



Thalles Azevedo de Araujo

A ÉTICA SOBRE A LINHA

Finitude, técnica e linguagem em Martin Heidegger

Tese de Doutoramento em Letras, na área de Filosofia, na especialidade de Ética e Política, orientada pelo Professor Doutor Alexandre Guilherme Barroso de Matos Franco de Sá e apresentada ao Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

Abril de 2014



UNIVERSIDADE DE COIMBRA

THALLES AZEVEDO DE ARAUJO

A ÉTICA SOBRE A LINHA

Finitude, técnica e linguagem em Martin Heidegger

Tese de Doutoramento em Letras, na área de Filosofia, na especialidade de Ética e Política, orientada pelo Professor Doutor Alexandre Guilherme Barroso de Matos Franco de Sá e apresentada ao Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.



UNIVERSIDADE DE COIMBRA

Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra

2014

In memoriam

Esta Tese de Doutoramento é merecidamente dedicada à
Lorraine Mikaely Azevedo de Araujo, minha irmã,
por tanto amor, compreensão e apoio que dela recebi.
A amizade permanece junto ao coração.

Coimbra, Primavera de 2014.

AGRADECIMENTOS

À Fundação para a Ciência e a Tecnologia de Portugal, pela Bolsa de Doutoramento concedida no decorrer de quatro anos, que possibilitou a realização do plano de atividades em regime de dedicação exclusiva. Sem este apoio fundamental esta tese não seria exequível.

Ao Professor Doutor Alexandre Franco de Sá, meu orientador e amigo, a quem jamais poderei agradecer o suficiente. Não apenas pela total confiança, dedicação e estímulo, mas também pela força viva de suas palavras, por sua imensa generosidade intelectual, elementos esses primordiais à prossecução desta tese de doutoramento e, sobretudo, por ter transformado minha relação com o pensamento de Martin Heidegger e Ernst Jünger em algo vital.

Ao Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, professores e funcionários, de maneira especial à Prof. Dra. Maria Luísa Portocarrero, ao Prof. Dr. Diogo Falcão Ferrer e ao Prof. Dr. Luís António Umbelino, por terem acreditado no projeto e pelo tanto que sempre recebi: atenção, apoio e cordialidade.

Ao Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos (CECH) sediado na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Unidade de Investigação e Desenvolvimento avaliada no último processo de avaliação dirigido pela FCT com a classificação de *excelente*. No âmbito das atividades desta Unidade I&D tem lugar o Projeto *Racionalidade Hermenêutica*, que me acolheu como membro colaborador desde 2010. A realização de Congressos Internacionais e a publicação de obras relevantes para a área de investigação em causa, além de manter um seminário permanente no qual investigadores e doutorandos podem partilhar com os restantes membros do grupo os resultados da investigação realizada, foi de toda a pertinência para a confrontação com outras perspectivas de análise. Tal colaboração contribuiu valiosamente na elaboração deste trabalho que, aliás, foi orientado por um dos membros da Unidade I&D.

Ao Centro de Línguas da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, por tudo que pude aprender, vivenciar e levar a cabo através de nossos encontros no curso de Língua e Cultura Alemãs, marcados não apenas pelo empenho e envolvimento de todos, mas também pela competência no ensino que recebemos da Prof. Dra. Katrin Pieper, o que certamente foi importante para a compreensão mais aprofundada das obras em alemão dos autores estudados.

Ao projeto *Heidegger em Português*, coordenado pela Prof. Dra. Irene Borges-Duarte da Universidade de Évora, por reunir um grupo de investigadores do pensamento de Martin Heidegger atentos à peculiaridade do seu uso da língua alemã, para trabalhar quer do ponto de vista filosófico, quer filológico os seus textos. A tradução da edição alemã de referência, isto é, a *Gesamtausgabe*, como é o caso dos *Holzwege*, GA 5 (*Caminhos de floresta*), foi decisivo

para enquadrar comparativamente as diferentes opções de tradução e interpretação em língua portuguesa. As traduções e as conferências realizadas no âmbito do projeto, como as *Jornadas Heideggerianas de Évora*, contribuíram para o desenvolvimento deste e de outros trabalhos.

A todos os professores da Graduação em Filosofia do Instituto Salesiano de Filosofia (INSAF), da Pós-Graduação em Bioética: Sociedade e Saúde, e do Mestrado em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), particularmente ao Prof. Dr. Evandro Costa, à Prof. Dra. Maria Betânia Santiago, ao Prof. Dr. Marcelo Pelizzoli, ao Prof. Dr. Anderson de Alencar e ao Prof. Dr. Jesus Vázquez Torres, meu orientador no mestrado. Agradeço imenso pela amizade, incentivo à pesquisa e discussões filosóficas. Isto desperta a sensação de que toda aquela formação sólida projetada ao longo das aulas é hoje algo que não só acompanha, como também intensifica o cumprimento cabal deste importante objetivo acadêmico que é o doutoramento: a ação recíproca entre os dois processos é, por esta via, absolutamente patente.

À Carla Montenegro, minha esposa, não apenas por sua pessoa doce e firme, mas pelo cuidado precioso que dela recebi, por sua presença afetuosa, reconfortante, *que recolhe todo sentimento e bota no corpo uma outra vez*, a quem devo, entre outras vitórias, a possibilidade de ter levado a cabo tal tese. Ser-lhe-ei sempre grato por ter estado junto a mim desde o início.

Ao meu filho Victor, pela dádiva inexprimível que sempre será em minha vida, e por permanecer, para mim, como fonte inesgotável de alegria, delicadeza e vontade de crescer. Em suma, por compreender que a distância também pertence aos caminhos do coração. Uma palavra especial ao meu sobrinho Samuel, a quem hei-de dedicar grande atenção e amizade.

Aos meus pais, Francisco e Cida, pelo dom da vida, por esse amor sem limites, pelo porto seguro que sempre foram para este pequeno batel lançado ao mar, por sua fulgurante sabedoria, por perseverar naquilo que deve ser alcançado, e, sobretudo, pelo apoio inestimável à concretização de meus sonhos. Hoje colho os frutos de uma educação enraizada no diálogo.

Aos meus familiares quero expressar a minha profunda gratidão por todos quantos que me acompanharam durante o itinerário que percorri nos estudos quer no período do mestrado no Recife, quer no doutoramento em Coimbra. Um imenso bem-haja ao casal Maria Leuza e Ginaldo Valadares, nos bons mas também nos momentos mais difíceis tive o seu apoio, o que foi fundamental para a realização deste projeto. Uma palavra de obrigado também aos amigos que, na companhia dos quais, sentimos o entusiasmo pela vida universitária, em particular aos Drs. Gutemberg Miranda, Róbson Reis, Ana Figueiredo, Maria Simone, Adilson Ferraz e Margarida Dias. Agradeço ao amigo Sérgio Sol, que jamais poupou esforços para me auxiliar nas normas técnicas desta tese. Por fim, agradeço aos alunos que permanecem fiéis àquilo que neles foi despertado, fazendo com que sintamos estimulados em nosso caminho de docência.

BOLSA DE DOUTORAMENTO – FCT

Esta tese apresentada ao Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, para a obtenção de grau de Doutor em Filosofia, na especialidade de Ética e Política, sob a orientação do Professor Dr. Alexandre Franco de Sá, foi desenvolvida ao abrigo de uma Bolsa de Doutoramento com a referência SFRH/BD/61252/2009, atribuída da Fundação para a Ciência e a Tecnologia. Desta maneira, é de justiça uma palavra de agradecimento à FCT pelo incentivo e pelo financiamento deste projeto de investigação, tal contributo foi fundamental para o cumprimento cabal e superlativo dos objetivos inicialmente propostos. Permitiu-me participar em Congressos Internacionais reconhecidamente muito pertinentes para a área de investigação em causa, cabe destacar estes: Segundas Jornadas Internacionais de Jovens Investigadores de Filosofia (Univ. Évora, 2010); I Simpósio Internacional *Hermeneia* (Univ. Federal de Santa Catarina, 2011); III Congresso Luso-Brasileiro de Fenomenologia (Univ. Évora, 2011); Colóquio Internacional Autonomia e Vulnerabilidade (Univ. Coimbra, 2012); Congreso Internacional Bioética y Hermenéutica (Univ. Valencia, 2013); e, por fim, Congresso Internacional Redes Culturais nos Primórdios da Europa (Univ. Coimbra, 2014). Das conferências apresentadas em boa parte dos eventos, resultou a publicação de artigos e de capítulos de livros. Assim, a FCT, no âmbito do Quadro de Referência Estratégico Nacional, do Programa Operacional Potencial Humano e do Fundo Social Europeu, pelo seu financiamento das ações de formação realizadas neste doutoramento, não pode deixar de ser aqui especificamente mencionada como digna de gratidão.

FCT Fundação para a Ciência e a Tecnologia

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E CIÊNCIA



RESUMO

Neste trabalho, procuraremos analisar a dimensão de uma *ética originária* a partir da noção heideggeriana de finitude, técnica e linguagem, partindo de *Sein und Zeit* para, então, discutir as obras tardias de Heidegger, elaboradas nos anos 50. Nossa hipótese é de que o *acolhimento do ser*, que constitui o ponto de arranque fundamental subjacente à meditação heideggeriana sobre a questão da técnica, a linguagem e o habitar poético, traz consigo implicações de matiz ético, pois permite pensar a possibilidade de um genuíno acolhimento do outro como outro. E, para tanto, faz-se preciso a desconstrução do processo de objetivação total na metafísica, em vista de um *ek-sistir outro*, um *outro morar junto* (*zusammen wohnen*) do próximo. Esta ética exigirá do homem um *ter-que-corresponder* à interpelação do ser, que brota da própria atitude (*Haltung*) humana de experimentar a morte enquanto morte. Exigirá um (re)aprender a morar sobre a terra, resguardando-se do perigo ao qual está subjugado no reino da *Gestell*, isto é, na medida em que os entes se revelam ao homem como a *reserva* (*Bestand*) do que é meramente calculável, negociável, presentável, o próprio homem corre o risco de sujeitar-se à função objetiva das relações técnicas. Esta tese tem, portanto, cinco objetivos: a) aclarar a dimensão originária de uma ética de ser-no-mundo em *Sein und Zeit*: ela sobrevém de uma interpretação ontológica, enraizada na compreensão da finitude humana; b) explicitar o sentido daquilo a que Jünger, na sua abordagem do nihilismo, chamou *a linha*. Esta estabelece o nivelamento das diferenças até o ponto zero; c) discutir, em sua gênese, a análise heideggeriana da essência da técnica moderna, a *Gestell*, como um correlato do último estágio da metafísica. A cunhagem unidimensional da *Gestell* insere o homem e o mundo na esfera de um processo infindável de objetivação; d) mostrar de que modo a linguagem, na medida em que constitui um âmbito em si mesmo oscilante entre o ser e o seu *aí* (*Da*), delineia o enlevo da *diferença*; e) finalmente, investigar a questão de uma ética originária que se deixa entrever a partir da desconstrução do processo de objetivação *na* era do átomo, o que reclama, pois, a penetração na zona da *linha*. Esta *ética sobre a linha* terá seu ponto nevrálgico no *Ereignis* – o âmbito da comum-pertença entre o ser e o homem; o propiciar-se ou o libertar-se da proximidade vicinal, da compreensão afetiva, da linguagem e da finitude, elementos imprescindíveis para o acolhimento do outro.

Palavras-chave: Ética; finitude; técnica; *Gestell*; a linha; linguagem; *Ereignis*; proximidade.

ABSTRACT

In this text, a dimension of an *originary ethics* is discussed from the Heidegger's conception of finitude, technique and language, starting with *Sein und Zeit* and then analyzing his mature texts of the fifties. The hypothesis presented herein is that the *welcoming of being*, which underlies and constitutes the core of Heidegger's meditation on the question of technique, language and poetic dwelling, brings with itself intrinsic ethical implications, since it provides the possibility of a genuine welcoming of the other as other. It is, therefore, necessary to deconstruct the process of objectivation in metaphysics. That process of deconstruction aims towards a meditation concerning the essential condition for another encountering and dwelling near the other. This ethics will require from man a *have-to-correspond* to the interpellation of the being, which arises from the acceptance and affirmation of one's own capacity to experience one's own death as death. It will require man to (re)learning how to live on Earth, shielding himself from the danger he is exposed to in the empire of the *Gestell*: the danger of subjecting himself to the objective function of technical relationships, insofar as entities are presented to man as the *reserve fund* of what is purely calculable and negotiable. This thesis has five objectives: a) to clarify the originary dimension of an ethics of being-in-the-world in *Sein und Zeit*, which comes from an ontological interpretation, rooted in the understanding of human finitude; b) to explain the sense of what Jünger called *the line* in his analysis of nihilism, which draws a levelling between the differences; c) to discuss Heidegger's interpretation of the essence of Modern technique. According to Heidegger, *Gestell* is the correlate of the end of metaphysics. The one-dimensional coinage of *Gestell* places man and world in the sphere of an unending process of objectivation; d) to show how language, to the extent of being a scope in itself between its being and man, outlines the central core of the *difference*; e) lastly, to analyze the issue of an originary ethics seen from the deconstruction of the objectivation process *in* the atomic age, which requires entering the site of the *line*, requires that we locate this *site of the line*, which points towards the essence of nihilism. It is the site of the line that gives the source of the essence of nihilism and its realization. This *ethics over the line* finds its pivotal point in *Ereignis* – the scope of belonging-together between the being and man (*Da-sein*), allowing or releasing oneself from the vicinal proximity, the affective understanding, language and finitude. These elements are fundamental for the acknowledging and welcoming of the other as other.

Keywords: Ethics; finitude; technique; *Gestell*; the line; language; *Ereignis*; proximity.

PLANO DA TESE

Parte I

Confrontação de Heidegger com a modernidade: finitude, técnica e niilismo

Capítulo I – Sobre a tarefa da ontologia fundamental e a questão do fundamento negativado: por uma ética de ser-no-mundo

1. Ontologia como fenomenologia hermenêutica

- 1.1. Considerações sobre a fenomenologia como método em Husserl e Heidegger
- 1.2. A retomada da questão do ser no âmbito da ontologia fundamental
- 1.3. A analítica existencial do ser-no-mundo

2. A dimensão de uma ética de ser-no-mundo na ontologia fundamental

- 2.1. Ética e finitude
- 2.2. A angústia como abertura originária ao poder-ser próprio
- 2.3. O ser-para-a-morte e o caráter de apelo da consciência

Capítulo II – Pensar a *linha*: Nietzsche, Ernst Jünger, Martin Heidegger e a confrontação sobre a técnica na era do niilismo

1. Ernst Jünger e a metafísica da *Gestalt* do trabalhador

- 1.1. As bases da ciência moderna: a razão operativa e o caráter instrumental
- 1.2. A guerra como experiência interior e os indícios da *Gestalt* do trabalhador
- 1.3. A aproximação da *Gestalt* do trabalhador com os conceitos de *Urpflanze* goetheana, *vontade de vida* schopenhaureana e *vontade de poder* nietzscheana
- 1.4. A mobilização total, a construção orgânica e o tipo (*Typus*) do trabalhador
- 1.5. O tipo do trabalhador e sua confrontação com a dor

2. Nietzsche e Ernst Jünger: o *passo da floresta* como via de superação do niilismo

- 2.1. Nietzsche e o niilismo enquanto *lógica intrínseca* da história ocidental
- 2.2. O pensamento sobre a *linha*: Ernst Jünger e a situação do niilismo

3. Ernst Jünger e Martin Heidegger: a confrontação sobre a era da técnica

- 3.1. A análise heideggeriana do conceito de *Gestalt* do trabalhador de Ernst Jünger: da relação entre a *Gestalt* e a metafísica nietzscheana da vontade de poder

Capítulo III – Técnica, história e metafísica: da *τέχνη* à *Gestell*

1. A *τέχνη* grega, a obra de arte e o tempo da imagem do mundo

- 1.1. A *τέχνη* como genuíno desencobrimento da obra de arte
- 1.2. Metafísica produtivista: a torção da essência da verdade, de *ἀλήθεια* à certeza
- 1.3. O tempo da imagem do mundo

2. A questão da técnica

- 2.1. *Gestell*, a essência da técnica moderna
- 2.2. A essência da técnica como destino (*das Geschick*)
- 2.3. O *passo de volta* da tecnologia e da descrição e interpretação tecnológicas da nossa era para dentro da essência da técnica moderna

Parte II

Ética, linguagem e acolhimento *na* era do átomo

Capítulo IV – Habitar na vizinhança do ser: o lugar da linguagem na situação da *Kehre* e a poesia que pensa

1. *Kehre*, linguagem e técnica: de *Sein und Zeit* a *Unterwegs zur Sprache*

- 1.1. A questão da linguagem na via da *Kehre*: da fala (*Rede*) como constituição existencial da abertura do *Dasein* à fulguração do dizer na luz da saga (*Sage*)
- 1.2. Os limites da linguagem técnica como *Information*: o contributo de Stefan George

2. Linguagem, pensamento e poesia: a propósito de Hölderlin e Rilke

- 2.1. O entretencimento da linguagem como *Sage*, a pobreza do *homo humanus* e o nomear projetante da poesia de Hölderlin
- 2.2. O poeta no tempo da noite do mundo: o *aberto* em Rilke

Capítulo V – A ética sobre a *linha*

1. A questão da superação do processo de objetivação no acabamento da metafísica

- 1.1. Derradeiro excuro da relação Jünger-Heidegger: a recusa da passagem da *linha*
- 1.2. A comum-pertença de ser e homem na *Gestell*: o negativo fotográfico do *Ereignis*

2. Linguagem, proximidade e acolhimento: a caminho da ética *na* era do átomo

- 2.1. O contra-impulso (*Gegenschwung*) do caráter de virtualização do mundo: o matiz ético da *proximidade vicinal* e do comum-pertencer (*Zusammengehören*)
- 2.2. Linguagem e acolhimento da diferença

“Quão rápido se muda também o mundo
Como formas de nuvens,
Todo o perfeito cai
De regresso ao arcaico.

Por sobre o mudar e o andar,
Mais largo e mais livre
Dura ainda o teu pré-cantar,
Ó deus da lira.

Não se conhecem as dores,
Não se aprendeu o amor,
E o que na morte nos afasta

não está desvelado.
Só a canção sobre a terra
consagra e celebra.”

Rilke, *Sonnetten an Orpheus* (I. Parte, XIX)

INTRODUÇÃO

A investigação que se segue, cabe frisar, é um aprofundamento dos estudos realizados em minha dissertação de mestrado na Universidade Federal de Pernambuco (UFPE, Brasil) – *O habitar poético na crítica heideggeriana à técnica moderna: contribuições para uma bioética originária* (2009), sob a orientação do Prof. Doutor Jesus Vázquez Torres. A fim de indicar alguns dos contributos potenciais de Heidegger para a *questão da técnica* e da *ética* a um público de cariz interdisciplinar, propomos analisar nesta tese basicamente cinco questões:

- a) explicitar a dimensão originária de uma ética de ser-no-mundo em *Sein und Zeit*, de 1927: ela sobrevém de uma interpretação ontológica, enraizada na compreensão da finitude humana;
- b) aclarar, em sua gênese, o sentido daquilo a que Jünger, na sua análise do niilismo, chamou *a linha*. Esta estabelece o nivelamento das diferenças, a redução de tudo a um meridiano zero;
- c) compreender a abordagem heideggeriana da essência da técnica moderna. Para Heidegger, a *Gestell* é o correlato da era de acabamento da metafísica. A técnica, que mais recentemente se concentra no âmbito da engenharia genética, acaba por ocasionar um ataque à própria vida, esforçando-se por instalá-la no interior de sua ordenação como um artefato tecnologicamente produzível. A cunhagem unidimensional da *Gestell* insere o homem e o mundo no círculo de um processo infundável de objetivação; d) mostrar de que maneira a linguagem, na medida em que constitui um âmbito em si mesmo vibrante entre o ser e o homem, delineia o enlevamento da *diferença*. De salientar que, devido à própria essência da verdade (*ἀλήθεια*) que ao mesmo tempo que doa retira, subtrai, ao mesmo tempo que apropria e aproxima o ser e o seu *aí* (*Da*), diferencia-os, a linguagem jamais acarretará uma reificação do ser ou mesmo a designação do homem uniformizado e sem-rostro (*Typus*). Assim, poder-se-á dizer que o *acolhimento do ser*, o gesto fundamental da meditação heideggeriana sobre a técnica e a linguagem, traz consigo implicações de caráter ético, pois dá a pensar um genuíno acolhimento do outro como outro;
- e) finalmente, discutir a questão de uma *ética originária* a partir da desconstrução do processo de objetivação *na* era do átomo, o que reclama, pois, a penetração na zona da linha. Esta *ética sobre a linha* se deixa entrever sobretudo na compreensão do *Ereignis*: o âmbito da com-
partilha de ser e homem, e, também, o propiciar-se da proximidade vicinal, da compreensão afetiva, da linguagem e da finitude, elementos imprescindíveis para o acolhimento do outro.

A bibliografia extremamente restrita acerca desta temática específica em Heidegger – fato com o qual foi preciso lidar no decorrer da redação desta tese – acentua, por outro lado, a convicção de estar diante de um problema filosófico ainda não suficientemente pesquisado, e que as dificuldades e os esforços aqui envolvidos eram então cabalmente legitimados. Longe

de toda pretensão de encontrar respostas ou *soluções* conclusivas para o problema em torno de ética e técnica no horizonte teórico heideggeriano, o objetivo desta tese é, mais propriamente, indicar que a abrangência de uma ética originária, tão originária quanto o são as questões com que tem de lidar, está necessariamente imbricada na experiência de meditação profunda sobre o âmbito que se cria pelo embate entre homem e técnica (homem e natureza a ser refabricados inventivamente pela técnica), à medida que ambos exigem contas um do outro. Dito isto, o caminho que pode possibilitar a restituição da abrangência originária do $\tilde{\eta}\theta\omicron\varsigma$ (*ethos*), como a compreensão daquilo que significa morar por entre os entes *como um todo*, nunca pode brotar de uma ordem normativa conforme a *composição* da técnica, tal como Heidegger sublinha em *Identität und Differenz*: “pela representação da totalidade do universo técnico reduz-se tudo ao homem e chega-se, quando muito, a reivindicar uma ética para o universo da técnica.”¹ A ética originária não diz respeito à dominância metafísica que reclama princípios fundantes da ação humana, mas fala da correspondência à zona da *linha*, isto é, de prestar atenção ao apelo cujo alvo não é só o homem, mas tudo o que é, natureza e história, sob o ponto de vista de seu ser. E, no tempo da imagem do mundo, o homem se relaciona com o ser no modo da *Gestell* – a configuração epocal que se determina pela abordagem do ente como o fundo de reserva para seu planificar e calcular. Nos termos de Heidegger, tudo se passa numa ausência de meditação como a *incapacidade organizada*, impenetrável, de aceder a uma relação com o que merece ser interrogado.² Assim, pelo que vimos, o vínculo que se estabelece dentro da zona da linha entre ética e essência da técnica (*Gestell*), finitude e linguagem (*Rede, Sprache, Sage*), logo se apresenta como um ponto decisivo para esta tese de doutoramento. É pois a clarificação desta temática heideggeriana hoje tão iminente que justifica a estrutura do presente trabalho em duas partes, interligadas entre si: *Confrontação de Heidegger com a modernidade: finitude, técnica e niilismo* (Parte I); *Ética, linguagem e acolhimento na era do átomo* (Parte II).

1) No primeiro capítulo da tese, *Sobre a tarefa da ontologia fundamental e a questão do fundamento negativedo: por uma ética de ser-no-mundo*, mais introdutório, discutiremos o lugar de origem de uma ética de ser-no-mundo: ela sucede de uma interpretação ontológica, enraizada na compreensão da finitude humana. Procuraremos explicitar *quem é o sujeito* dessa

¹ HEIDEGGER, M. *Identität und Differenz*, GA 11. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006. p. 43: “Durch diese Vorstellung vom Ganzen der technischen Welt schraubt man alles auf den Menschen zurück und gelangt, wenn es hoch kommt, zur Forderung einer Ethik der technischen Welt.” / Identidade e Diferença. In *Conferências e escritos filosóficos*. Traduzido por Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 2005. p. 179.

² Cf. _____. Überwindung der Metaphysik. In *Vorträge und Aufsätze*, GA 7. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000. p. 85-86: “Die Technik als die höchste Form der rationalen Bewußtheit, technisch gedeutet, und die Besinnungslosigkeit als das ihr selbst verschlossene eingerichtete Unvermögen, in einen Bezug zum Fragwürdigen zu gelangen, gehören zusammen: sie sind das Selbe.” / A superação da metafísica. In *Ensaios e conferências*. 2º. Traduzido por Márcia Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 75-76.

ética, qual o seu *dever* e, em decorrência, analisaremos as questões da *angústia* como abertura ao poder-ser próprio, o *apelo* (ou o *interpelar*) da *consciência*, o *ser-em-débito* e o *ser-para-a-morte*, tomando-os como os elementos originários da ética que pretendemos investigar. Aquém do princípio de fundamento da razão suficiente das éticas tradicionais que nos diz: *nihil est sine ratione* (nada é ou existe sem fundamento), apontaremos que a ética vislumbrada a partir da ontologia fundamental é uma ética de ser-no-mundo, do morar no mundo-projeto, distante da esfera de poder *nadificante* da razão, mas perto de sua possibilidade mais própria e irrevogável: a de ser-para-a-morte, propiciada através da consciência do ser e estar em débito do *Dasein* e ouvida no silêncio disposto para a angústia. De antemão, é de ressaltar que, se em *Sein und Zeit* há elementos originários de uma ética, eles estão longe do domínio objetivante e instrumental da razão suficiente. Que não haja uma ética sistematizada ao modo metafísico, e que Heidegger sequer demonstrou interesse em escrever tal ética, isso sabemos. Não obstante, acreditamos ser plausível encontrar no projeto da ontologia fundamental indícios de uma *ética da finitude* ou *de ser-no-mundo*. Esta ética de forma alguma tratará de impor valores ao outro, nem de pré-determinar as regras/normas e procedimentos teóricos e práticos a partir dos quais se poderia garantir a vida boa em comum; antes, e primeiramente, trata-se de pensar e agir no sentido de uma ética do *deixar-ser* os outros nas suas responsabilidades ônticas, quer dizer, do deixar transparecer no outro a liberdade para decidir pelo seu poder-ser mais próprio.

É constituição inveterada do *Dasein* a responsabilidade de assumir o ser que é seu, isto é, assumir o seu *ter-que-ser*. Neste sentido, estamos a falar do modo de existir de um ente cuja essência reside em ter-que-ser (*Zu-sein-haben*) si-mesmo. Um ter-que-ser que, em Heidegger, não diz respeito a *cada coisa*, mas apenas ao *Dasein*. Ter-que-ser significa, antes de mais, um ter-que-ser-aí-no-mundo, preocupado e solícito com os outros; é o *abrir e projetar* o mundo, portanto, estar-aí-no-mundo-junto-das-coisas-e-a-fim-de-outros. Em *Ética e finitude*, Loparic aponta que é justamente à base da noção de *ter-que-ser* – a tradução existencial-ontológica do conceito metafísico do *dever* – que compreenderemos, então, o lugar de uma ética da finitude nos primeiros escritos de Heidegger, pois o ter-que-ser não nos é prescrito por uma lei moral. Ele nos é imposto pelo nosso ser ele mesmo. Somos lançados no mundo com essa carga, sem explicação possível.³ Mas como acedemos ao nosso ter-que-ser? Segundo o que consta em *Sein und Zeit*, é pelo chamado da voz da consciência do ser e estar em débito mais próprio de si-mesmo, ouvida no silêncio disposto para a angústia. Heidegger observa que a compreensão do apelo da consciência atesta no *Dasein* a escuta para a sua possibilidade de existência mais

³ Cf. LOPARIC, Z. *Ética e finitude*. 2ª. São Paulo: Escuta, 2004. p. 61.

própria. Ele escolhe a si mesmo.⁴ Assim, é o *Dasein resolutivo* que, desde sempre *aberto* a uma compreensão de si, deve conceder a si mesmo a possibilidade de *um ouvir que o interrompa* e se deixe convocar pelo seu querer-ter-consciência. Heidegger chama *resolução* essa abertura privilegiada e própria, testemunhada pela consciência no próprio *Dasein* angustiado. Ou seja, a resolução traz o si-mesmo para o ser-com da preocupação com os outros. Só a resolução de si mesmo coloca o *Dasein* na possibilidade de, como *ser-no-mundo*, abrir a preocupação liberadora e antecipadora, de onde desabrocha a convivência em sentido próprio. É, pois, na resposta à voz da consciência responsabilizadora, que desponta no *Dasein* a relação genuína com outrem, tendo ele de se haver com o cuidado que antecipa e liberta o outro dele próprio.

Posto isto, veremos na conclusão deste capítulo que o sentido da *responsabilidade* do *Dasein* é manter-se *aberto* à compreensão da *verdade do ser* e à sua peculiar estrutura ôntico-existencial de ser-no-mundo. E, junto a isso, *cuidar* (e não apossar-se ou usurpar a presença) dos outros entes que traz junto a si mesmo no mundo-projeto como *acontecência finita* – nos termos de Loparic – do seu existir, enquanto livres de toda empresa do tribunal normativo da razão. O traço ético da ontologia fundamental emerge quando se aclara de que modo a relação do *Dasein* para consigo tem de abrir *o outro como outro*. A ética de ser-no-mundo remete a cada um a *insustentável leveza* de ser finito, o *peso* a ser suportado da sua própria existência, e a responsabilidade a ser arcada por cada um em vista de poder-ser si mesmo. Isto acena para a *cisão* que integra a temporalidade finita do *Dasein*: de um lado, as possibilidades *mundanas* e *fáticas* (ônticas) de seu ser-no-mundo e, de outro, a possibilidade *extramundana* (ontológica) de não-poder-mais-estar-aí – ou seja, o hiato que diferencia e reúne o poder-ser e o não-mais.

Tendo em consideração a dimensão de uma ética originária na ontologia fundamental, no tópico inaugural, nosso propósito no segundo e terceiro capítulos será portanto adentrar na confrontação com a questão da técnica, da linguagem e do habitar poético, patente a partir dos anos 30. Com a *Kehre*, a questão iminente continua a *Seinsfrage*, contudo, não mais sob o viés da ontologia que buscava o sentido do ser pela via da analítica existencial, da facticidade do *Dasein*, mas através da pergunta pela verdade do ser em seu rasgo historial. O pensamento oriundo de *Sein und Zeit*, abandonando o termo *sentido do ser* pelo de *verdade do ser*, insiste mais sobre a própria abertura do ser do que sobre a abertura do *Dasein* face à abertura do ser. Em suma, esta é a significação da viragem (*Kehre*) pela qual o pensamento se volta para o ser

⁴ Cf. HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967. p. 287: “Das Dasein ist ruf-verstehend hörig seiner eigensten Existenzmöglichkeit. Es hat sich selbst gewählt.” / *Ser e tempo*. 2º. Traduzido por Márcia Schuback. Petrópolis; Bragança Paulista: Vozes; Editora São Francisco, 2006. p. 368.

enquanto ser. A história da metafísica ocidental converge, dada a sua dominação total do ente, num tipo de verdade em que impera a essência da técnica moderna, a *composição* (*Gestell*).

2) No segundo capítulo, *Pensar a linha: Nietzsche, Ernst Jünger, Martin Heidegger e a confrontação sobre a técnica na era do niilismo*, buscamos discutir o sentido daquilo a que Jünger, na sua abordagem do niilismo, chamou *a linha* – que assinala um ponto de viragem numa história marcada por um movimento niilista –, assim como a estrutura introdutória da *questão da técnica*. Com isso, explanaremos o encontro entre Nietzsche, Jünger e Heidegger, elucidando o traço de controvérsia no que toca ao fenômeno do niilismo e à análise da técnica. A investigação sugerida aqui possui a seguinte estrutura temática: num primeiro momento, apresentaremos a metafísica da *Gestalt* do trabalhador levada a cabo por Jünger na obra *Der Arbeiter*, de 1932. Num segundo momento, centrar-nos-emos na problemática do niilismo em Nietzsche e Jünger. Veremos em que consiste a interpretação nietzscheana do vórtice niilista enquanto *lógica intrínseca* da história ocidental. Para tanto, consideraremos a posição de Nietzsche acerca de dois âmbitos que, a nosso ver, resultam fundamentais para a compreensão do niilismo na cultura moderna: a *moral do ressentimento* e a *educação erudita*. Junto a isso, a partir dos ensaios de Jünger dos anos 50, investigaremos então as bases teóricas e práticas que demarcam a *figura do Desterrado* (*der Waldgänger*) frente ao niilismo que, no prisma jüngeriano, dar-se-ia enquanto a redução de tudo até à linha que constitui o meridiano zero e, ainda, como seria pensada a ultrapassagem da própria linha. Para concluir, tomaremos como suporte a apropriação crítica da *Gestalt* jüngeriana por parte de Heidegger, e como isto incidiu na sua análise da essência da técnica moderna: a *Gestell* (discutida no capítulo III). A noção de *Gestalt* do trabalhador, segundo Heidegger, estaria em íntima relação com a metafísica nietzscheana da vontade de poder. Não obstante, por uma questão de cunho metodológico, decidimos examinar o significativo diálogo Jünger-Heidegger sobre a situação do niilismo (da linha) na época da técnica – que se deixa entrever nos ensaios *Über die Linie*, Jünger (1950), e *Zur Seinsfrage*, Heidegger (1955) –, apenas no capítulo final desta tese: *A ética sobre a linha*.

Neste segundo capítulo, é de nosso interesse, pois, discutir em larga medida a questão do niilismo no moderno universo do átomo através do diálogo entre Nietzsche, Jünger e Heidegger, e as implicações da concepção heideggeriana de técnica moderna – embora ainda de forma introdutória. Com isso, nossa intenção é descentrar o pensamento de Heidegger bem como revelar que ele não era tão único como poderia parecer, apontando que era antes uma voz importante no âmbito de uma conversação cultural para que o próprio filósofo da Floresta Negra tenha sido *lançado*. Ora, é no panorama europeu entre-guerras, sobretudo com a crise do modelo político burguês e dos pressupostos teóricos do racionalismo, que Jünger realiza no

decorrer de sua obra uma minuciosa análise do mundo tecnológico, e isto, de certa maneira, contribuiu na abordagem heideggeriana da técnica moderna. Nos anos 30, em ensaios como *Die Totale Mobilmachung*, *Der Arbeiter* ou *Über den Schmerz*, Jünger explicitou a passagem daquilo a que chamava uma *era burguesa da segurança* para uma era cuja história se expunha como determinada por uma nova *Gestalt*: o *trabalhador*. Esse modo de ser é subjacente a um novo tipo de humanidade, que não é o de um indivíduo no seio da massa, mas, ao contrário, o da pessoa singular (*Einzelne*), já não como *Individuum*, mas como tipo (*Typus*). Nos primeiros dois capítulos de *Der Arbeiter*, Jünger traceja o conceito orgânico de trabalhador. Tal conceito surge no âmbito de ponderações que permite uma discussão de teor contra-iluminista – contra a dominação dos valores, nascidos “do matrimônio sangrento da burguesia com o poder”⁵, valores cujo rosto e divisa são o burguês/cidadão (*Bürger*) e a liberdade universal. Assim, tal como não há uma potência abstrata, também não há uma liberdade abstrata. A esta apreciação da liberdade abstrata relativa ao ideal burguês, Jünger contrapõe a noção de uma liberdade que é inseparável da responsabilidade. O trabalhador é então o tipo em que a nova consciência de liberdade e de responsabilidade se expressa, ou seja, é o homem que, diante de um mundo mobilizado por aquilo a que o vocabulário de *Der Arbeiter* designa o caráter total do trabalho (*totaler Arbeitscharakter*), se transforma de sujeito em objeto participante da mobilização. A mobilização que atinge o homem mediante o caráter do trabalho, possui como efeito imediato a dissolução daquilo que, por uma concepção abstrata da liberdade, faz o indivíduo parecer único: no âmbito do trabalho determinado nas especializações, diferenciações que o definem, é extremamente mais solicitada uma aptidão, um caráter típico, do que uma individualidade.

No bojo de uma civilização burguesa, excessivamente agarrada a valores de conforto, segurança, liberdade pessoal e progresso, o homem ocidental caracterizaria, tal como Ortega y Gasset sublinha em *La rebelión de las masas*, a época do *senhorzinho satisfeito*. Isto significa que a civilização do século XIX é de índole tal que permite ao homem médio instalar-se num mundo de abundância, do qual percebe só a superabundância de meios, mas não as angústias. Daí resulta que a forma mais contraditória da vida humana que pode aparecer na vida humana é o *senhorzinho satisfeito*.⁶ Como resultado, é através desta busca pertinaz pelas *vantagens da civilização*: as comodidades, os instrumentos prodigiosos, que o homem ocidental manifesta o anseio de ver o *elementar* como o sem sentido, isto é, algo que não pode ser transmitido a um

⁵ JÜNGER, E. *O trabalhador*: domínio e figura. Traduzido por Alexandre F. de Sá. Lisboa: Hugin, 2000. p. 52.

⁶ Cf. ORTEGA Y GASSET, J. *La rebelión de las masas*. 41º. Madrid: Revista de Occidente, 1970. p. 162: “[...] la civilización del siglo XIX es de índole tal que permite al hombre medio instalarse en un mundo sobrado, del cual percibe solo la superabundancia de medios, pero no las angustias [...] La forma más contradictoria de la vida humana que puede aparecer en la vida humana es el «señorito satisfecho».”

estado operativo. Desta forma, diante de um mundo decididamente conquistado pelo domínio da automatização, da sociedade de massas, da planificação, a vida tornara-se confortável, despojada da transiência, dos conflitos e da luta que a constituem na sua mais íntima essência.

Por conseguinte, a pessoa singular já não se manifesta, isto é, não se pode manifestar, enquanto indivíduo, mas somente enquanto tipo. É isto que observa Alexandre Franco de Sá: “[...] tal homem deve despojar-se de si mesmo enquanto sujeito desvinculado, único e separado. O seu poder e a sua liberdade dependem de que ele se abandone enquanto indivíduo e se conquiste como um tipo (*Typus*).”⁷ Com este termo, aplicado ao homem, conclui-se que na era tecnológica niilista o trabalhador continha duas possibilidades: aprendia a participar no arranjo tecnológico de boa vontade como mero dente da roda dentada ou pereceria. Apenas os tipos mais elevados, ou seja, os heróicos soldados-trabalhadores estariam aptos a apreciar, em toda a grandeza, a *tempestade de aço* tecnológico-industrial criadora e destruidora de mundos.

Em sua obra *Der Arbeiter*⁸, de 1932, precisamente na seção intitulada *Der Einbruch elementarer Mächte in den bürgerlichen Raum*, Jünger enuncia as fontes do elementar. Trata-se de uma passagem que, a nosso ver, constitui um dos principais argumentos que justifica a postura do burguês que, ao orientar a sua vida de acordo com um esforço único de segurança, procura aniquilar o espaço vital do perigo e da dor, ampliando também tal atitude aos demais:

As fontes do elementar são de dois tipos. Por um lado, estão no mundo, que é sempre perigoso, tal como o mar esconde em si o perigo também durante a mais profunda calma. Por outro, estão no coração humano, que anseia por jogos e aventuras, por ódio e amor, por triunfos e quedas [...], e para quem um estado fundamentalmente seguro aparece, com razão, como um estado incompleto.⁹

Com isso, o perigo pode nunca chegar a sumir totalmente, não só porque está sempre presente, mas sobretudo porque o coração humano requer tanto da segurança como do perigo. É esta necessidade de perigo que, como observaremos, irá demarcar a ação tanto do Soldado Desconhecido, ao longo da Grande Guerra, como a do trabalhador no começo do século XX. Ambas as figuras – juntamente com o Desterrado (ver *Der Waldgang*, de 1951), são as figuras de *coração aventureiro* e, portanto, são chamadas a sobreviver numa época determinada pela técnica. Só na medida em que toma consciência de sua situação, é que a pessoa singular pode dar o passo decisivo para sobreviver em tempo de *indigência*. É essencial que o trabalhador e o Desterrado não mais se deixem orientar a partir dos ideais e valores dominantes no século XIX. Jünger atenta que a nova forma de estruturar a sociedade, *na* era do trabalhador, dar-se-

⁷ SÁ, Alexandre Franco de. *A política sobre a linha*: Martin Heidegger, Ernst Jünger e a confrontação sobre a era do niilismo. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008. p. 13.

⁸ Em nosso trabalho de investigação todas as referências ao texto *Der Arbeiter* são encontradas na já mencionada tradução portuguesa realizada por Alexandre Franco de Sá, publicada em 2000, pela editora Hugin.

⁹ JÜNGER, E. *O trabalhador*: domínio e figura. Op. cit., p. 79.

ia como resultado de uma relação afirmativa com o elementar a partir da nova consciência de liberdade, que já se evidencia com o Soldado Desconhecido na *experiência interior* da guerra.

Sobre a relação Jünger-Heidegger, é pertinente dizer que o próprio Heidegger atesta que a pergunta pela essência da técnica moderna surge em seu pensamento sob a inspiração de dois textos de Jünger, a saber: *Die Totale Mobilmachung* e *Der Arbeiter*. Neste sentido, entre 1936 e 1946, Heidegger redige um conjunto de notas as quais foram publicadas com o título de *Überwindung der Metaphysik*, cujo importante § 2, que explicita sua consideração sobre a atual situação da metafísica da subjetividade, retoma *Der Arbeiter* deste modo: “como animal rationale, ou seja, hoje em dia, como o ser vivo trabalhador, o homem deve errar pelo deserto da desolação da terra.”¹⁰ Neste mesmo sentido, na conferência *Die Zeit des Weltbildes* (1938), Heidegger lança uma observação acerca de nossa época e que faz referência direta com a ideia esboçada por Jünger em *Die Totale Mobilmachung*. Com efeito, Heidegger discute a época da técnica moderna ao assinalar que “a técnica das máquinas permanece o rebento até agora mais visível da essência da técnica moderna [...]”¹¹, “a meditação sobre a essência da modernidade coloca o pensar e decidir no círculo de efeitos das autênticas forças essenciais desta era”¹², e, não obstante, conclui nas seguintes palavras: “não é aqui suficiente, por exemplo, afirmar a técnica, ou a partir de uma atitude incomparavelmente mais essencial, colocar como absoluta a ‘mobilização total’, quando se reconhecer estar perante ela.”¹³ Portanto, segundo Heidegger, seria preciso, antes de tudo e necessariamente, conceber a essência da era da técnica, ou como ele mesmo denomina, a *era do átomo*, a partir da *verdade do ser* que nela se essencia.

Entre 1939 e 1940, Heidegger reúne um pequeno círculo de leitores para debater os escritos de Jünger. Cinco anos mais tarde, ele explica, numa reflexão sobre a época de seu reitorado na Universidade de Freiburg, que a leitura de Jünger tinha desempenhado um papel decisivo na sua compreensão do estágio final da metafísica ocidental. Heidegger afirma, entre outras coisas, ter conduzido um estudo dos ensaios jüngerianos dos anos 30 no propósito de

[...] mostrar como se pronuncia neles uma compreensão essencial da metafísica de Nietzsche, na medida em que no horizonte desta metafísica é vista e prevista a

¹⁰ HEIDEGGER, M. *Überwindung der Metaphysik*. In *Vorträge und Aufsätze*, GA 7. Op. cit., p. 70: “Daß der Mensch als animal rationale, d.h. jetzt als das arbeitende Lebewesen die Wüste der Verwüstung der Erde durchirren muß.” / A superação da metafísica. In *Ensaio e conferências*. Op. cit., p. 62.

¹¹ _____. *Die Zeit des Weltbildes*. In *Holzwege*, GA 5. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. p. 75: “Die Maschinenteknik bleibt der bis jetzt sichtbarste Ausläufer des Wesens der neuzeitlichen Technik [...]” / O tempo da imagem do mundo. In *Caminhos de floresta*. 2º. Traduzido por Alexandre F. de Sá. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012. p. 97.

¹² *Ibid.*, p. 96-97: “Die Besinnung auf das Wesen der Neuzeit stellt das Denken und Entscheiden in den Wirkungskreis der eigentlichen Wesenskräfte dieses Zeitalters.” / *Ibid.*, p. 120.

¹³ *Ibid.*, p. 97: “Dabei genügt es jedoch nicht, z. B. die Technik zu bejahen oder aus der unvergleichlich wesentlicheren Haltung die ‘totale Mobilmachung’, wenn sie als vorhanden erkannt ist, absolut zu setzen.” / *Ibid.* p. 120.

história e o presente do Ocidente. Pensando a partir destes escritos, e ainda mais essencialmente a partir dos seus fundamentos, pensamos o vindouro, quer dizer, procuramos simultaneamente deparar-nos com ele numa confrontação.¹⁴

Como veremos, em 1950 Jünger redige *Über die Linie*. Aqui, o autor procura avaliar a questão do niilismo através do diagnóstico que Nietzsche esboça em seus aforismos reunidos em *Der Wille zur Macht*. Para Jünger, o niilismo consiste numa ordem uniforme que exerce controle sobre a vida e impele uma sensação de insegurança em decorrência da desvalorização dos valores supremos. Longe de manter-se na tarefa puramente descritiva, Jünger indicara três forças (o realismo heróico, *eros* e a arte) que formam expressões da liberdade humana e que, dessa maneira, oferecem ao homem uma possível saída da ordem redutora do niilismo. É esta avaliação efetiva sobre o niilismo, que entretanto se refere ao *cruzamento* da linha – não se esgotando na descrição –, que fez surgir em Heidegger o interesse no ensaio *Über die Linie*.¹⁵ No ano seguinte, em 1951, Heidegger adita o § 26 em *Überwindung der Metaphysik*. Neste parágrafo ressoam as ideias delineadas por Jünger nos anos 30, inclusive o caráter peculiar da época permeada pela mobilização total. No quadro da era tecnológica, Heidegger concordava com Jünger quanto ao sumiço da distinção entre guerra e paz: “as guerras mundiais integram a forma preparatória da marginalização da diferença entre guerra e paz [...] A guerra tornou-se uma aberração do uso e abuso dos entes, que progride na paz e em paz.”¹⁶ E complementa: “os ‘líderes’ são os trabalhadores determinantes da mobilização, aqueles que olham pela segurança dos abusos dos entes por conseguirem olhar num panorama a totalidade de toda circunscrição [...] O modo em que se dá essa visão panorâmica é a capacidade de calcular.”¹⁷ Ora, em *Was heisst Denken?*, pelo fato de encontrar-se convicto de que o comunismo russo e o capitalismo democrático americano eram metafisicamente equivalentes, e porque as duas potências saíram vencedoras da Segunda Guerra Mundial, Heidegger emite o parecer de que a

¹⁴ HEIDEGGER, M. Das Rektorat 1933/34: Tatsachen und Gedanken (1945). In *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, GA 16. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000. p. 375: “[...] zu zeigen versucht, wie sich darin ein wesentliches Verständnis der Metaphysik Nietzsches ausspricht, insofern im Horizont dieser Metaphysik die Geschichte und Gegenwart des Abendlandes gesehen und vorausgesehen wird. Aus diesen Schriften und noch wesentlicher aus ihren Grundlagen denkend, dachten wir das Kommende, d. h. wir versuchten, ihm zugleich in der Auseinandersetzung zu begegnen.”

¹⁵ Cf. _____. Zur Seinsfrage. In *Wegmarken*, GA 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. p. 385: “Ihr Beitrag ‘Über die Linie’ erschien unterdessen, an einigen Stellen erweitert, als gesonderte Schrift. Sie ist eine ‘Lagebeurteilung’, die dem Überqueren der Linie gilt, erschöpft sich indes nicht im Beschreiben der Lage.”

¹⁶ _____. Überwindung der Metaphysik. In *Vorträge und Aufsätze*, GA 7. Op. cit., p. 91: “Die Welt-Kriege sind die Vorform der Beseitigung des Unterschieds von Krieg und Frieden [...] Der Krieg ist zu einer Abart der Vernutzung des Seiendes geworden, die im Frieden fortgesetzt wird.” / A superação da metafísica. In *Ensaio e conferências*. Op. cit., p. 80.

¹⁷ Ibid., p. 92: “Die ‘Führer’ sind die massgebenden Rüstungsarbeiter die alle Sektoren der Sicherung der Vernutzung des Seienden übersehen, weil sie das Ganze der Umzirkung durchschauen [...] Die Art des Durchschauens ist die Berechnungsfähigkeit [...]” / Ibid., p. 82.

guerra, na verdade, nada tinha resolvido.¹⁸ Ele observou que o gigantesco acometimento da Guerra Fria, que teve lugar quase imediatamente após o fim da Segunda Guerra Mundial, era um forte indício de como a Rússia e a América – os Titãs tecnológicos –, após demolirem a Alemanha, puderam começar a sua luta irreprimível pela mobilização total do globo terrestre.

Em 1955, cinco anos após o lançamento de *Über die Linie*, Heidegger oferece a Jünger o ensaio *Zur Seinsfrage*.¹⁹ O autor tem como ponto de partida a análise jüngeriana acerca do niilismo, a fim de complementar tal análise com uma meditação sobre a relação entre o ser e o nada como constituinte da essência do niilismo. Heidegger aborda ainda os textos jüngerianos dos anos 30; não só diz que a análise de *Der Arbeiter* foi de grande pertinência na elaboração de sua *questão da essência da técnica*, assim como corrobora a relevância das observações de Jünger quanto à nossa época: “cabe notar que elas não delineiam só algo do real já conhecido mas preparam o acesso a ‘uma nova realidade’ na qual se ‘trata menos de novos pensamentos ou de um novo sistema.’”²⁰ Mas Heidegger não deixou de ver a insuficiência da interpretação de Jünger, pois este mostrou-se incapaz de pensar a essência do niilismo na medida em que sua reflexão não abrange a correspondência decisiva entre o niilismo e a metafísica ocidental.

Como mostramos, os anos 50 ofereceram os elementos mais importantes no contexto da relação entre Jünger e Heidegger. Em 1959, por ocasião dos setenta anos de Heidegger, Jünger publica seu novo ensaio sobre a história do Ocidente, intitulado *An der Zeitmauer*. No âmbito de um pensamento sobre o gradativo avanço planetário, Jünger assume notoriamente o sentido do termo heideggeriano: *Gestell*, em sua abordagem da técnica. Isto é, no fechamento do § 97 de *An der Zeitmauer*, Jünger observa que, no tocante à técnica, o seu lado econômico, locomotivo, que corresponde ao poder, é sem sentido interior para os homens; sua verdadeira tarefa seria basicamente oferecer indicações, advertências sobre as profundas mudanças em percurso. Entre as quais estão incluídas a destruição, o nivelamento, o esvaziamento.²¹

¹⁸ Cf. HEIDEGGER, M. *Was heisst Denken?*, GA 8. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002. p. 71: “Was hat der zweite Weltkrieg eigentlich entschieden, um von seinen furchtbaren Folgen für unser Vaterland [...] zu schweigen? Dieser Weltkrieg hat nichts entschieden, wenn wir hier die Entscheidung so hoch und so weit nehmen, daß sie einzig das Wesensgeschick des Menschen auf dieser Erde angeht.”

¹⁹ Segundo Heidegger, este ensaio está incluído em sua contribuição ao volume comemorativo dos sessenta anos de Jünger (1955). O título inaugural era *Über “die Linie”*. O novo título, no dizer do autor, quer indicar que a reflexão em torno da essência do niilismo diz respeito à uma discussão que retoma a própria questão do ser.

²⁰ HEIDEGGER, M. *Zur Seinsfrage*. In *Wegmarken*, GA 9. Op. cit., p. 391: “Hinsichtlich Ihrer ‘Beschreibungen’ sei der Vermerk angebracht, daß sie nicht ein schon bekanntes Wirkliches nur abschildern, sondern eine ‘neue Wirklichkeit’ zugänglich machen [...]”

²¹ Cf. JÜNGER, E. *An der Zeitmauer*. In *Sämtliche Werke*. Zweite Abteilung. Essays II. Band 8. Stuttgart: Klett-Cotta, 1981. p. 539: “Die Technik ist in diesem Sinne Umstand, Kulisse, ist, nach dem Ausdruck von Martin Heidegger, Gestell. Ihre ökonomische, lokomotorische und ihre Machtseite ist ohne innere Bedeutung für den Menschen; ihre eigentliche Aufgabe ist einweisend und hinleiten. Dazu rechnet auch die Zerstörung, die man ihr vorwirft, die Verflachung, das Entleerende.”

A análise desta conjuntura especifica tanto o conteúdo como a gênese do diálogo entre Jünger e Heidegger. Heidegger sustentou, como se pode ver em *Das Rektorat: Tatsachen und Gedanken*, de 1945, que Jünger encabeçara um diagnóstico preciso do curso atual do Ocidente a partir de dentro da mesma esfera metafísica determinada pela interpretação nietzscheana do ser como vontade de poder: “o que Ernst Jünger pensa e atenta sob o prisma de sua ideia em torno do domínio e figura do trabalhador é o domínio universal da vontade de poder vista no interior da história planetária.”²² É por esta via que, para Heidegger, dar-se-ia a importância de pensar *com* Jünger. Entretanto é de salientar que ambos os autores não pensam do mesmo modo, pois Heidegger tomou em consideração a necessidade de pensar *para além* de Jünger, isto é, para além da metafísica nietzscheana da vontade de poder a qual Jünger é dependente, pois, como discutiremos, ele ainda estava sob a influência do pensamento representador.

Tanto *Zur Seinsfrage* como *Überwindung der Metaphysik* reverberam que o profundo interesse de Heidegger quanto à obra de Jünger está atrelado à sua interpretação da essência e da história da metafísica. Heidegger busca indicar que as ideias traçadas por Jünger no correr dos anos 30 estão incluídas no estágio da metafísica nietzscheana da vontade de poder. A fim de aclararmos a leitura crítica que Heidegger leva a cabo sobre a obra de Jünger, será preciso abordar antes de mais sua concepção da metafísica de Nietzsche. Em linhas gerais, isto irá permitir a compreensão do lugar e do estatuto do pensamento de Jünger no âmbito da análise heideggeriana da técnica moderna. Mostraremos, no encerramento do segundo capítulo, como a compreensão da posição metafísica de Nietzsche permitira a Heidegger o desdobramento de uma crítica do horizonte interpretativo assumido por Jünger, de seu conceito chave da *Gestalt* do trabalhador em seu esforço para avaliar a era tecnológica. Mas, como advertimos, a análise do confronto entre Jünger e Heidegger sobre o niilismo ficará mesmo para o quinto capítulo.

3) No encerramento da Primeira Parte desta tese, o terceiro capítulo, *Técnica, história e metafísica: da τέχνη à Gestell*, centrar-se-á na análise heideggeriana da *essência* da técnica, sobretudo a partir do texto *Die Frage nach der Technik* (1953). Tal como Nietzsche e Jünger, Heidegger – à sua maneira – descortina o caráter de uniformização inerente ao movimento do niilismo, ou seja, o homem da metafísica, o *animal rationale*, é visto como objeto de número estatístico e moeda corrente no mundo estéril e planejado pela técnica planetária. Também é de salientar que, mesmo em relação à dimensão ontológica da análise de Heidegger da técnica moderna, ele é tributário em muitos aspectos da ideia jüngeriana da *Gestalt* do trabalhador,

²² HEIDEGGER, M. *Das Rektorat 1933/34: Tatsachen und Gedanken* (1945). In *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, GA 16. Op. cit., p. 375: “Was Ernst Jünger in den Gedanken von Herrschaft und Gestalt des Arbeiters denkt und im Lichte dieses Gedankens sieht, ist die universale Herrschaft des Willens zur Macht innerhalb der planetarisch gesehenen Geschichte.”

que cunhou a humanidade com a sua tendência irrefreável para mobilizar tanto as instituições sociais como o ambiente natural. A contribuição cabal de Heidegger – e o que ele acrescenta – para a questão da técnica está em sua atestação de que a técnica moderna representa o estágio final da história ocidental do *esquecimento do ser* e que sua essência reside na *Gestell*, isto é: um modo unidimensional de desencobrir os entes como matéria-prima, um desencobrimento que impele a humanidade contemporânea a lidar com o mundo segundo o ditame tecnológico de expandir a produção incessantemente, para benefício próprio da produção por si mesma.

Com isso, o terceiro capítulo abarcará a relação que se dá entre a essência da técnica moderna, a *Gestell*, e o sentido do ser. Considerando que o início do pensamento ocidental entre os gregos abrange em si mesmo todo o desdobramento posterior, faz-se preciso, antes de mais, uma exposição de como tal início grego da filosofia experienciou o ser e sua verdade. A palavra grega fundamental para o ser é *φύσις* (*physis*) – que nomeia o brotar do ente em seu todo a partir de si. Porque pertence ao ser o não-estar-encoberto, pertence-lhe também o estar encoberto (ver a discussão sobre a verdade enquanto embate entre clareira e encobrimento no estar-em-antagonismo da terra e do mundo, a partir de *Der Ursprung des Kunstwerkes*). A *φύσις*, enquanto força reinante que brota, e o perdurar, regido por ela, não pode ser convertida em objeto redutível às representações de um sujeito puro conforme a ordenação matemática, onde o acesso ao ser do ente se dá então pela via da representação. Assim, na modernidade, o sujeito aparece como o *subiectum* que determina, no fio condutor da *repraesentatio*, o que é o real e o próprio ser. A vigência do que-está-presente não é lobrigada como o que desabrocha e o que se abre, aquilo que, enquanto o que-está-presente, desponta ao homem como o que-está-presente, a qual deveríamos corresponder por meio do *percepcionar* o ente e não como sujeito possuidor e controlador dessa realidade dirigida à simples disponibilidade de *reserva*.

Ao observarmos o fato de que a humanidade vê-se fadada a assegurar-se no ente e que sua respectiva interpretação do ser e da verdade como certeza fundamenta toda a metafísica moderna, faz-se importante compreender os antecedentes metafísicos da moderna experiência do ser e da verdade que se achariam entre os gregos e na escolástica. Assim, vamos examinar alguns aspectos básicos da experiência do ser como *εἶδος* (*eidos*) em Platão e como *ἐνέργεια* (*energéia*) em Aristóteles. Mostraremos que tais conceitos preparam o terreno para a distinção escolástica entre *essentia* e *existentia* que, por sua parte, permanece subjacente na metafísica moderna. Em seguida, explanaremos a análise heideggeriana acerca do *tempo da imagem do mundo* que se cumpre a partir da ciência moderna e da reconstrução do real segundo o projeto matemático da natureza. Com isso, pretendemos abordar o sentido metafísico do *matemático* para a ciência moderna, que possibilita antecipar a natureza e determinar com precisão seus

fenômenos. Como teoria do real, a ciência propõe uma ação interventora sobre o real que é reconstruído mediante os critérios do pensar calculador. Essa alteração do ser enquanto auto-retração (*φύσις*) para o fundo disponível de reserva é o *leitmotiv* para que surjam mecanismos versáteis – como o representar cibernético. Com essa disponibilidade incondicional do ente ao poder da técnica se alcançou o estágio mais extremo de mecanização do homem e do mundo.

Por fim, discutiremos a leitura heideggeriana da essência da técnica moderna na era de acabamento da metafísica. Heidegger repara que a essência *não técnica* da técnica não pode ser abrangida nos limites de uma concepção antropológico-instrumental. Como apontaremos, a herança longínqua da *τέχνη* (*techne*) grega é a técnica moderna, que é, também, um modo de desencobrimento, mas que não se desdobra como todo deixar-emergir o que passa e procede da não-presença para a presença, no sentido mesmo da *ποίησις* (*poiesis*). Segundo Heidegger, o desencobrimento da técnica moderna é um modo de desafiar/provocar (*Herausfordern*) que erige para a natureza a exigência de fornecer energia susceptível de ser extraída, armazenada e reprocessada enquanto tal. Não obstante, esse desencobrimento provocador, no seio do qual o poder desafiante da técnica se desdobra, nunca é algo feito só pelo homem. Ao contrário, ele é também provocado pela essência da técnica, a *composição* (ver, a título de exemplo, a nota de Heidegger, em *Überwindung der Metaphysik*, no tocante à pesquisa química contemporânea para a produção artificial de material humano e a possibilidade de se planejar a geração do sexo masculino e feminino, conforme a demanda, bem como o tema inquietante da fabricação do homem que reaparece em *Die Frage nach der Technik*, onde as expressões correntes de material humano, de material clínico, falam da possibilidade mais extrema, ou seja, do *perigo* do homem pertencer à própria disponibilidade). Como conclusão, buscaremos aclarar em que sentido tal modo de desencobrimento da técnica é um *destino* (*Geschick*) que nunca é, porém, a fatalidade de uma coação, pois o homem se torna livre à medida que pertence ao âmbito desse destino. Esse destino do desencobrimento não traz em si qualquer perigo, mas o perigo (*das Gefahr*): o de anular a essência *ek-stática* do homem, isto é, deste ter seu *rendimento* no bojo do mundo técnico apenas como uma coisa a mais entre outras. Para Heidegger, o abuso “de toda matéria, inclusive da matéria-prima ‘homem’, para beneficiar a produção técnica da possibilidade incondicionada de tudo fabricar determina-se, encobertamente, pelo completo vazio em que o ente, a matéria do real, se acha inserido.”²³ Hoje, por assim dizer, o objeto é o próprio sujeito enquanto o *sem-rosto uni-forme* que em toda parte está envolto à sua vontade

²³ _____. *Überwindung der Metaphysik*. In *Vorträge und Aufsätze*, GA 7. Op. cit., p. 94: “Die Vernutzung aller Stoffe, eingerechnet den Rohstoff ‘Mensch’, zur technischen Herstellung der unbedingten Möglichkeit eines Herstellens von allem, wird im Verborgenen bestimmt durch die völlige Leere, in der das Seiende, die Stoffe des Wirklichen, hängt.” / A superação da metafísica. In *Ensaios e conferências*. Op. cit., p. 83.

de poder e lobriga em cada *outro* objeto a possibilidade de fundir-se em sua mera reserva. E isto tem implicações de ordem ética, tal como atentaremos na Segunda Parte deste trabalho.

4) Passemos, então, ao plano de estudos delineado para a Segunda Parte desta tese de doutoramento. A análise que propomos no quarto capítulo, *Habitar na vizinhança do ser: o lugar da linguagem na situação da Kehre e a poesia que pensa*, centrar-se-á na *compreensão preliminar* do matiz ético que se deixa entrever na obra de Heidegger em torno da linguagem, da técnica e do habitar poético. Mostraremos, de início, que os traços fundamentais da noção heideggeriana tardia da linguagem, em seu comum-pertencer ao ser, já se achavam lançados em *Sein und Zeit*, a despeito de ainda não estarem plenamente desenvolvidos àquela época. Com isso, veremos que o *acolhimento do ser* é aquilo que institui o gesto e o impulso básico subjacentes ao pensamento heideggeriano sobre a linguagem. Não obstante, isto traz consigo implicações éticas na medida em que permite vislumbrar a possibilidade de um genuíno acolhimento do outro como outro. No projeto da ontologia fundamental, o acolhimento do ser próprio permite uma apropriação do dizer e da escuta ao outro com quem o *Dasein* coexiste, o que, por seu lado, dá a pensar a possibilidade de um modo de *solicitude* que não reside em substituir a outrem como um passo em frente no seu potencial, nem tampouco em retirar o seu cuidado, mas em devolver-lhe esse cuidado pela primeira vez e de forma genuína como se sua fosse. Nas obras após a *Kehre*, como *Unterwegs zur Sprache*, dos anos 50, o acolhimento do ser consiste sobretudo na tarefa de desconstrução do *animal rationale* que veste o uni-forme da técnica e da linguagem como sistema proposicional lógico da relação sujeito-predicado, em vista de uma meditação sobre a correspondência entre o ser dos mortais e o ser da linguagem: o pôr-se à *escuta* do ser (isto é, nascimento do homem em sua comum-pertença ao ser). Esta meditação, por sua vez, propiciará o sentido mais originário de acolhimento da diferença em seu íntimo pertencimento ao conceito de *proximidade (Nähe)*, como constará no capítulo V.

Com isso, poder-se-á observar que a linguagem, na sua tonalidade ôntico-ontológica, constitui um dos eixos de maior relevância após a *Kehre*. Heidegger compreende-a desde uma vertente ontológica e fenomenológica que busca alcançar sua essência através da experiência de seu próprio *deixar-aparecer* como *Sage*. O en-caminhamento (*Be-wägung*) da linguagem é, então, aquilo que ela mesma realiza a partir da *dicção* do *Ereignis* até a verbalização sonora na palavra do homem. Assim, temos o abandono da elucidação metafísica por meio da qual a linguagem é instrumento na posse de um sujeito cognoscente. Heidegger, portanto, ressalta que a linguagem é a possibilidade para a fala dos mortais, é o âmbito que distingue o homem como homem na *abertura* e na *apropriação* de mundo. A linguagem, enquanto *fundo* poético da verdade do mundo, enreda o movimento *concreto* da recíproca pertença de homem e ser.

Contudo, tal como Heidegger advertira em *Einführung in die Metaphysik*, de 1935, jamais se trata aqui de uma descrição e caracterização dos diversos domínios da conduta do homem, qual ente dado entre outros entes. Trata-se mais propriamente do projeto poético de seu ser, edificado de acordo com as suas possibilidades e limites supremos.²⁴ O projeto é poético, e as *possibilidades* andam juntas com seus *limites*, tal como convém ao ser mortal que é o homem. Portanto, com a evocação da finitude (*Sein zum Tode; Sterblichen*), o projeto poético do ser e da essenciação do homem institui seus próprios limites. Enfim, exporemos que o processo de objetivação é o traço mais extremo de nossa época. Em *Wozu Dichter?* (1946), Heidegger diz que, na objetivação do mundo, o homem que se quer a si próprio, conta sempre com as coisas e com os homens, enquanto algo que possui o caráter de objeto. Feita assim as contas, tudo se torna mercadoria, sofrendo continuamente um câmbio num âmbito de ordens que não param de se alterar. O homem que se impõe vive das apostas do seu querer. Vive essencialmente arriscando o seu ser, no âmbito da vibração do dinheiro e do valer dos valores²⁵, o que é um corolário da determinação da *Gestell*, e não o inverso. Essa objetivação que resulta do forçar dominador e do caráter de mando da vontade, fixados na *Gestell*, reside no principal obstáculo que o projeto poético da linguagem, visto como o deixar-habitar do homem, o deixar-aparecer das coisas como coisas, e o propiciar-se do acolhimento da *diferença* a partir do ser, enfrenta para vir à tona, tal como defronta a fala (*Rede*) enquanto constituição da abertura do *Dasein*.

5) No quinto capítulo, *A ética sobre a linha*, apresentada a *compreensão preliminar* da estrutura originária da ética no horizonte teórico heideggeriano, procuraremos discutir então o sentido de uma ética correspondencial imbricada no *acolhimento do ser* – o ponto de arranque essencial inerente à meditação tardia de Heidegger sobre técnica, linguagem, habitar e poesia. Assim, a ética que os escritos mais recentes de Heidegger dão a pensar concerne, sobretudo, à possibilidade de um *genuíno acolhimento do outro como outro*.²⁶ E, para tanto, faz-se preciso a desconstrução do processo de objetivação *na* era do átomo, em vista de um *ek-sistir outro*, de um *outro morar junto* (*zusammen wohnen*) do próximo. Esta ética reivindicará do homem

²⁴ Cf. _____. *Einführung in die Metaphysik*, GA 40. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983. p. 164: “Wir haben bereits darauf hingewiesen, daß es sich nicht um eine Beschreibung und Abschilderung der Bereiche und des Gehabens des Menschen handelt, der unter anderem Seienden auch vorkommt, sondern um den dichterischen Entwurf seines Seins aus den äußersten Möglichkeiten und Grenzen.”

²⁵ Cf. _____. *Wozu Dichter?* In *Holzwege*, GA 5. Op. cit., p. 313-314: “Der sich-wollende Mensch rechnet überall mit den Dingen und den Menschen als dem Gegenständigen. Das Verrechnete wird zur Ware. Alles wird standing anders in neue Ordnungen umgewechselt [...] Der sichdurchsetzende Mensch lebt von den Einsätzen seines Wollens. Er lebt wesentlich im Risiko seines Wesens innerhalb der Vibration des Geldes und des Geltens der Werte. Der Mensch ist als dieser ständige Wechsler und Vermittler ‘der Kaufmann’.” / Cf. Para quê poetas? In *Caminhos de floresta*. Traduzido por Bernhard Sylla e Vítor Moura. Op. cit., p. 359-360.

²⁶ Convém indicar aqui que a hipótese de uma ética em Heidegger, na perspectiva do acolhimento da alteridade, também é apresentada por André Duarte em seu importante artigo “Heidegger e a linguagem: do acolhimento do ser ao acolhimento do outro.” *Revista Natureza Humana*, janeiro/junho de 2005: 129-158.

um *ter-que-corresponder* à interpelação do ser, que brota da própria atitude (*Haltung*) humana de experimentar a morte enquanto morte. Reivindicará um (re)aprender a morar sobre a terra, resguardando-se do perigo ao qual está subjugado no *arrazoamento* da *Gestell*: à medida que os entes se apresentam ao homem como o *fundo de reserva* do que é puramente calculável, negociável, presentável, o homem ele mesmo é acossado pelo risco mais arriscado de sujeitar-se à função objetiva das relações técnicas. Enfim, esta *ética correspondencial* terá seu ponto matricial na compreensão do *Ereignis*: o âmbito-vibrante da apropriação recíproca entre o ser e o seu *aí* – na zona da *linha*, o libertar-se da proximidade vicinal e da acontecência fáctica de acolhimento da diferença, tão ameaçada pela objetivação total na indigência do mundo.

Ora, para discutirmos o tema da *ética sobre a linha*, faz-se preciso, em primeiro lugar, explicar as questões fundamentais da interpretação por Heidegger do processo de objetivação que perpassa a metafísica e que tem seu acabamento no reino da técnica à escala planetária. A *desconstrução* heideggeriana dessa objetivação que, aliás, impregna as regiões dos entes com um *traço de virtualização* propiciária, então, a instauração de uma dimensão ante-predicativa, pré-objetivadora, na qual se daria o *encontro* com as coisas, como coisas, irreduzíveis à sua transformação em reserva disponível ao cálculo (*Bestand*) – como se pode notar nos *Beiträge zur Philosophie, Das Ding e Identität und Differenz*. Veremos que na *Gestell* se anuncia o sentido ontológico radical do esvaziamento do ser, da falta de distância (*Abstandlosigkeit*) e da supressão da diferença. Porém, a penetração no *Ereignis*, o âmbito no qual se dá a comun-pertença de homem e ser, só pode ter lugar se soubermos escutar a interpelação do ser que se esconde na *Gestell*; é tarefa do pensar originário fazer a experiência da *linha* na qual conflui a moderna apreensão do ser. Assim, poder-se-á dizer que a *Gestell* é a completude e realização da metafísica e, concomitantemente, a preparação reveladora e des-encobridora do *Ereignis*.

O último tópico da tese terá como propósito desenvolver a hipótese de que o horizonte teórico heideggeriano, em seu conjunto, deixa entrever a dimensão ética originária entretecida na experiência do acolhimento do outro em sua alteridade. Abordaremos o sentido genuíno de acolhimento em sua íntima pertença ao conceito de proximidade (*Nähe*) e, posteriormente, atentaremos a relação de proximidade e linguagem. Esta relação proporcionará à experiência do acolhimento um traço bastante particular (ôntico-ontológico) que, por seu lado, permitirá a nossa interpretação da proximidade enquanto o *contra-impulso* tanto dos parâmetros espaço-temporais da metafísica subjetivista como da supressão da distância/diferença pelo caráter de virtualização do mundo – a redução de tudo até à zona da *linha*. A questão da proximidade que acontece por meio da diferença, e não através de sua abolição, é alçada ao primeiro plano

em *Das Ding*: “o jogo de espelho do mundo se concentra na roda de dança da apropriação.”²⁷ Dá-se o nome de mundo a tal jogo em espelho, onde se apropria a simplicidade da quadratura (*Geviert*): terra e céu, divinos e mortais. Para concluir, buscaremos mostrar que o acolhimento do ser, como acolhimento do outro, é o gesto que constitui o centro nevrálgico da existência humana. A meditação de Heidegger em torno do homem é, de um modo mais originário, uma meditação da comum-pertença (*Zusammengehörigkeit*) de ser, homem e linguagem, que pode assim enriquecer e dar outro matiz às interpretações relativas ao acolhimento da diferença.

Oportuno seja, talvez, reservar uma palavra para apresentar e justificar a escolha das obras de Heidegger que farão parte de nossa investigação. De modo geral, serão consultadas as obras que mais de perto exprimem os traços centrais de seu pensamento e que, ao mesmo tempo, tenham uma relação mais estreita com a temática tratada em nosso doutoramento. Em suma, as obras que permitiram o delineamento fundamental da questão da *ética sobre a linha*, e que foram imprescindíveis para o cumprimento cabal e superlativo dos objetivos propostos, são especialmente estas: *Die Frage nach der Technik, Zur Seinsfrage, Identität und Differenz, Überwindung der Metaphysik, Unterwegs zur Sprache, Das Ding, Beiträge zur Philosophie, Wozu Dichter?, Der Ursprung des Kunstwerkes e Brief über den Humanismus*. E há outra coisa que importa introduzir, que é a questão das traduções. Faremos uso das obras que têm tradução de referência em português, como acontece com a tradução e edição dos *Holzwege, GA 5 (Caminhos de floresta)*, realizadas no âmbito do projeto de investigação *Heidegger em Português: Investigação e tradução da obra de Martin Heidegger*, sediado na Universidade de Lisboa e financiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia. Todas elas, não obstante, serão acompanhadas pelo original alemão (tanto nas edições em separado, como é o caso de *Sein und Zeit*, quanto na *Gesamtausgabe*), e particularmente confrontadas nas situações em que venham a se mostrar pouco claras, ou, então, a apresentar uma acentuada disparidade de interpretação. Cabe ainda ressaltar que as interpretações, articulações, recortes e composições do pensamento de Heidegger, presentes ao longo desta tese de doutoramento, são de exclusiva responsabilidade do autor, cabendo-lhe inteiramente, portanto, os possíveis desacertos.

²⁷ _____ . *Das Ding*. In *Vorträge und Aufsätze*, GA 7. Op. cit., p. 181: “Das Spiegel-Spiel von Welt ist der Reigen des Ereignens.” / A coisa. In *Ensaaios e conferências*. Traduzido por Emmanuel C. Leão. Op. cit., p. 158.

PARTE I

**CONFRONTAÇÃO DE HEIDEGGER COM A MODERNIDADE:
FINITUDE, TÉCNICA E NILISMO**

CAPÍTULO I

SOBRE A TAREFA DA ONTOLOGIA FUNDAMENTAL E A QUESTÃO DO FUNDAMENTO NEGATIVADO: POR UMA ÉTICA DE SER-NO-MUNDO

O capítulo inaugural de nossa tese de doutoramento busca abordar a dimensão de uma *ética da finitude* ou *de ser-no-mundo* que se deixa entrever em *Sein und Zeit* (1927). A ética que descortinamos no enlevo da ontologia fundamental está imbricada numa hermenêutica do ser-no-mundo, diz que o ser-no-mundo tem que realizar o seu ser, mas só pode assumir o seu poder-ser próprio quando se decide a ouvir a voz da consciência do ser e estar em débito, ouvida no silêncio disposto para a angústia, que é uma manifestação da abertura ao mundo do *Dasein*: o ser-no-mundo próprio é fruto da responsabilidade para com o nosso *Dasein* como tal e para com os outros em sua alteridade. Ao desconstruir as tradicionais noções de verdade e liberdade, Heidegger aponta que o *Dasein*, o ente que nós somos a cada momento, não pode residir em efeitos de causas primeiras, não pode ser resultado de um agir causal porque possui como único fundamento a situação fáctica de ser um ente implicado com suas possibilidades mundanas. Enquanto projeto-lançado, o *Dasein* é, ele mesmo, em sua transcendência finita, o fundamento primordial, mas como fundamento sem fundo (*Abgrund*), um fundamento nulo, porque é cingido pelo modo finito de existir que lhe é constitutivo, a saber: a possibilidade extrema de não-mais-estar-aí que o remete à sua nada pela qual é responsável. Portanto, neste primeiro momento, mostraremos que o horizonte teórico heideggeriano permite pensar o lugar de uma dimensão ética na ontologia fundamental: uma ética de ser-no-mundo, do morar no mundo-projeto, do abrir-se para o encontro, longe de quaisquer imperativos niveladores da razão suficiente, perto de sua possibilidade mais própria e irrevogável: a de ser-para-a-morte.

1. Ontologia como fenomenologia hermenêutica

É num contexto de profunda crise da razão (séculos XIX e XX) – que envolve a esfera ontológica, política, econômica – e de *impasses teóricos* que não fogem ao conturbado clima de instabilidade sucedida de uma série de rupturas epistemológicas, assim como de tensões de situações sociais de uma geração que se movimenta no espaço da experiência da guerra, que Heidegger acolhe a preocupação metodológica husserliana – a fenomenologia: um *saber ver* que é um *saber interpretar*. A especificidade e a *originalidade* do pensamento de Heidegger residem em denunciar, numa certa tradição da metafísica, um prejudicial esquecimento do ser. De Platão aos contemporâneos, todos ocultaram a questão do ser, negligenciaram considerar o

ser em si mesmo para considerar o ente enquanto tal. Assim, antes de discutirmos o lugar de uma ética originária no seio da analítica existencial de *Sein und Zeit*, pautada na compreensão ontológica da finitude humana, começaremos este trabalho com o propósito de mostrar de que modo Heidegger, renunciando a fenomenologia engendrada por Husserl, desdobra um método fenomenológico próprio para a *investigação* da questão primordial aos seus olhos: a questão do ser (*Seinsfrage*). Noutros termos, pretendemos demarcar aqui, em linhas gerais, como, à luz da atitude fenomenológica, Heidegger confere à questão do ser um novo *modo de acesso*. A análise do sentido que assume a fenomenologia enquanto ontologia da compreensão, cujo instrumento é a hermenêutica da existência fáctica do ser-no-mundo, reclama o delineamento do projeto filosófico fundamental heideggeriano. Daí dividir-se este primeiro tópico intitulado *Ontologia como fenomenologia hermenêutica* em três partes elementares, isto é: a ontologia fenomenológica; a reposição da questão do ser; a analítica existencial do ser-no-mundo.

1.1. Considerações sobre a fenomenologia como método em Husserl e Heidegger

Todo o percurso que delinea o caminho do pensamento de Heidegger, no decorrer de mais de seis décadas, encontra-se primordialmente marcado pela necessidade de recolocar a questão do ser no âmbito de uma retomada das origens, ou seja, desde uma volta às origens da própria experiência do pensar no Ocidente. A tarefa do interpretar fenomenológico ofereceu a Heidegger perspectivas novas e mais abrangentes para a interrogação pelo sentido do ser à medida que as soluções e abordagens dadas no itinerário da tradição dominante da metafísica não se mostravam genuinamente filosóficas, mas apontavam para um rígido viés conceitual, resultando no encobrimento do ser. O fato de isso ser a atitude ocasionada por toda a tradição fazia com que Heidegger se confrontasse com o propósito da metafísica. O problema do ser que lhe vinha de Aristóteles, bem como o método fenomenológico de abordá-lo que lhe vinha de Husserl, instituíram outro horizonte de interrogação no ânimo de Heidegger. Por isso, é bem provável, seja ele o discípulo de Husserl que mais tenha demonstrado interesse em compreender a máxima da fenomenologia, formulada na notória *zu den Sachen selbst*, isto é, *volta às coisas mesmas*. Se no prisma de Husserl esta volta explicitada na máxima do método fenomenológico significava assentar a filosofia nos ditames de uma *epistême* respeitável, isto é, promover uma crítica ao objetivismo e ao psicologismo em que as ciências modernas se degeneraram, para Heidegger, por seu turno, esta volta assume-se enquanto um horizonte interpretativo não interessado em unicamente tornar a filosofia uma ciência de rigor.

Na abordagem heideggeriana, o método fenomenológico situa-se na dimensão de um retorno aos gregos. Esta volta às origens apresentava-se como necessária uma vez que a crise

em que se achava a filosofia desde a segunda metade do século XIX estava, para Heidegger, relacionada ao problema da questão do ser. Desde o surgimento da metafísica na Antiguidade clássica, particularmente com a doutrina platônica acerca do *εἶδος* (*eidos*) – o ser apresentado como substância imutável –, a pergunta pelo sentido do ser caiu no domínio do esquecimento. Tal negligência da metafísica determinara decisivamente todo o desenvolvimento posterior da filosofia, das ciências e do próprio destino do Ocidente, desde a época de Platão até a época de Nietzsche, à qual Heidegger denomina de *acabamento da metafísica*, tal como se pode notar em *Überwindung der Metaphysik*, no volume 7 da *Gesamtausgabe*¹ (Obras Completas). Numa passagem deste texto, Heidegger sublinha a metafísica da seguinte maneira: “como destino da verdade dos entes, ou seja, da entidade, já se pensa a ‘metafísica’ como um dar-se e acontecer que se apropria, de forma ainda encoberta, mas decisiva, do esquecimento do ser.”² A metafísica não pensa o ser porque o privilégio concedido por ela à representação das coisas sob o jugo do tempo linear e do espaço geométrico – que resultou no desvanecimento da facticidade e da temporalidade do ser –, inviabilizou-lhe experimentar tal acontecimento, dito de outra maneira, a metafísica acabou por esquecer o ser porque não pensa a diferença entre o ser ele mesmo e o ente; o ser não é o ente, mas o *ser do ente*. O esquecimento do ser de que fala Heidegger é, por conseguinte, o esquecimento dessa diferença: a diferença enquanto tal permanece esquecida e, deste modo, esquecida por um esquecimento que a si mesmo ainda subtrai.³ Uma vez que, no interior do pensamento metafísico do Ocidente, o ser foi sempre abordado como um ser a-temporal e que a diferença entre o ser e o ente, ou seja, a *diferença ontológica* foi esquecida, perdia-se, assim, a verdadeira compreensão do sentido ontológico.

O ponto de partida deste capítulo será o estudo sobre a fenomenologia como caminho para uma hermenêutica da facticidade no pensamento heideggeriano. Iniciaremos, portanto, com o delineamento do método fenomenológico de Husserl para, em seguida, apresentarmos a maneira pela qual Heidegger apropriou-se da fenomenologia como caminho de interpretação do sentido do ser e sua relação com uma hermenêutica pautada na facticidade e na abertura do

¹ Em nossa tese de doutoramento, as referências que faremos às *Obras Completas* (*Gesamtausgabe*) de Martin Heidegger serão apontadas com a sigla *GA*, juntamente com o número do volume.

² HEIDEGGER, M. *Überwindung der Metaphysik*. In *Vorträge und Aufsätze*, GA 7. Op. cit., p. 69: “‘Metaphysik’ ist schon als Geschick der Wahrheit des Seienden gedacht, d.h. der Seiendheit, als einer noch verborgenen, aber ausgezeichneten Ereignung, nämlich der Vergessenheit des Seins.” / A superação da metafísica. In *Ensaio e conferências*. Op. cit., p. 61.

³ Cf. _____ . *Identität und Differenz*, GA 11. Op. cit., p. 74: “Worauf es jetzt für unser Vorhaben allein ankommt, ist der Einblick in eine Möglichkeit, die Differenz als Austrag so zu denken, daß deutlicher wird, inwiefern die onto-theologische Verfassung der Metaphysik ihre Wessensherkunft im Austrag hat, der die Geschichte der Metaphysik beginnt, ihre Epochen durchwaltet, jedoch überall als der Austrag verborgen und so vergessen bleibt in einer sich selbst noch entziehenden Vergessenheit.” / Identidade e Diferença. In *Conferências e escritos filosóficos*. Op. cit., p. 198.

Dasein. Ou seja, na perspectiva heideggeriana, o método de tratamento para a questão do ser é, particularmente, uma fenomenologia hermenêutica. Essa peculiar abordagem faz com que a filosofia de Heidegger torne-se fenomenologia em seu sentido próprio, e isto ele desenvolveu em confrontação com a própria concepção filosófica de seu mestre Husserl.

A fenomenologia desponta como uma crítica à perspectiva positivista, ao cientificismo da época para o qual a única realidade possível é a da ciência empírica, isto é, a observável, a manipulável. Surge como crítica ao psicologismo que reduz os fenômenos psíquicos a forças ou ondas cerebrais que podem ser registradas, mensuráveis, acumuladas tal como o físico estuda o seu objeto. O que Husserl pretende com a fenomenologia é retomar o contato com *as coisas mesmas*, com o *mundo original*, vivido, anterior a qualquer elaboração científica. A fenomenologia tenciona fazer da filosofia uma ciência de rigor. Com isso, pode-se dizer que Husserl traz a fenomenologia à tona na esfera de uma indagação a respeito da lógica pura e no apontamento de questões referentes à teoria do conhecimento, tão pertinentes para a pesquisa filosófica no alvorecer do século XX. O ponto de partida foi a discussão com o psicologismo, aquela posição segundo a qual a lógica deve fundar-se sobre a psicologia; e isto tinha como fim a descoberta de um método de investigação e a constituição de uma fundamentação radical para a filosofia que em si poderia abrir um horizonte de questões anterior à psicologia e ao empirismo, assim como a todas as demais ciências, oferecendo à filosofia a validade de ciência estrita. A psicologia empírica obteve o seu auge ao buscar embasamento em todo um conjunto de aparato fisiológico e nas interfaces positivistas. Husserl busca, por seu turno, um radicalismo lógico, de viés matemático, tendo por objeto um mundo de puras essências ou *idealidades*. Estas, como nota Beaufret, existiriam “numa objetividade pela qual são atingidas em si mesmas e como tais por uma experiência tão ‘vívida’ quanto a das coisas concretas.”⁴

Ora, o psicologismo estaria interessado em perceber tais idealidades como meramente psíquicas ou mentais, desconsiderando o vivido e seu sentido, pelos quais tais idealidades se tornam acessíveis a nós. Assim, pode-se sublinhar uma tendência subjetivista possível do psicologismo que remeteria à representação mental da coisa e à subjetividade como conteúdo da consciência: do outro lado, estaria o objeto *real* ao que o caráter empirista e naturalista dariam contas, à medida que garante a realização apropriadora do objeto alcançado. A crítica de Husserl às bases do *modus* lógico vigente não é tanto que ele remeta ao subjetivo, mas o fato de que se perdeu a noção de que isso se deve acontecer pelo envio ao sentido e forma de

⁴ BEAUFRET, J. *De l'existentialisme à Heidegger: introduction aux philosophies de l'existence*. Paris: J. Vrin, 1986. p. 121: “[...] existent dans une objectivité où elles sont atteintes en elles-mêmes et comme telles par une expérience qui est non moins ‘vécue’ que l’expérience de choses plus concrètes.”

manifestação do conteúdo, antes que pelo conteúdo do lógico em si. Nesse prisma, Husserl se direciona a uma lógica pura, formal e independente de todo caráter empírico e psicológico. O que Husserl principia é uma nova concepção de *consciência*. A fenomenologia adviria como a experiência de explorar os âmbitos do *transcendental* e *intencional*, o que, de fato, a estrutura do empirismo, do naturalismo e do psicologismo, por terem suas bases no avanço científico de cunho positivista, não vê sentido em pensar – referimo-nos ao papel fenomenológico-intencional – como elemento cabal na produção de conhecimento e em seu caráter prático.

Para isso, há-de se considerar três condições principais: a) ausência de pressupostos: é mister despojar-se de qualquer pressuposto, não negar, mas colocar *entre parênteses* tudo o que foi dito a respeito das coisas, os preconceitos e convicções pessoais que podem impedir o acesso às coisas mesmas; b) o caráter *a priori*: deve-se ter como base o campo das evidências inteligíveis, que é o campo da *intuição eidética*, das essências (e não dos fatos empíricos que são contingentes) – é aí que se encontra a aprioridade universal, base de todo conhecimento; c) evidência apodítica: o critério de certeza segundo o qual um objeto é verdadeiro quando se apresenta, tal como ele é, na consciência e de tal forma que não posso pô-lo em dúvidas. Isto significa que só posso conhecer, ter algo como verdadeiro, se for evidente para mim, se for fundamentado na própria vivência em que as coisas se apresentam por si próprias a mim.

Husserl assumiu o árduo trabalho de delinear o campo temático da fenomenologia. Entre 1906 e 1908, o filósofo alemão ministra um curso de Filosofia em Göttingen cujo título era *Die Idee der Phänomenologie*, publicado, postumamente, em 1950. Nas cinco lições que integram o texto, Husserl leva a cabo uma exposição tanto da *redução fenomenológica* como da ideia da constituição dos objetos na consciência. Também o conceito de fenomenologia, como ciência e método, foi sendo mais elaborado. Em *Die Idee der Phänomenologie*, pode-se ver que *fenomenologia* designa uma ciência, uma conexão de disciplinas científicas; mas, ao mesmo tempo e acima de tudo, *fenomenologia* designa um método e uma atitude intelectual: a *atitude intelectual* especificamente filosófica, o *método* especificamente filosófico.⁵ Aqui, Husserl critica frontalmente duas tendências da filosofia, enquanto subordinadas às ciências positivas: o *naturalismo*, que reduz o saber da totalidade à natureza tal como é entendida pelas ciências naturais, e o *historicismo*, que reduz tudo à história, tal como é entendida pelas ciências do espírito. Para Husserl, a fenomenologia surgia como a única possibilidade para a filosofia vindoura firmar-se como ciência de rigor e primordial para as outras ciências. A fenomenologia, então, pode ser considerada como ciência do ideal, como método de acesso às

⁵ Cf. HUSSERL, E. *A ideia da fenomenologia*. Traduzido por Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1989. p. 46.

essências ideais da consciência, com a pretensão de fundar os alicerces de todo conhecimento. Uma ciência que investiga os fundamentos de uma lógica e de uma filosofia transcendental. Noutras palavras, a fenomenologia busca discernir a base da cognoscibilidade primeira, bem como os fins últimos da inteligência enquanto consciência, que, por sua vez, remete ao si mesmo como ego apodítico, ao preparar o campo filosófico e a base do edifício das ciências.

Para a filosofia, é necessária uma mudança radical de abordagem, ou seja, aquela que se direciona aos fenômenos na atitude de quem pergunta pela essência daquilo que se mostra. Assim, a fenomenologia indica essa abordagem metódica, não no sentido de uma abordagem teoricamente construtiva, mas no sentido de um pôr-se a caminho daquilo que se mostra essencial em tudo aquilo que se mostra. Este caminho é aquele traçado por uma redução, de uma recondução de si mesmo e do que se mostra à sua dadidade essencial. Esta caracteriza a redução fenomenológica. Partindo da vida da consciência, que opera pela intuição, a redução fenomenológica passa pela *epoché* que põe o mundo entre parênteses. A *epoché* confronta a *tese natural*, posição de uma subjetividade que vive determinado mundo ingenuamente, absorvendo-o e sendo absorvida por ele. Faz-se uma reflexão, dirige-se o olhar para os próprios atos, deixam-se valer os seus conteúdos ingredientes (*reell*), tal como são, só que em redução fenomenológica; esta parece ser a dificuldade. E nada mais há a fazer do que elevar o intuído a consciência do universal.⁶ Num método filosófico assim entendido o que se tem em mente é uma intuição na qual aquilo que se mostra deixa vir à tona o seu *eidós*. Torna-se crucial uma inibição metodológica da crença no mundo natural. Esta redução fenomenológica se realiza como redução eidética. Nela, o campo da fenomenologia transcendental husserliana é constituído no sentido de só admitir formas essenciais. A fenomenologia tornar-se-ia, em consequência, uma ciência de essências, quer dizer, uma ciência eidética.

Quando Husserl afirma que consciência é sempre consciência de algo, podemos constatar que a natureza da consciência é ser intencional, *consciência de...*, no ato de referir-se sempre a outra coisa que não o próprio ato de consciência mesmo. Quando afirmamos que a consciência é consciência de algo, há nela uma intencionalidade, um dinamismo, uma direção. Vive-se continuamente na relação posicional entre consciência e objetos enquanto vivências da consciência. A intencionalidade demonstra que todo estado de consciência *visa algo* que ele traz em si mesmo, enquanto objeto visado, enquanto objeto de uma intenção. Há, pois, um objeto intencional na consciência, o que implica dizer que o objeto só tem sentido para uma consciência e que a sua essência é sempre o termo de uma visada e sem esta visada não

⁶ Cf. *Ibid.*, p. 30-31.

haveria nenhum objeto. Neste quadro de referência, Husserl elucida a intencionalidade como a “[...] particularidade intrínseca e geral que a consciência tem de ser consciência de qualquer coisa, de trazer, na sua qualidade de *cogito*, o seu *cogitatum* em si próprio.”⁷ A estrutura da intencionalidade tem assim três níveis: envolve a intencionalidade, isto é, a intenção como tal, a coisa a que se destina, e a forma em que é dada. A partir da noção de intencionalidade é possível alcançarmos a ideia de fenômeno: aquilo que se apresenta à minha consciência, num tipo de existência ideal do conteúdo de meu juízo. Nesse dinamismo, Husserl tenciona reaver uma gênese ideal, obrigando-nos a dirigir toda a atenção para a elaboração de um método de análise da idealidade. O problema da gênese se insere como um campo investigativo bastante pertinente ao pensamento husserliano. Pode-se notar um primeiro momento da gênese quando Husserl exerce sua crítica ao psicologismo. O conceito de intencionalidade desponta aqui para indicar sua importância no processo de ascensão da consciência originária, impondo um tipo de *torção* ao conceito que, até então, era entendido sob o cingel de uma ordem psicológica.

A intencionalidade, como elemento capital que oferecerá ao sujeito o seu dinamismo, não poderá ser identificada numa condição genética empírica, síntese passiva. É deste modo que a redução e sua operação *suspendem* tudo o que concerne ao mundo empírico. Sabendo-se que o mundo está em constante devir, a *epoché* nunca é afetada, pois ela diz respeito a uma imanência da consciência e a apreensão do fenômeno se apresenta enquanto vivido imanente, como se fosse um *rendez-vous* entre duas instâncias correlativas e necessárias. É só assim que Husserl se distancia das ciências empíricas, ciências naturais e demais ciências de orientação dogmática, já que estas outorgam ao seu objeto o *topos* de produção de sentido, tornando-se uma ciência vaga. A intencionalidade, e a sucessiva redução ao *eu transcendental*, é a própria fenomenologia. Segundo Husserl, a consciência seria o *resíduo fenomenológico* que resta, caso tudo o que é objetual for colocado entre parênteses e retirado do nosso campo visual. Trata-se, contudo, da consciência pura, quer dizer, não estamos a tratar aqui da consciência empírica enquanto acessível por meio de uma objetivação e como alguma coisa de objetual, mas da consciência enquanto estrutura transcendental, enquanto horizonte que possibilita todo e qualquer campo visual. Esta seria a tarefa da fenomenologia husserliana: um *saber olhar* as coisas em si mesmas cuja base é a consciência transcendental. Toda a realidade é construção de sentido pela consciência, ou seja, é a própria consciência que faz o mundo aparecer como fenômeno. Portanto, não há uma realidade externa fixa, já dada, acabada, mas existem várias formas de olhar o mundo, o que significa dizer, vários horizontes, janelas, quadros de sentido.

⁷ HUSSERL, E. *Meditações cartesianas*: introdução à fenomenologia. Traduzido por Maria Lopes e Souza. Porto: Rés, 2001. p. 48.

Com isso, fenômeno, no viés de Husserl, não é o objeto de fato, na sua empiricidade. O que interessa a Husserl neste caso é o transcendental do objeto. É o *noema* do objeto, seu sentido objetivo e que diz respeito a seu significado. O *noema* faz menção ao aspecto objetivo da experiência vivida: o objeto considerado pela reflexão em seus mais diversos modos de ser dado, como, por exemplo, o percebido, o recordado, o imaginado... O *noema* seria, pois, o sentido que o objeto obtém no domínio transcendental imanente, o objeto como um momento perceptivo da vida intencional da consciência. Por seu turno, a *noese* se refere aos aspectos subjetivos das experiências vividas, constituídas por todos os atos de compreensão que visam a determinar o objeto: o perceber, o recordar, o imaginar... São os correlatos intencionais das vivências, as disposições próprias da consciência que atribui sentido. Tais aspectos, *noema* e *noese*, encontram-se estreitamente relacionados. Nesse prisma, tudo é provido de sentido, de significado. Se a consciência é doadora de sentido, então tudo o que existe num determinado objeto é susceptível de ser entendido e explicado, dado que seu sentido aparece à consciência. Não obstante, jamais se pode afirmar que há na consciência um espaço destinado a ser ocupado, ou seja, em Husserl não tem lugar a noção de consciência vazia, mas, por outro lado, de representação vazia, à qual deve ser preenchida pelos conteúdos do objeto: seus *noemas*. Dessa maneira, teremos a subjetividade transcendental como condição da objetividade.

O mundo, compreendido por Husserl como a totalidade de objetos intencionais, é sempre a posição de uma consciência. Contudo, para se chegar a apreender essa consciência na sua pureza transcendental como o fenômeno originário, faz-se necessário dar procedimento à *epoché*: “pela *epoché* fenomenológica, reduzo o meu eu humano e natural e a minha vida psicológica – domínio da minha experiência psicológica interna – ao meu eu transcendental e fenomenológico, domínio da experiência interna transcendental e fenomenológica.”⁸ Assim, a partir da consciência transcendental, enquanto subjetividade pura, a fenomenologia de Husserl recebe um cunho decididamente idealista, na acepção da moderna filosofia da subjetividade, determinada pela metafísica cartesiana do *eu penso*, tal como o próprio Heidegger acusa em 1963, no texto *Mein Weg in die Phänomenologie*. Aqui, o filósofo da Floresta Negra avalia e mostra o modo como foi paulatinamente se diferenciando e propiciando uma *nova roupagem* ao método fenomenológico husserliano, tendo como horizonte sua leitura de Aristóteles. Ora, a atitude elementar da fenomenologia é aquela que caracterizava já o modo grego de filosofar. A volta às coisas mesmas tinha uma relação muito próxima com o modo de desencobrimento, de verdade, o que Heidegger aponta na palavra grega *ἀλήθεια* (*aletheia*), ou seja:

⁸ Ibid., p. 39.

[...] aquilo que para a fenomenologia dos atos de consciência se realiza como o manifestar-se do fenômeno, foi mais originariamente pensado por Aristóteles e por todo o pensar e existência gregos, enquanto *Ἀλήθεια*, o não-estar-encoberto do que está presente, como o seu desencobrimento, o seu mostrar-se. O que as investigações fenomenológicas tinham encontrado, de novo, como atitude portadora do pensar, era o traço básico do pensamento grego, se não mesmo de toda a filosofia enquanto tal.⁹

Nesse encontro com o pensamento grego, Heidegger confronta-se com a questão do ser. O problema é saber qual é a coisa mesma a ser investigada. Se a consciência, ou o ser do ente no seu desencobrir-se. Para Heidegger, quanto mais se ocupava do aspecto essencial da filosofia grega, ou seja, a ideia de desencobrimento, *ἀλήθεια*, tanto mais iminente tornava-se sua questão: “de onde vem e como se determina, segundo o princípio da fenomenologia, aquilo que deve ser experimentado como ‘a coisa mesma’? Será ela a consciência e a sua objetualidade, ou antes o ser do ente no seu não-estar-encoberto e no seu encobrimento?”¹⁰ Heidegger pergunta pelo sentido do ser a partir da questão da coisa mesma. Nesse questionar e no confronto com o pensamento grego, dá-se o traço de encobrimento no desencobrimento. No pôr-se em manifesto do ente acontece um encobrimento. Em todo não-estar-encoberto (*Unverborgenheit*) há o estar encoberto (*Verborgenheit*); quando o ente aparece, desaparece o horizonte dentro do qual o ente é possível. Nesse sentido, podemos sublinhar aqui que o fator determinante do método fenomenológico seria a observação heideggeriana de que existe um primado da tendência para o encobrimento. A fenomenologia lida, por assim dizer, não primordialmente com o que se dá, mas, sobretudo, com o que se oculta no dar-se.

O volume 20 da *Gesamtausgabe, Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, se ocupa demoradamente na explicitação da compreensão e crítica à fenomenologia husserliana. Quando Heidegger apresenta como ponto de partida a analítica do *Dasein*, no sentido de uma ontologia fundamental enquanto análise do ser-no-mundo lançado em sua quotidianidade, no mundo que ele mesmo abre e projeta, está implícita, assim, uma crítica à ideia de Husserl relativa ao *eu transcendental*. Aproximar ontologia e fenomenologia como Heidegger o faz, significa uma crítica ao modo como Husserl compreende a própria fenomenologia. E isso tem seu desdobramento como crítica à esfera da intencionalidade, da consciência pura, sobretudo porque Husserl não pergunta pelo ser da intencionalidade, da consciência pura. O interesse de

⁹ HEIDEGGER, M. Mein Weg in die Phänomenologie. In *Zur Sache des Denkens*, GA 14. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007. p. 99: “[...] Was sich für die Phänomenologie der Bewußtseinsakte als das sich-selbst-Bekunden der Phänomene vollzieht, wird ursprünglicher noch von Aristoteles und im ganzen griechischen Denken und Dasein als *Ἀλήθεια* gedacht, als die Unverborgenheit des Anwesenden, dessen Entbergung, sein sich-Zeigen. Was die phänomenologie Untersuchungen als die tragende Haltung des Denkens neu gefunden haben, erweist sich als der Grundzug des griechischen Denkens, wenn nicht gar der Philosophie als solcher.”

¹⁰ Ibid., p. 99: “Woher und wie bestimmt sich, was nach dem Prinzip der Phänomenologie als ‘die Sache selbst’ erfahren werden muß? Ist es das Bewußtsein und seine Gegenständlichkeit, oder ist es das Sein des Seienden in seiner Unverborgenheit und Verberung?”

Husserl, voltado à estrutura e ao conteúdo dos atos intencionais da consciência, teria deixado de lado o modo de ser desses atos. Isso desconsideraria a particularidade das experiências vividas, próprias da facticidade do *Dasein* lançado no mundo. Posto isso, deve-se ressaltar que, segundo Heidegger, a questão do ser (*Seinsfrage*) não seria uma interrogação qualquer, mas a questão mais essencial no sentido próprio da fenomenologia, de maneira mais urgente ainda no tocante ao caráter de intencionalidade tal como consta da abordagem husserliana.¹¹

Segundo Gethmann, quando Heidegger realiza a questão do ser, há conseqüentemente nisso uma crítica ao método da redução fenomenológica de Husserl, à sua distinção essencial entre *eu* e *mundo*. Pôr o mundo entre parênteses e buscar o que resta: o eu, implica num *eu sem mundo*, num *eu puro*.¹² Percebe-se aqui uma mudança de direcionamento de Heidegger quanto ao eu puro. Ora, Husserl não se volta para os objetos, mas para o modo como se fazem *ver*, como aparecem diante da consciência de um sujeito, assim, o fenômeno é uma idealidade lógica enquanto que, em Heidegger, o fenômeno é a base de toda manifestação daquilo que tende a encobrir-se genuinamente nos fenômenos, mas que pode vir a mostrar-se: o ser dos entes. Para Heidegger, a fenomenologia procura compreender aquilo que não pode ser algo apreendido pela consciência, mas que apenas se manifesta; compreender nos fenômenos o que neles há de não-evidente, ou seja, o ser e seu sentido. Teríamos uma fenomenologia como ontologia que seria por sua vez uma hermenêutica, pois “o sentido metodológico da descrição fenomenológica é a *interpretação*.”¹³ Assim, o trabalho de uma ontologia fundamental é uma desconstrução do conceito fenomenológico do *eu* e do conceito de *mundo*. Esta diferenciação entre eu e mundo é substituída pela questão do ser. O *Dasein* é no modo de ser-no-mundo e não um tipo de eu transcendental, encapsulado num *interior*. Em lugar da consciência ou do ego, em lugar de um sujeito puro – núcleo lógico que amarra todas as experiências de sentido –, Heidegger inaugura uma hermenêutica do *Dasein*, cuja base é o *mundo* enquanto correlato do *sum*; por isso *ser-no-mundo*. Antes da evidência de qualquer ponto de partida da teoria do

¹¹ Cf. HEIDEGGER, M. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979. p. 158: “Daraus wird deutlich, daß die *Seinsfrage* keine beliebige, nur mögliche Frage, sondern die dringlichste Frage gerade im eigensten Sinne der Phänomenologie selbst ist – dringlich noch in einem viel radikaleren Sinne bezüglich des Intentionalen, als wir das bislang erörterten.”

¹² Cf. GETHMANN, Carl. *Dasein: Erkennen und Handeln – Heidegger im phänomenologischen Kontext*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1993. p. 26: “Daß die Frage nach dem ‘Sinn von Sein’, deren ‘Versäumnis’ Heidegger Husserl vorwirft, die grundlegende Unterscheidung von Ich und Welt betrifft, beinhaltet, genau gesehen, ein Doppeltes: Heidegger stellt einerseits die von Husserl vorgenommene Gleichsetzung der transzendenten Welt mit dem methodischen Begriff des Konstituierten und somit methodisch Einzuklammernden in Frage; dem entspricht, daß Heidegger auf der anderen Seite auch Kritik an der Gleichsetzung des transzendentalen Ich mit dem methodischen Begriff des Konstituierenden und somit nicht einklammerbaren (weltlosen) Residuums übt.”

¹³ HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Op. cit., p. 37: “[...] der methodische Sinn der phänomenologischen Deskription ist *Auslegung*.” / *Ser e tempo*. Op. cit., p. 77.

conhecimento e antes mesmo de qualquer subjetividade fundante, há uma *evidência* operando na situação fáctica de ser-no-mundo, evidência essa que sempre está encoberta pelo óbvio do quotidiano, da cisão consciência-mundo, pelo enquadramento da relação sujeito-objeto.

Com isso, um ponto crucial da divergência entre Husserl e Heidegger está na ideia de *mundo da vida* (*Lebenswelt*), levado a sério por Husserl, sim, pois não podemos dizer que Husserl não considerou o mundo em seu método fenomenológico (é na corrente das vivências que os sentidos são construídos), contudo, para Heidegger, não o suficiente ou, ao menos, não foi adequadamente ponderado: em nome de um rigor que busca retirar tudo o que nos impede de *ver as coisas mesmas*, todo o mundo da vida, da crença do mundo que sustenta o chão da experiência natural da vida do pensamento humano deve ser suspenso e ter sua disposição no eu transcendental. Heidegger *puxa o tapete* do eu transcendental, condição de possibilidade de todo sentido, substituindo-o pelo eu fáctico, o eu histórico, o eu imerso na temporalidade, na historicidade e na finitude. Não se trata, então, da consciência transcendental, do eu puro, mas do homem lançado ao mundo, com a morte no horizonte, rodeado do nada. Assim, o método fenomenológico dá-se na investigação do *Dasein* em si mesmo; dá-se como hermenêutica.

Deste modo, nota-se a pertinência de se buscar uma ciência das vivências no seu traço eventual, isto é, não reduzida em puros objetos temáticos de um eu puro separado do mundo e da contextura situacional. Cada situação é um evento e o eu é ele mesmo eu da situação, o ser-no-mundo. É nesse viés que a fenomenologia se mostra como a ciência mais próxima da vida fáctica, no sentido de que ela se põe num âmbito onde não faz mais sentido qualquer falar dos pressupostos epistemológicos: o problema fundamental e mais originário da fenomenologia é *ela mesma* e para ela mesma¹⁴, aponta Heidegger em *Grundprobleme der Phänomenologie*.

O lema da fenomenologia é, como vimos, *zu den Sachen selbst*. Isso implica em não ter determinações prévias que acompanhem o encontro com a coisa. A fenomenologia é uma tarefa do olhar. Através dela pode-se aprender a ver direta e simplesmente e chegar às coisas mesmas. O princípio de investigação da fenomenologia, como nota Heidegger, é o princípio pelo qual se alcança o campo do assunto e desenvolve-se a forma de tratá-lo. Tal fio condutor não encerra nenhuma tese, nenhum dogma extraído do conteúdo do conhecimento; é a direção que orienta a busca, define como se leva a cabo uma possibilidade da existência fáctica.¹⁵ Para

¹⁴ Cf. _____. *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 58. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993. p. 1: “Grundprobleme der Phänomenologie’ – das brennendste und nie austilgbare, das ursprünglichste und endgültigste Grundproblem der Phänomenologie ist *sie selbst* für sich selbst.”

¹⁵ Cf. *Ibid.*, p. 104: “Was ich da erfahre, ist faktisch wirklich – existiert. Welches ist der Sinn dieser ‘Existenz’? Wenn wir Antwort auf diese Frage wollen, muß alles über Existenzbegriff und alle erkenntnistheoretischen Beweise und Erklärungen fortbleiben; sondern es kommt darauf an, den phänomenalen Sinn des ‘wirklich’ herauszusehen, in dem ich lebe und von dem ich im faktischen Leben nicht etwas ausdrücklich theoretisch *weiß*

Heidegger, faz-se preciso um retorno ao campo do pré-teórico. *Ir às coisas mesmas* se lança contra o questionar puro de uma *ratio disiunctionis*. Nos termos de Pelizzoli, se Husserl busca sanar o desvio da racionalidade ocidental desde Descartes, e radicalizando a *processualidade* transcendental por um *ego-cogito-cogitatum* como ponto de partida absoluto, Heidegger, munido da *pré-arqui-construtividade* fenomenológica, busca inspiração no retorno aos inícios da filosofia na Grécia, apontando para uma instância (pré)ontológica e ante-categorial, em que o sentido do ser figuraria bem próximo da existência humana num mundo.¹⁶

É neste horizonte que se inscreve o início da desconstrução (*Destruktion*) da ontologia tradicional proeminente no Ocidente. Tal ontologia fez com que o pensamento apenas veja o ser naquilo que a representação apreende como objeto da consciência. A impossibilidade da metafísica, portanto, não é a de pensar o ente, mas a de pensar o *nada* que se manifesta para nós na experiência de nossa finitude, enquanto o *outro* de todo o ente, que se estabelece nas disposições afetivas constituintes de nosso *Dasein*, como a angústia e o ser-para-a-morte, enquanto traços da alteridade e da finitude do ser e da compreensão de seu sentido. Para aprofundar a questão do ser, Heidegger substitui as antigas metafísicas que negligenciaram analisar o ser em sua relação com o tempo pelo que chama uma ontologia fundamental, que consiste em analisar a inerência do ser ao tempo. A tarefa da analítica existencial incumbe ao *Dasein*. Ele designa o homem, a presença do ente humano ao ser, considerando que somente o homem é capaz de o interrogar e de lhe dar a possibilidade de *ser-aí* (*Da-sein*). Toda analítica existencial está centrada na investigação de diversos aspectos da existência humana – a morte, a angústia, o medo, o ser-com o outro, o cuidado, a finitude – que desembocam em sua estrutura fundamental de temporalidade e de historicidade, pretendendo descobrir no tempo a estrutura mais profunda e radical dessa existência humana. Heidegger parte da compreensão da vida concreta no mundo, do *sujeito* concreto que vive, sofre, se angustia, foge, trabalha, morre, que, como vimos, Husserl tinha rejeitado em nome de um sujeito transcendental.

Segundo Heidegger, o ser-no-mundo escapa ao conhecimento transcendental, tal como Husserl entende, por reduzi-lo à condição de objeto, cuja origem é o sujeito que o representa. Este procedimento está bem assentado no pressuposto de que a redução eidética pode excluir a dimensão histórica e fáctica da existência. Husserl fala somente da vida de um *eu puro*, não da vida fáctica. Esta, tal como Heidegger a pensa, não pode ser alcançada por uma intuição

[...] Man muß dabei alle Theoretisierungen wegdenken, nicht das heranziehen, was ein Erkenntnistheoretiker darüber sagt, sondern sehen den Sinn, in dem das faktische Erfahren sein Erfahrenes erneut und immer im Charakter der Bedeutsamkeit hat.”

¹⁶ Cf. PELIZZOLI, M. L. *O eu e a diferença: Husserl e Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. p. 108.

eidética, mas por uma aproximação prático-compreensiva. A análise heideggeriana dá atenção ao *como* dos atos intencionais, pois este viés põe em relevo a estrutura de *temporalidade* e de *relação* por meio das quais se apresentam os modos de ser e se propicia o experienciar do fenômeno. Esse deslocamento do *o que* (*Was*) para o *como* (*Wie*) nos dá uma outra visão da experiência, uma vez que não podemos decidir sobre *o que* ela é, mas, por sua vez, ao nos dar o *como* ela é, permite-nos chegar ao único acesso à experiência pré-reflexiva. Um dos pontos centrais que apontam o distanciamento entre Heidegger e Husserl é a expressão *vida fáctica* (*faktisches Leben*). Para interpretar a vida fáctica, Heidegger abre mão da fenomenologia transcendental por uma fenomenologia hermenêutica. Isto é, a hermenêutica do *Dasein* é a via através da qual acedemos à questão do ser. A fenomenologia, assim, ganha, com Heidegger, uma roupagem ontológica: fenomenologia é ontologia e, como ontologia é uma hermenêutica, pois que tem como tarefa interpretar a existência do ente que, em seu ser, ou seja, sendo-no-mundo, *tem possibilidade* de se relacionar com o próprio ser. Deve-se partir da interpretação do *Dasein* para chegar àquilo que se mostra de si mesmo e por si mesmo: o ser do ente.

Nesse sentido, o que está em jogo, por ora, não é mais a descrição dos fenômenos tal como aparecem na consciência; a consciência mesma é colocada numa *epoché*, num parêntese metodológico, porque agora a *base* que legitima toda interpretação, todo sentido é o *Dasein*, a (pré)compreensão em que sempre já se move, compreensão de si, do mundo e dos outros entes. Assim, o voltar-se da intencionalidade para os objetos está enraizado na compreensão do ser em cuja órbita se move. Isto implica, pois, que o *zu den Sachen selbst*, em Heidegger, não está ligado aos dados da consciência, mas ao ser do ente em seu não-estar-encoberto e estar encoberto – e esse é o fenômeno: *aquilo que se mostra* e se mostra de várias maneiras, inclusive, como aquilo que, em si mesmo, ele *não é* mas *é* apenas em aparência (parece ser) e, neste caso, *manifestar é um não mostrar*¹⁷; sublinha Heidegger no § 7 de *Sein und Zeit*.

Assim, o desencobrimento fenomenológico do ser só é possível a partir da análise das estruturas do *Dasein* enquanto ser-no-mundo. Ora, o tema da investigação hermenêutica é em cada ocasião o *Dasein* próprio, questionado, precisamente por ser hermenêutico, acerca do seu caráter de ser a fim de originar uma atenção a si mesmo bem enraizada. O ser da vida fáctica se sobressai em que *é* no *como* do ser de ser-possível ele mesmo. Aqui, como se pode atentar num texto de 1923, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, é por meio do questionamento hermenêutico, e com vistas a esse ser próprio do *Dasein* no modo de ser-no-mundo, que situa-se a facticidade. A expressão *facticidade* significa: esse *Dasein* em cada ocasião (fenômeno

¹⁷ Cf. HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Op. cit., p. 28: “Die Möglichkeit besteht sogar, daß Seiendes sich als das zeigt, was es na ihm selbst *nicht* ist [...]” / *Ser e tempo*. Op. cit., p. 67.

da *ocasionalidade, Jeweiligkeit*; demorar-se), à medida que o seu caráter de ser encontra-se *aí* na sua *relação com o ser*. Estar *aí* na sua relação com o ser não indica, em nenhum caso, ser objeto da intuição e da determinação intuitiva, da mera aquisição e posse de conhecimentos, mas quer dizer que o *Dasein* está *aí* para si mesmo no *como* de seu ser mais próprio. E *fáctico*, portanto, se chama a algo que *é* articulado por si mesmo sobre um caráter de ser, que *é desse modo*. Se se toma o *viver* como uma maneira de ser, então *viver fáctico* refere-se a: nosso próprio *Dasein* enquanto *aí* em qualquer manifestação aberta, na sua relação com o ser, de seu caráter de ser.¹⁸ O *Dasein* é então o ente que tem como constituição ontológica questionar o próprio ser; único ente que mantém uma *relação* essencial com o ser, portanto, é alguém que, sendo abertura ao ser, institui um horizonte em que todos os entes se tornam acessíveis em seu ser. Com isso, só há verdade enquanto há o *aí* (*Da*): o *aí* é o *topos* – o mundo do sentido pré-compreendido – onde acontece o encobrimento e o desencobrimento, o lugar no qual se tem a verdade: e ainda, a verdade é *verdade existencial* porque compreendida a partir do *Dasein*; é verdade ontológica porque se dá na dinâmica do des-encobrimento. E isto diz que o ser não pode ser compreendido totalmente uma vez que ele se dá na facticidade do *Dasein*.

A atitude husserliana de não pôr o problema ontológico central, a saber, o problema do ser da vida, mas apresentar, por sua parte, o problema da consciência e sua intencionalidade desemboca em dois problemas: primeiro, a vinculação à filosofia transcendental, que reduz o conhecimento teórico e apresenta a vida como mero objeto de pesquisa científica; segundo, a definição de consciência pura não projeta uma interrogação originária, pautada na orientação às coisas mesmas, mas antes um apoiar-se numa filosofia que tem Descartes como precursor. Tal vínculo resulta do próprio objetivo que move a fenomenologia de Husserl: descobrir uma nova região científica, a região do eu puro. Por conseguinte, o eu puro acaba por constituir-se em nítida oposição a todo mundo material, do mesmo modo que a *res cogitans* cartesiana se contrapõe à *res extensa*. Isto é, chega-se ao eu puro, o núcleo de todo conhecimento possível, na medida em que a vida fáctica é colocada entre parênteses, pela redução transcendental:

A “fenomenologia pura” é a “ciência fundamental” da filosofia, marcada pelo seu cunho. “Pura” significa aqui “transcendental”. Mas “transcendental” supõe a alusão à “subjetividade” do sujeito cognoscente, agente e criador de valores. Ambas as

¹⁸ Cf. _____. *Ontologie* (Hermeneutik der Faktizität), GA 63. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988. p. 7: “*Faktizität* ist die Bezeichnung für den Seinscharakter ‘unseres’ ‘eigenen’ *Daseins*. Genauer bedeutet der Ausdruck: jeweilig dieses *Dasein* (Phänomen der ‘Jeweiligkeit’; vgl. Verweilen, Nichtweglaufen, *Da-bei*, *Da-sein*), sofern es *seinsmäßig* in seinem Seinscharakter ‘da’ ist. *Seinsmäßig* *Dasein* besagt: nicht und nie primär als *Gegenstand* der Anschauung und anschaulicher Bestimmung, der bloßen Kenntnisnahme und Kenntnishaftigkeit von ihm, sondern *Dasein* ist ihm selbst *da* im Wie seines eigensten Seins [...] Und *faktisch* heißt sonach etwas, was auf so seienden Seinscharakter von ihm selbst her artikuliert ist und dergestalt ‘ist’. Nimmt man ‘Leben’ al seine Weise von Sein, dann besagt ‘faktisches Leben’: unser eigenes *Dasein* als *da* in irgendwelcher *seinsmäßigen* Ausdrücklichkeit seines Seinscharakters.”

denominações, “subjetividade” e “transcendental”, indicam que a Fenomenologia se virava consciente e decididamente para a tradição da filosofia moderna, ainda que de um modo tal que por ela a “subjetividade transcendental” alcançava uma determinabilidade mais originária e universal. A Fenomenologia conservava as vivências da consciência como o seu âmbito temático, mas dedicar-se-ia doravante à exploração, agora projetada de forma sistemática e segura, da estrutura dos atos vividos, tal como à exploração dos objetos vividos nos atos de consciência, do ponto de vista da sua objetualidade.¹⁹

Segundo Heidegger, a vida em sua *contextura situacional* se encontra numa dimensão mais abrangente que foge ao conhecimento transcendental. Quer dizer, a dimensão histórica e a facticidade do *Dasein* constituem o *outro* da dimensão *eidética* husserliana que se situa na consciência do eu transcendental que, por seu turno, estaria sustentado por um fundamento inteiramente a-histórico e absoluto em sua evidência. Assim, tal procedimento metodológico, que pretende ocupar-se primordialmente das essências, desenraizado da experiência da vida concreta, esquece as suas próprias suposições. De fato, Husserl fala de vida, mas a vida de um *eu transcendental*, e não a vida do ser-no-mundo. Esta vida concreta, lançada no mundo, tal como Heidegger a pensa, não pode ser compreendida nos ditames de uma intuição eidética.

Por seu lado, a temporalidade originária, como fundamento da experiência do *Dasein* perpassado pela finitude e facticidade, torna-se o horizonte privilegiado de acesso à questão do ser. A analítica existencial será o meio para possibilitar esse acesso ao ser. Tal analítica do *Dasein* converte-se, então, numa ontologia fundamental, ou seja, numa ontologia que busca outro fundamento, a condição temporal ou histórica do *Dasein*. A ontologia fundamental só se realizaria por meio de uma fenomenologia hermenêutica que tomasse o próprio *Dasein* na sua facticidade. A ontologia fundamental, entretanto, teria que se distanciar de um dizer embasado no âmbito do juízo discursivo, expresso por meio de um estatuto gnosiológico e explicativo, para deixar-se guiar por uma interpretação do *Dasein* em sua dimensão fáctica, de tal forma que compreender (*Verstehen*) já não é mais sinônimo de entendimento, tal como sobrevém na noção moderna de subjetividade entrelaçada com a definição da verdade como *adequação*. Compreender se mostra como uma maneira de ser. O que significa que a compreensão deixa de ser objeto de uma epistemologia para ser tomada como existencial originário do *Dasein*, ou seja: “o que se pode no compreender, assumido como existencial, não é uma coisa, mas o ser

¹⁹ _____. Mein Weg in die Phänomenologie. In *Zur Sache des Denkens*, GA 14. Op. cit., p. 96: “Die ‘reine Phänomenologie’ ist die ‘Grundwissenschaft’ der durch sie geprägten Philosophie. ‘Reine’, dies besagt: ‘transzendente Phänomenologie’. Als ‘transzendental’ aber ist angesetzt die ‘Subjektivität’ des erkennenden, handelnden und wertsetzenden Subjekts. Beide Titel, ‘Subjektivität’ und ‘transzendental’ zeigen an, daß die ‘Phänomenologie’ bewußt und entschieden in die Überlieferung der neuzeitlichen Philosophie einschwenkte, dies allerdings so, daß die ‘transzendente Subjektivität’ durch die Phänomenologie in eine ursprünglichere und universal Bestimmbarkeit gelangte. Die Phänomenologie behielt die ‘Bewußtseinserlebnisse’ als ihren thematischen Bereich bei, doch jetzt in der systematisch entworfenen und gesicherten Erforschung der Struktur der Erlebnisakte in einen mit der Erforschung der in den Akten erlebten Gegenstände hinsichtlich ihrer Gegenständlichkeit.”

como existir. Pois no compreender subsiste, existencialmente, o modo de ser do *Dasein* enquanto poder-ser.”²⁰ É, por exemplo, a partir desta ideia diretiva que Ricoeur escreve acerca da intrínseca relação entre compreender e poder-ser – que se deixa entrever em Heidegger –, no intuito de pensar na aplicabilidade de tal ideia em seu próprio pensamento hermenêutico:

[...] o compreender não se dirige, pois, à apreensão de um fato, mas à de uma possibilidade de ser. Não devemos perder de vista esse ponto quando tirarmos as consequências metodológicas dessa análise: compreender um texto, diremos, não é descobrir um sentido inerte que nele estaria contido, mas revelar a possibilidade de ser indicada pelo texto. Assim, seremos fiéis ao compreender heideggeriano que é, essencialmente, um *projetar* ou, de modo mais dialético e paradoxal, um projetar num *ser-lançado* prévio.²¹

Então, o que significa, na ontologia fundamental, poder-ser? No § 32 de *Sein und Zeit*, Heidegger indica que o compreender do *Dasein* é o mesmo que encontrar-se aberto para os seus possíveis: “o *Dasein*, enquanto compreensão, projeta seu ser em direção a possibilidades. Esse *ser para possibilidades* em compreendendo é um poder-ser que repercute sobre o *Dasein* as possibilidades enquanto aberturas.”²² Esse projetar, todavia, não deve ser entendido num mero sentido arbitrário, orientado para quaisquer possibilidades, mas, antes disso, para aquele que, no compreender originário, o *Dasein* interpretou como as mais próprias e originárias de seu poder-ser. Com isso, Heidegger assinala que o *Dasein* é a possibilidade de ser livre *para* o poder-ser mais próprio.²³ Compreender é o ser existencial do próprio poder-ser do *Dasein*. Nessa perspectiva, poder-se-á considerar o *Dasein* como o ente que é a sua própria clareira (*Lichtung*) para o ser. Os existenciais fundamentais que constituem o ser do *Da*, ou seja, a abertura do ser-no-mundo, são a afetividade (*Befindlichkeit*), o compreender (*Verstehen*) e a fala (*Rede*) – este assunto será visto atentamente no capítulo IV, que trata da *linguagem*.

De acordo com o que temos apresentado até o momento, pode-se ver que a expressão *facticidade* já se encontra presente nos cursos de Heidegger que antecedem *Sein und Zeit*, como, por exemplo, em *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, de 1923. No que concerne a esta expressão, vale ressaltar aqui a seguinte análise de Caputo: tudo gira, nestas primeiras lições de Freiburg, em torno da noção de *vida fáctica*, um conceito de Dilthey que significa existência concreta, histórica. Para Heidegger, portanto, a vida fáctica é determinada em termos aristotélicos como algo que se automove, como um *ser-movido* em si mesmo, aquele

²⁰ _____ . *Sein und Zeit*. Op. cit., p. 143: “Das im Verstehen als Existenzial Gekonnte ist kein Was, sondern das Sein als Existieren. Im Verstehen liegt existenzial die Seinsart des Daseins als Sein-können.” / *Ser e tempo*. Op. cit., p. 203.

²¹ RICOEUR, P. *Interpretação e ideologias*. Traduzido por H. Japiassu. Rio de Janeiro: F. Alves, 1988. p. 33.

²² HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Op. cit., p. 148: “Das Dasein entwirft als Verstehen sein Sein auf Möglichkeiten. Dieses verstehende Sein zu Möglichkeiten ist selbst durch den Rückschlag dieser als erschlossener in das Dasein ein Seinkönnen.” / *Ser e tempo*. Op. cit., p. 209.

²³ Cf. *Ibid.*, p. 144: “Das Dasein ist die Möglichkeit des Freiseins für das eigenste Seinkönnen.” / *Ibid.*, p. 204.

cujos movimentos procedem de si mesmo (*kinêsis, Bewegtheit*). A vida fáctica não se limita a estar disponível (*vorhanden*), pronta para ser inspecionada. É esquiiva e está em movimento, retirando-se permanentemente (*entziehen*), afastando-se a si mesma de vista.²⁴

Desta maneira, como bem atenta Caputo, o ponto chave da facticidade é a noção de já se estar em movimento, sendo que tal movimento é concebido por si mesmo. A *Befindlichkeit* será, nesse viés, um diagnóstico existencial da facticidade do *Dasein*, à medida que este já se encontra numa experiência de mundo. A afetividade é a abertura do *Dasein* para si mesmo na sua condição de facticidade, enquanto um ente lançado à *insustentável leveza* de ser finito, ou seja, de ser chamado a existir como *fissura*. E isto acena para a cisão que constitui a finitude do *Dasein*: de um lado, estão as possibilidades *mundanas* (ônticas) de seu ser-no-mundo e, de outro, a possibilidade *extramundana* (ontológica) de não-poder-mais-estar-aí. Essa é, como veremos, a *sina* que o *Dasein* está fadado a carregar. Na afetividade, o *Dasein* experiencia a si mesmo, vem a si mesmo, abre-se para si mesmo. Quer isto dizer que, enquanto constituição existencial da abertura, a afetividade mostra que já somos algo no seio de uma relação fáctica.

Nota-se que não se trata de uma relação gnosiológica, mas sim de um poder-ser como abertura de sentido. Ora, “*o compreender é o ser existencial do próprio poder-ser do Dasein de tal modo que, em si mesmo, esse ser abre e mostra a quantas anda seu próprio ser.*”²⁵ Poder-ser significa estar apto a algo diante da situação concreta. Todo poder-ser tem o caráter de projeção, de ser incitado para adiante e isto implica estar-lançado. Só porque já se encontra lançado, como ser-no-mundo, é que o *Dasein* pode, constantemente, levar-se para adiante. Com isso, o ser-projeto e o caráter fáctico do estar-lançado estão numa intrínseca relação. É nesse viés que Gadamer indica que Heidegger sublinha com razão “que os dois momentos do *estar-lançado* (*Geworfenheit*) e do *projeto* (*Entwurfs*) devem ser pensados conjuntamente.”²⁶

1.2. A retomada da questão do ser no âmbito da ontologia fundamental

A ontologia fundamental surge enquanto uma retomada da questão pelo sentido do ser. Heidegger concede à questão do ser uma importância primordial. A partir dela, podemos delinear todas as demais questões abordadas nas suas obras. Retomar a questão do ser diz respeito, sobretudo, ao esforço de uma revisão da tradição metafísica, buscando alcançar algo que se subtraiu ao olhar quotidiano, mas que, por sua vez, sustenta essa mesma tradição. Nas

²⁴ Cf. CAPUTO, J. *Desmitificando Heidegger*. Traduzido por L. Aguiar. Lisboa: Instituto Piaget, 1998. p. 72.

²⁵ HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Op. cit., p. 144: “*Verstehen ist das existenziale Sein des eigenen Seinkönnens des Daseins selbst, so zwar, daß dieses Sein an ihm selbst das Woran des mit ihm selbst Seins erschließt.*” / *Ser e tempo*. Op. cit., p. 204-205.

²⁶ GADAMER, H-G. *Das Problem des historischen Bewußtseins*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001. p. 30: “*daß die beiden Momente der Geworfenheit und des Entwurfs immer als zusammengehörig gedacht werden müssen.*”

primeiras linhas de *Sein und Zeit*, Heidegger indica que aquilo que exigiu um supremo esforço de pensamento para os primeiros pensadores gregos, os pré-socráticos, acabou esquecido e trivializado durante os caminhos tomados pelo pensamento ocidental: “no solo da arrancada grega para interpretar o ser, formou-se um dogma que não apenas declara supérflua a questão sobre o sentido do ser, como lhe sanciona a falta.”²⁷ Para Heidegger, pois, na medida em que a questão sobre o ser permanece não tematizada pela metafísica, é que se pode considerar a questão fundamental sobre o ser e seu sentido, como tal, uma simples tendência a identificar-se com a questão sobre o ente como tal. É isto o que se lê em *Einführung in die Metaphysik*:

Na interpretação corrente “questão do ser” significa: investigar o ente como tal (metafísica). Enquanto, pensada a partir de *Sein und Zeit*, a “questão do ser” significa investigar o ser, como tal. Esse sentido do título é também o mais adequado tanto linguística como realmente; pois a “questão do ser”, na acepção da questão metafísica sobre o ente, como tal, não investiga tematicamente o ser, mas deixa-o esquecido. Correspondentemente tão ambíguo, como o título “questão do ser”, é falar-se de “esquecimento do ser” [...] Não obstante, se pensarmos a “questão do ser” no sentido da questão sobre o ser, como tal, será então claro para todo aquele que a pensar também, que à metafísica o ser, como tal, fica encoberto, permanece-lhe esquecido e de modo tão decisivo, que o próprio esquecimento do ser, que é novamente esquecido, constitui o impulso desconhecido, mas constante de toda a investigação metafísica.²⁸

O ser *dava o que pensar* até os sistemas filosóficos de Platão e Aristóteles, entretanto, silenciou como mera pergunta temática e categorial de uma investigação efetivamente real que se dá na determinação metafísica do ser simplesmente à vista, de substância, e, junto a isso, de uma negligência do sentido do tempo. Perguntar pelo ser torna-se algo desnecessário e, segundo Heidegger, três preconceitos originados na ontologia tradicional asseguram esta posição. Desde sua ênfase na forma lógico-teórica, o clássico início da metafísica do Ocidente marca a introdução de tais preconceitos que vão se constituir como limites epistemológicos à compreensão do ser em seu sentido mais originário. Heidegger identifica em *Sein und Zeit* os preconceitos trazidos na metafísica. Afirma-se o seguinte: 1. “ser é o conceito mais universal [...] uma compreensão de ser já está sempre incluída em tudo que se apreende no ente.”²⁹ *Ser*

²⁷ HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Op. cit., p. 2: “Auf dem Boden der griechischen Ansätze zur Interpretation des Seins hat sich ein Dogma ausgebildet, das die Frage nach dem Sinn von Sein nicht nur für überflüssig erklärt, sondern das Versäumnis der Frage überdies sanktioniert.” / *Ser e tempo*. Op. cit., p. 37.

²⁸ _____. *Einführung in die Metaphysik*, GA 40. Op. cit., p. 21: “‘Seinsfrage’ meint nach der geliuifigen Deutung: Fragen nach dem Seienden als solchem (Metaphysik). ‘Seinsfrage’ heißt jedoch von ‘Sein und Zeit’ her gedacht: Fragen nach dem Sein als solchem. Diese Bedeutung des Titels ist auch die sachlich und sprachlich gemüße; denn die ‘Seinsfrage’ im Sinne der metaphysischen Frage nach dem Seienden als solchem trägt gerade nicht thematisch nach dem Sein. Dieses bleibt vergessen. Doch entsprechend zweideutig wie der Titel ‘Seinsfrage’ ist die Rede von der ‘Seinsvergessenheit’ [...] Denken wir jedoch die Seinsfrage im Sinne der Frage nach dem Sein als solchem, dann wird jedem Mitdenkenden klar, daß der Metaphysik das Sein als solches gerade verbogen, in der Vergessenheit fällt, und dies so entschieden, daß die Vergessenheit des Seins, die selber in die Vergessenheit fällt, der unbekannte, aber ständige Anstoß für das metaphysische Fragen ist.”

²⁹ _____. *Sein und Zeit*. Op. cit., p. 3: “Das ‘Sein’ ist der ‘allgemeinste’ Begriff [...] ‘Ein Verständnis des Seins ist je schon mit Inbegriffen in allem, was einer am Seienden erfaßt’.” / *Ser e tempo*. Op. cit., p. 38.

enquanto entidade é o conceito mais geral. Tal afirmação não garante clareza assim como não dispensa qualquer discussão ulterior. A universalidade mantém o conceito de *ser* como o mais obscuro; 2. “o conceito de ‘ser’ é indefinível. Essa é a conclusão tirada de sua máxima universalidade.”³⁰ De tal maneira, *ser* não pode ser concebido como ente e nem tampouco derivar de conceitos superiores – não se pode aplicar a lógica tradicional ao ser. A impossibilidade de defini-lo, ao invés, convida para a pergunta pelo sentido do ser; 3. “o ‘ser’ é o conceito evidente por si mesmo. Em todo conhecimento, enunciado ou relacionamento com os entes e em todo relacionar-se consigo mesmo, faz-se uso de ‘ser’ e, nesse uso, compreende-se a palavra ‘sem mais’.”³¹ Sempre há, sem mais, uma compreensão do que seja o ser. Entretanto, essa compreensão mostra incompreensibilidade por pertencer justamente à medianidade. Já vivemos continuamente numa certa compreensão do ser, mas seu sentido está obscuro. Os preconceitos recorrem para o que é evidente, mas não decidem o problema. O terceiro preconceito (*ser* é um conceito óbvio, por si mesmo entendível), confrontado com o primeiro (*ser* enquanto entidade é o conceito generalíssimo) e o segundo (*ser* é um conceito indefinível), demonstra que reside *a priori* um enigma em todo comportar-se e ser para com um ente como ente e, assim, a necessidade de princípio de repetir a questão pelo sentido do ser, o que significa “elaborar suficientemente, pela primeira vez, a *colocação* da questão.”³²

Em *Sein und Zeit*, a explicitação do sentido do ser possui, como caminho necessário, uma interpretação do modo de ser daquele ente que empreende o questionamento. Esse procedimento circular mostra que o ser não é algo estranho àquele que investiga, já que o questionamento parte de uma compreensão prévia do ser. Como vimos, Heidegger denomina *Dasein* aquele que está nessa posição de compreensão prévia do ser, na abertura do ser, o ente que nós mesmos somos. O fato de estar situado na abertura do ser e na compreensão da finitude do ser demonstra que a relação do *Dasein* com o ser não é a mesma de um processo epistemológico fundado na imanência preeminente do *cogito*, no sentido da subjetividade moderna, que pressupõe o conhecimento na polarização entre o sujeito e o objeto, consciência e mundo. Não se trata de interrogar o ser a partir de uma exterioridade ou de uma substância, mas de indicar por meio de uma hermenêutica o âmbito do ser já sempre aberto como mundo, antes de toda apreensão de cunho teórico da metafísica, só então a temporalidade do ser é

³⁰ Ibid., p. 4: “Der Begriff ‘Sein’ ist undefinierbar. Dis schloß man aus seiner höchsten Allgemeinheit.” / Ibid., p. 39.

³¹ Ibid., p. 4: “Das ‘Sein’ ist der selbstverständliche Begriff. In allem Erkennen, Aussagen, in jedem Verhalten zu Seienden, in jedem Sich-zu-sich-selbst-verhalten wird von ‘Sein’ Gebrauch gemacht, und der Ausdruck ist dabei ‘ohne weiteres’ verständlich.” / Ibid., p. 39.

³² Ibid., p. 4: “Die Seinsfrage wiederholen besagt daher: erst einmal die Fragestellung zureichend ausarbeiten.” / Ibid., p. 40.

compreendida na sua totalidade. O ser é, ademais, sempre o ser dos entes. Desta maneira, se quisermos perguntar sobre o sentido do ser, faz-se necessário investigar um determinado ente que é, em si mesmo, responsável pelo direcionamento da questão do ser, ou seja, o *Dasein*.

É nesse prisma que será permitido mostrar que a construção do eu transcendental deve, portanto, ser sustentada por um eu histórico, um eu fáctico, o que o faz reivindicar um espaço de fundamentação que não é o da subjetividade; um fundamento sem fundo (*Abgrund*). Isto também aclara uma postura heideggeriana em apontar o ser como temporalização finita, desde a compreensão da diferença ontológica, é ela que exerce a desconstrução da metafísica como substancialidade e igualdade a si na identidade (entre ser e ente), para embasar, desse modo, o projeto da ontologia fundamental em *Sein und Zeit*. Trata-se, então, de explicitar a dinâmica dos modos de ser do *Dasein*, sem que isso resulte numa compreensão de sua existência por meio de meras análises categoriais da metafísica e das ciências. A questão do ser (*Seinsfrage*) elabora a pergunta pelo ser (*Frage nach dem Sein*) tanto a partir da exposição formal da estrutura do questionar em geral, como da explicitação do caráter assinalado da estrutura específica da questão do ser. Heidegger sublinha o questionar em geral da seguinte maneira:

Todo questionar é um buscar. Todo buscar tem seu prévio guia a partir do buscado. Questionar é um buscar conhecedor do ente em seu ser-que e ser-assim. O buscar conhecedor pode tornar-se “investigação” como o determinar que põe em liberdade isto em direção ao que a questão se ergue. Como perguntar por... [*Fragen nach...*], o questionar tem seu questionado [*Gefragtes*]. Todo perguntar por... é, de alguma forma, um perguntar junto a... [*Anfragen bei...*]. Além do questionado, ao questionar pertence um interrogado pela questão [*Befragtes*]. Na questão investigadora, ou seja, especificamente teórica, o questionado deve ser determinado e levado a conceito. No questionado reside, portanto, o visado pela questão [*das Erfragte*] como o propriamente intencionado, isto com o que o questionar chega à sua meta.³³

Nessa passagem do § 2 de *Sein und Zeit* temos uma análise do próprio *questionar*. Heidegger diz que todo questionar é uma busca de algo que já se tem alguma ideia prévia. Há, portanto, uma prévia compreensão que torna a pergunta possível e que, ao mesmo tempo, lhe proporciona uma direção, uma indicação da resposta, ou seja, ao realizar uma busca, há algo buscado que, por seu turno, indica previamente a direção da busca. No caso da ontologia fundamental, aquilo pelo que se pergunta é o sentido do ser. Tal questionamento só se torna

³³ Ibid., p. 5: “Jedes Fragen ist ein Suchen. Jedes Suchen hat seine vorgängige Direktion aus dem Gesuchten her. Fragen ist erkennendes Suchen des Seienden in seinen Daß- und Sosein. Das erkennendes Suchen kann zum “Untersuchen” werden als dem freilegenden Bestimmen dessen, wonach die Frage steht. Das Fragen hat als Fragen nach... sein Gefragtes. Alles Fragen nach... ist in irgendeiner Weise Anfragen bei... Zum Fragen gehört außer dem Gefragten ein Befragtes. In der untersuchenden, d. h. spezifisch theoretischen Frage soll das Gefragt bestimmt und zu Begriff gebracht werden. Im Gefragt liegt dann als das eigentlich Intendierte das Erfragte, das, wobei das Fragen ins Ziel kommt. Das Fragen selbst hat als Verhalten eines Seienden, des Fragers, einen eigenen Charakter des Seins. Ein Fragen kann vollzogen werden als “Nur-so-hinfragen” oder als explizite Fragestellung. Das Eigentümliche dieser liegt darin, daß das Fragen sich zuvor nach all den genannten konstitutiven Charakteren der Frage selbst durchsichtig wird.” / Ibid., p. 40.

possível através de uma compreensão prévia do ser. Temos assim, atentando que há uma ideia prévia do que é buscado, o delineamento da estrutura formal do questionar. Ao aplicarmos tal estrutura formal da questão em geral à específica questão do ser, concluímos que: a) *Dasein* é o ente questionador (*Fragter*); b) Ser é o questionado (*Gefragtes*); c) o interrogado pela questão (*Befragtes*) é o ente ele mesmo. Posto que é tido como o ente que compreende ser, o *Dasein*, deve, pois, ser o ente assinalado junto ao qual se pergunta (*wobei es angefragt wird*) pelo ser. Assim, *Dasein*, é o primordial e primeiramente interrogado; d) o visado pela questão (*Erfragtes*), sua meta, seu direcionamento, é o sentido do ser como tal em sua totalidade.

Nesses termos, o *Dasein* se move de algum modo numa compreensão de ser, pelo que, com a sua existência fáctica, viabiliza a elaboração de todo questionar. Todavia, ele se acha numa certa compreensão de ser vaga e mediana. Tal compreensão pode “estar impregnada de teorias tradicionais e opiniões sobre o ser, de modo que tais teorias constituam, secretamente, fontes da compreensão dominante.”³⁴ Portanto, a fenomenologia hermenêutica dar-se-ia na aplicação da estrutura formal da questão em geral à questão do sentido do ser, pois a primeira somente pode ser compreendida a partir da segunda. Heidegger aponta, neste método, que a compreensão da estrutura da questão em geral só pode ser alcançada a partir da facticidade do *Dasein* enquanto ente notadamente ontológico, isto é, enquanto ente cujo ser-no-mundo tem a finitude como horizonte de compreensibilidade do ser. Com isso, a meta da fenomenologia hermenêutica do *Dasein* é o tempo enquanto horizonte transcendental da questão do ser. O tempo fundado na temporalidade é transcendental porque conota a abertura do *Dasein*.

O ser caiu no esquecimento e permaneceu impensado na metafísica, quando, na constituição da sua história, foi identificado ser e essência como propriedades inalienáveis dos entes. A metafísica pensou esse ser dos entes como um substrato inalterável dos mesmos. Esta concepção de ser consolidou a relação do homem com o mundo como sendo, prioritariamente, uma relação de apreensão da essência dos entes por meio das categorias. A questão do sentido do ser como tal, por sua vez, ao remeter-se à existência através da compreensão de ser como a facticidade do *Dasein*, torna-se mais clara na medida em que procura distanciar-se do ser da conceptualidade metafísica com seus pressupostos lógicos e teológicos. Heidegger, com isso, busca evitar o tipo de fundamentação embasada na tradição, aquela que ele chama de onto-teo-lógica. É assim que o ser tem sido enaltecido enquanto algo acima da situação fáctica, enquanto dotado de uma existência objetiva completamente independente da abertura do *Da*.

³⁴ Ibid., p. 6: “Das durchschnittliche, vage Seinsverständnis kann ferner durchsetzt sein von überlieferten Theorien und Meinungen über das Sein, so zwar, daß dabei diese Theorien als Quellen des herrschenden Verständnisses verborgen bleiben.” / Ibid., p. 41.

A negligência em questionar o sentido do ser em sua temporalidade finita, advinda dos três preconceitos da metafísica sobre o ser: a constatação de que, desde sempre, entendemos ser, à medida que nos comportamos para com os demais entes, e, contudo, não somos capazes de dizer seu sentido, traz à tona o ponto de partida para a colocação da questão do ser. Diante do caráter de inacessibilidade imediata do ser como questionado é preciso que a *Seinsfrage* assuma o ser como algo previamente dado. Aqui, propõe-se a tarefa de pressupor o ser e, ao fazê-lo, pressupor também o ente privilegiado que deve ser investigado como via de acesso ao sentido do ser, ou seja, a questão ontológica antecipa, em seu interrogado, no *Dasein*, o acesso ao que é proposto na questão, o sentido do ser como tal. O interrogado pela questão do ser é o próprio ente questionador que, ao colocar a questão, necessariamente põe a si mesmo como interrogado em sua condição de estar-lançado na facticidade. Assim, o papel da *Destruktion*, além de retomada do vigor original da metafísica e sua restauração na ontologia fundamental, visa a tarefa negativa de romper a presentificação. Não se deve aplicar ao *Dasein*, de maneira construtiva e dogmática, nenhuma ideia de ser e realidade por mais *evidente* que seja. Nem se devem impor ao *Dasein* categorias delineadas por tal ideia. Ao invés, a tarefa elementar da analítica existencial reside em mostrar o *Dasein* tal como ele é antes de tudo e na maioria das vezes, em sua quotidianidade mediana. Assim, do ponto de vista da constituição fundamental da quotidianidade do *Dasein*, poder-se-á, então, colocar em relevo o ser desse ente.³⁵

A necessidade de reposição da *Seinsfrage* surge como o ponto inaugural da ontologia fundamental. O direcionamento desta ontologia visa o ser como tal em seu todo, enquanto que as ciências afirmam o ente a partir de um entendimento prévio de seu ser que define regiões ônticas de reconhecimento de seus respectivos entes. A questão do ser é anterior, tanto às ontologias regionais, que se restringem ao domínio de suas respectivas entidades, quanto ao modo de pensar essencialmente metafísico que põe a investigação do ser em sua máxima generalidade. Neste viés, temos em *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, a aclaração de grande parte do novo horizonte da compreensão do ser em que Heidegger se movimenta, isto é: “o compreender é o primeiramente aberto do ser ou, como nós dizemos, abertura. Ser só ‘se dá’ [*gibt es*] na abertura específica, que caracteriza a compreensão do ser. E a abertura de algo nós chamamos de verdade.”³⁶ E ainda: “o ser só ‘se dá’ quando há abertura, ou seja, quando a

³⁵ Cf. *Ibid.*, p. 16: “[...] Dann wird aber das Problem einer Gewinnung und Sicherung der leitenden Zugangsart zum Dasein erst recht brennend. Negativ gesprochen: es darf keine beliebige Idee von Sein und Wirklichkeit, und sei sie noch so ‘selbstverständlich’, an dieses Seiende konstruktiv-dogmatisch herangebracht, keine aus einer solchen Idee vorgezeichneten ‘Kategorien’ dürfen dem Dasein ontologisch unbesehen auf gezwungen werden.” / *Ibid.*, p. 54.

³⁶ HEIDEGGER, M. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975. p. 24: “Das Verstehen ist es, das dergleichen wie Sein allererst aufschließt oder, wie wir

verdade é. Mas verdade só é quando existe um ente que abre, ente tal que ao seu modo de ser pertença a abertura.”³⁷ Então, é nesta situação que o modo de ser do *Dasein* é tal que ele está posto na verdade, na abertura de compreensão, e o ser só se dá quando há verdade, quando há *Dasein* (verdade existencial). O *Dasein* mostra-se como um ente assinalado para a questão do sentido do ser. Uma primeira caracterização deste seu enlevo, que sobrevém da estrutura da questão do ser, termina por antecipar três primados do *Dasein* sobre os demais entes – o *Dasein* possui um primado ôntico, um primado ontológico e um primado ôntico-ontológico:

Ele [*Dasein*] se distingue onticamente pelo privilégio de, em seu ser, isto é, sendo, *estar em jogo* seu próprio ser. Mas também pertence a essa constituição de ser do *Dasein* a característica de, em seu ser, isto é, sendo, estabelecer uma relação de ser com seu próprio ser. Isto significa, explicitamente e de alguma maneira, que o *Dasein* se compreende em seu ser, isto é, sendo. É próprio deste ente que seu ser se lhe abra e manifeste com e por meio de seu próprio ser, isto é, sendo. A compreensão de ser é em si mesma uma determinação de ser do *Dasein*. O privilégio ôntico que distingue o *Dasein* está em ele *ser* ontológico.³⁸

Quando Heidegger diz que o ser do *Dasein*, como o compreender ser, sempre tem, a cada vez, uma afinidade e um comportamento para com o seu próprio ser, ele quer indicar que não se pode abordar o *Dasein* dentro da moderna concepção de *subiectum*, uma interioridade munida de uma consciência, determinado pela dicotomia entre sujeito cognoscente e objeto. O termo *Dasein* significa, ao invés, achar-se disposto, situar-se afetivamente, a cada vez, num mundo que se abre como possibilidade de assumir seu ter-que-ser, isto remete a uma postura do ser como temporalização finita desde a radicalidade da diferença ontológica, pois, é ela que, rompendo com a substancialidade da metafísica, explicitará o *Dasein* como poder-ser (abertura à possibilidade) e como ter-que-ser. O *Dasein* é de tal modo que, sendo, compreende algo assim como o ser, é assim que se pode mostrar que o horizonte de toda compreensão do ser e o modo de interpretá-lo, será o *tempo*.³⁹ O *Dasein* pode falar não o ser, pois não se trata de conceituá-lo mas *a partir* do ser que ele experimenta desde sempre e, no fundo, é ele quem é experimentado pelo ser, experimentando a existência como questão e apelo do ser.

sagen, erschließt. Sein ‘gibt es’ nur in der spezifischen Erschlossenheit, die das Verstehen von Sein charakterisiert. Die Erschlossenheit von etwas aber nennen wir die Wahrheit.”

³⁷ Ibid., p. 25: “Sein ‘gibt es’ nur, wenn Erschlossenheit ist, d. h. wenn Wahrheit ist. Wahrheit aber ist nur, wenn ein Seiendes existiert, das aufschließt, das erschließt, so zwar, daß zur Seinsart dieses Seienden das Erschließen selbst gehört.”

³⁸ HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Op. cit., p. 12: “Das Dasein ist ein Seiendes, das nicht nur unter anderem Seienden vorkommt. Es ist vielmehr dadurch ontisch ausgezeichnet, daß es diesem Seiendem in seinem Sein um dieses Sein selbst geht. Zu dieser Seinsverfassung des Daseins gehört aber dann, daß es in seinem Sein zu diesem Sein ein Seinsverhältnis hat. Und dies wiederum besagt: Dasein versteht sich in irgendeiner Weise und Ausdrücklichkeit in seinen Sein. Diesem Seienden eignet, daß mit und durch sein Sein dieses ihm selbst erschlossen ist. Seinsverständnis ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins. Die ontische Auszeichnung des Daseins liegt darin, daß es ontologisch ist.” / *Ser e tempo*. Op. cit., p. 48.

³⁹ Cf. Ibid., p. 17: “Dasein ist in der Weise, seiend so etwas wie Sein zu verstehen. Unter Fersthaltung dieses Zusammenhangs soll gezeigt werden, daß das, von wo aus Dasein überhaupt so etwas wie Sein unausdrücklich versteht und auslegt, die Zeit ist [...]” / Ibid., p. 55.

Se nos cursos anteriores a *Sein und Zeit – Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, 1923, e *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, 1925 –, Heidegger já buscava aclarar o sentido do *Dasein*, ligado a uma interrogação sobre a temporalidade finita, em *Sein und Zeit*, temos que a execução dessa tarefa só seria possível por meio de um questionamento sobre o sentido do ser e a explicitação do tempo como horizonte transcendental da questão do ser. Tal questionamento não podia ser elaborado sob o jugo da razão suficiente pelo qual a metafísica tencionava capturar o ser; mas deveria partir de uma hermenêutica da facticidade. Questionar o ser é questionar o modo de ser do ente que está posto, de modo privilegiado, na abertura ao ser: o *Dasein*. O intuito da ontologia fundamental é a interpretação do sentido do ser através de um fio condutor que permita compreender o ser dentro do movimento hermenêutico, ou seja, através de uma investigação interpretativa do modo de ser do *Dasein*. Esta compreensão do ser difere da metafísica. Segundo Levinas: “o ser que se revela ao *Dasein* não lhe aparece sob a forma da noção teórica que ele contempla, mas numa tensão interna, na inquietação que o *Dasein* experimenta da sua própria existência.”⁴⁰ A analítica do *Dasein* como ser-no-mundo busca manter as tensões existenciais em relação ao modo de ser do ente que somos. O ser não é o conceito abstrato da tradição metafísica. O ser emerge do mundo fáctico e histórico a que pertencemos, das relações concretas e da transitoriedade em que já sempre estamos inseridos, das escolhas em meio a uma totalidade significativa sempre aberta. Portanto, o texto que se segue centrar-se-á na análise fenomenológica do mundo que se dá, de início e na maioria das vezes, na lida quotidiana do *Dasein* com os demais entes. Isso porque a existência “não é nunca ‘objeto’, mas, ser; existe, está aqui somente enquanto ‘é’ o viver de cada momento.”⁴¹

1.3. A analítica existencial do ser-no-mundo

Ao pôr a necessidade da reposição da questão do ser, Heidegger parte do pressuposto de que esse ser, embora não sendo idêntico ao ente, se diz sempre de um ente (ser do ente) e que, pois, a questão do ser será endereçada a um ente em particular. Mas ente é tudo que é: o que falamos, compreendemos e aquilo em relação ao qual nos comportamos dessa ou daquela maneira. Assim, caberia perguntar a qual dos entes seria endereçada a questão do sentido do ser. Esse ente possuiria um modo de ser e estar no mundo que o distinguiria dos demais entes, pois ele é uma *ek-sistência*⁴², ou seja, um *Dasein*, que nós mesmos somos a cada momento. A

⁴⁰ LEVINAS, E. *Descobrir a existência com Husserl e Heidegger*. Traduzido por Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. p. 78.

⁴¹ *Ibid.*, p. 19.

⁴² Em *Brief über den Humanismus*, Heidegger retoma o termo *ek-sistência* na tentativa de explicitar melhor em que sentido se diz em *Sein und Zeit* que a essência do *Dasein* é sua existência: o estar postado na clareira do ser

ontologia fundamental consiste na analítica existencial do *ser-no-mundo*, que significa, em *Sein und Zeit*, *estar habitando*, estar se demorando aí, no mundo, no mundo que eu mesmo abro e projeto. Só o *Dasein ek-siste*, ou seja, só ele é capaz de transcender, de ultrapassar a si mesmo, de ser o que ele *projeta* ser, de ser o seu poder-ser, no modo de ser fundamento de ser-no-mundo. O *Dasein* é facticamente um ser lançado ao mundo, um já-ser-junto-ao-mundo no âmbito da quotidianidade, ou seja, o *Dasein* é, de início e na maioria das vezes, a partir do que se ocupa, no mundo do impessoal (*das Man*), conduzido pelo falatório, pela curiosidade, pela publicidade ao ser-como-todo-mundo. E esse é o seu modo de ser mais característico de se relacionar com o ente que está mais próximo, o *Dasein* é, assim, um ser-junto-com-outros.

Ser-no-mundo é sempre ser-com os outros num mundo compartilhado. A coexistência não pode ser compreendida enquanto um mero fenômeno derivado que se acrescentaria a um sujeito possuidor de uma *realidade subjetiva*, noutras palavras, o existencial do ser-com não significa uma relação espacial em que o *Dasein* se encontraria em meio a outros. É por isso que Heidegger inicia sua analítica existencial ao investigar os conceitos de ser-no-mundo e de mundanidade do mundo, por não haver, fundamentalmente, nenhuma outra instância anterior que pudesse explicá-los: apenas esses dois conceitos, reciprocamente constitutivos, poderiam ser tomados por Heidegger como ponto de partida na analítica existencial e na ontologia que ressalta, entre outros elementos, o caráter de compreensão de ser subjacente ao ser-no-mundo. Nesse sentido, é que se pode sublinhar que o conceito de *mundanidade*, por ser apenas uma outra designação para *desencobrimto* ou para a própria *compreensão* que o *Dasein* tem do ser, é o fenômeno-guia por trás do pensamento desenvolvido em *Sein und Zeit*.

A partir disso, o sentido da expressão *mundanidade do mundo* quer significar, antes de tudo, a ideia de um todo que já está, antes mesmo de qualquer experiência, em alguma medida descoberto, e que, por este motivo, pode ser apontado como o *onde*, a *abertura* de todo desencobrimto posterior dos entes que nele se encontram. Ora, na perspectiva da analítica existencial heideggeriana, ser próximo ou distante não remete à espacialidade derivada do ser simplesmente à mão. Pode-se estar num mesmo recinto, com outros entes, e estes lhe serem indiferentes. Por outra parte, mesmo na radical solidão de um escritório, o *Dasein* utiliza móveis feitos pelos outros, os livros na estante dizem respeito a outros existentes, sentado na cadeira ele passa a vista nos compromissos que terá com outros coexistentes. Ser-no-mundo se diz no sentido de estar(ser) sendo o lugar de abertura privilegiada de compreensão do ser,

podemos denominar a *ek-sistência* do homem. A *ek-sistência* assim compreendida não é só o fundamento da possibilidade da razão, mas a *ek-sistência* é aquilo em que a essência do homem conserva a origem de sua determinação. A *ek-sistência* somente deixa-se dizer a partir da essência do homem, isto é, somente a partir do modo humano de ser. (Ver *Brief über den »Humanismus«*. In *Wegmarken*, GA 9. p. 324).

não quer se referir ao mundo como lugar dos entes na presentificação; não se trata das coisas que são dadas, como na relação teórica (ao modo da *Vorhandenheit*), mas antes, mundo como um existencial que indica sobretudo o lidar prévio e operacional-prático, desde o que sempre nos exercemos como ser humano. O espaço de trabalho do ser-no-mundo, como, por exemplo, o escritório citado acima, cercado por seus objetos pessoais e seus instrumentos, é somente *onde* ele pode dar início à sua obra, seja ela qual for. Essa é uma das formas que o *Dasein* e mundo se formam reciprocamente. É dessa maneira que podemos apontar que a existência do *Dasein* é sempre coexistência. A relação com os outros é um modo de ser fundamental desse ente lançado no mundo e não algo que secundariamente se acrescenta a um sujeito isolado.

No seu caráter de facticidade e a partir do mundo em que o *Dasein* se mantém, ele próprio já foi afetado pelo convívio com os outros. Ser-com significa a unidade porosa entre o *Dasein* e os outros, ou seja: “os ‘outros’ não significam todo o resto dos demais além de mim, do qual o eu se isolaria. Os outros, ao invés, são aqueles dos quais, na maioria das vezes, não se consegue propriamente diferenciar, são aqueles entre os quais também se está.”⁴³ A partir disto, a analítica existencial confronta-se com a tradição metafísica que tem seus alicerces nas distinções entre sujeito-objeto e consciência-mundo, ao mostrar, ao trazer a noção de que o *Dasein* não é um ser simplesmente dado e dotado de propriedades independentes do mundo a que está lançado. O *Dasein* é o que os outros são, de início e na maior parte das vezes.

O impessoal (das *Man*) é o existencial que determina grande parte da existência do *Dasein*, à medida que, na maior parte do tempo, o *Dasein* é um *ninguém*. O impessoal tem lugar a partir da remissão do ser do *Dasein* aos outros. Em *Sein und Zeit*, a resposta à questão *quem?* é indeterminada, pois, sendo o que os outros são, ninguém é alguém em particular: “todo mundo é o outro e ninguém é si mesmo. O *impessoal*, que responde à pergunta *quem* do *Dasein* cotidiano, é *ninguém*, a quem o *Dasein* já se entregou na convivência de um com o outro.”⁴⁴ Isso é possível pela convivência no mundo compartilhado, em que os significados são partilhados por meio do existencial da fala (*Rede*), que possibilita a comunicação entre os coexistentes no mundo. Forma-se, assim, uma compreensão comum, a partir da linguagem do mundo compartilhado. O *quem* de onde advêm tais significados é indeterminado à medida que aquilo que o *Dasein* pensa ou diz é o que os outros pensam e dizem, “os outros não estão *determinados*. Ao contrário, qualquer outro pode representá-los [...] O impessoal pertence aos

⁴³ HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Op. cit., p. 118: “‘Die Anderen’ besagt nicht soviel wie: der ganze Rest der Übrigen außer mir, aus dem sich das Ich heraushebt, die Anderen sind vielmehr die, von denen man selbst sich zumeist nicht unterscheidet, unter denen man auch ist.” / *Ser e tempo*. Op. cit., p. 174.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 128: “Jeder ist der Andere und Keine er selbst. Das *Man*, mit dem sich die Frage nach dem Wer des alltäglichen Daseins beantwortet, ist das *Niemand*, dem alles Dasein im Untereinandersein sich je schon ausgeliefert hat.” / *Ibid.*, p. 185.

outros e firma seu poder.”⁴⁵ O traço de indeterminação dos outros é o que ampara o domínio do impessoal, pois isso reduz a responsabilidade de ser si-mesmo próprio. O *Dasein* se abriga nessa indeterminação, embora não o perceba, pois tem a certeza de já possuir um si-próprio.

Operando sobre o cotidiano, o impessoal determina o modo de pensar e de agir do *Dasein*, os rumos e os limites de suas possibilidades e escolhas. Heidegger denomina *ditadura do impessoal* ou do *eu também* o fato do *Dasein* ser englobado, sutilmente, pelo impessoal. Embora essa imposição do impessoal já tenha ocorrido lá mesmo a partir da convivência com os outros, também é bem plausível que isto corresponda a uma fuga de si mesmo, ou seja:

O impessoal encontra-se em toda parte, mas no modo de sempre ter escapulado quando o *Dasein* exige uma decisão. Porque prescreve todo julgamento e decisão, o impessoal retira a responsabilidade de cada *Dasein*. O impessoal pode, por assim dizer, permitir que se ampare impessoalmente nele. Pode assumir tudo com a maior facilidade e responder por tudo, já que não há ninguém que precise responsabilizar-se por alguma coisa. O impessoal sempre “foi” quem... e, no entanto, pode-se dizer que não foi “ninguém”.⁴⁶

Assim, o *Dasein* transfere a responsabilidade de ser si-mesmo para o impessoal que, no seu alcance, é ninguém. Cada um toma por seu ser aquilo que os outros são, pois o que se é não é o si-próprio, mas o si a partir da impessoalidade, de modo que cada um é um ninguém: “numa primeira aproximação, ‘eu’ não ‘sou’ no sentido do propriamente si mesmo e sim os outros nos moldes do impessoal. É sobretudo a partir deste e como este que, numa primeira aproximação, eu ‘sou dado’ a mim mesmo.”⁴⁷ De início, pois, o ser que somos é impróprio, determinado pelo impessoal. Ser impróprio significa que o *Dasein* é determinado em si pelo mundo das ocupações, a partir da convivência com os outros, ou seja, “este conviver dissolve inteiramente o próprio *Dasein* no modo de ser dos ‘outros’ e isso de tal maneira que os outros desaparecem ainda mais em sua possibilidade de diferença e expressão.”⁴⁸

Todavia, a relação com os outros nem sempre acontece no modo do impessoal. Os outros, quando tomados a partir do impessoal, perdem também a possibilidade de serem compreendidos tais como são na sua singularidade, visto que se mostram impessoalmente ao *Dasein* na coexistência. Tornar possível o aparecer da *diferença* e da *expressão* singulares, no

⁴⁵ Ibid., p. 126: “Diese Anderen sind dabei nicht bestimmte Andere. Im Gegenteil, jeder Andere kann sie vertreten. Entscheidend ist nur die unauffällige, vom Dasein als Mitsein unversehens schon übernommene Herrschaft der Anderen. Man selbst gehört zu den Anderen und verfestigt ihre Macht.” / Ibid., p. 183.

⁴⁶ Ibid., p. 127: “Das Man ist überall dabei, doch so, daß es sich auch schon immer davongeschlichen hat, wo das Dasein auf Entscheidung drängt. Weil das Man jedoch alles Urteilen und Entscheiden vorgibt, nimmt es dem jeweiligen Dasein die Verantwortlichkeit ab. Das Man kann es sich gleichsam leisten, daß ‘man’ sich ständig auf es beruft. Es kann am leichtesten alles verantworten, weil keiner es ist, der für etwas einzustehen braucht. Das Man ‘war’ es immer und doch kann gesagt werden, ‘keiner’ ist es gewesen.” / Ibid., p. 185.

⁴⁷ Ibid., p. 129: “Zunächst ‘bin’ nicht ‘ich’ im Sinne des eigenen Selbst, sondern die Anderen in der Weise des Man. Aus diesem her und als dieses werde ich mir ‘selbst’ zunächst ‘gegeben’.” / Ibid., p. 187.

⁴⁸ Ibid., p. 126: “Dieses Miteinandersein löst das eigene Dasein völlig in die Seinsart ‘der Anderen’ auf, so zwar, daß die Anderen in ihrer Unterschiedlichkeit und Ausdrücklichkeit noch mehr verschwinden.” / Ibid., p. 184.

prisma de uma *ética da finitude*, a qual vamos discutir mais adiante, exige um modo distinto de se relacionar com os outros e de compreendê-los. Tanto o cuidado em instituir diferenças, quanto a supressão delas, são modos do ser-com. O impessoal ainda mantém seu relevo quando o *Dasein* é determinado pelos outros na necessidade de ser diferente do usual, sem que ele mesmo perceba esse domínio. Isso só atesta a interpretação nivelada do impessoal. É desta forma que, em *Sein und Zeit*, Heidegger assinala o domínio que o impessoal exerce:

Assim nos divertimos e entretemos como *impessoalmente* se faz, lemos, vemos e julgamos sobre a literatura e a arte como *impessoalmente* se vê e julga; também nos retiramos das “grandes multidões” como *impessoalmente* se retira; achamos “revoltante” o que *impessoalmente* se considera revoltante. O impessoal que não é nada determinado, mas que todos são, embora não como soma, prescreve o modo de ser da quotidianidade.⁴⁹

O impessoal mantém-se na partilha dos significados no mundo compartilhado. Mais exatamente, é a partilha do dizer comum sobre os entes, retomando a interpretação mediana e nivelada que se tem sobre eles. Raras vezes o *Dasein* tem uma relação de apropriação com o ser dos entes e com o seu próprio ser, contentando-se, de tal forma, com aquela interpretação já consagrada pelo impessoal na esfera do discurso quotidiano. É nesse prisma que Heidegger repara: “[...] dado que a fala perdeu ou até mesmo jamais alcançou a referência ontológica primária ao referencial da fala, ela nunca se comunica no modo de uma apropriação originária deste sobre o que se fala, contentando-se com *repetir e passar adiante a fala*.”⁵⁰

Não obstante, no *Dasein* está contida a responsabilidade intransferível de assumir o ser que é seu, ou seja, assumir o seu *ter-que-ser*. Com isso, estamos a falar de um modo de existir de um ente cuja essência reside em ter-que-ser si-mesmo. Um ter-que-ser que não caracteriza *cada coisa*, mas apenas o *existir humano*. Assim, ter-que-ser significa “um ter-que-se-ocupar do ente intramundano, preocupado e solícito com os outros.”⁵¹ É o *abrir e projetar o mundo*, portanto, ser-aí-no-mundo-junto-das-coisas-com-e-a-fim-de-outros. É precisamente à base do conceito de ter-que-ser que abrangeremos a noção de uma ética da finitude, pois “o ter-que-ser não nos é prescrito por uma lei moral. Ele nos é imposto pelo nosso ser, ele mesmo.”⁵²

Por conseguinte, poder-se-ia dizer que o fundamento de ser-no-mundo constitui, para Heidegger, um fundamento nulo, à medida que é desde sempre um fundamento transcendido

⁴⁹ Ibid., p. 126-127: “Wir genießen und vergnügen uns, wie *man* genießt; wir lesen, sehen und urteilen über Literatur und Kunst, wie *man* sieht und urteilt; wir ziehen uns aber auch vom ‘großen Haufen’ zurück, wie *man* sich zurückzieht; wir finden ‘empörend’, was *man* empörend findet. Das Man, das kein bestimmtes ist und das Alle, obzwar nicht als Summe, sind, schreibt die Seinsart der Alltäglichkeit vor.” / Ibid., p. 184.

⁵⁰ Ibid., p. 168: “Und weil das Reden den primären Seinsbezug zum beredeten Seienden verloren bzw. nie gewonnen hat, teilt es sich nicht mit in der Weise der ursprünglichen Zueignung dieses Seienden, sondern auf dem Wege des *Weiter* und *Nachredens*.” / Ibid., p. 232.

⁵¹ LOPARIC, Z. *Ética e finitude*. Op. cit., p. 60.

⁵² Ibid., p. 61.

pela possibilidade de não-mais-estar-aí-no-mundo, portanto, um poder-ser nadificado pela única possibilidade certa do existir humano que não pode ser nadificada: a de ser-para-a-morte. Quanto à possibilidade de não-mais-estar-aí, esta não pode nem ao menos ser tomada como um projeto possível, pois, improjetável, nos termos de Loparic, ela recai sobre a vida do homem como uma dívida que tem que ser assumida sem papel passado, dívida impagável no entre nascimento e a morte, que só pode ser saldada na hora do não-mais. Incontornável e irremissível, a morte é a possibilidade mais desrealizadora do *Dasein*. Todo tomar pé, pensar e agir é aberto e, ao mesmo tempo, cingido pelo implacável círculo do impensável e do não-factível – pelo nada: o *Dasein* é, assim, uma liberdade para o desenraizamento total.⁵³

Deste modo, o *Dasein* é um fundamento nulo, podendo, apenas, assumir sua própria nulidade enquanto projeto que, desde já, foi lançado no mundo e se envolveu com diversas possibilidades concretas e realizáveis, nas quais se enredou e que constituem sua facticidade. Através do chamado da voz da consciência responsabilizadora do *débito*, o ter-que-ser pode ser dado de duas maneiras: uma, no modo *impróprio*, que se caracteriza justamente pela fuga da responsabilidade na convivência quotidiana, na impropriedade do quotidiano que só sabe de si pelo que o impessoal pensa; e a outra, no modo *próprio*, que se caracteriza pela *escuta* da voz da consciência responsabilizadora do si-mesmo próprio, no qual o *Dasein* transcende a situação em que desde sempre se encontra, como ser-no-mundo. Assim, veremos a seguir em que consiste o caráter de uma ética de ser-no-mundo no horizonte da ontologia fundamental.

2. A dimensão de uma ética de ser-no-mundo na ontologia fundamental

Neste segundo tópico, discutiremos o lugar de origem de uma ética de ser-no-mundo: ela sobrevém de uma interpretação ontológica, enraizada na compreensão da finitude humana. Explicitaremos *quem é o sujeito* dessa ética, qual o seu *dever* e, finalmente, analisaremos os temas da *angústia*, o *apelo* (ou o *interpelar*) *da consciência*, o *ser-em-débito* e o *ser-para-a-morte*, tomando-os como os elementos originários da ética que pretendemos investigar.

2.1. Ética e finitude

Nascida na tradição fenomenológica, *Sein und Zeit*, de 1927, põe a questão do sentido do ser e se esforça em desconstruir a metafísica tradicional do puramente subsistente com o seu notório conceito de ser como presença e de tempo como tempo presente. Heidegger, em

⁵³ Cf. *Ibid.*, p. 22-23.

sua ruptura com a metafísica da subjetividade, desconstrói também o princípio das éticas infinitistas⁵⁴, segundo o qual todo agir humano obedece a máximas universais e a todo dever absoluto e agir causal. Ainda podemos assinalar que não somente a ética, mas, também, as ontologias se organizaram em torno do infinitismo. O infinitismo, por seu turno, se pautou no princípio do fundamento. Ora, para esse princípio, nada é ou existe sem fundamento, o assim designado de princípio da razão suficiente ou princípio da causalidade. Pelo princípio da causalidade, entenda-se que todo o ente possui a razão ou o fundamento de ser; aqui o ente se refere a tudo o que pode ser dito. O existente supremo é dito ter a razão ou a causa em si, portanto, ele é a *causa de si*. Sobre esse aspecto, Loparic ressalta que essas éticas pretendem a “eliminação da finitude caracterizada pelo desprazer, a transitoriedade e os conflitos.”⁵⁵

Aquém do princípio de fundamento da razão suficiente das éticas tradicionais que nos diz: *nihil est sine ratione* (nada é ou existe sem fundamento), proporemos mostrar que a ética heideggeriana vislumbrada a partir da ontologia fundamental é uma ética de ser-no-mundo, do morar no mundo-projeto, distante dos poderes *nadificantes* da razão/consciência, mas perto de sua possibilidade mais própria: a de ser-para-a-morte, descortinada na consciência do ser-em-débito e ouvida no silêncio disposto para a angústia. O *todo do cuidado* que a morte prenuncia num único momento certo e indeterminado, está bem enraizado no *fundamento negativado* da existência. E só pode advir num *entre-espço* enredado pelas possibilidades concretizáveis e pela irrevogável possibilidade da impossibilidade: o hiato que diferencia e reúne o poder-ser e o não-mais. “Antecipando a morte, e compreendendo enquanto verdade genuína e originária, o *Dasein* contraria a esquiva protetora da *queda*, e isto tem implicações de ordem ética.”⁵⁶

Esta possível leitura ética da ontologia fundamental não pergunta mais: que devo fazer para ser digno de ser feliz? E sim: como deixar acontecer estando-aí no mundo, o que tem-que-ser?⁵⁷ Aqui, é importante aclarar que *ter-que-ser* é a tradução existencial ontológica do conceito metafísico do *ter-de-ser*. Se para a tradição, ter-de-ser significa ter o dever de seguir aquilo que é prescrito pela lei moral, o ter-que-ser heideggeriano se refere, de modo anterior a

⁵⁴ Como bem argumenta Loparic, o infinitismo das éticas tradicionais, assim como o das ontologias, encontra apoio no princípio de fundamento. Nas éticas, o infinitismo, se manifesta por meio de máximas e regras que servem de fundamento para o raciocínio prático e o agir, e vigoram incondicionalmente. A esse respeito, podemos apontar, com Loparic, quatro tipos de éticas infinitistas: a) as que têm o agir como dever (éticas infinitistas); b) as que buscam paliativos para o desprazer e a maximização do prazer (éticas da satisfação); c) as que prometem a imortalidade (éticas da salvação); d) as que pretendem a socialização, integração e pacificação (éticas da reconciliação). Todas elas trabalhariam então para uma eliminação dos *problemas* da finitude. A desconstrução da metafísica empreendida por Heidegger implicaria também uma desconstrução dessas éticas, abrindo a possibilidade de uma ética da finitude. Cf. LOPARIC, Z. *Ética e finitude*. Op. cit., p. 53.

⁵⁵ LOPARIC, Z. *Ética e finitude*. Op. cit., p. 59.

⁵⁶ NUNES, B. *Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger*. São Paulo: Editora Ática, 1992. p. 54.

⁵⁷ Cf. LOPARIC, Z. *Ética e finitude*. Op. cit., p. 59.

qualquer prescrição de uma lei moral, a uma urgência (*Not*) que incide sobre nós como o peso de um enigma, sem razão suficiente. Ele nos é imposto pelo nosso ser ele mesmo. Com isso, Loparic observa que Heidegger não deixou dúvidas: o agir moral, regulamentado pela ética tradicional, é um agir causal, ou seja, do mesmo tipo do agir técnico. Isto quer dizer que, para Heidegger, desde o imperativo categórico de Kant, “o tipo das leis morais é o mesmo das leis da natureza; que a razão instrumental e a razão prática são no essencial a mesma razão definida pela obediência ao princípio de fundamento.”⁵⁸ De antemão, deve-se assinalar que, se em *Sein und Zeit* há elementos originários de uma possível ética, eles estão longe do domínio objetivante da razão suficiente. Que não haja uma ética ordenada ao modo metafísico, e que Heidegger nem sequer demonstrou interesse em escrever tal ética, isso sabemos. Contudo, acreditamos que *Sein und Zeit* deixa entrever a possibilidade de uma *ética originária*.

Se consideramos certo que a via sugerida por Heidegger para superar a metafísica se deu através da necessidade de recolocar a questão sobre o sentido do ser, a partir do horizonte da temporalidade finita do *Dasein*, noutros termos, se consideramos certo que Heidegger nos restabeleceu de um pensamento esquecido da finitude do ser, também é certo que, para superar as teorias éticas nascidas no interior desta metafísica, temos que trazer para dentro da própria ética a questão da finitude. Ao levar adiante o seu projeto de desconstrução da história da metafísica ocidental, Heidegger, ao mesmo tempo, possibilitou a desconstrução das éticas tradicionais, razão pela qual, como muito bem considera Loparic, a alternativa heideggeriana para a metafísica como teoria do ser-presentidade conterà, também e necessariamente, uma alternativa finitista para as éticas tradicionais. Desmontar a metafísica como teoria das faces da presença do ser (faces visíveis para o olhar da razão), como teoria esquecida do problema do *Dasein* como tal, é portanto o mesmo que desconstruir as éticas da realização de ações de satisfação, salvação ou reconciliação numa totalidade cósmica ou social.⁵⁹

“Quando escreverá o senhor uma ética?”⁶⁰ Foi o que perguntaram a Heidegger logo após a publicação de *Sein und Zeit*. Em *Brief über den Humanismus*, ele mesmo assinala que: “a aspiração por uma ética urge com tanto mais pressa por uma realização, quanto mais a perplexidade manifesta do homem e, não menos, a oculta, se exacerba para além de toda medida.”⁶¹ O apelo a uma ética, assim, provém da completa *desorientação* do homem atual, revelando-se como algo que indica o caminho mais seguro ou mais adequado a seguir. A ética

⁵⁸ Ibid., p. 56.

⁵⁹ Cf. Ibid., p. 53.

⁶⁰ HEIDEGGER, M. Brief über den »Humanismus«. In *Wegmarken*, GA 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. p. 353: “Wann schreiben Sie eine Ethik?”

⁶¹ Ibid., p. 353: “Der Wunsch nach einer Ethik drängt um so eifriger nach Erfüllung, als die offenkundige Ratlosigkeit des Menschen nicht weniger als die verhehlte sich ins Unmeßbare steigert.”

tradicional, erguida sob as pilastras da infinitude, vem tentar trazer respostas aos diversos problemas do homem, oferecendo-lhe uma *orientação segura* sobre o dever pensar e o dever agir. Desta forma, é mais do que esperado que Heidegger se esquive de uma tal ética ou de qualquer esforço de conduzir o homem a esquemas explicativos do controle da subjetividade.

Quando lemos a pergunta: *quando escreverá o senhor uma ética?*, somos levados a indicar que a única resposta pronta que Heidegger poderia ter dado ao seu interlocutor era que a ética exigida já estava escrita no discorrer do desenvolvimento da questão do ser.⁶² Mais importante do que qualquer cânone de regras ou modelo absoluto de agir moral é o homem estar aberto à compreensão da verdade do ser, isto é, o “[...] pensar que pensa a verdade do ser como o elemento primordial do homem enquanto alguém que *ek-siste* já é em si uma ética originária.”⁶³ O pensamento da verdade do ser é o pensamento conforme a essência do *ek-sistente*, é o pensamento do aberto como lugar do aparecimento epocal do que se manifesta. Trata-se, pois, de um pensamento que destitui o humano do seu caráter metafísico moderno enquanto senhor do ser, privando-o da posição privilegiada que ele aí ocupa em relação a todos os entes, para então poder considerar, pela primeira vez, sua essência: o *ek-sistir* como projeto lançado pelo ser na clareira do ser, da qual ele deve cuidar como um pastor.

Pensar a presença da história (*Geschichte*) como o destino do pensamento do ser é mais urgente e anterior a qualquer construção ou reconstrução de uma ética metafísica. E uma ética originária só seria possível após a instituição de um pensamento não representacional. Isso porque, na esfera do pensamento representacional, o campo da ação deve se mostrar afeito aos critérios de rigor da teoria, ou do controle da subjetividade, do cálculo, em suma, da representação. A tarefa de Heidegger aponta para uma exigência: a de que é preciso fazer uma experiência do pensar para além da representação. Assim, eis a razão de o autor de *Sein und Zeit* não ter empreendido um estudo específico sobre o tema da ética: porque tendo suas raízes no alicerce da metafísica, ela desobriga o pensar de considerar aquilo que principalmente deve ser pensado. Não obstante, é bem plausível encontrarmos uma dimensão ética no horizonte teórico heideggeriano, porém radicalmente distinta da ética tradicional. O agir, numa ética finitista, não significa mais produzir efeitos; não há prazeres a buscar, bens a realizar, normas a cumprir, mas, de modo contrário, trata-se de um agir por ter-que-agir, desapegado de todos os fundamentos da razão suficiente, às claras quanto a sua intransponível facticidade.

⁶² Cf. NUNES, B. *Crivo de papel*. 2ª. São Paulo: Ática, 1998. p. 194.

⁶³ HEIDEGGER, M. Brief über den »Humanismus«. In *Wegmarken*, GA 9. Op. cit., p. 356: “[...] dann ist dasjenige Denken, das die Wahrheit des Seins als das anfängliche Element des Menschen als eines existierenden denkt, in sich schon die ursprüngliche Ethik.”

Da perspectiva de uma consideração originária da ética, jamais se tratará de impor valores ao outro, nem de pré-determinar as regras e procedimentos teóricos e práticos a partir dos quais se poderia garantir a vida boa em comum; antes, e principalmente, trata-se de pensar e agir no sentido de uma ética do deixar-ser, capaz de deixar transparecer no outro a liberdade para decidir pelo seu poder-ser mais próprio. Segundo Duarte, esta ética também pode ser chamada de uma *ética da precariedade*, justamente pelo fato de estar vinculada à inexistência de princípios ou fundamentos metafísicos que possam operar como critérios transcendentais de validação da qualidade ética da conduta humana. Uma ética da precariedade seria o efeito colateral necessário do reconhecimento da finitude do sentido do ser e do próprio *Dasein*, cuja existência, sendo *lançada* no mundo em que se *projeta*, é ontologicamente desprovida de fundamentos últimos, é sem-porquê, tornando vão todo e qualquer empreendimento teórico que tenciona fundamentar moralmente ou cognitivamente os seus projetos mundanos.⁶⁴

No texto intitulado *La Question de l'Éthique après Heidegger*, Alain Renaut e Luc Ferry reverberam que nas obras de Heidegger, paradoxalmente, a dimensão ética não está de modo algum ausente. Eles sugerem, pois, que há uma espécie de *dénégation*⁶⁵, na medida em que o filósofo da Floresta Negra, posicionando-se *contra a ética* nos moldes da metafísica, no sentido de uma recusa de escrever ele mesmo um estudo sobre ética, acaba por fazer uso de termos imbuídos de conotações éticas, como: *decadência, débito, consciência, propriedade, impropriedade*. O objetivo desta prática de *dénégation* é, conseqüentemente, muito claro:

[...] expulsar todas as conotações moralizantes incompatíveis com a visão de um empreendimento que se esforça por pensar o fim do homem como sujeito. Todo o problema é, não obstante, o de compreender por que estas conotações são introduzidas: por que dar ao propósito uma coloração ética tão marcada?⁶⁶

Na passagem referida acima, Renaut e Ferry vão na direção de indicar que esses traços marcantes de uma ética em Heidegger são relacionados a um problema específico: o problema de *dizer o ser* que não seja pelo viés de uma linguagem metafísica. Ora, Heidegger emprega os mesmos nomes utilizados na metafísica, mas os destitui dos sentidos propriamente metafísicos, passando a ser entendidos analogicamente ou metaforicamente. É disso que surge o uso tão frequente de aspas, itálicos, maiúsculas, buscando de todas as maneiras, demarcar sem poder verdadeiramente dizer a diferença entre isto que significam os termos empregados

⁶⁴ Cf. DUARTE, A. Por uma ética da precariedade: sobre o traço ético de Ser e Tempo. In: Revista *Natureza Humana*, p. 71-101, São Paulo, ano 1, v. 2., n. 1, 2000. p. 74.

⁶⁵ Cf. FERRY, L.; RENAUT, A. *La Question de l'éthique après Heidegger*. In *Système et Critique: Essais sur la critique de la raison dans la philosophie contemporaine*. Bruxelles: Ousia, 1992. p. 86: "Il doit donc y avoir de sa part une tentative pour l'aplanir, tentative qui s'annonce à travers la pratique constante de la *dénégation* [...]."

⁶⁶ *Ibid.*, p. 86-87: "expulser toutes les connotations moralisantes, incompatibles avec la visée d'une entreprise's efforçant de penser la fin de l'homme pris comme sujet. Tout le problème, cependant, est alors de comprendre pourquoi ces connotations sont réintroduites: pourquoi donner au propos une coloration éthique si marquée?"

e o que querem significar. Diante desse contexto, importa-nos perguntar: que ética podemos vislumbrar na ontologia fundamental? Em *Sein und Zeit*, com um certo tom de interrogação, Heidegger escreve: “mas será que esta interpretação ontológica da existência do *Dasein*, aqui desenvolvida, não tem por base uma determinada concepção da existência própria, isto é, um ideal fáctico (*ein faktisches Ideal*) do *Dasein*? Tal é o caso.”⁶⁷ A analítica existencial é uma análise ontológica, mas, simultaneamente, é uma análise ôntica da existência do *Dasein*.

Dito isto, cabe expor que, desde o início do seu projeto de uma ontologia fundamental, Heidegger nota que a *Seinsfrage* não pode deixar de ser abarcada a partir de uma consideração ontológica do homem enquanto ente que compreende o ser, isto é, a abertura, o *aí* do ser, mas também que a análise ontológica ou existenciária deste ente não pode deixar de estar jungida a uma análise ôntica, a um campo de problemas existenciais que a enraíze. É precisamente nas lições de Marburg do Semestre de Verão de 1928, um ano após a publicação de *Sein und Zeit*, que Heidegger reiterará pela primeira vez o projeto de uma ontologia fundamental enquanto analítica do *Dasein*, remetendo então para a possibilidade de uma consideração da existência humana fáctica já não apenas ontológica, mas metaontologicamente. Neste caso, a indicação que Heidegger sugere para a abordagem desta nova problemática diz o seguinte: “assinalo tal problemática como *metaontologia*. E aqui, na área do questionar metaontológico-existencial, está também a área da metafísica da existência (só aqui se pode colocar a questão da ética).”⁶⁸ Em 1928, Heidegger sublinha, portanto, que a ontologia fundamental implica a *Kehre* para o terreno da análise ôntica das várias ontologias regionais, incluindo o *Dasein* e a própria *ética originária*. A reelaboração ou *viragem* da ontologia fundamental acentua a ocorrência gradual da *contextura relacional* ser-homem. A ontologia fundamental mantém-se como interpretação do *Dasein* e analítica da temporalidade finita do ser, todavia, esta é doravante abrangida como “a *Kehre* pela qual a própria ontologia retorna explicitamente a uma ôntica metafísica onde permanece sempre implicitamente.”⁶⁹ Com isso, a interpretação temporal do ser *inflexa* para a *contextura relacional*, e para trazer à tona o problema da metafísica há que elevar a ontologia à inversão nela latente. Aí se realiza a *viragem* e a inversão tem lugar na *metaontologia*.⁷⁰

⁶⁷ HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Op. cit., p. 310: “Aber liegt der durchgeführten ontologischen Interpretation der Existenz des Daseins nicht eine bestimmte ontische Auffassung von eigentlicher Existenz, ein faktisches Ideal des Daseins zugrunde? Das ist in der Tat so.” / *Ser e tempo*. Op. cit., p. 393.

⁶⁸ _____. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA 26. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978. p. 199: “Diese Problematik bezeichne ich als *Metontologie*. Und hier im Bezirk des metontologisch-existenziellen Fragens ist auch der Bezirk der Metaphysik der Existenz (hier erst läßt sich die Frage der Ethik stellen).”

⁶⁹ Ibid., p. 201: “[...] die *Kehre*, in der die Ontologie selbst in die metaphysische Ontik, in der sie unausdrücklich immer steht, ausdrücklich zurückläuft.”

⁷⁰ Cf. Ibid., p. 201: “Diese temporale Analytik ist aber zugleich die *Kehre*, in der die Ontologie selbst in die metaphysische Ontik, in der sie unausdrücklich immer steht, ausdrücklich zurückläuft. Es gilt, durch die

Esta viragem (*Kehre*) da ontologia fundamental em metaontologia atentaria sobretudo a dois lineamentos estreitamente ligados: em primeiro lugar, o de não absolutizar a questão do ser tematizando também a totalidade do ente, pois “pensar o ser como ser do ente e apreender de modo radical, universal, o problema do ser significa conjuntamente tematizar o ente na totalidade à luz da ontologia.”⁷¹ E, em seguida, cobrindo o conjunto de problemas existenciais ou ônticos que não poderiam ser inteira e exaustivamente esgotados no âmbito da ontologia fundamental, unificar o projeto como *ôntica metafísica da existência*. É entretanto preciso que o *Dasein*, enquanto abertura (*Da*) do ser – constituída pelos existenciais fundamentais da fala (*Rede*), da afetividade (*Befindlichkeit*) e do compreender (*Verstehen*) –, seja lobrigado a partir da contextura relacional ser-homem (como veremos nos capítulos IV e V). A questão da ética, em Heidegger, não poderia ser tratada apropriadamente senão ao nível de uma metaontologia. Para Alexandre Franco de Sá, à medida que a análise ontológica de *Sein und Zeit* não poderia deixar de ter, nas suas raízes, como condição de possibilidade da sua própria elaboração, uma base ôntica, esta mesma análise não poderia deixar também de prefigurar, então, aquilo que se constituiria como o conteúdo fundamental de uma análise ôntica da existência humana. Desta maneira, poder-se-ia dizer que seria impossível deixar de encontrar, ao longo de *Sein und Zeit*, a prefiguração embrionária daquilo que seria uma consideração heideggeriana desta questão.⁷²

À medida que é análise do *Dasein*, a ontologia assinala o lugar no qual o ser e o ser humano (*Dasein*) e os seres humanos entre si (*Mitsein*) se relacionam. Pode-se pensar, com Hodge, que, enquanto o *Dasein* é o lugar onde o ser se revela, o lugar onde se revela o *Dasein* é o ser humano, individual e coletivo. A ontologia fundamental é pois *ontológica*, preocupada com as condições gerais da possibilidade da existência, e é *ôntica*, preocupada com a efetiva existência de seres humanos.⁷³ Mas é pertinente que se faça a distinção entre a investigação ôntico-empírica e a ontológico-transcendental. O que importa não são os conteúdos vivenciais da existência, ou quididativos, como Husserl o fez, mas a descrição fenomenológica do *como* do existir humano. De modo que o *Dasein* possa mostrar-se em si mesmo e por si mesmo, na quotidianidade “não se devem retirar estruturas ocasionais e acidentais, mas estruturas essenciais. Essenciais são as estruturas que se mantêm ontologicamente determinantes em

Bewegtheit der Radikalisierung und Universalisierung die Ontologie zu dem in ihr latenten Umschlag zu bringen. Da vollzieht sich das Kehren, und es kommt zum Umschlag in die Metontologie.”

⁷¹ Ibid., p. 200: “Das Sein als Sein des Seienden denken und das Seinsproblem radikal und universal fassen besagt zugleich, das Seiende im Lichte der Ontologie in seiner Totalität zum Thema zu machen.”

⁷² Cf. SÁ, Alexandre Franco de. *A política sobre a linha: Martin Heidegger, Ernst Jünger e a confrontação sobre a era do niilismo*. Op. cit., p. 21.

⁷³ Cf. HODGE, J. *Heidegger e a ética*. Traduzido por Gonçalo Feio. Lisboa: Instituto Piaget, 1998. p. 47-48.

todo modo de ser do *Dasein* em sua facticidade.”⁷⁴ Esta é a medida tomada em nosso trabalho ao buscar delinear a possibilidade de uma ética em *Sein und Zeit*. Será, deste modo, uma ética originária, respaldada à luz da questão do ser. Esta ética transpira um caráter *original*, pois trata-se de uma ética cuja base é o acolhimento da finitude do ser e do *Dasein*. Dessa forma analisada, justifica Nunes: a finitude “possibilita, ao mesmo tempo, a *destruição* dos sistemas morais (éticas infinitistas da salvação, do dever, do prazer e da utilidade) – paralelamente à da metafísica – e a libertação da ética originária, já escrita desde *Sein und Zeit*.”⁷⁵

2.2. A angústia como abertura originária ao poder-ser próprio

Toda a concepção do *Dasein*, enquanto ser-no-mundo, assenta-se na sua compreensão. Ora, a sua compreensão de mundo e de si mesmo é, de início e no mais das vezes, uma compreensão mediana estabelecida pelo impessoal. O domínio do impessoal é sustentado na linguagem compartilhada que se atribui no falatório. No entanto, há uma possibilidade própria para a compreensão, sendo que o modo pelo qual ela se torna propriamente si mesma resulta de uma ruptura originada por uma tonalidade afetiva: a angústia. O fenômeno da angústia é o que se manifesta como possibilidade de abertura mais abrangente e mais originária. Trata-se da abertura privilegiada que remove do *Dasein* a possibilidade de se compreender a partir do seu poder-ser mais imediato e fáctico, ou seja, da interpretação pública, na qual está imerso enquanto uma das possibilidades de ser-no-mundo das ocupações e ser-com os outros. O *Dasein* encontra-se, em seu poder-ser impróprio, perdido na publicidade do impessoal, dando ouvidos ao que todo-mundo diz, e isso o faz esquecer-se de ouvir a si-próprio. O *Dasein* se encontra desta forma afundado entre as coisas, e se esquece a si mesmo. Este acontecimento sobrevém na quotidianidade, onde o *Dasein* anda preocupado com as coisas exteriores sem encontrar-se a si mesmo. É então um modo de existir que Kierkegaard, por exemplo, define como muito cômoda e feliz, no entanto o *eu* (expressão kierkegaardiana) não é um verdadeiro *eu* que tem consciência e domínio de seu próprio destino, senão que está levado pelas coisas transitórias do mundo. Em tal caso, afirma Kierkegaard, o *eu* não existe, nada o representa em si mesmo, senão que “em vez de um eu se torna um número, mais um ser humano, mais uma repetição de um eterno zero.”⁷⁶ Heidegger certamente tomou em conta esta análise do filósofo dinamarquês, chamando-a de existência imprópria, o impessoal (*das Man*). Este rumor típico

⁷⁴ HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Op. cit., p. 16-17: “An dieser sollen nicht beliebige und zufällige, sondern wesenhafte Strukturen herausgestellt werden, dir in jeder Seinsart des faktischen Daseins sich als seinsbestimmende durchhalten.” / *Ser e tempo*. Op. cit., p. 54.

⁷⁵ NUNES, B. *Crivo de papel*. Op. cit., p. 197.

⁷⁶ KIERKEGAARD, Søren A. *O desespero humano: doença até a morte*. Traduzido por Adolfo Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 30.

da ambiguidade múltipla e variada do falatório é o modo de ser-como-todo-mundo, por isso, é a aderência ao *eu-também* que deve ser rompida na experiência fundamental da angústia.

Na conferência *Was ist Metaphysik?*, o propósito de Heidegger é passar do discurso ôntico, científico, ao ser do ente por meio do nada. O nada não pode ser pensado como um simples conceito do entendimento, mas, sim, como uma experiência, em que à compreensão articula-se uma disposição de humor. Na referida conferência, Heidegger aprofunda a relação entre a angústia e o nada. Logo nas primeiras linhas, aponta que a pergunta pela metafísica é uma pergunta pelo ente. Entretanto, na pergunta pelo ente a questão do nada aparece, embora esquecida, no início, pela ciência. Heidegger questiona se aquilo que a ciência não se preocupa em investigar, não tem um significado ontológico mais fundamental. A análise do nada começa por um esclarecimento do sentido da angústia. A angústia nos traz à presença do nada, mesmo que raramente. Nessa circunstância, Heidegger pergunta: “acontece no *Dasein* semelhante disposição de humor na qual ele seja levado à presença do próprio nada?”⁷⁷, sua resposta é de que “este acontecer é possível e também real – ainda que bastante raro – apenas por instantes, na disposição de humor fundamental da angústia.”⁷⁸ A angústia é, assim, um fenômeno fundamental. Isto conduz o *Dasein* a romper uma familiaridade habitual que se dá no seu modo de ser nivelado pelo impessoal e dispersado no falatório. A angústia deixa-nos sem alojamento, sem apoios nem defesas, ou seja, provoca uma suspensão, uma pendência, deixa-nos prontos para sermos tomados de assalto pelo nada a qualquer instante. Com isso, a experiência da angústia faz do homem o seu *Dasein*, dispõe-no em seu ser-no-mundo.

A angústia é a experiência pela qual temos o acesso privilegiado ao nada. O nada não é de maneira alguma uma representação conceitual, quer dizer, não se apresenta no âmbito do entendimento. O nada, do ponto de vista ontológico, não se encerra nessas possibilidades. Segundo Heidegger: “o nada se revela na angústia – mas não enquanto ente. Tampouco nos é dado como objeto [...] na angústia deparamos com o nada juntamente com o ente em sua totalidade.”⁷⁹ O nada é um momento de essenciação do ser ele mesmo, que se dá num plano anterior àquele dos esforços de enunciação direta na forma do *é*. No modo de ser impróprio, que se caracteriza pela fuga da responsabilidade na labuta quotidiana, na impessoalidade, no saber das ocupações e afazeres comuns não há lugar para o nada. O homem enquanto ente

⁷⁷ HEIDEGGER, M. *Was ist Metaphysik?* In *Wegmarken*, GA 9. Op. cit., p. 111: “Geschieht im *Dasein* des Menschen ein solches Gestimmtsein, in dem er vor das Nichts selbst gebracht wird?” / Que é metafísica? In *Conferências e escritos filosóficos*. Op. cit., p. 56.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 111: “Dieses Geschehen ist möglich und auch wirklich – wenngleich selten genug – nur für Augenblicke in der Grundstimmung der Angst.” / *Ibid.*, p. 56.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 113: “Das Nichts enthüllt sich in der Angst – aber nicht als Seiendes. Es wird ebensowenig als Gegenstand gegeben [...] das Nichts begegnet in der Angst in eins mit dem Seienden im Ganzen.” / *Ibid.*, p. 57.

finito existe sempre pendente no nada, ainda que raramente se dê conta disso, nos instantes em que é experienciado pela angústia fundamental. A angústia está aí, mas ela é abafada pela proteção familiar que o si-mesmo impróprio despoja na ambiguidade e no falatório. Ela está de modo incessante à espreita e, porém, só raramente salta sobre nós para nos arrastar para a flutuação em suspenso, para a nossa compreensão da existência à luz do ser-para-a-morte.

A angústia originária aprofunda ontologicamente a questão da escolha entre o próprio, quer dizer, a escolha por escutar a voz responsabilizadora da consciência do ser e estar em débito, que veremos mais adiante, ser si-mesmo próprio; e o impróprio, que é a escolha por deixar-se guiar pelo poder-ser impróprio, é a recusa de assumir a nossa finitude. Não é difícil perceber que, o homem, imerso na impropriedade da publicidade de início e na maioria das vezes a partir do que se ocupa, no mundo do cotidiano, conduzido pelo falatório e pelo *eu-também*, não responde ao apelo da resposta ao ser. Apenas a angústia, ao passo que desaba e silencia a proteção da impropriedade do falatório sobre o ente, é capaz de estimular o *Dasein* impróprio a se abrir, dito de outra maneira, a assumir o seu poder-ser próprio.

A angústia fundamental, enquanto possibilitadora da propriedade do *Dasein*, propicia uma experiência do ser como o *outro* de todo ente. Não podendo jamais ser encontrado como ente, o ser vem à luz como o inteiramente outro em relação ao ente, como o não-ente, como nada. É o que se lê em *Was ist Metaphysik?*: “o nadificar do nada não é um episódio casual, mas, como remissão (que rejeita) ao ente em sua totalidade em fuga, ele revela este ente em sua plena, até então encoberta, estranheza como o absolutamente outro – em face do nada.”⁸⁰ Nesse sentido, temos o nada como o outro do ente ou, o que dá no mesmo, como o véu do ser. O velamento do ser é a nadificação do ser. Esta perspectiva de Heidegger está situada na sua crítica ao projeto metafísico da subjetividade e de seu respectivo assenhoreamento conceitual do ser. Estar suspenso dentro do nada implica o fato de que não há um fundamento fixo para a existência, senão o próprio *fundamento sem fundo* da finitude do ser-no-mundo. É o fundo abismal (*Abgrund*) da existência que aparece descoberto pela angústia, o nada do *Dasein*.

A angústia rompe com a familiaridade quotidiana do *Dasein*, fazendo assim desabar a tranquilidade que o si-mesmo impróprio despojava no impessoal. Como nota Ricoeur, “o ser do si supõe a totalidade de um mundo que é o horizonte de seu pensamento, de seu fazer, de seu sentir – em suma, de sua preocupação.”⁸¹ E este quadro de referência é a totalidade de seu mundo que emudece, revelando-se no nada de fundamento. O *Dasein* sente-se *fora de casa*,

⁸⁰ Ibid., p. 114: “Das Nichten ist kein beliebiges Vorkommnis, sondern als abweisendes Verweisen auf das entgleitende Seiende im Ganzen offenbart es dieses Seiende in seiner vollen, bislang verborgenen Befremdlichkeit als das schlechthin Anderen – gegenüber dem Nichts.” / Ibid., p. 58.

⁸¹ RICOEUR, P. *O si-mesmo como um outro*. Traduzido por Lucy Cesar. Campinas: Papirus, 1991. p. 363.

pelo menos temporariamente, os entes intramundanos se afastam, afundam em um *nada e em nenhum lugar*, se está des-familiarizado com aquilo que à partida era pura familiaridade. A angústia retira do *Dasein* a possibilidade de compreender a si mesmo a partir do mundo e da interpretação pública. Através da angústia, a condição intransponível de finitude da existência humana é experimentada então como uma liberdade para encontrar-se com sua própria morte, um *estar preparado para* e um contínuo *estar relacionado com* sua própria morte.

A angústia e o nada tomam a totalidade do ser do *Dasein*, fazendo com que o próprio ser-no-mundo seja estremecido em suas bases e seja experienciado em seu fundamento como angustiante. A angústia está enraizada no puro fato de existir; o simples ser-no-mundo é a origem da angústia que nos toma por completo. Nela, o *Dasein* sente-se *estranho*; os entes intramundanos se afastam, submergem em um *nada e em nenhum lugar*, e o homem então em meio às coisas paira isolado, e em nenhuma parte acha sua casa. A angústia, portanto, arranca o *Dasein* da familiaridade apaziguadora, aconchegante do cotidiano impessoal, enfim, rompe com toda a certeza serena presente no cotidiano impessoal; retira do *Dasein* a possibilidade de, na ditadura do *eu também*, compreender a si mesmo só a partir da interpretação pública:

Diante da angústia – dizemos nós – “a gente se sente estranho”. O que suscita tal estranheza e quem é por ela afetado? Não podemos dizer diante de que a gente se sente estranho. A gente se sente totalmente assim. Todas as coisas e nós mesmos afundamo-nos numa indiferença. Isto, entretanto, não no sentido de um simples desaparecer, mas em se afastando elas se voltam para nós. Este afastar-se do ente em sua totalidade, que nos assedia na angústia, nos oprime. Não resta nenhum apoio [...] A angústia manifesta o nada. “Estamos suspensos” na angústia. Melhor dito: a angústia nos suspende porque ela põe em fuga o ente em sua totalidade [...] Somente continua presente o puro *Dasein* no estremecimento deste estar suspenso onde nada há em que apoiar-se.⁸²

Assim, a angústia, enquanto disposição fundamental, põe o *Dasein* numa perplexidade porque aponta para o nada de seu fundamento como ser-no-mundo. O *Dasein* existe como ser possível, isto é, referido a possibilidades existenciais. É nesta situação que a angústia rompe com a tranquilidade do sentir-se em casa do que é público, pois, aí, o *Dasein* aparece no modo existencial do não se sentir em casa, “[...] isto é, da estranheza inerente ao *Dasein* enquanto ser-no-mundo lançado para si mesmo em seu ser.”⁸³ Por esse motivo, Heidegger assinala que o não sentir-se em casa deve aqui ser compreendido, ontologicamente, como fenômeno mais originário, porque, justamente, o *Dasein* é *ek-sistência*. Isso significa que o *Dasein* está desde sempre *fora*, o seu si-mesmo é sempre algo *além de si*, é seu ser-no-mundo. A estranheza presente na angústia é, em todo caso, o que manifesta para o *Dasein* a sua constituição de ser-

⁸² Ibid., p. 56-57.

⁸³ HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Op. cit., p. 189: “Die verfallende Flucht in das Zuhause der Unheimlichkeit, die im Dasein als geworfenen, ihm selbst in seinen Sein überrantworteten In-der-Welt-sein liegt.” / *Ser e tempo*. Op. cit., p. 256.

no-mundo. O *Dasein* próprio, aberto para sua morte, compreende sua temporalidade de uma maneira finita. Com isso, uma outra possibilidade de dizer a angústia que nos deixa diante do nada é dizer que ela nos deixa diante da finitude irremissível de nosso ser-no-mundo.

Assim, é só através da angústia que descobrimos o mundo enquanto mundo. O mundo enquanto tal é uma transcendência finita; transcender é ser-no-mundo. Nesse sentido, é isto o que a angústia faz: singulariza o *Dasein* em seu próprio ser-no-mundo. E, então, o que é uma singularidade? É o que não tem lugar senão uma vez. Não uma particularidade, que recai num gênero, mas uma propriedade única que escapa à representação de um *subiectum* absoluto. Segundo Jean-Luc Nancy, singular é o *Dasein*, o existente que não tem lugar senão como *je-mein* – de cada vez meu –, aquilo de que não é preciso pensar que o *meu* se marca no sentido da representação de um *eu*, mas antes que o *de cada vez* é a ocorrência sempre singular que determina a instância (ou a *chance*) de um *sujeito*, o que não é mais do que o instante desvanecente da sua enunciação – de um *dizer eu* e não de um *dizer-se, pretender-se eu* (tal como, em suma, o *ego sum, ego existo* de Descartes).⁸⁴ A finitude não nomeia senão o sentido do *Dasein* enquanto ele mesmo existe efetivamente, enquanto é projetado como o próprio existente singular, no próprio aberto, no *rigor de errância* desse existente não-acabado; e que não é, pois, a sua subsunção sob uma essência. É neste viés que Heidegger observara em *Sein und Zeit* que fugir da angústia é fugir de ser-no-mundo: “no *Dasein*, a angústia revela o ser para o poder-ser mais próprio, ou seja, o *ser-livre para* a liberdade de escolher e acolher a si mesmo.”⁸⁵ Por meio da experiência da angústia, pode-se dizer que o *Dasein* faz de uma só vez uma re-significação de toda sua existência e toma consciência do rasgo finito da existência. O *Dasein* se angustia diante da facticidade da responsabilidade que tem pelo seu próprio ser para possibilidades; aquilo mesmo pelo que a angústia se angustia é o seu próprio poder-ser.

É pela angústia que o *Dasein* experimenta a radicalidade do que é o ser, através do abrir-se da temporalidade originária. A angústia desperta no *Dasein* a consciência mais própria da sua finitude, mediante a compreensão de que se é ser-para-a-morte, de que a morte é possível a cada instante. É por este motivo que Levinas chega a afirmar que “a angústia é compreensão. Ela compreende de maneira excepcional a autêntica possibilidade de existir.”⁸⁶ Na angústia, o *Dasein* compreende-se na sua finitude, não de uma forma teórica, mas fáctica e existencialmente quando percebe que o seu poder-ser próprio está em jogo. A angústia rompe

⁸⁴ Cf. NANCY, Jean-Luc. *O peso de um pensamento, a aproximação*. Traduzido por Fernanda Bernardo e Hugo Monteiro. Coimbra: Palimage, 2011. p. 133.

⁸⁵ HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Op. cit., p. 188: “Die Angst offenbart im Dasein das Sein zum eigensten Sein-können, das heißt das Freisein für die Freiheit des Sich-selbst-wählens und ergreifens.” / *Ser e tempo*. Op. cit., p. 254.

⁸⁶ LEVINAS, E. *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*. Op. cit., p. 94.

com a familiaridade quotidiana que se sustenta, na maior parte das vezes, no domínio do impessoal. A certeza tranquila de si mesmo, a aparente falta de necessidade de buscar-se a si mesmo questionando-se sobre o seu ser próprio, tudo isso é posto às claras quando o *Dasein*, na experiência singular da angústia, confronta-se consigo mesmo. A estranheza que surge em decorrência da angústia é a percepção de que o ser se sustenta sobre o nada, sobre um abismo.

Nesse sentido, a ontologia fundamental pode, possivelmente, ser lida como uma ética. Desde o projeto de *Sein und Zeit*, quando Heidegger pergunta pelo sentido do ser e se esforça em *substituir* a clássica metafísica pelo que chama de ontologia fundamental, ele está também a colocar em *xequê* os sistemas morais das éticas tradicionais que têm suas raízes metafísicas. Isto, Heidegger realiza na medida em que aponta que há um *ethos*, uma maneira de habitar, de ser-no-mundo – chamada por ele de *Dasein* – que não pode ser determinado por nenhum princípio supremo. A ética que vislumbramos em *Sein und Zeit* diz que o *Dasein* tem-que realizar o seu ser, mas só pode assumir o seu poder-ser próprio quando se decide a ouvir a voz da consciência do ser-em-débito, ouvida no silêncio disposto para a angústia, que nada mais é do que uma manifestação da abertura ao mundo do *Dasein*: o estar-no-mundo próprio é fruto da responsabilidade para com o *Dasein* como tal e para com os outros. É na escuta apropriada, que pressupõe o silêncio atencioso, que o *Dasein* se manifesta aberto ao seu ser mais próprio, como também se abre de maneira mais própria ao outro, compreendendo-o não como um ente meramente presente, mas enquanto o *outro Dasein* que ele é. Por isso, o horizonte teórico de *Sein und Zeit* nos permite pensar uma ética de *ser-no-mundo*, do *morar no mundo-projeto*, do *morar na transcendência finita*, do *abrir-se para o encontro*, pois o ser-com-a-fim-de-outros é sempre, na sua gênese, um movimento de abertura de possibilidades para o outro, um *cuidar*. O exato oposto do matar. O nosso ter-que-ser não obedece ao princípio de fundamento. Ele não resulta dos desígnios da causa suprema. O *Dasein* não é estrutura de um *ens creatum*.⁸⁷

2.3. O ser-para-a-morte e o caráter de apelo da consciência

A angústia desponta quando o *Dasein* se depara com a sua possibilidade mais própria: a morte. O *Dasein* é, no seu modo mais primordial, ser-para-a-morte, expressão que aponta o seu caráter de finitude: “cada *Dasein* tem de, ele mesmo e a cada vez, assumir a sua própria morte. Na medida em que ‘é’, a morte é, essencialmente e cada vez, minha.”⁸⁸ A morte não é mais uma possibilidade que surge a partir do modo de ser-no-mundo, mas, contudo, a nossa

⁸⁷ Cf. LOPARIC, Z. *Ética e finitude*. Op. cit. p. 61.

⁸⁸ HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Op. cit., p. 240: “Das Sterben muß jedes Dasein jeweilig selbst auf sich nehmen. Der Tod ist, sofern er ‘ist’, wesensmäßig je der meine.” / *Ser e tempo*. Op. cit., p. 314.

possibilidade mais própria e extrema, quer dizer, ninguém pode experimentar a morte do outro. Ninguém pode *morrer* por outro. A morte a que, na quotidianidade, o *Dasein* se refere, não é ainda a sua morte, pois é tida sob o domínio da interpretação pública. Em *Sein und Zeit*, Heidegger escreve o modo como o impessoal define a morte da seguinte maneira: diz-se que a morte certamente vem, mas por ora ainda não. Com esse *mas*, o impessoal retira a certeza da morte. O *por ora ainda não*, não é mera proposição negativa e sim uma auto-interpretação do impessoal, em que ele testemunha aquilo que, numa primeira aproximação, ainda permanece acessível e susceptível de ocupação para o *Dasein*. O impessoal encobre, desta maneira, o que há de característico na certeza da morte, ou seja, *que é possível a todo instante*.⁸⁹

Como pudemos notar, o específico do quotidiano é o impessoal e, enquanto tal, revela ao *Dasein* de que modo ele deve se compreender; no caso da morte, também dita de que modo esta deve ser compreendida: o teor público da convivência quotidiana conhece a morte como uma ocorrência que sempre vem ao encontro, quer dizer, como *casos de morte*. O impessoal, assim, já sempre se encarregou de que modo a morte deve ser concebida, ou seja, a morte é um acontecimento que um dia ocorrerá, mas, por certo, ainda está muito distante, morreremos no dia em que chegar a nossa hora, mas até lá, não temos com o que nos preocupar. A certeza da morte, por sua vez, se mostra como uma certeza empírica, isto é, o *Dasein* tem a certeza da morte, ela é comprovada, as pessoas morrem, a morte se torna mero evento público, mas é um acontecimento que, anterior a tudo, é também incerto e indeterminado quanto ao seu dia. “Nesse ‘também um dia [se morre] mas por ora ainda não’, a quotidianidade assevera uma espécie de *certeza* da morte. Ninguém duvida de que se morre.”⁹⁰ E completa Heidegger, “a quotidianidade pára no momento em que admite ambigualmente a ‘certeza’ da morte a fim de enfraquecê-la e aliviar o estar-lançado na morte, encobrendo ainda mais o morrer.”⁹¹

O ser-para-a-morte é a escolha antecipada da possibilidade mais própria do *Dasein*. A compreensão, enquanto antecipação, é compreensão de si no âmbito de um projeto lançado no mundo: “a liberação antecipadora para a própria morte liberta do perder-se nas possibilidades ocasionais, permitindo assim compreender e escolher em sentido próprio as possibilidades

⁸⁹ Cf. *Ibid.*, p. 258: “Man sagt: der Tod kommt gewiß, aber vorläufig noch nicht. Mit diesem ‘aber...’ spricht das Man dem Tod die Gewißheit ab. Das ‘vorläufig noch nicht’ ist keine bloße negative Aussage, sondern eine Selbstausslegung des Man, mit der es sich an das verweist, was zunächst noch für das Dasein zugänglich und besorgbar bleibt. Die Alltäglichkeit drängt in die Dringlichkeit des Besorgens und begibt sich der Fesseln des müden, ‘tatenlosen Denkens an den Tod’ [...]” / *Ibid.*, p. 334.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 255: “Im ‘auch einmal, aber vorläufig noch nicht’ gibt die Alltäglichkeit so etwas wie eine Gewißheit des Todes zu. Niemand zweifelt daran, daß man stirbt.” / *Ibid.*, p. 331-332.

⁹¹ *Ibid.*, p. 255-256: “Die Alltäglichkeit bleibt bei diesem zweideutigen Zugeben der ‘Gewißheit’ des Todes stehen – um sie, das Sterben noch mehr verdeckend, abzuschwächen und sich die Geworfenheit in den Tod zu erleichtern.” / *Ibid.*, p. 332.

fáticas que se antepõem às insuperáveis.”⁹² Por outro lado, Heidegger assegura que ser para uma possibilidade não significa empenhar-se por algo possível, no sentido de ocupar-se de sua realização. Ou seja, o ser-para-a-morte, enquanto ser aberto para uma possibilidade, não possui o mesmo sentido que tem o caráter de empenho que se ocupa de sua realização. A morte não é algo simplesmente dado possível, mas uma possibilidade de ser do *Dasein*.

Em Heidegger, a noção de finitude (*Endlichkeit*) é pensada no âmbito da ontologia, e, portanto, mantém-se distante do apelo ao infinito ou a um fundamento entitativo. Ser finito é a constituição fundamental da existência humana: “o homem é um ente finito porque o seu ser é cindido em possibilidades ‘mundanas’, as que constituem o seu ser-no-mundo, e numa possibilidade ‘extramundana’, a de não-poder-mais-ser-no-mundo, a de ser-para-a-morte.”⁹³ Não há como transpor essa cisão ontológica, pois se trata da *sina* que o homem está fadado a suportar, posto que a morte, enquanto possibilidade do poder-ser do *Dasein*, constitui a sua (im)possibilidade mais própria. O estar aberto a compreender o sentido do ser respeita, então, à uma não-identidade inveterada, denominada por Heidegger de *diferença ontológica*. Ter que compreender o sentido do ser si-mesmo significa, na sua raiz, ter que se haver com a *fissura*.⁹⁴

Cada *Dasein* tem de, ele mesmo e a cada vez mais, assumir a sua própria morte. Então, que devemos fazer? Escolher por escutar a voz da consciência do ser-em-débito, quer dizer, escolher ser si-mesmo próprio; ou escolher por deixar-se guiar pelo seu poder-ser impróprio, pela publicidade, recusando-se a assumir a sua finitude. É nesse sentido que, para Heidegger, querer-ter-consciência significa estar aberto à compreensão de seu ser e estar em débito mais próprio, isto é, ter cuidado com o seu ser, antecipando-se à morte. Sendo assim, a morte não é meramente uma propriedade que nos pertence, mas é a possibilidade da impossibilidade mais extrema de cada *Dasein*. Trata-se da antecipação resoluta e angustiada de poder-não-mais-ser.

O ser para essa possibilidade coloca o *Dasein* diante de seu poder-ser mais próprio; é se antecipando que o *Dasein* compreende que o seu poder-ser apenas pode ser assumido por ele mesmo. Mas essa possibilidade é, na verdade, uma impossibilidade. Estamos diante de um paradoxo: a nossa possibilidade mais própria e irremissível é, também, a que impossibilita continuarmos a existir no mundo. Todavia, isto não integra o elemento mais importante para Heidegger; ele não tem interesse em afirmar uma simples tautologia: que a morte inviabiliza a continuidade de nossa existência, mas o que podemos extrair de nossa condição de ser-para-a-

⁹² Ibid., p. 264: “Das vorlaufende Freiwerden für den eigenen Tod befreit von der Verlorenheit in die zufällig sich andrängenden Möglichkeiten, so zwar, daß es die faktischen Möglichkeiten, die der unüberholbaren vorgelagert sind, allererst eigentlich verstehen und wählen läßt.” / Ibid., p. 341.

⁹³ LOPARIC, Z. *Heidegger réu: um ensaio sobre a periculosidade da filosofia*. Campinas: Papirus, 1990. p. 184.

⁹⁴ Cf. ARAUJO, Thalles Azevedo de. Martin Heidegger: ética de ser-no-mundo. In *Revista Ágora Filosófica*, Recife, ano 5, número especial, p. 107-114, dez. 2005. p. 110.

morte é, por assim dizer, compreender o que acontece conosco quando tomamos consciência dessa impossibilidade. Ao tomarmos consciência dessa possibilidade extrema e irrevogável, o ser-para-a-morte, teríamos pois a experiência de (re)significar todas as possibilidades de nossa existência, como algo resultante do antecipar a morte. Assim, a morte não se coloca ao *Dasein* de forma indiferente, antes, é o estar já sempre exposto à morte como possibilidade, que irá permitir que o *Dasein* reclame para si mesmo sua singularidade. É no *estar à morte*, isto é, no antecipar da possibilidade do ser-para-a-morte que o *Dasein* pode, afinal, responsabilizar-se propriamente por si. A antecipação resoluta faz com que o *Dasein*, livre para a sua morte, se liberte das possibilidades ocasionais que lhe são oferecidas quotidianamente pelo impessoal.

Nesses termos, é o ser-para-a-morte que perpassa a totalidade do ser do *Dasein*, isto é, a totalidade do *cuidado*; é na relação própria com a morte que o cuidado revela o que há de mais próprio ou autêntico. Assim, a voz da consciência dá a compreender ao *Dasein* que ele é e está em débito, ou seja, que, enquanto lançado no mundo, estranho a si mesmo envolvido na curiosidade, na tagarelice, na ambiguidade de seu ser-impessoal, ele tem-que assumir o seu ser-para-a-morte, antecipar-se à morte, responsabilizar-se por sua existência e pela existência dos outros, na medida em que, livre para assumir o seu poder-ser mais próprio, ele ajuda o outro a ficar transparente para si mesmo. O querer-ter-consciência desponta enquanto imbuído de um caráter de modificação no modo de existir e de ser-com. Ouvindo a voz da consciência que responsabiliza, *resoluto* e *decidido* por ser si-mesmo, é “que o *Dasein* é capaz de relações autênticas com outrem, capaz de solicitude que antecipa e liberta o outro dele próprio.”⁹⁵

Mas, de onde surge a indicação existencial da noção de débito, de responsabilidade atestada na voz da consciência? Do fato de o *Dasein* estar assentado numa falta, por isso, “determinamos de maneira existencial e formal a ideia de ‘débito’ do seguinte modo: ser-fundamento de um ser determinado por um não, quer dizer, *ser-fundamento de uma nulidade* [*Nichtigkeit*].”⁹⁶ Heidegger ressalta que a noção de débito não tem o mesmo sentido de uma dívida, assumida no mundo das ocupações. Para compreender este débito é necessário afastá-lo de todas as suas interpretações correntes, presentes no domínio moral, prático e religioso, no sentido mesmo de dívida; se bem que tais manifestações (ônticas) são derivadas do débito, enquanto condição de possibilidade (ontológico). Não se pode dizer que o *Dasein* é e está em débito porque não cumpriu com uma paga qualquer e deve-se restituir a outrem algo a que ele tem direito, o débito “não está necessariamente remetido ao ‘ter dívidas’ e à violação do

⁹⁵ HAAR, M. *Heidegger e a essência do homem*. Traduzido por Ana Alves. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. p. 58.

⁹⁶ HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Op. cit., p. 283: “Die formal existenziale Idee des ‘schuldig’ bestimmen wir daher also: Grundsein für ein durch ein Nicht bestimmtes Sein – das heißt Grundsein einer Nichtigkeit.” / *Ser e tempo*. Op. cit., p. 363.

direito, só pode ter êxito caso se coloque em questão o princípio do ser e estar em débito do *Dasein*, ou seja, caso se conceba a ideia de ‘débito’ a partir do modo de ser do *Dasein*.⁹⁷

Por esta via, o ser-em-débito não se refere de maneira nenhuma a alguma espécie de exigência moral, não se está em débito por ter violado algum acordo público moral. Nestas interpretações, o débito é algo de ôntico, que, portanto, foi contraído, do mesmo modo que poderia não ter sido contraído. Antes e mais fundamentalmente, a noção de débito faz parte da constituição ontológica desse ente: “o ser e estar em débito não resulta primordialmente de uma causa; ao contrário, a causa só é possível ‘fundamentada’ num ser e estar em débito originário.”⁹⁸ Esse ser já em débito aponta para o débito como algo proveniente da condição ontológica do ser mesmo do *Dasein*. Anterior a toda e qualquer dívida em relação a outrem, o *Dasein* se encontra em débito com seu próprio ser, um débito que assinala o ter-que-assumir o ser que a cada vez é meu na constituição ontológica do não-mais-estar-no-mundo.

Na ontologia fundamental, a consciência (*Gewissen*) é uma constituição ontológica do *Dasein*, um fenômeno originário que “antecipa toda descrição psicológica de suas vivências e sua classificação, estando também fora de uma ‘explicação’ biológica [...] Também não é menor a distância que a separa de uma interpretação teológica.”⁹⁹ Do mesmo modo, o ser-em-débito (*Schuldsein*) está livre de conotação moral ou religiosa que oferece instruções sobre o certo e o errado. Ricoeur dá uma ênfase ao sentido primordial de *Gewissen* como atestação (*Bezeugung*) antes de qualquer referência que possa fazer à capacidade de distinguir o bem e o mal e de responder a essa capacidade pela distinção *boa* e *má* consciência.¹⁰⁰ Este fenômeno da consciência, ressalta ainda Ricoeur, teria, no horizonte de Heidegger, o significado de um arrancamento do si ao anonimato do impessoal, a ideia de um apelo que o *Dasein* dirige a ele mesmo do fundo dele mesmo, mas de mais alto dele mesmo. O elemento que Ricoeur destaca a respeito da *Gewissen* é este: da íntima atestação de existir segundo o modo do si, o ser não tem o domínio; ele vem a ele, advém-lhe, à maneira de um dom, de uma dádiva, de que o si nunca dispõe. Ao dizer com Heidegger que é a consciência que *atesta* um poder-ser próprio, e que também na consciência o *Dasein* interpela ele mesmo, é já decidir uma indeterminação constitutiva do fenômeno da voz da consciência: a estranheza da voz não é menor do que a da

⁹⁷ Ibid., p. 283: “Die Klärung des Schuldphänomens, das auf ‘Schuldenhaben’ und Rechtsverletzung nicht notwendig bezogen ist, kann nur dann gelingen, wenn zuvor grundsätzlich nach dem Schuldigsein des Daseins gefragt, das heißt die Idee von ‘schuldig’ aus der Seinsart des Daseins begriffen wird.” / Ibid., p. 362.

⁹⁸ Ibid., p. 284: “Das Schuldigsein resultiert nicht erst aus einer Verschuldung, sondern umgekehrt: diese wird erst möglich ‘auf Grund’ eines ursprünglichen Schuldigseins.” / Ibid., p. 363.

⁹⁹ Ibid., p. 269: “Die so angesetzte ontologische Analyse des Gewissens liegt vor einer psychologischen Deskription Von Gewissenserlebnissen und ihrer Klassifikation, ebenso außerhalb einer biologischen ‘Erklärung’ [...] Aber nicht geringer ist ihr Abstand von einer theologischen [...]” / Ibid., p. 347.

¹⁰⁰ Cf. RICOEUR, P. *O si-mesmo como um outro*. Op. cit., p. 361.

carne e a de outrem.¹⁰¹ Não obstante, tudo se passa como se, para sublinhar *Sein* em *Dasein*, nós evitássemos reconhecer alguma tonalidade originariamente ética ao apelo. Decerto, não importa de onde vem (origem) o apelo nem o que ele clama (conteúdo), nada se anuncia que não esteja já nomeado sob o título de poder-ser.¹⁰² É portanto o próprio *Dasein* que, aberto a uma compreensão de si, pode conceder a si mesmo a possibilidade de se deixar convocar tanto pelo seu querer-ter-consciência como pelo seu caráter de ser e estar em débito.

Segundo Hodge, a moralidade, entendida como uma série de distinções entre o bem e o mal, é derivada de uma estrutura mais originária, sem a qual não seria viável a possibilidade do julgamento. Neste sentido, o ser-em-débito não está relacionado a um não cumprimento de alguma lei, norma ou obrigação; antes, resulta de uma *incompletude* que Heidegger chamou de *Schuldsein*. Trata-se de uma nulidade, de uma falta de fundamento: “é uma característica ontológica do *Dasein*, o fato de ter uma relação consigo mesmo e ser suficientemente indeterminado para ser responsabilizado pelos seus atos e omissões.”¹⁰³ A escuta do clamor retira o *Dasein* de seu ser no mundo para remetê-lo ao poder-ser. De início e na maioria das vezes, o *Dasein* já perdeu essa dimensão de seu ser, pois está afundado nas possibilidades ônticas que ele assumiu ao longo de sua existência, acreditando que ele mesmo é constituído dessas possibilidades e que, portanto, não poderia não sê-las. A voz do clamor é aquilo que vai sempre devolver-lhe a responsabilidade por aquilo que ele é. Compreender o clamor é escolher ter-consciência. É o próprio *Dasein* que é convocado a ser si-mesmo em sentido próprio. No entanto, essa convocação responsabilizadora, atestada na consciência, nada diz para o convocado, este chamado não se pronuncia em palavras, antes se dá silenciosamente. A voz que discursa na consciência do convocado dispensa qualquer verbalização, o clamor não relata nenhum dado, discurso ou conteúdo, a fala da consciência sempre e apenas se dá em silêncio. Essa voz responsabilizadora da consciência provém *do* e fala *sobre* o *Dasein*:

A consciência revela-se como apelo de cura [apelo, chamado do cuidado]: quem apela é o *Dasein* que, no estar-lançado (já-ser-em...), angustia-se com o seu poder-ser. O interpelado [*der Angerufene*] é justamente esse *Dasein* conclamado para assumir o seu poder-ser mais próprio (anteceder-se...). Apela-se ao *Dasein*, interpelando-o para sair da decadência no impessoal (já-ser-junto-ao-mundo-das-ocupações). O apelo da consciência, ou seja, dela mesma, encontra sua possibilidade ontológica em que, no fundo de seu ser, o *Dasein* é cura [cuidado].¹⁰⁴

¹⁰¹ Cf. _____. *Da metafísica à moral*. Traduzido por Sílvia Menezes. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. p. 35-36.

¹⁰² Cf. _____. *O si-mesmo como um outro*. Op. cit., p. 405.

¹⁰³ HODGE, J. *Heidegger e a ética*. Op. cit., p. 298-299.

¹⁰⁴ HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Op. cit., p. 277-278: “Das Gewissen offenbart sich als RUF der Sorge: der RUFER ist das Dasein, sich ängstigend in der Geworfenheit (Schon-sein-in...) um sein Seinkönnen. Der Angerufene ist eben dieses Dasein, aufgerufen zu seinen eigensten Seinkönnen (Sich-vorweg...). Und aufgerufen ist das Dasein durch den Anruf aus dem Verfallen in das Man (Schon-sein-bei der besorgten Welt).

Querer ouvir a voz significa abrir-se, dispor-se a cuidar do ser. Apenas recebe a voz quem *escolhe*, quem decide por esse poder-ser a partir do seu ser si-mesmo próprio. Uma consciência não me diz que opções específicas escolher ou evitar, mas convoca-me a escolher, a agir, e a assumir a responsabilidade por essa escolha e essa ação. Antes de poder escolher, tenho de optar por escolher, e é a essa escolha que a consciência me chama. Por outro lado, Heidegger nota que, na quotidianidade, o *Dasein* dá ouvidos ao que é dito pela publicidade, de tal modo que o *Dasein* já se entregou à compreensão forjada no âmbito do impessoal, quer dizer, já deu ouvidos àquilo que é dito como o que deve ser feito. Essa voz da publicidade, por sua vez, é apoiada numa ambiguidade múltipla, é uma falação curiosa que, de início e no mais das vezes, impede que o *Dasein* dê ouvidos a si mesmo; o *Dasein* aceita essa fala porque tem a tendência a se perder no bojo do quotidiano. É por isso que Heidegger aponta que o *Dasein* precisa ouvir a voz responsabilizadora distante de todo o ruído do falatório, o apelo tem de apelar sem ruído, sem ambiguidade, sem apoiar-se na curiosidade,¹⁰⁵ precisa propiciar a si mesmo a possibilidade de dar ouvidos a si mesmo: precisa se responsabilizar por si mesmo.

A voz da consciência do ser-em-débito dá a compreender ao *Dasein* que ele tem que assumir o seu ser-para-a-morte, ou seja, responsabilizar-se por sua própria existência e pela existência dos outros, na medida em que, livre para assumir o seu poder-ser mais próprio, o homem finitizado, cuidará, em primeiro lugar, não de substituir os outros em sua decisão resolvida, mas de deixar os outros também livres para a sua possibilidade mais própria: a de não-poder-mais-ser-aí-no-mundo. É somente agindo assim, atendendo ao apelo da consciência responsabilizadora, que o *Dasein* é capaz de relações próprias/autênticas com outrem. A voz da consciência, afinada com a angústia, fala de um débito, de uma responsabilidade a ser assumida, por outro lado, essa voz fala em silêncio, precisamente porque ela não se refere a algum conteúdo a ser seguido, mas convoca o *Dasein* a ser si-mesmo sustentado no nada da sua própria condição: na possibilidade de não-poder-mais-ser-aí-no-mundo. É neste ponto que, numa passagem do § 34 de *Sein und Zeit*, encontramos o seguinte: “o estar em silêncio articula em forma tão originária a compreensibilidade do *Dasein* que dele provém a autêntica capacidade de escutar e o transparente ser uns com os outros.”¹⁰⁶ Ora, em sua serenidade, o silêncio manifesta a postura do *Dasein* para com o apelo da voz do ser. Compreendendo esse

Der Ruf des Gewissens, das heißt dieses selbst, hat seine ontologische Möglichkeit darin, daß das Dasein im Grunde seines Seins Sorge ist.” / *Ser e tempo*. Op. cit., p. 356-357.

¹⁰⁵ Cf. Ibid., p. 271: “Wenn dieses benommen ist vom ‘Lärm’ der mannigfaltigen Zweideutigkeit des alltäglich ‘neuen’ Geredes, muß der Ruf lärmlos, unzweideutig, ohne Anhalt für die Neugier rufen.” / Ibid., p. 349.

¹⁰⁶ Ibid., p. 165: “Verschwiegenheit artikuliert als Modus des Redens die Verständlichkeit des Daseins so ursprünglich, daß ihr das echte Hörenkönnen und durchsichtige Miteinandersein entstammt.” / Ibid., p. 228.

chamado, o *Dasein* restitui para si a possibilidade de poder escolher, o que significa dizer que o *Dasein* escolhe a si mesmo; o *Dasein* decide por responder por si mesmo propriamente:

Apenas dessa maneira ele pode ser responsável. Faticamente, porém, toda ação é necessariamente “desprovida de consciência” não apenas porque ela de fato evita a culpabilização moral mas porque, fundada no nada de seu projeto nulo, sempre já está em débito com os outros.¹⁰⁷

A voz da consciência dá a compreender ao *Dasein* que ele se abre como ser e estar em débito, ou seja, o *Dasein* é lançado no mundo e, enquanto se relaciona com o mundo no modo da ambiguidade de seu ser-impessoal, ele tem que escolher entre as suas possibilidades uma possibilidade intransponível: a de ser-para-a-morte. Isto significa que o caráter propriamente ético de *Sein und Zeit* se encontra atrelado às condições ontológicas da angústia, da escolha antecipada da morte e do apelo silencioso da voz da consciência. Apenas a modificação do *si-impessoal* que desencobre o *si-mesmo-próprio* pode permitir ao *Dasein* a possibilidade do encontro de si e do outro como outro. A responsabilidade de ser si-mesmo confere ao *Dasein* uma estrutura transcendental *transitiva*. Nas palavras de Dupond, esta transitividade resultante da *possibilidade* de ser-para-a-morte é o elemento que constitui, em Heidegger, a alteridade. A transcendência primeira, a alteridade originária, que dá o sentido do ser do *Dasein*, uma vez que é em relação à ela que o *Dasein* se depara com o seu poder-não-mais-ser, Heidegger a compreende como *alteridade da morte*¹⁰⁸, sem o que nenhuma relação ética se faria possível.

Visto isso, observamos que a partir da antecipação resoluta, angustiada e silenciosa do poder-não-mais-ser, a responsabilidade decorre em dois planos: o ontológico e o ôntico. No nível ontológico, a responsabilidade de responder pela diferença ontológica como tal implica a tarefa do *Dasein* ser si-mesmo à luz da possibilidade irremissível de ser-para-a-morte. A diferença ontológica é a *quebra* com a identidade metafísica entre ser e ente. É nesse ponto que passamos ao modo pelo qual se dá a responsabilidade no plano ôntico. Nesse sentido, Loparic sublinha precisamente que a responsabilidade para com o sentido do ser estende-se à responsabilidade para com a presença concreta dos outros seres humanos e das coisas. E, mais adiante, o autor conclui que cuidar dos outros, em particular, é deixar-ser os outros nas suas responsabilidades ônticas. Além de termos a responsabilidade para com a transcendência dos outros, temos que suportar o peso da sua concretude mundana, preocupando-nos com os membros de comunidades em que vivemos (famílias, comunidades de trabalho etc.).¹⁰⁹

¹⁰⁷ Ibid., p. 288: “Nur so kann es verantwortlich sein. Jedes Handeln aber ist faktisch morwending ‘gewissenlos’, nicht nur weil es faktische moralische Verschuldung nicht vermeidet, sondern weil es auf dem nichtigen Grunde seines nichtigen Entwerfens je schon im Mitsein mit Andern an ihnen schuldig geworden ist.” / Ibid., p. 368.

¹⁰⁸ Cf. DUPOND, P. *Raison et temporalité: le dialogue de Heidegger avec Kant*. Bruxelles: Ousia, 1996. p. 332: “Le transcendent véritablement premier, l’alterité originaire, Heidegger l’a comprise comme altérité de la mort.”

¹⁰⁹ Cf. LOPARIC, Z. *Sobre a responsabilidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. p. 39-40.

É na resposta à voz da consciência responsabilizadora, que surge, no *Dasein*, a relação genuína com outrem, tendo ele de se haver com o cuidado que antecipa e liberta o outro dele próprio. Como se pode ver no § 60 de *Sein und Zeit*, trata-se de um apelo silencioso que vem de forma inesperada e que vem do *Dasein* ele mesmo. É o *Dasein resolutivo* que, desde sempre aberto a uma compreensão de si, deve conceder a si mesmo a possibilidade de *um ouvir que o interrompa* e se deixe convocar pelo seu querer-ter-consciência. Heidegger designa *resolução* (*Entschlossenheit*) tal abertura privilegiada, testemunhada pela consciência no próprio *Dasein* angustiado. E, para confirmar a nossa tese, temos que: só a resolução de si mesmo coloca o *Dasein* na possibilidade de, sendo com outros, se deixar *ser* em seu poder-ser mais próprio e, juntamente com este, abrir a preocupação liberadora e antecipadora. O *Dasein* resolutivo pode tornar-se *consciência* dos outros. Apenas a partir do ser si-mesmo mais próprio da resolução é que brota a convivência em sentido próprio.¹¹⁰ Em decorrência, ser solícito significa cuidar do outro como acontecência finita, não enquanto membro de um *coletivo* que obedece ao tribunal normativo da razão, ou aos compromissos ambíguos das alianças tagarelas do impessoal. O sentido da responsabilidade do *Dasein* é então manter-se *aberto* à compreensão da *verdade do ser* e à estrutura ôntico-ontológica de seu ser-no-mundo, como também, de *cuidar* (e jamais apossar-se ou usurpar a presença) dos outros entes que traz junto a si mesmo no mundo-projeto como acontecência finita do seu existir, enquanto livres de todos os empreendimentos da razão suficiente. O traço ético da ontologia fundamental sobressai ao se esclarecer de que modo a relação do *Dasein* para consigo tem de abrir *o outro como outro*. A possibilidade de uma ética de ser-no-mundo estaria direcionada ao caráter da *propriedade* do si mesmo. O *Dasein* é o “lugar em que ocorre um processo de autoconstituição, através de um processo de individuação auto-afirmante, e que culmina na afirmação do *Selbstsein*, ser-se si próprio.”¹¹¹

Enfim, apontamos que a desconstrução heideggeriana da metafísica implicou, também, na desconstrução da ética infinitista. Com isso, a ética da finitude torna-se possível só a partir da ontologia fundamental que, por sua vez, inaugurou o pensamento de retorno ao sentido do ser com base na analítica existencial do *Dasein* como fundamento negatizado, portanto, longe do princípio do fundamento. Buscamos assinalar que a ética da finitude ou de ser-no-mundo, não podendo mais tomar como fundamento princípio algum, até porque desconstruiu todos, *remeteu* a cada um o *peso* a ser suportado da sua própria existência e a responsabilidade a ser

¹¹⁰ Cf. HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Op. cit., p. 298: “Die Entschlossenheit zu sich selbst bringt das Dasein erst in die Möglichkeit, die mitseienden Anderen ‘sein’ zu lassen in ihrem eigensten Seinkönnen und dieses in der vorspringend-befreienden Fürsorge mitzuerschließen. Das entschlossene Dasein kann zum ‘Gewissen’ der Anderen werden [...]” / *Ser e tempo*. Op. cit., p. 379-380.

¹¹¹ HODGE, J. *Heidegger e a ética*. Op. cit., p. 266.

arcada por cada um em seu poder-ser si mesmo. O *Dasein* não é ético porque é condizente ao tribunal da razão normativa, mas porque tem que se haver consigo mesmo e com os outros no mundo que é compartilhado, sem que para tanto possa contar com garantias de salvação ou recompensa; o *nada* que perpassa o *Dasein* é traço constitutivo de seu modo de ser enquanto ser-em-débito. É no querer-ter-consciência desse estar em débito que o *Dasein* se permite a si mesmo, numa resolução antecipadora, se assumir enquanto ser finito que se é no mundo. A *consciência*, por conseguinte, se mostrou como um testemunho fundamental do ser do *Dasein* onde ele é chamado a ser si mesmo próprio, quer dizer, a assumir a responsabilidade de existir como projeto nulo, o de ser-para-a-morte. Nesta perspectiva, o ser-no-mundo próprio dar-se-ia por meio da *responsabilidade* tanto para com a sua existência fáctica quanto para o ser-com da preocupação com os outros, transmitida (*überantwortet*) ao homem pela não-identidade consigo mesmo, *fissura* reveladora da diferença ontológica entre o poder-ser e o não-mais.

A partir dos anos 30, com a *Kehre*, a questão iminente continua a *Seinsfrage*, porém, não mais sob o prisma da ontologia que procurava o sentido do ser pela via da facticidade do *Dasein*, mas a partir da pergunta pela verdade em seu rasgo historial. O pensamento oriundo de *Sein und Zeit*, abandonando o termo *sentido do ser* pelo de *verdade do ser*, insiste mais sobre a própria abertura do ser do que sobre a abertura do *Dasein* face à abertura do ser. Esta é a significação da viragem (*Kehre*), pela qual o pensamento se volta para o ser ele mesmo. A história da metafísica desagua, dada a sua dominação absoluta do ente, num tipo de verdade em que impera a essência da técnica moderna (*Gestell*). Ao passo que no bojo da *composição*, a *Gestell*, dá-se o perigo supremo: o de, à medida que os entes se apresentam puramente como o *armazenamento* do que é calculável e negociável, o próprio homem corre o risco de sujeitar-se à mera função objetiva. Projetam-se todo tipo de fusões entre a natureza e o homem, de um lado, e elementos cibernéticos, de outro (ver *construção orgânica*, Jünger). O *toque de Midas* da *Gestell*, por assim dizer, refere-se à impressão *protética* conferida às coisas, ou seja, diz respeito a um sistema coordenado natureza-homem-técnica que dispõe, a título de exemplo, uma estreita simbiose do rio com o fornecimento de pressão hidráulica, da carne quente com o aço frio, e isto à luz mesma do desencobrimento provocador da *Gestell* (*das herausfordende Entbergen*). Deste modo, no que se segue, discutiremos a *questão da técnica* e o problema do niilismo em tempo indigente a partir do diálogo de Heidegger com Nietzsche e Jünger, para, então, na Segunda Parte deste trabalho, compreendermos o sentido de uma ética sobre a *linha*.

CAPÍTULO II

PENSAR A LINHA: NIETZSCHE, ERNST JÜNGER, MARTIN HEIDEGGER E A CONFRONTAÇÃO SOBRE A TÉCNICA NA ERA DO NIILISMO

O segundo e terceiro capítulos buscam abordar o sentido daquilo a que Jünger, na sua abordagem do niilismo, denominou *a linha* – que assinala um ponto de viragem numa história marcada por um movimento niilista –, bem como a *questão da técnica*. Exporemos o diálogo entre Nietzsche, Jünger e Heidegger, elucidando o traço de controvérsia quanto ao fenómeno do niilismo e à análise da técnica. Assim, a investigação que se segue tem a seguinte estrutura temática: num primeiro momento, discutiremos a metafísica da *Gestalt* do trabalhador levada a cabo por Jünger em *Der Arbeiter* (1932). Depois, centrar-nos-emos no problema do niilismo em Nietzsche e Jünger. Veremos em que reside a interpretação nietzscheana do vórtice niilista enquanto *lógica intrínseca* da história ocidental. Para tanto, consideraremos a posição de Nietzsche acerca de dois âmbitos que, a nosso ver, são essenciais à compreensão do niilismo na cultura moderna: a *moral do ressentimento* e a *educação erudita*. Junto a isso, mediante os ensaios de Jünger dos anos 50, analisaremos as bases teóricas e práticas que constituem a *figura do Desterrado (der Waldgänger)* frente ao movimento do niilismo que, sob o prisma jüngeriano, dar-se-ia enquanto a redução de tudo até à linha que constitui o meridiano zero e, ainda, como seria pensada a ultrapassagem da própria linha. Para concluir, tomaremos como base a apropriação crítica da *Gestalt* jüngeriana por parte de Heidegger, e como isto incidiu na sua análise da essência da técnica moderna: a *Gestell* (que será discutida no capítulo III). Para Heidegger, o conceito de *Gestalt* do trabalhador estaria em íntima relação com a metafísica nietzscheana da vontade de poder. Não obstante, por uma questão de cunho metodológico, decidimos investigar o relevante diálogo Jünger-Heidegger sobre a situação do niilismo (da linha) na época da técnica – que se deixa entrever nos ensaios *Über die Linie*, Jünger (1950), e *Zur Seinsfrage*, Heidegger (1955) –, apenas no capítulo final desta tese: *A ética sobre a linha*.

1. Ernst Jünger e a metafísica da *Gestalt* do trabalhador

É no panorama europeu entre-guerras, com a crise do modelo político burguês e dos pressupostos teóricos do racionalismo e do Iluminismo, que Jünger trata, desde as primeiras obras, de encontrar um conjunto de princípios atinentes à análise do mundo tecnológico, a fim de orientar o homem de sua época enraizado no seio de um cenário de perigo. Tais princípios, sobre os quais reside a metafísica da *Gestalt* do trabalhador vista em *Der Arbeiter*, de 1932,

criam as bases teóricas da nova conjuntura social que sustenta o desdobramento dessa *Gestalt* e, ao mesmo tempo, fundam a ideia de liberdade que o autor elabora em seu projeto ulterior: a *figura do Desterrado*, delineada no ensaio *Der Waldgang*, de 1951. Com isso, consideramos ambos os projetos, a *Gestalt* do trabalhador e o Desterrado, como uma tentativa de resposta frente ao problema que engendrou a crise da razão e de sua legitimidade para dirigir o mundo histórico e social. A diferença que há entre estes projetos surge apenas pela vertente traçada por Jünger quando os sinaliza da seguinte maneira: o trabalhador tem a perspectiva do destino do homem como a mobilização total; o Desterrado, que é também o Anarca, por seu lado, tem a perspectiva do destino como a liberdade interior no âmbito dessa mobilização infundável.

Nos anos 30, em ensaios como *Die Totale Mobilmachung*, *Der Arbeiter* ou *Über den Schmerz*, Jünger elucidou a passagem daquilo a que chamava uma *era burguesa da segurança* para uma era cuja história se exibia como determinada por uma nova *Gestalt*: o *trabalhador*. Esse modo de ser próprio é o modo inerente de ser de um novo tipo de humanidade, que não pode ser o de um indivíduo no seio da massa, mas, ao invés, o da pessoa singular (*Einzelne*), já não como *Individuum*, mas como tipo (*Typus*). Com este termo aplicado ao homem, poder-se-á observar que na era tecnológica niilista o trabalhador continha duas possibilidades, isto é: aprendia a participar no arranjo tecnológico de boa vontade como mero dente da roda dentada ou pereceria. Apenas os heróicos soldados-trabalhadores estariam aptos a apreciar, em toda a grandeza, a *tempestade de aço* tecnológico-industrial criadora e destruidora de mundos.

Assim, antes de explicitarmos as diferenças entre o trabalhador e o homem burguês, e, depois, as bases teóricas da *Gestalt*, incluindo dois corolários que sucedem do seu domínio no mundo histórico: a *mobilização total* e a *construção orgânica*, faz-se necessário uma análise da atmosfera que determinara a forma de pensar subjacente ao burguês. Assinalaremos que o mundo burguês possui uma conexão com a razão operativa da ciência moderna. Portanto, esta análise consistirá numa abordagem da metafísica cartesiana do *eu penso* e do rigor científico que se deixa entrever neste quadro, e que, em suma, afere-se pelo rigor das medições exatas.

1.1. As bases da ciência moderna: a razão operativa e o caráter instrumental

Ao procurar o *subiectum*, isto é, o que sustém as suas próprias qualidades, o *subiectum* mais estável, o mais constantemente presente, mas, sobretudo, o mais verdadeiro, o mais certo, Descartes situa-o no eu, na alma, na razão, no pensamento, considerados termos equivalentes. Assim, Descartes indica a seguinte questão nas suas *Méditations métaphysiques*:

Mas então o que sou eu? *Uma coisa que pensa*. Que é uma coisa que pensa? É uma coisa que duvida, que entende, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não

quer, que imagina também e que sente [...] Que seja assim, mas pelo menos, é bastante certo que me parece que vejo, que ouço e que me aqueço; isso não pode ser falso, e é propriamente aquilo que em mim se chama sentir, e isto, tomado assim precisamente, nada é a não ser pensar.¹

Desse modo, Descartes inaugura a moderna filosofia do sujeito, ou seja, o homem que antes era visto como um ser entre outros seres, pelo *cogito*, toma consciência de si, posiciona-se como *senhor da natureza*. Dá-se, assim, o descentramento do saber, deslocando-se do ser para o homem, tornando-se a subjetividade o novo fundamento da metafísica. Quando o *eu penso*² converte-se em princípio fundador, o eu e o homem alcançam uma posição única. O termo *subiectum* restringe-se ao homem, sujeito pensante e representador, de tal forma que o *eu* do homem põe-se a serviço desse *subiectum*. É nesse sentido que Heidegger atenta: “assim o *ego* se transforma no *sub-iectum* por excelência, e, desta maneira, a essência do homem penetra pela primeira vez na esfera da subjetividade no sentido da egoidade.”³ Como sujeito, o homem se funda a si mesmo enquanto medida de todas as medidas com as quais se mede o que pode ser tomado como certo. O *subiectum* identifica-se, aqui, com o *ego* de um suposto sujeito pensante. Esse *ego* seria o ente mais claro, verdadeiro, cuja certeza é a mais acessível.

Ao enunciar o *cogito ergo sum*, Descartes está a dizer que, dado que o *eu* constata sua existência à medida que pensa e que, talvez, se deixasse de pensar, deixaria ao mesmo tempo de existir, e também que isso permanece verdadeiro mesmo que não exista nenhuma realidade exterior de corpos materiais, então só o pensamento é um atributo que não pode ser separado do *eu*. Uma *coisa pensante*, e não simples ato de pensar, é o que se revela ser, agora, o objeto primeiro e, simultaneamente, o sujeito do conhecimento: a realidade puramente pensante. Mas para que eu conheça que sou na medida em que penso, eu devo ter consciência de que penso, de que penso não isso ou aquilo, mas do próprio ato de pensar: eu penso e tenho, portanto, a consciência de que *sou* e *existo*. É isto o que se lê na quarta parte do *Discours de la méthode*:

¹ DESCARTES, R. *Discours de la méthode, suivi des Méditations métaphysiques*. Paris: Ernest Flammarion Éditeur, 1933. p. 76-77: “Mais qu’est-ce donc que je suis? *Une chose qui pense*: qu’est-ce qu’une chose qui pense, c’est-à-dire une chose qui doute, qui entend, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent? [...] Qu’il soit ainsi; toutefois à tout le moins il est très certain qu’il me semble que je vois de la lumière, que j’entends du bruit et que je sens de la chaleur; cela ne peut être faux, et c’est proprement ce qui en moi s’appelle sentir; t cela précisément n’est rien autre chose que penser.”

² O *eu penso* não pode ser mera representação, pois para que o pensamento *eu penso* possa ocorrer é preciso que haja efetivamente pensamento; o pensamento, portanto, *é* ou *existe*. Todavia, é o próprio pensamento que constata (percebe, conhece) sua existência. Primeiramente, é o próprio pensamento que constata seu poder (faculdade ou capacidade) de pensar. Ele afirma de si mesmo: eu penso. É este ato reflexivo ou autoconsciência que expressa necessariamente a subjetividade. Neste ponto, observamos que o sujeito metafísico, em Descartes, não é um atributo de uma coisa corporal que seria capaz de pensar, mas, enquanto pensamento, é o sujeito próprio, o *cogito ergo sum*, aquilo que pensa: o pensamento é o próprio sujeito do ato de pensar.

³ HEIDEGGER, M. Was ist das – die Philosophie? In *Identität und Differenz*, GA 11. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006. p. 24: “Dadurch wird das ego zum ausgezeichneten sub-iectum, und so tritt das Wesen des Menschen zum ersten Male in den Bereich der Subjektivität im Sinne der Egoität.” / Que é isto – a filosofia? In *Conferências e escritos filosóficos*. Op. cit., p. 38.

“Tendo notado que nada há no *eu penso, logo existo*, que me assegure de que digo a verdade, exceto que vejo muito claramente que, para pensar, é preciso existir, julguei tomar como regra geral que as coisas que concebemos muito clara e distintamente são todas verdadeiras.”⁴

O mero ato de pensar ou enunciar a minha existência não sustém qualquer verdade se tal pensar não expuser a consciência real que tenho da minha existência. Tal sujeito pensante, sendo condição de toda experiência possível, é também, na auto-evidência da certeza de si, o ponto de partida do processo de *objetivação*. Em Heidegger, isto resulta em toda a falência de nosso lidar com a natureza,⁵ como veremos ao longo deste trabalho, pois a desolação da terra começa no instante em que a verdade se encerra como certeza na qual a representação e a produção humanas asseguram-se de si mesmas. Esta busca metafísica da presença constante baseia-se na confiança de que a razão e suas categorias, mediante a objetivação do ente, são capazes de *capturar* a verdade. Para que o conhecimento seja certo, o objeto do conhecimento deve ser uma coisa, um *ser real*, e não um mero *aparecer*. A tarefa epistemológica cartesiana surge, assim, como algo de cunho metafísico: garantir que o sujeito tenha um conhecimento seguro das coisas é garantir que aquilo que o sujeito conhece é a *realidade em si mesma*.

A exigência do homem ao exclusivo querer de sua razão certa de si mesma seria a essência do processo através do qual ele próprio concebe sua essência na subjetividade. Conforme os princípios e regras dessa subjetividade, o homem se instala e instala o que *representa* dentro da relação sujeito-objeto. A modernidade proporia, assim, uma *metafísica do sujeito* à medida que o ser se transforma em objeto do representar de um sujeito que pensa. Dizer que esse sujeito pensa, é, com efeito, dizer que ele representa, mantém determinada relação com um representado. Representar significa, a partir de si mesmo, pôr algo diante de si e garantir aquilo que é posto como tal. Essa garantia sobrevém de um calcular/maquinação, pois só a calculabilidade garante constantemente a certeza do que se quer representar.

A metafísica da subjetividade passa a interpretar o ente em sua totalidade de maneira tal que só é e pode ser a partir do momento em que é posto por um sujeito autônomo que o produz e o representa em termos de maquinação. Para Descartes, o universo material era uma

⁴ DESCARTES, R. *Discours de la méthode, suivi des Méditations métaphysiques*. Op. cit., p. 23: “Et ayant remarqué qu’il n’y a rien du tout en ceci, je pense, donc je suis, qui m’assure que je dis la vérité, sinon que je vois très clairement que pour penser il faut être, je jugeai que je pouvais prendre pour règle générale que les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies [...]”

⁵ Para Foltz, a falência da relação entre homem e natureza através do processo de objetivação da metafísica da qual fala Heidegger, privou-nos da terra como uma casa para habitar, pois a metafísica da presença constante concebe a terra como matéria: “é, portanto, como uma consequência da resultante ausência de uma casa que a tecnologia contemporânea se prepara para ‘abandonar a terra como terra’ concentrando suas energias no cálculo.” FOLTZ, B. *Habitar a terra: Heidegger, ética ambiental e a metafísica da natureza*. Traduzido por Jorge Seixas e Sousa. Lisboa: Instituto Piaget, 2000. p. 198.

máquina, isto é, a realidade era vista como um sistema mecânico, e isso forneceu, no modo de proceder da ciência moderna, as bases para a exploração e a manipulação da natureza: um passo decisivo que, com a história da sua progressiva mecanização, desembocou naquilo a que Jünger denomina, nos anos 30, de *mobilização total* do homem e do mundo. A própria natureza funcionava conforme as leis mecânicas e toda a realidade poderia ser *representada* em função da organização de suas partes. Assim, a maquinação aparece como a prepotência do ser que se revela na época em que os entes apenas se tornam disponíveis à medida que se mostram apropriáveis e apropriados ao cálculo, arranjo e planejamento. No âmbito do método calculador, o que pode ser compreendido é tudo aquilo que pode ser adquirido no plano do mensurável enquanto é objeto evidente do sujeito certo de si mesmo. É isto que Descartes diz:

Mas o que me contentava mais nesse método era o fato de que, por ele, eu estava seguro de usar em tudo minha razão, se não perfeitamente, ao menos o melhor que pudesse; além disso, sentia, ao praticá-lo, que meu espírito se acostumava pouco a pouco a conceber mais nítida e distintamente seus objetos [...].⁶

O método seria, assim, o instrumento que permite o progresso e o controle do processo de objetivação. Esse método é tido em consideração na perspectiva do método matemático, ou seja, o método procura o ideal matemático – ser uma *mathesis universalis*. Descartes participa desse trabalho de reflexão em torno da significação fundamental do matemático que se edifica como uma norma para o espírito investigador do sujeito moderno. O método é um proceder que garante, assegura e conquista o ente, colocando-o em segurança como *objeto* para um *sujeito*: para que algo possa ser considerado verdadeiro, ele deve corresponder à realidade de uma maneira tão necessária quanto uma dedução matemática. Ora, esse critério de *verdade* como *necessidade*, Descartes extraiu das próprias matemáticas e o generalizou para todo o conhecimento. Podemos observar isto na segunda parte de seu *Discours de la méthode*:

[...] considerando que, entre todos os que anteriormente buscaram a verdade nas ciências, só os matemáticos puderam encontrar algumas demonstrações, quer dizer, algumas razões certas e evidentes, não duvidei de modo algum que não fosse pelas mesmas que eles examinaram, embora que não esperasse disso nenhuma outra utilidade, exceto a de que eles acostuariam o meu espírito a se alimentar de verdades e a não se contentar com falsas razões.⁷

⁶ DESCARTES, R. *Discours de la méthode*, suivi des *Méditations métaphysiques*. Op. cit., p. 15: “Mais ce qui me contentait le plus de cette méthode était que par elle j’étais assuré d’user en tout de ma raison, sinon parfaitement, au moins le mieux qui fût en mon pouvoir; outre que je sentais, en la pratiquant, que mon esprit s’accoutumait peu à peu à concevoir plus nettement et plus distinctement ses objets [...]”

⁷ Ibid., p. 14: “[...] considérant qu’entre tous ceux qui ont ci-devant recherché la vérité dans les sciences il n’y a eu que les seuls mathématiciens qui ont pu trouver quelques démonstrations, c’est-à-dire quelques raisons certaines et évidentes, j’ene doutais point que c’ene fût par les mêmes qu’ils ont examinées, bien que je n’espérasse aucune autre utilité sinon qu’elles accoutumeraient mon esprit à se repaître de vérités et ne se contenter point de fausses raisons.”

Visto isso, só há metafísica moderna à medida que o *cogito ergo sum* conceber-se a si mesmo como fonte de realidade semelhante a Deus, valor e certeza de todas as coisas. Com isso, o conhecimento que a razão tem de sua realidade como coisa pensante e o conhecimento de todos os conteúdos *inatos* a ela, que se mostram verdadeiros à luz da razão, representam a essência e as propriedades essenciais das coisas corpóreas, quer dizer, a extensão e suas propriedades físico-matemáticas são inatas à razão. São verdades eternas, naturezas imutáveis e eternas, colocadas por Deus na razão quando a criou. Que tenham sido colocadas por Deus, depreende-se do fato de que, sendo inatas à razão, não foram, contudo, produzidas por ela; logo só podem ter sido colocadas nela pelo criador da própria razão. Que sejam naturezas eternas e imutáveis, dá-se pelo fato de que os conteúdos matemáticos expressam *relações necessárias*, que são as propriedades essenciais e, portanto, necessárias, da natureza extensa, a qual, por sua vez, é a substância de todas as coisas corporais, que permanece a mesma sob as diversas modificações e acidentes. Diante de sua essência centrada na subjetividade, o homem busca o verdadeiro na certeza inabalável de si mesmo. A verdade é isso que é *assegurado* no e pelo ato de representar, por meio do qual o sujeito dispõe o ente diante de si enquanto simples substância, como *objeto*. Quanto a isto, em *Überwindung der Metaphysik*, Heidegger diz:

O *ego cogito* é para Descartes o que já se representa pro-posto e im-posto, sendo o que está presente, o inquestionado, o indubitável, o que, cada vez, já está no saber, o certo e sabido em sentido próprio, o previamente consolidado, o que põe tudo em referência a *si* e deste modo se *contra-põe* a todo outro.⁸

Nada realmente é a menos que possa ser adequado ao planejamento matemático e *re-apresentado* ao *cogito ergo sum* certo de si mesmo. Neste sentido estrito, Descartes mostrou-se preocupado em averiguar como o conhecimento objetivo permitiria ao sujeito adquirir controle sobre os objetos. É a partir disso que Zimmerman nota que o filósofo francês tornou possível à humanidade interpretar o mundo como imagem (*Bild*) cuja realidade era concebida de acordo “[...] com a maneira como a imagem se perfila em relação aos padrões do sujeito meditador e produtor. Aquilo que é apresentado ao sujeito é-o ali (*zugestellt*) não apenas como objeto pré-estabelecido, mas também como disponível (*verfügbar*) pelo sujeito.”⁹

Para uma metafísica que fundamenta a representação da época do mundo tido como imagem, o todo do ente só é na medida em que é posto pelo homem que representa e elabora.

⁸ HEIDEGGER, M. *Überwindung der Metaphysik*. In *Vorträge und Aufsätze*, GA 7. Op. cit., p. 72: “Das ego cogito ist für Descartes in allen cogitationes das schon Vor- und Her-gestellte, das Anwesende, Fraglose, das Unbezweifelbare und je schon im Wissen Stehende, das eigentlich Gewisse, das allem vorauf Feststehende, nämlich als jenes, das alles auf sich zu und sich so in das »gegen« zu anderem stellt.” (Grifo nosso). / A superação da metafísica. In *Ensaio e conferências*. Op. cit., p. 64.

⁹ ZIMMERMAN, M. *Confronto de Heidegger com a modernidade: tecnologia, política e arte*. Traduzido por João Sousa Ramos. Lisboa: Instituto Piaget, 1990. p. 262.

Dizer que a metafísica cartesiana inaugura a época moderna, na qual se torna possível pôr o mundo em imagem, significa que nela tomou-se uma decisão sobre a essência da verdade e do ente. No nono aditamento de *Die Zeit des Weltbildes*, é clara a nota de Heidegger quanto a tal interpretação da essência da verdade e do ente: “o representar já não é o pôr-se-a-descoberto para..., mas o agarrar e conceber de... Não é o que-está-presente que vigora, mas o ataque que domina [...], só o que está posto em frente no representar, o que é ob-jetivo.”¹⁰ A idade da técnica tornar-se-ia herdeira da metafísica de Descartes na medida em que o pensar como *re-presentar*, o querer dispor da natureza e o poder calcular antecipadamente, baseiam-se no modo de operatividade da razão suficientemente centrada sobre a auto-certeza.

É por meio da dúvida metódica, em seu sentido radical e universal, que Descartes diz que os nossos sentidos às vezes nos enganam e que era necessário encontrar alguma coisa que fosse indubitável. Isto é o que leva a caracterizarmos a *dúvida* desde sua universalidade, ou seja, o fato de que nada, nenhum pensamento ou experiência, dela escapa, justamente porque tal dúvida reside na necessidade de todo pensamento sempre partir daquilo que é evidente por si mesmo. Assim, Descartes constata que a verdade: *penso, logo existo*, era tão firme que nem mesmo as mais extravagantes suposições dos cétricos poderiam abalá-la. Tendo notado que no *cogito* nada asseguraria que ele esteja dizendo a verdade, ao mesmo tempo que para pensar, é necessário existir, o autor deduz tomar como regra geral que as coisas que concebemos muito distintamente são verdadeiras. Na base do seu método dedutivo, Descartes elaborou quatro preceitos para fazer a razão chegar ao conhecimento de todas as coisas que fosse capaz:

O primeiro era o de jamais aceitar alguma coisa como verdadeira que eu não conhecesse evidentemente como tal [...] O segundo, o de dividir cada uma das dificuldades que eu examinasse em tantas parcelas quantas possíveis e quantas necessárias fossem para melhor resolvê-las. O terceiro, o de conduzir por ordem meus pensamentos, começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para subir, pouco a pouco, como por degraus, até o conhecimento dos mais compostos [...] E o último, o de fazer em toda parte enumerações tão completas e revisões tão gerais, que eu tivesse a certeza de nada omitir.¹¹

A partir disso, o princípio da filosofia cartesiana se acha no feito de que o *subiectum* é o que decide sobre o modo de ser como *constante presença* que compele a humanidade a

¹⁰ HEIDEGGER, M. *Die Zeit des Weltbildes*. In *Holzwege*, GA 5. Op. cit., p. 108: “Das Vorstellen ist nicht mehr das Sich-entbergen für..., sondern das Ergreifen und Begreifen von... Nicht das Anwesende waltet, sondern der Angriff herrscht [...] sondern das im Vorstellen erst entgegen Gestellte, Gegen-ständige.” / O tempo da imagem do mundo. In *Caminhos de floresta*. Op. cit., p. 133.

¹¹ DESCARTES, R. *Discours de la méthode*, suivi des *Méditations métaphysiques*. Op. cit., p. 13-14: “Le premier état de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que j'ene la connusse évidemment être telle [...] Le second, de diviser chacune des difficultés que j'examinerais en autant de parcelles qu'il se pourrait et qu'il serait requis pour les mieux résoudre; Le troisième, de conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu comme par degrés jusques à la connaissance des plus composés [...]. Et le dernier, de faire partout des dénombrements si entiers et des revues si générales que je fusse assuré de ne rien omettre.”

organizar tudo à volta de uma infundável busca do poder por si mesmo, e a verdade de todo ente como certeza assegurada de toda representabilidade matemática.¹² O que é decisivo aqui é como o ente se torna acessível ao homem convertido em *sujeito*, ou seja, em senhor e mestre da totalidade do ente. Enquanto fundamento em que se assenta toda a certeza e conhecimento, o homem pode, com efeito, dizer agora que *é*, de maneira que toda relação com algo terá por tendência o caráter fechado de uma *cogitatio* representadora na qual ele mesmo concede a todo existente a medida, colocando em jogo o irrestrito poder do cálculo e do planejamento.

No surgimento do projeto científico moderno, desde o século XV ao XVII, situam-se as novas concepções filosóficas e científicas do Humanismo e do Renascimento. Este período se caracteriza pela emergência do *indivíduo* autônomo e seu constante domínio da natureza que, como mostramos, passa a ser vista como objeto de investigação científica. Tal ideia é um desdobramento do humanismo renascentista, onde o homem, na plena condição de sujeito do conhecimento, é capaz de determinar suas ações sem recorrer às forças transcendentais para regulá-las. O novo modo de lidar com o mundo se deu através do progresso e do controle de todas as coisas pelo uso da razão. O homem, que antes expressava o seu saber constituído *na e pela* linguagem, contemplador do *Cosmos*, e que tinha seu principal fim em compreender o significado das coisas, agora vê na afirmação da razão o fundamento para explorar a natureza e exercer a total predição. A confiança no método matemático traduziu o ideal de ciência e assegurou a base de uma nova racionalidade, conformando os ideais de progresso científico e realização humana. Trata-se, segundo Heidegger, da forma de agir do homem da técnica que, antes de tudo, “encara a natureza como um sistema operativo e calculável de forças.”¹³

Os dois principais traços da ciência moderna são, em consequência, a razão operativa e o caráter instrumental, que incorporam um poderoso sistema de organização e produção. No alvorecer do pensamento moderno, Bacon e Descartes vislumbraram algo que deveria ser o elemento fulcral do desenvolvimento de uma civilização regulada pela primazia da razão: a instrumentalização das relações entre o homem e a natureza e, junto a isso, entre o homem e si mesmo. O conhecimento, enquanto domínio da realidade, permite o apoderamento do homem sobre as coisas, que, por sua parte, redundam na *emancipação* humana: ideal consolidado na modernidade e tido como valor essencial no mundo burguês, como sublinha Jünger. A ciência

¹² Zimmerman diz que, em Heidegger, a representação matemática cartesiana aparece como o primeiro passo decisivo através do qual a tecnologia das máquinas modernas e com ela o novo mundo e os seus povos, tornaram-se metafisicamente possíveis. Ou seja, de acordo com Descartes, o real era apenas aquilo que podia ser representado em termos que eram tão certos como a certeza de si mesmo que a presença do próprio sujeito o é para si-mesmo. Cf. ZIMMERMAN, M. *Confronto de Heidegger com a modernidade*. Op. cit., p. 263.

¹³ HEIDEGGER, M. Die Frage nach der Technik. In *Vorträge und Aufsätze*, GA 7. Op. cit., p. 22: “Ihre Art des Vorstellens stellt der Natur als einem berechenbaren Kräftezusammenhang nach.” / A questão da técnica. In *Ensaio e conferências*. Traduzido por Emmanuel C. Leão. Op. cit., p. 24.

moderna foi bem assentada num novo método de investigação, defendido por Bacon, o qual envolvia a descrição matemática da natureza e o método analítico de raciocínio criado pelo ânimo de Descartes. Tudo isso está referido na ideia de que conhecer as leis da natureza seria algo inseparável de usá-las em nosso benefício. É este o sentido da proposta de Bacon acerca de um conhecimento que se defina como um contato direto com os fatos e com as regras de comportamento dos fenômenos naturais, agora restringidos à obediência da experimentação científica: se o nosso conhecimento se deixar guiar pela natureza, nossa ação a dominará.

Em *Novum Organum*, Bacon lança um conjunto de regras úteis para uma investigação que oferecesse maior controle instrumental sobre a realidade. Busca-se criar instrumentos que pudessem submeter as forças da natureza, viabilizando sua transformação. Bacon foi quem primeiro articulou uma teoria clara do método indutivo que reside em executar experimentos e extrair deles conclusões gerais a serem testadas por novos experimentos; o *espírito baconiano* mudaria profundamente a natureza e o objeto da investigação científica. Isso implica então que o objetivo da ciência passa a ser aquele conhecimento disposto para interpretar e controlar a natureza. É assim que o entendimento supera a superstição e desencanta a natureza, o que, por sua vez, ampararia a tese weberiana do *desencantamento do mundo*.¹⁴ Contra a metafísica religiosa, Bacon diz que “a ciência e o poder do homem se correspondem em todos os pontos, tendendo ao mesmo fim.”¹⁵ Desta forma, caberia ao pensamento identificar a racionalidade subjacente aos fenômenos analisados, o que daria ao homem o poder de controlar suas formas de manifestação no intuito de extrair da natureza, sob a *provocação*, todos os seus segredos.

Quanto a Descartes, poder-se-ia dizer que o *cogito* teria como objetivo livrar o homem das adversidades naturais. Para que o homem possa empregar os princípios da racionalidade, visando libertar-se da natureza e colocá-la a seu serviço, faz-se preciso que veja com um certo distanciamento reflexivo como os mesmos operam nos objetos naturais e nele próprio. A base de seu domínio é a separação, e isto permite ao sujeito reconhecer a mediação cognitiva entre ele e o objeto enquanto condição do uso da instrumentalidade. Neste sentido, Hannah Arendt, em *The Human Condition*, examina as bases da ciência moderna e sublinha que a razão em Descartes, não menos que em Hobbes, limita-se a *prever as consequências*. A mente do homem moderno já não vê *dois-mais-dois-são-quatro* como uma equação na qual os dois

¹⁴ De acordo com Weber, o termo *desencantamento do mundo* determina não só a conversão de uma sociedade primitiva numa sociedade industrial, como também o processo de transformação das instituições sociais, políticas, jurídicas e econômicas nas sociedades ocidentais modernas, por meio dos mecanismos das formas de cálculo e racionalização. Weber assinala que para o homem moderno não existe mais apelação a meios mágicos para dominar ou esconjurar os espíritos. Ao homem moderno, cabe agora, recorrer à técnica e à previsão. Cf. WEBER, M. A ciência como vocação. In *Ciência e política: duas vocações*. 12^o. São Paulo: Cultrix, 2004. p. 30.

¹⁵ BACON, F. *Novum organum*. Traduzido por Francisco Palés. Madrid: Nueva Biblioteca Filosófica, 1933. p. 06: “La ciencia y la potencia humana se corresponden en todos sus puntos, tendiendo al mismo fin [...]”

lados equilibram-se numa harmonia evidente por si mesma, mas concebe a equação como a expressão de um processo mediante o qual dois e dois *passam a ser* quatro a fim de gerar novos processos de adição que levarão ao infinito. A *reductio scientiae ad mathematicam* substitui o que é dado através dos sentidos por um sistema de equações matemáticas nas quais as relações reais são reduzidas a relações lógicas entre símbolos criados pelo homem.¹⁶

A matemática oferece não só a lógica da investigação, assim como permite à ciência moderna cumprir a sua tarefa de *produzir* os fenômenos e objetos que deseja observar. Estes traços rompem com o *saber logo-teórico* dos gregos antigos: a ciência moderna se caracteriza pela quebra com a *relação simbólica* entre homem e mundo, pois o nosso ser-no-mundo-na-e-pela-linguagem deixa o mundo tal como ele é; ele não altera as coisas; o símbolo não provoca as paisagens, nem destrói as florestas, ele dá sentido às coisas, indica fins. Mediante a ciência moderna o conhecimento deixa de ser descritivo para impor-se enquanto postura que torna a realidade objetivada através de procedimentos experimentais. Prova disso é dada através da apreensão do espaço pela geometria, procedimento que é ampliado a toda realidade e onde todo conhecimento passa a ser visto desde o formato das ciências exatas. Essa transformação produz resultados significativos, pois a partir dela também a realidade se enquadra numa representação objetiva na qual as relações entre causa e efeito só podem ser inferidas na lida com a matematização da própria realidade. Na linguagem jüngeriana, é possível apontar que a ordem da sociedade moderna se expressa por meio dos muito embrulhados esforços para reconhecer a vida da alma como um curso de causa e efeito e, assim, para transportá-la de um estado incalculável para um estado calculável, isto é, para incluí-la na zona da consciência.”¹⁷

Com efeito, o pensamento calculador tenciona legitimar uma definição, pois é com o resultado que está preocupado, e também porque quer que seus resultados tenham utilidade. Em nome da utilidade, provinda de resultados seguros, o cálculo se empenha no controle total da natureza. Ele pretende se tornar um modo totalizante de fundar relações com a natureza, sujeitando a nossa lida com as coisas à utilidade. Apropria-se de todos os fenômenos com a certeza de ter encontrado segurança, e, seguro de si, lança-se a controlar os fenômenos pela mensurabilidade. A natureza surge aqui como mero complexo de forças: cálculo e experiência são maneiras de fazer com que a natureza se anuncie como uma totalidade assim concebida. Estes são os traços do espírito científico iniciado por Galileu, Descartes, Newton e Bacon, no qual a realidade era explicada através de formulações físico-matemáticas e geométricas.

¹⁶ Cf. ARENDT, H. *A condição humana*. Traduzido por Roberto Raposo. 10^o. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. p. 296-297.

¹⁷ JÜNGER, E. *O trabalhador: domínio e figura* Op. cit., p. 78.

Essa modificação traz resultados significativos, pois, a partir dela, também os objetos em seus fenômenos enquadram-se numa representação objetiva na qual a relação entre causa e efeito só pode ser entendida na lida com a constituição objetiva do objeto. Constituição essa que, para que seja científica, deve ser igualmente realizada no plano do matematizável. A ciência moderna lida, assim, com a verdade que é imanente ao ente enquanto objeto, afigura-se como uma atividade extremamente racional que pressupõe o real, para, sem perdê-lo de vista, forçar, através de uma apreensão representativa, os entes enquanto objetos a prestarem contas de suas propriedades. A ciência moderna será *operatória*, e não mais contemplativa. A fim de permitir aos cientistas descreverem matematicamente a natureza, Galileu, por exemplo, postulou que eles deveriam se restringir ao estudo das propriedades essenciais dos corpos materiais – formas, quantidades e movimento –, as quais podiam ser medidas e qualificadas.

Na física galilaica e newtoniana não basta fazer ver e deixar ser o que é tal como é, a teoria da ciência moderna agora *reconstrói* o real como correlato de um cálculo. A finalidade do conhecimento matemático é, portanto, aumentar o poder e o controle do homem sobre a natureza, inaugurando a *nova era* em que a humanidade deve, de maneira gradual, obter o poder de submeter a natureza aos fundamentos da razão calculante, pois a experimentação científica utiliza-se da linguagem da matemática para formular as leis da natureza. Com isso, aparecem duas consequências que advêm deste lugar central que a matemática preenche na ciência moderna. Em primeiro lugar, conhecer significa quantificar. O rigor científico afere-se pelo rigor das medições exatas, isto é, o que não é quantificável acaba por tornar-se, pelo viés científico, algo absolutamente irrelevante. Em segundo lugar, e não menos pertinente, o método científico toma suas bases na constante redução da complexidade. Conhecer significa dividir e classificar para em seguida poder determinar relações sistemáticas entre o que separou. Deste modo, segundo Arendt, é possível reparar na ciência moderna que:

A descoberta, feita com o novo instrumento, de que a imagem visualizada por Copérnico – do “homem viril que, do Sol... contempla os planetas” – era muito mais que imagem ou gesto; era, de fato, um indício da assombrosa capacidade humana de pensar em termos de universo enquanto permanecia com os pés neste planeta [...] A moderna matemática libertou o homem dos grilhões da experiência terrestre e o seu poder de cognição dos grilhões da finitude.¹⁸

Apenas no âmbito de um projeto matemático as coisas e os fatos mostram aquilo que realmente são: algo calculável. Isso é observado em Descartes, pois a certeza cartesiana é matemática e, assim, o autor francês acreditava que a chave para a compreensão do universo era a sua própria estrutura operativa. Esta nova racionalidade científica pautada nas leis da matemática constitui o fundamento da civilização técnica e da ideia moderna de mundo como

¹⁸ ARENDT, H. *A condição humana*. Op. cit., p. 276-277.

máquina. Quer isto dizer que o universo material era semelhante a uma máquina. A natureza funcionava de acordo com as leis mecânicas, e tudo no mundo material podia ser explicado em função da ordenação e do movimento de suas partes. De acordo com Omnès:

Descartes marcou-nos a todos, mesmo que seja apenas por uma visão mecanicista da realidade, em que o mundo físico e seus fenômenos são concebidos como uma máquina e suas partes [...] É também a ele que devemos, bem como a Galileu, a ideia de que a natureza é governada por leis cuja fórmula é a matemática.¹⁹

A ciência moderna desprende a maneira pela qual o homem se volta para o mundo a partir do saber da instrumentalidade técnica na exata medida em que esta expressa relações quantitativas enquanto fonte de sentido. Ora, é neste aspecto que a ciência e a técnica modernas se associam: a origem comum de ambas reside numa intimação provocante da natureza. No quadro desta intimação, a natureza é provocada a dar respostas e forçada a se manifestar numa objetividade calculável. É dessa maneira que a natureza, na física galilaica e newtoniana, refere-se às múltiplas relações entre os corpos e compreende um tempo e um espaço onde se faz possível uma ordenação de lugares e determinações de ordens. Enfim, vemos na análise de Arendt uma corroboração desta ideia de que o mundo da experimentação científica sempre parece capaz de tornar-se uma realidade criada pelas faculdades do homem. Mas isto, embora possa aumentar o poder humano de criar e de agir, até mesmo de criar um mundo, a um grau muito além do que qualquer época anterior, torna a aprisionar o homem na prisão de sua própria mente, nas limitações das configurações que ele mesmo criou.²⁰

1.2. A guerra como experiência interior e os indícios da *Gestalt* do trabalhador

No quadro visto acima, a configuração do homem dotado de conhecimento científico e matemático, tal como se lê em Arendt, e o homem burguês que caracteriza a época moderna, frisado por Jünger, vive e pensa animado pela crença na racionalidade e na experimentação científica como elementos essenciais com os quais se firmam a segurança e o progresso. O trabalhador, por sua vez, teve uma formação de maneira profundamente distinta do burguês. Desde as batalhas na Grande Guerra, o trabalhador manteve um contato imediato com a dor e o perigo, enquanto que o burguês jamais desejou aproximar-se disso, pois o burguês, com respeito a sua índole, “[...] deve ser concebido como o homem que reconhece a segurança como um valor supremo e que determina a condução da sua vida de acordo com isso.”²¹ Deste

¹⁹ OMNÈS, R. *Philosophie de la science contemporaine*. Paris: Gallimard, 1994. p. 119: “Il n’en reste pas moins que Descartes nous a tous marqués, ne serait-ce d’abord que par une certaine vision mécaniste de la réalité où le monde physique et ses phénomènes sont conçus comme une machine et ses parties [...] C’est aussi à lui que l’on doit, ainsi qu’à Galilée, l’idée que la nature est gouvernée par des lois dont la forme est mathématique.”

²⁰ Cf. ARENDT, H. *A condição humana*. Op. cit., p. 301.

²¹ JÜNGER, E. *O trabalhador: domínio e figura*. Op. cit., p. 77.

modo, a nova formação dos trabalhadores terá lugar dentro de democracias burguesas e fará uso não mais de instrumentos conceituais-espirituais, senão de armas técnico-objetivas; assim, todos os instrumentos da cultura burguesa – da rádio aos jornais, às escolas e fábricas – se tornarão meios objetivos da formação do trabalhador que culminará com o domínio à escala planetária. Em seu primeiro diário de guerra, *In Stahlgewittern*, de 1920, Jünger descreve a atitude relacionada ao perigo enquanto algo inerente à constituição do Soldado Desconhecido ao longo de sua dura experiência nas trincheiras. A guerra tecnológica é uma manifestação de forças naturais que sobrepujam todos os conceitos econômicos e as ideologias políticas da era burguesa. Neste texto, o autor explicita a formação que os futuros trabalhadores receberam:

Nos combatentes, estava viva uma força elementar que enfatiza, ainda que espiritualizada, a desolação da guerra: o gosto pelo perigo, o desejo corajoso de sair vitorioso de um combate. No decorrer de quatro anos, o fogo seguiu fundindo uma linha de guerreiros cada vez mais pura, cada vez mais ousada.²²

Esta breve passagem referente ao texto inaugural de Jünger aparece como um relato vivo da sua experiência nos campos de batalha. O respectivo título, *In Stahlgewittern*, que traduzimos por *tempestade de aço*, abrange já o núcleo da sua posterior concepção de que a tecnologia moderna é um fenômeno natural, tal como a tempestade. Esta atitude é também apresentada no ensaio *Der Kampf als inneres Erlebnis*, surgido em 1922. É neste aspecto que assinalamos: “fomos martelados e cinzelados, mas também somos os que brandimos o martelo, manejámos o cinzel, ferreiros e aço faiscante simultaneamente, mártires dos nossos próprios atos, movidos pelos nossos impulsos.”²³ Com isso, através do relato da experiência profunda da guerra moderna como uma recusa do lado superficial e mecânico do progresso material e da civilização herdada do Iluminismo, torna-se possível atentarmos o esboço da *Gestalt* do trabalhador que Jünger leva a cabo em 1932, mais precisamente, na sua obra *Der Arbeiter*. Isto significa que, em confrontação com a atitude peculiar ao burguês no tocante ao elementar, que reside em uma tentativa de rejeitar qualquer fonte de perigo, o autor defende a atitude heróica do soldado e de seu sucessor, o trabalhador, cuja relação com o elementar se expressará na constante busca em afirmar as exigências de seu *coração aventureiro*, ou seja:

[...] que se tome parte como figurante de improviso, sob a lei de uma direção mais elevada, num *espetáculo* onde nenhum pensamento era possível, e cuja imagem apenas é captada pela consciência, e diante da qual se fica aterrorizado... tudo isto é

²² _____. In *Stahlgewittern*. In *Auswahl aus dem Werk in fünf Bänden*. Erster Band. Stuttgart: Klett-Cotta, 1994. p. 145: “In diesen Männern war ein Element lebendig, das die Wüstheit des Krieges unterstrich und doch vergeistigte, die sachliche Freude an der Gefahr, der ritterliche Drang zum Bestehen eines Kampfes. Im Laufe von vier Jahren schmolz das Feuer ein immer reineres, ein immer kühneres Kriegertum heraus.”

²³ _____. *Der Kampf als inneres Erlebnis*. In *Werke*. Band 5. Essays I. Stuttgart: Ernst Klett Verlag, s. d. p. 14: “Gehämmerte und Gemeißelte sind wir, aber auch solche, die den Hammer schwingen, den Meißel führen, Schmiede und sprühender Stahl zugleich, Märtyrer eigener Tat, von Trieben Getriebene.”

presentido num estado estranho ao pensamento, numa mistura de exaustão e lucidez e de um faro aguçado pela proximidade da morte.²⁴

Nesse prisma, é de salientar que as primeiras obras de Jünger parecem espelhar as suas tentativas para achar a verdade intrínseca que de algum modo pudesse dar motivos ao poder da guerra. Isto nos leva a pensar que em Jünger a experiência da guerra fundava um *fenômeno estético*, um espetáculo, uma iconografia do horror correspondente à prontidão e crueldade da dor enquanto um importante modo de experiência que, ao mesmo tempo, empurra o domínio burguês até o incontornável fim de seu processo degenerativo. Como frisa Hillach, o combate de materiais, sem qualquer motivação moral que pudesse permanecer, podia dessa forma ser continuado a seu bel-prazer, enquanto profunda expressão e correlato de experiência interior. As batalhas monstruosamente despidas de sentido e o relativo desafio à capacidade subjetiva e ilimitada de assegurar o seu solo podem ser irracionalmente descortinadas como um *processo vulcânico* ou uma *nascente de vida*. Através de uma submissão mística, o soldado podia alcançar a mais dolorosa e, contudo, mais heróica experiência.²⁵ É somente deste modo que o trabalhador poderá participar efetivamente da instauração da nova figura do século XX. Para tanto, em *Der Arbeiter*, Jünger faz uma observação condizente ao cunho do espaço, do tempo e do homem, remetido a uma única figura: a *Gestalt* do trabalhador. Esta pressupõe uma outra frente, “pressupõe que o trabalhador se conceba numa outra forma e que se expresse nos seus movimentos já não um reflexo da consciência burguesa, mas uma auto-consciência que lhe seja própria.”²⁶ Portanto, a diferença básica que há entre o burguês e o trabalhador é o fato de entre eles haver, não só uma diferença na idade, mas sobretudo uma diferença de plano:

Nomeadamente, o trabalhador está numa relação com potências elementares de cuja mera presença o burguês nunca sequer suspeita [...], ligado com isto está que o trabalhador, a partir do fundo do seu ser, seja capaz de uma liberdade totalmente diferente da liberdade burguesa, e que as reivindicações que ele tem ao estar preparado sejam muito mais abrangentes [...] que as de um estado.²⁷

O burguês buscou alargar sua concepção de sociedade em todos os níveis, concebendo como sociedade toda a população do globo terrestre que se apresenta ao conceito como a

²⁴ _____. Das abenteuerliche Herz: Figuren und Capriccios (Zweite Fassung). In *Auswahl aus dem Werk in fünf Bänden*. Vierter Band. Stuttgart: Klett-Cotta, 1994. p. 82: “[...] dass man als ein unter dem Gesetz einer höheren Regie improvisierender Statist an einem Schauspiel teilgenommen hat, während dessen man nicht denken konnte und dessen Bid man nun erst mit dem Bewusstesein einholt und vor ihm erstarrt... dass man, im höchsten Sinne preussisch gesprochen, im Dienst gewesen ist... alles dies wird im gedankenlosen Zustande geahnt, in einer Mischung von Erschöpfung und Scharfsinn und mit einer durch die Nähe des Todes geschärften Witterung.”

²⁵ Cf. HILLACH, A. The Aesthetics of Politics. In *New German Critique*, nº 17, Special Walter Benjamin Issue, p. 99-119, University of Wisconsin-Milwaukee, 1979. p. 101: “The fight, stripped of any remaining moral motivation, could thus be carried on for its own sake, as the expression and correlate of inner experience. The monstrously senseless battles and their total challenge to the subjective, boundless ability to hold one’s ground could be grasped irrationally as a ‘volcanic process’, a ‘well of life’ [...]”

²⁶ JÜNGER, E. *O trabalhador: domínio e figura*. Op. cit., p. 64.

²⁷ *Ibid.*, p. 54.

imagem ideal de uma humanidade, o Estado e, finalmente, o singular, aquele perfil admirável e abstrato do homem. Porém, justamente por causa da sua relação específica com o elementar jamais pertenceu às figuras, e, por isso, suas formações não resistiram ao poder do tempo. Assim, o que distingue o burguês em relação ao trabalhador é que o primeiro se reconhece em sua disposição a negociar, enquanto que o último é formado e orientado, particularmente, a combater. Dito de outra forma, a pedagogia que o mundo burguês exerce em sua relação com o trabalhador reside em educá-lo ou *domesticá-lo*, na linguagem nietzscheana, para que seja seu sócio de negociação e detentor do desejo de ver o Estado como sociedade, cujo princípio essencial é a igualdade, assim como um sistema de segurança e de paz, que se fundou através de um ato da razão. Nietzsche já elucidava tal contexto, em sua análise da cultura moderna, ao dizer que este encerramento do homem à sociedade de paz se refere ao *instinto gregário*: os terríveis baluartes com que a organização do Estado se protegia dos antigos instintos de liberdade, e, em primeiro lugar, o baluarte do castigo, fizeram com que todos os instintos do homem selvagem, livre e errante, se voltassem para trás, *contra o homem mesmo*.²⁸

Como vimos, Jünger sustenta que nossa sociedade foi concebida a partir de uma busca por mais segurança cujos esforços impediriam o espaço de manifestação do elementar; é isto que indica o ideal do velho mundo burguês. Todavia, indivíduos como o guerreiro, o artista e o trabalhador *trazem o perfume do perigo*, pois se acham numa relação de proximidade com o *elementar*. Todos esses fenômenos suscitam aversão por parte do *bom* burguês/cidadão, que identifica a segurança como o valor supremo e determina sua vida em função dela à medida que obstrui o espaço vital do perigo e da dor. Segundo Jünger, talvez já se torne nítida a razão da aversão que o burguês sente perante estes – o guerreiro, o poeta, o trabalhador – e outros fenômenos que, já nas suas roupas, “trazem para as cidades como que o odor do que é perigoso. É a aversão diante do ataque, não contra a razão, mas contra o culto da razão que se dá através da mera presença destas atitudes de vida.”²⁹ É esta exigência do perigo que será essencial para guiar a ação tanto do Soldado Desconhecido como a do trabalhador. Só a partir do instante em que a pessoa singular toma consciência de sua situação é que pode ter início o passo decisivo para assumir essa outra atitude positiva frente ao que é elementar.

O trabalhador é a forma de uma *vida aventureira*, e assim estabelece as bases para a supressão dos ideais da era burguesa. Um dos meios para a criação de uma vida mais ousada

²⁸ Cf. NIETZSCHE, F. Zur Genealogie der Moral. In *Nietzsche Werke*. (Kritische Gesamtausgabe). Sechste Abteilung. Zweiter Band. Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. Berlin: Walter de Gruyter, 1968. p. 338: “Jene furchtbaren Bollwerke, mit denen sich die staatliche Organisation gegen die alten Instinkte der Freiheit schützte – die Strafen gehören vor Allem zu diesen Bollwerken – brachten zu Wege, dass alle jene Instinkte des wilden freien schweifenden Menschen sich rückwärts, *sich gegen den Menschen selbst* wandten.”

²⁹ JÜNGER, E. *O trabalhador: domínio e figura*. Op. cit., p. 76.

está “no aniquilamento das valorizações do espírito separado, do espírito que se tornou senhor de si mesmo, na destruição do trabalho de educação que a era burguesa realizou no homem.”³⁰ O sentido da formação burguesa é destinado à ordenação de um mundo pautado na relação de causa e efeito, que excluem o elementar e o perigo. Aqui, a prevenção de conflitos e o dever de segurança tornam-se indispensáveis. Por isso que Jünger propõe a tomada de consciência do trabalhador e o abandono do referido projeto de formação que “consiste precisamente em ele se reconhecer como figura e dentro de uma hierarquia de figuras”³¹, realizando sua tarefa de cumprir a *Gestalt*, porque, só assim, as suas reivindicações – mais significativas do que as que são postas no domínio do homem burguês –, podem ter lugar para um efetivo exercício.

Para compreendermos o novo papel que Jünger confere ao coração aventureiro, no patamar da era do trabalhador, é imprescindível considerar, por um lado, sua oposição ao racionalismo e, por outro, as influências advindas da obra de autores como Schopenhauer e Nietzsche, mas também da fenomenologia de Goethe. Desta maneira, um dos objetivos do próximo tópico não é outro senão expor os elementos que justificam, para Jünger, a exigência de que o homem de seu tempo assuma essa nova relação com a natureza. Esses elementos que levam Jünger a reivindicar um novo *ethos*, tanto no trabalhador como no Desterrado, não só estão delineados por sua crítica ao modelo do Iluminismo e do ideal burguês, bem como por um diálogo com aspectos fundamentais da obra de Goethe, Schopenhauer e Nietzsche. Com isso, discutiremos estas influências para um melhor esclarecimento das bases teóricas relativas à metafísica da *Gestalt*. Só dessa forma será possível abranger, de início, o papel que Jünger atribui ao coração e seus instintos na formação da nova configuração social e, posteriormente, o interesse com o qual exige esse novo *ethos* tanto no trabalhador como no Desterrado.

1.3. A aproximação da *Gestalt* do trabalhador com os conceitos de *Urpflanze* goetheana, *vontade de vida* schopenhaureana e *vontade de poder* nietzscheana

Na tarefa de uma compreensão mais apropriada da metafísica jüngeriana da *Gestalt* do trabalhador, a nosso ver, é de grande relevância considerarmos antes o conceito de *Urpflanze* elaborado por Goethe³², nomeadamente em suas investigações botânicas corroborada numa célebre viagem a Itália, realizada entre setembro de 1786 e abril de 1788, e que redundou na

³⁰ Ibid., p. 71.

³¹ Ibid., p. 70.

³² A possibilidade de uma tal associação teórica é indicada pelo próprio Jünger numa breve passagem de sua entrevista concedida à Antonio Gnoli e Franco Volpi, publicada com o título *I prossimi titani*. Ao falar acerca da *Gestalt* do trabalhador, Jünger afirma que: “para mim, é, portanto, uma forma que tem um caráter quase metafísico, como metafísica é a ideia da *Urpflanze* de Goethe.” Cf. GNOLI, A.; VOLPI, F. *I prossimi titani: conversazioni con Ernst Jünger*. Milano: Adelphi Edizioni, 1997. p. 39: “Per me si tratta quindi di una forma che ha un carattere quasi metafísico, come metafísica è l'idea della *Urpflanze* di Goethe.”

redação da obra *Italienische Reise*. A concepção de *Urpflanze* apareceu-lhe sob a imagem de uma planta originária, supra-sensível, *einer übersinnlichen Urpflanze*, na ocasião de sua ida ao Jardim Botânico de Pádua, onde a observação de uma palmeira inspirou a seguinte nota: “aqui, diante desta diversidade que se me apresenta pela primeira vez, torna-se cada vez mais viva aquela ideia segundo a qual seria possível desenvolver todas as formas de plantas a partir de uma só. Somente assim poderíamos determinar verdadeiramente famílias e espécies.”³³ Esta é a primeira vez que Goethe refere de uma maneira explícita, em *Italienische Reise*, o seu conceito de *Urpflanze*, planta originária ou princípio gerador, e da metamorfose, a que voltará noutros lugares, de um modo especial na sua experiência em Palermo, onde esta representação aparece melhor delimitada, tal como podemos observar no registro do dia 17 de abril de 1787:

Muitas das plantas que eu estava acostumado a ver em estufas envidraçadas, estão aqui todas ao ar livre, bonitas e viçosas, e ao realizarem assim o seu papel natural tudo nelas se nos torna mais óbvio. À vista de tantas formas novas e renovadas veio-me ao espírito a minha velha fantasia da planta originária (*Urpflanze*), e pensei se não poderia encontrá-la entre toda esta variedade. Por que tem de existir uma tal planta! Se assim não fosse, como iria eu reconhecer que esta ou aquela formação é uma planta, se elas não formassem todas a partir de um só modelo?³⁴

O tema da *Urpflanze*, segundo Maria Filomena Molder, é aqui enunciado no seu modo mais visionário, ou seja, o poder de reconhecer advém do encontro com a forma. Não se deve tomá-lo, porém, como tentativa ingênua de achar na realidade uma planta concreta que fosse a *Urpflanze*. Aquela afirmação deve ser lida à luz da afirmação que se lhe segue: a interrogação pela unidade de um reino e pela sua visibilidade, a procura de um modelo originário.³⁵ Restituindo o pensamento goetheano, Jünger assume a ideia de que, ao contrário do que afirma o princípio da causa e efeito, há um potencial de vitalidade cujo desenvolvimento dá origem a diferentes formas e organizações que adotam os organismos e formações sociais, quer dizer, não é a lei da causa e efeito que decide sobre a hierarquia no reino da figura, mas “[...] uma lei de outro tipo, a lei da estampa e do cunho; e veremos que, na época em que entramos, o cunho do espaço, do tempo e do homem deve ser reconduzido a uma única figura,

³³ GOETHE. *Viaggio in Italia*. Vol. I. Traduzido por Eugenio Zaniboni. Firenze: G. C. Sansoni, s. d. p. 65: “Qui, fra tanta varietà di piante che vedo per la prima volta mi si fa sempre più chiara e più viva l’ipotesi che in conclusione tutte le forme delle piante si possano far derivare da una pianta sola. Soltanto con l’ammettere questo sarebbe possibile di stabilire veracemente i generi e le specie.”

³⁴ _____ . *Viaggio in Italia*. Vol. II. Op. cit., p. 105-106: “Le molte piante, che ero abituato a vedere solo nelle casse e nei vasi, e per la maggior parte dell’anno solo nelle serre, qui allignano vegete e fresche all’aria aperta; per cui, conformandosi pienamente al loro destino, ci diventano anche più intelligibili. Alla presenza di tante forme nuove o rinnovellate, mi saltò in testa la mia antica fantasia: perchè, in tanta ricchezza di vegetazione, non dovrei scoprire la *Urpflanze*, la pianta originaria? Una tale pianta, ci deve pur essere; diversamente, come potrei riconoscere che questa o quella figura è una pianta, se non fossero tutte formate sopra un solo modello?”

³⁵ Esta nota é encontrada na introdução da tradução portuguesa da obra *Die Metamorphose der Pflanzen*, levada a cabo por Maria Filomena Molder. Cf. GOETHE. *A metamorfose das plantas*. Tradução, introdução, notas e apêndices de Maria Filomena Molder. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1993. p. 13.

a figura do trabalhador.”³⁶ A crítica ao princípio de causalidade que Jünger sublinha como essencial para interpretar os motivos da crise do modelo racionalista e as causas do colapso das formações sociais com origem no Iluminismo, integra o ponto de partida para demonstrar os limites da razão e o fracasso de toda tentativa de compreender o sentido do devir histórico. A cadeia de causa e efeito, na medida em que resulta de uma construção humana, subjetiva, não possui bases para uma correspondência adequada com o dinamismo próprio do devir da história e não tem como explicar a origem das formações sociais e a variedade de seus tipos. Assim, o abandono dos princípios a partir dos quais o homem racionalista havia interpretado a natureza e o mundo histórico, leva Jünger a pensar seu tempo a partir de outros modelos.

Ora, na segunda versão do ensaio *Das abenteuerliche Herz*, publicado no ano de 1938, Jünger redige algumas notas que expressam, em certa medida, sua aproximação com a obra de Goethe. Ele toma o exemplo do cristal para representar a índole de sua teoria da percepção e do conhecimento. Em tal ensaio o autor pergunta, tendo como modelo o cristal – um ser capaz de formar tanto uma superfície interior como de *projetar sua profundidade* para o exterior –, se o mundo no seu todo e nas suas partes não teria sido formado de acordo com o modelo dos cristais, mas de tal modo que nosso olho não o penetrasse senão raramente sob esse aspecto cristalino, isto é: “[...] qualquer de nós certamente que alguma vez experimentou-o como em momentos significativos – pessoas e coisas se iluminam e isso, talvez de um tal modo, que se é acometido por um sentimento de vertigem [...]”.³⁷ E termina ao assinalar que: “assim, para citar um exemplo qualquer, a concepção da planta originária [*Urpflanze*] não é mais do que a percepção da característica cristalina em um momento propício.”³⁸ Neste sentido estrito, sob o prisma de Goethe, Jünger afirma a impossibilidade de se alcançar o conhecimento da unidade doadora de sentido e de ordem por meio de uma maneira simplesmente direta e imediata.

No dizer de Jünger, em relação à percepção do espaço – isto é, o lugar de manifestação da *Gestalt* –, pode-se ter dele, como exemplo, uma aproximação a partir da distinção de dois modos de perceber o que se passa no espaço de uma grande cidade moderna, modos que nos são indicados no § 18 de *Der Arbeiter*. É aqui que nos deparamos com a demarcação de uma forma que corresponde a uma deslocação ao nível do solo, e que é por via disso acometida por uma multiplicidade de pontos, de linhas, de interesses, de estilos imbricados uns nos outros; e uma outra que se sustenta na ajuda de um telescópio desde a superfície da lua: “a uma tão

³⁶ JÜNGER, E. *O trabalhador: domínio e figura*. Op. cit., p. 64.

³⁷ _____ . *Das abenteuerliche Herz: Figuren und Capriccios*. Op. cit., p. 10: “Es gibt Zeichen, die darauf hinweisen: wohl jeder hat einmal gespürt, wie in bedeutenden Augenblicken Menschen und Dinge sich aufhellten, und das vielleicht in einem Maße, daß ihn ein Gefühl des Schwindels, ja des Schauderns ergriff.”

³⁸ *Ibid.*, p. 10: “So ist, um ein beliebiges Beispiel zu nennen, die Erfassung der Urpflanze nichts anderes als die Wahrnehmung des eigentlich kristallinen Charakters im günstigen Augenblick.”

grande distância, fundem-se umas nas outras as diferenças dos objetivos e dos fins.”³⁹ À primeira corresponde, como principal possibilidade de atingir a essa diversidade, a visão conceitual, base sobre a qual reside a possibilidade de diferenciação infinita concernente ao método de abordagem da ciência moderna, sempre de acordo com aquilo que é definido. Isto quer dizer que: “para o sociólogo, o todo é sociológico; para o biólogo, biológico [...] Este absolutismo é o privilégio incontestável da intuição conceitual – sendo pressuposto que os conceitos são formados puramente em si, isto é, segundo as leis da lógica.”⁴⁰ À segunda, corresponde a visão da *Gestalt*: nesta última encontra-se implicado um olhar que capta e que simultaneamente é subjugado pela *Gestalt*, em outras palavras, o olhar que percebe a lei da estampa (*Stempel*) e do cunho (*Prägung*); é o que se lê nesta breve passagem: “não é a lei da causa e efeito que decide sobre a hierarquia no reino da figura (*Gestalt*), mas uma lei de outro tipo, a lei da estampa e do cunho [...]”⁴¹ E percebe-a, quanto mais não seja, porque para este olhar os efeitos jamais podem ser elucidados pelas causas, trata-se, portanto, de um olhar que observa de uma *distância* a partir da qual os efeitos não possuem significado, posto que com essa distância ele fica mais *próximo* da unidade. Jünger encerra o § 18 nos seguintes termos:

A um olhar que esteja separado por uma distância cósmica dos jogos e contra-jogos dos movimentos, não pode escapar que aqui uma *unidade* criou o seu retrato espacial. Este modo de observação diferencia-se dos esforços para conceber a unidade da vida na sua mais superficial possibilidade, nomeadamente como adição, ao captar a forma criadora, a obra, que se dá apesar de todas as oposições [...].⁴²

Assim, a obra de Goethe é essencial para compreendermos a descoberta da verdadeira lei, a lei da estampa e do cunho que, em Jünger, explana os tipos de ordem natural e social, assim como o fato de sua manifestação. Em ensaios lançados após *Der Arbeiter*, e tendo em conta a teoria da percepção de Goethe, que influencia em suas análises como entomologista, Jünger percebe um novo modo de estrutura pertencente às distintas formações sociais, similar ao modo de como se organizam determinadas espécies de insetos quando formam suas coletividades. O olhar que Jünger projeta sobre a natureza e o comportamento de numerosas espécies de insetos, mediado pela contribuição de Goethe, é o mesmo que se projeta sobre a sociedade, o comportamento dos indivíduos e as estruturas em que se organizam, concluindo, assim, que é somente *uma* e a mesma, a realidade que opera na definição destas duas ordens:

Tais figuras provocam imediatamente uma afinação especial, uma cristalização dos olhos [...] Na sua matemática telúrica, oferecem um espetáculo grandioso, em que se apresentam mais claramente do que nunca o poder e a ordem desta terra [...] Todavia, sentíamos uma melodia antiga, com algo de familiar a soar nela: o duplo

³⁹ JÜNGER, E. *O trabalhador: domínio e figura*. Op. cit., p. 88.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 87-88.

⁴¹ *Ibid.*, p. 64.

⁴² *Ibid.*, p. 88. (Grifo nosso).

jogo temerário do espírito, que reivindica tanto de nós e se acha tão profundamente oculto. Por um lado, este jogo procura criar na consciência formas supremas, quase metálicas, por outro, perde-se nos domínios selvagens da força elementar.⁴³

Dessa maneira, a observação do movimento, das ordens rigorosas e geométricas que Jünger sublinha tanto nas formações naturais como nas formações sociais, leva-o a pensar na necessidade de pressentir que, por trás dos fenômenos, está a operar um poder cuja influência é observável apenas indiretamente por meio da ordem em que se organizam as formações daí resultantes. Portanto, as figuras são consideradas como algo susceptível de ser observado:

É característico de um tempo que se avizinha que se continue a ver, a sentir e a agir nele sob o encanto das figuras. É o grau em que se lhe torna visível a influência das figuras que decide sobre a dignidade de um espírito, sobre o valor de um olhar [...] Também na política tudo depende de que se traga à luta figuras, e não conceitos, ideias ou meros fenômenos [...] A figura não é então nenhuma nova grandeza que se deveria descobrir nas já conhecidas, mas, através de uma nova orientação do olhar, o mundo aparece como um palco de figuras e das suas relações.⁴⁴

No mundo observável, tanto natural como social, o ordenamento visível resulta, pois, de uma vontade e de um domínio secretos que se desdobram em cada ser a partir de um plano predisposto: esta vontade é a *vontade de poder*, ou seja, a *Gestalt*. Quanto ao trabalho, trata-se de um modo de vida no qual a *Gestalt* se revela ao espírito perceptivo. Esse processo é uma *Prägung*, uma cunhagem. Trabalhamos seguidamente, com satisfação ou desagrado, alienados ou exercendo o mais íntimo poder, em tudo isso está a operar a determinação da existência sujeitada à *Gestalt*. Esta é uma imagem a que Jünger chega pela mediação dos homens ligados ao trabalho, e que apresenta a possibilidade do *trabalhador*, uma figura humana, que não está dependente de uma forma restringida, como, por exemplo, o operário na oficina, o escritor na escrivaninha, o médico na sala de operações, ou uma classificação sociológica. Isto sucede tal como na botânica – em Goethe – que está antecipada na *Urpflanze*, isto é, a *forma*, enquanto origem de todas as configurações possíveis da planta e possibilidade da sua identificação na generalidade. É esta noção que Jünger corrobora em 1959, precisamente na seção 37 de *An der Zeitmauer*, ao indicar que: “[...] o gênio morfológico de Goethe é reforçado ainda por um gênio sinóptico. Em tarefa semelhante, ele teria tentado compreender as árvores não apenas em sua diversidade, mas também em sua unidade, como planta originária [*Urpflanze*].”⁴⁵

⁴³ JÜNGER, E. *Das abenteuerliche Herz: Figuren und Capriccios*. Op. cit., p. 86-87: “Solche Figuren rufen zugleich eine besondere Verfeinerung, eine Kristallisation des Auges hervor [...] In ihrer tellurischen Mathematik bieten sie ein mächtiges Schauspiel, in dem sich hüllenloser als sonst Gewalt und Ordnung dieser Erde darstellen [...] Vor allem aber fühlen wir, wie in einer Urmelodie, Verwandtes in ihnen anklingen – das kühne Doppelspiel des Geistes, das uns so sehr in Anspruch nimmt und doch so tief verborgen ist. Auf der einen Seite strebt dieses Spiel der höchsten, metallischen Ausprägung des Bewußtseins zu, auf der anderen verliert es sich in die wilden Zonen der elementaren Gewalt.”

⁴⁴ _____ . *O trabalhador: domínio e figura*. Op. cit., p. 64-65.

⁴⁵ _____ . *An der Zeitmauer*. In *Sämtliche Werke*. Zweite Abteilung. Essays II. Band 8. Stuttgart: Klett-Cotta, 1981. p. 456: “Zudem jedoch ist Goethes morphologisches Genie durch ein synoptisches erhöht. Er hätte bei

Como apresentamos, Jünger nos deixa transparecer algumas referências ao que Goethe chamou de *planta originária (Urpflanze)*; e isto o fez, a nosso ver, para compreender o modo de acesso ao conhecimento da *Gestalt* e a constatação de que esta realidade atua na história determinando as ordens sociais e naturais. A *Gestalt* exige, então, a presença de uma nova lei, isto é, a lei do cunho e da estampa, a qual determina as novas formas de organização natural e social, e, por conseguinte, Jünger diz que não nos é possível ver a *Gestalt* em sua unidade. No ensaio *Typus. Name. Gestalt.*, o autor chega a descrever a atitude que se requer do espectador para contemplar figuras, cuja unidade resulta invisível aos olhos que tratam de percebê-la em sua essência, tal como havia enunciado Goethe ao advertir que a experiência suprema consiste nomeadamente na apreensão mediata da manifestação dessa unidade, não da unidade em si:

A ciência pode apresentar e utilizar tipos – ocupar-se com formas não é a sua tarefa. Pode determinar milhares e milhares de plantas – a planta originária [*Urpflanze*] brilha numa luz invisível para ela. Não é nenhuma objeção o fato de nessa concepção, no fundo, não se poder ver mais do que uma simples folha, porque ela não procede da extensão, mas da profundidade do encontro.⁴⁶

O método esboçado por Goethe trata de trazer à tona um fenômeno puro e constante, subjacente no conjunto de dados fornecidos pela experiência e pela unidade; é da própria experiência que surgirá aquilo que concede uma unidade aos fenômenos. Ao contrário de uma explicação conceitual ou teórica, o *fenômeno puro* é algo que pode ser percebido *em e através* do conjunto de dados empíricos. Ao seguir esta mesma direção, Jünger considera que, embora não se possa ver empiricamente a unidade que se faz implícita na manifestação da *Gestalt*, um olhar distanciado da teoria da causa e efeito pode chegar a intuir esta manifestação por meio dos dados fornecidos pelos sentidos, que refletem, dessa maneira, a manifestação da *Gestalt* no mundo histórico: “chama-se provisoriamente figuras às grandezas tal como se oferecem a um olhar que concebe que o mundo se organiza segundo uma lei mais decisiva do que a lei da causa e efeito, sem contudo ver a unidade sob a qual se cumpre esta organização.”⁴⁷

Este olhar afastado de uma concepção de causalidade, mediado, como dissemos, pela fenomenologia de Goethe, permite compreender que a afinação das ordens naturais e sociais e a similaridade observada nos movimentos dos participantes que as integram, responde então à presença de uma vontade secreta enraizada no mais íntimo da *Gestalt*. Com isso, as formações do trabalhador – a *construção orgânica* e a *mobilização total* –, possuem sua origem não na

gleichem Unterfangen die Bäume nicht nur in ihrer Mannigfaltigkeit, sondern auch in ihrer Einheit, als Urpflanze, zu erfassen versucht.”

⁴⁶ _____. *Typus. Name. Gestalt.* (§ 103, p. 453). APUD: GOETHE. *A metamorfose das plantas*. Op. cit., p. 13. Esta breve passagem da obra de Jünger pode ser encontrada na introdução realizada por Maria Filomena Molder na já mencionada tradução da obra de Goethe.

⁴⁷ _____. *O trabalhador: domínio e figura*. Op. cit., p. 64.

intenção individual consciente, mas num mesmo objetivo que repartem de forma inconsciente os participantes de tais formações, na medida em que opera neles o poder configurador. Com efeito, o trabalhador, afetado pelo projeto de formação da era burguesa, não se percebe como participante do processo de instauração da *Gestalt*, por isso que Jünger, tomado inicialmente pela fenomenologia de Goethe, reclame no tipo do trabalhador uma tomada de consciência: “pertence aqui um sentimento de supremacia e a consciência de uma originariedade, tal como falta no burguês, que não possui segurança, mas procura-a, e por isso também não dispõe da segurança do juízo.”⁴⁸ O trabalhador, então, deve reconhecer-se como integrante dessa ordem. Mas isto é só o primeiro passo; é preciso indicar-lhe o que fazer para que exerça um domínio efetivo e favorecer, pois, o desdobramento da *Gestalt*. Assim, analisaremos, no que se segue, o contributo capital de Schopenhauer enquanto via de compreensão para este segundo passo. Acreditamos que através de algumas notas explicativas será possível apontar os motivos que levam Jünger a exigir um novo *ethos* tendo como base uma relação afirmativa dos impulsos naturais e compreender, dessa maneira, o papel da natureza na formação das ordens sociais.

Desde o início de sua obra, tocado pelo pensamento de Schopenhauer, Jünger se afasta da concepção evolucionista de Darwin e retoma a ideia schopenhaueriana da existência de uma *realidade imutável*, não sujeita à evolução, para explicar a nova realidade fenomênica observável no mundo histórico. Na elaboração da *Gestalt*, Jünger assumirá a mesma visão de Schopenhauer, ou seja, levará em conta a relevância de postular a existência de uma realidade independente do conhecimento no intuito de explicar alguns fenômenos sociais que observa no alvorecer do século XIX. Com isso, as ideias expostas na teoria do amor de Schopenhauer – pautada sobretudo na abordagem de uma série de vivências e fenômenos relacionados com a atividade afetiva – estão muito presentes nas primeiras obras de Jünger. Aqui, Schopenhauer apresenta o pressuposto da existência de uma realidade independente da consciência e da racionalidade para buscar explicar determinadas vivências próprias do fenômeno do amor.

A partir disso, Schopenhauer assinala uma ordem de vivências que se encontram associadas à atividade do amor: o número inestimável de suicídios e sacrifícios por causa do amor, a distorção das relações e do caráter dos homens, a necessidade de vir à posse da pessoa amada, a atração da saúde, da força e da beleza, a desilusão que ocorre no amante cada vez que obtém a consumação sexual. Estes fenômenos só podem ser explicados se observarmos a ação efetiva sobre o indivíduo de uma força anterior à consciência. Esta força é o instinto, e este deve ser satisfeito para a conservação do tipo regular da espécie: o que, portanto, guia o

⁴⁸ Ibid., p. 197.

homem é um instinto, orientado para o melhor da espécie, em favor de uma individualidade bem determinada que deve chegar à existência, e que apenas pode provir de tais pais.⁴⁹ Como resultado da ilusão que faz com que o indivíduo acredite que a posse da pessoa amada lhe dará a mais elevada felicidade, faz-se produzir nele uma forte decepção. Uma vez satisfeita sua paixão, atenta Schopenhauer, todo amante experimenta uma decepção particular, surge uma inquietação ao perceber que o objeto de tantos desejos apaixonados não lhe proporciona mais do que um prazer fugaz, seguido de um ligeiro desencanto. Os envolvidos supõem promover sua própria felicidade, mas o seu verdadeiro alvo é alheio a eles mesmos e, assim, “[...] com muita frequência, o par unido pela ilusão instintiva que é a essência do amor apaixonado será, no que resta, de índole a mais heterogênea. Isso vem à luz quando a ilusão, como necessariamente tem de acontecer, desaparece.”⁵⁰ Portanto, para alcançar o verdadeiro fim da ação amorosa – a preservação e crescimento da espécie – é necessário que a natureza engane o indivíduo, fazendo-o crer que busca seus próprios interesses, quando, no fundo, são os interesses da espécie, não dos indivíduos, que estão em jogo. O indivíduo, de tal forma, torna-se subjugado à natureza no instante em que acredita obedecer aos seus próprios desejos.

Assim, tanto a vontade de vida (*Wille zum Leben*) como a *Gestalt* são conceitos que se referem a uma realidade que, anterior à consciência, atua sobre o indivíduo determinando sua ação. Posto isso, tal como Schopenhauer admite que a vontade de vida se relaciona ao modo particular da ilusão de felicidade do indivíduo e de seus instintos para obter a união amorosa e, assim, a preservação e o crescimento da espécie, o que envolve o desdobramento da *Gestalt* é este poder metafísico que, servindo-se em cada indivíduo das demandas de seu coração, de seus instintos, acaba por cumprir seu destino. Logo, do mesmo modo que, para Schopenhauer, a vontade precisa do indivíduo e de seus instintos para a realização de seus fins, Jünger afirma que o desenvolvimento da *Gestalt* precisa igualmente destes para seu cumprimento. Nesse sentido, torna-se mais claro que uma relação afirmativa com o elementar e a nova consciência da liberdade e da responsabilidade, dar-se-iam como os principais pressupostos para a *Gestalt*.

Explicitamos, acima, a influência da noção de *Urpflanze* de Goethe e da metafísica schopenhaueriana da vontade de vida. Ambas são fundamentais na compreensão em torno do interesse de Jünger em reivindicar no homem hodierno uma nova consciência de si mesmo, de sua liberdade e de seu poder, para além das amarras instituídas pelo burguês. Contudo, não só a contribuição de Goethe e Schopenhauer, mas, também, a obra de Nietzsche – cuja discussão

⁴⁹ Cf. SCHOPENHAUER, A. *Metafísica do amor, metafísica da morte*. Traduzido por Jair Barboza. Martins Fontes: São Paulo, 2000. p. 18-19.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 50.

poderá ser vista no decorrer de todo este capítulo – tornar-se-á fundamental para elucidar a metafísica da *Gestalt* e a importância que Jünger dá à exigência de que o trabalhador, e depois a figura do Desterrado, funde uma relação afirmativa com os impulsos do coração enérgico.

A noção de *Gestalt*, também herdeira do pensamento de Nietzsche, é abarcada como a potência da força vital cujo desdobramento dá lugar a esse novo modo social de organização, e cuja implementação escoará no tipo do trabalhador – no lugar do burguês –, na construção orgânica e na mobilização total: “mas também por muito que a configuração se possa alterar e os seus representantes possam mudar, é, no entanto, impossível que a soma, a potência da força vital, se torne menor.”⁵¹ Sob influência de Nietzsche, Jünger concebeu a técnica moderna como a última manifestação da *vontade de poder*. Segundo Volpi, é através de uma original assimilação da doutrina da vontade de poder que Jünger traz à tona os traços essenciais da realidade atual: “seu caráter total de trabalho e a perda de todo valor e recurso de sentido, isto é, a *técnica* e o *niilismo*, e precisamente como fenômenos já não unicamente europeus mas também planetários.”⁵² Assim, a essência da tecnologia nada tinha de mecânica ou de técnica, acontecia antes que o mundo estava mobilizado em termos tecnológicos porque a humanidade se tinha tornado no instrumento requerido para cumprir a última fase histórica da vontade de poder. Faz-se essencial, pois, observar o conceito nietzscheano de vontade de poder enquanto *impulso mais forte e mais afirmador da vida*⁵³, para compreendermos o conceito de *Gestalt*:

Visto na plenitude do seu ser, e na violência de um cunho que apenas começou, a figura do trabalhador aparece em si rica em contradições e tensões, e, no entanto, de uma espantosa unidade e completude em relação ao destino. Ela ser-nos-á assim manifesta, de vez em quando, em instantes em que *nenhum fim* e nenhuma intenção perturbe a meditação – como poder subjacente e pré-formado.⁵⁴

A partir disso, exporemos o modo como Jünger interpreta o processo de manifestação da *Gestalt* sobre a história e as consequências daí decorrentes. Antes, destacamos que o cumprimento da *Gestalt* requer uma nova relação entre o homem e o elementar, inteiramente distinta do modo de vida do burguês, com isso, é possível abranger também o modo como a *Gestalt* pode determinar a nova era do trabalhador. Para tanto, é decisivo que o homem não se afaste de sua natureza e tome uma atitude conforme os impulsos do seu coração, do mesmo modo que Schopenhauer observara que o indivíduo deve recorrer aos seus instintos para que a

⁵¹ JÜNGER, E. *O trabalhador: domínio e figura*. Op. cit., p. 110.

⁵² VOLPI, F. *Il nichilismo*. Roma-Bari: Editori Laterza, 1996. p. 114: “[...] il suo carattere totale di lavoro e la consunzione di ogni valore e risorsa di senso, cioè la *tecnica* e il *nichilismo*, e precisamente come fenomeni non più soltanto europei bensì planetari.”

⁵³ Cf. NIETZSCHE, F. *Zur Genealogie der Moral*. Op. cit., p. 401: “[...] der asketische Priester verordnet damit, dass er ‘Nächstenliebe’ verordnet, im Grunde eine Erregung des stärksten, lebenbejahendsten Triebes, wenn auch in der vorsichtigsten Dosierung, – des *Willens zur Macht*.”

⁵⁴ JÜNGER, E. *O trabalhador: domínio e figura*. Op. cit., p. 73-74. (Grifo nosso).

vontade de vida realize seus fins. É assim que a principal condição para o desdobramento da *Gestalt* reside na relação com o elementar como algo que a pessoa singular deve manter, pois é o coração, e suas exigências de jogos e aventuras, que está a serviço dos fins da *Gestalt*:

Todos os grandes instantes da vida, os sonhos ardentes da juventude, a embriaguez do amor, o fogo da batalha, coincidem com uma consciência mais profunda da figura, e a recordação é o regresso mágico da figura que toca o coração e o persuade da imperecibilidade destes instantes.⁵⁵

Esta nota dá a pensar que o homem deve seguir sua natureza interior, orientando sua existência numa nova relação ao elementar, à liberdade e ao poder. Por seu lado, a relação que o burguês manteve com o elementar não tomou como base uma disposição afirmativa, mas resultou na busca de contestar sua natureza, anulando o que, ao brilho da razão, manifesta-se como perigoso: “o estado ideal de segurança que o progresso deseja alcançar consiste no domínio mundial da razão burguesa, que não apenas deve diminuir as fontes do que é perigoso, mas, por fim, também as deve secar.”⁵⁶ Trata-se, precisamente, no interior deste mundo burguês, “[...] de ver o que é perigoso como o sem sentido, e este é superado no mesmo instante em que, no espelho da razão, aparece como erro.”⁵⁷ É por tal motivo que Jünger adverte que o burguês se afasta de outros fenômenos, do guerreiro, do artista, e, como foi mencionado, também do trabalhador. É ainda neste sentido que se repara a destruição de suas formações e, por outra parte, o momento propício para o desdobramento da *Gestalt* do trabalhador e o gradual processo de mobilização total. A atitude apropriada ao cumprimento da *Gestalt* é aquela pela qual a pessoa singular assume e afirma as reivindicações de seu coração, pois só assim dar-se-á também o sentido da Terra, é isto que se lê em *Der Arbeiter*: “só aqui é que o revestimento da Terra ganha aquela última plenitude e aquela riqueza em que a unidade do domínio e da figura se manifesta, e que nenhum propósito consegue criar.”⁵⁸

É só mediante uma explicação das razões do domínio do trabalhador sobre o burguês que, na perspectiva jüngeriana, será possível compreender o processo de transformação social próprio do século XIX, bem como o caráter de permanência da ordem do trabalhador. Jünger atenta que o fato de que é preciso apenas uma única vez contemplar o movimento do trabalho para, assim, reconhecê-lo em todas as partes, responde à similaridade do movimento que advém do domínio de uma única figura: a *Gestalt* do trabalhador. O resultado da manifestação desta *Gestalt* no mundo histórico é o movimento denominado *trabalho*: o selo é a *Gestalt* do trabalhador e o cunho é a marca que deixa a *Gestalt* numa realidade fenomênica, por exemplo,

⁵⁵ Ibid., p. 67.

⁵⁶ Ibid., p. 78.

⁵⁷ Ibid., p. 78.

⁵⁸ Ibid., p. 221.

num indivíduo: “este cunho, esta colocação ao serviço e delimitação daquilo que é um fim em si, só é possível quando se vê no caráter total do trabalho o selo que o realiza.”⁵⁹

Assim, a expressão da *Gestalt*, à medida que escoa da nova cunhagem, é imutável, daí que o ser humano, como representante da *Gestalt*, não pereça. Por isso Jünger nota que aquilo que surge como algo *comum* na totalidade dos seres que trabalham é o *movimento* do trabalho. É este movimento do trabalho que permanece imperecível, apesar de que cada relógio, cada átomo, cada homem, enquanto composto de partes, pereçam por decomposição. O movimento de trabalho permanece imperecível porque a aniquilação de qualquer ser que trabalhe não afeta o rendimento dinâmico, que continua sendo *o mesmo* em cada um dos seres, que resulta da cunhagem da *Gestalt*. Notamos aqui uma vez mais a influência de Goethe na formação da *Gestalt* como algo imutável, doadora de *unidade*. A exigência de Goethe em encontrar uma unidade para todas as formas variadas da vida da planta resultou no conceito da *Urpflanze*, a forma generativa de onde se deduzem todas as outras formas singulares da vida da planta. Da mesma maneira, na obra de Jünger, indicamos que na multiplicidade das formas que animam o mundo há uma lei rigorosa e imutável que conserva a constância inquebrável de cada uma destas formas. Na *Gestalt*, tal como na *Urpflanze*, reside uma unidade e completude em relação ao movimento: “quanto mais nos dedicarmos ao movimento, tanto mais intimamente temos de estar convictos de que atrás dele se esconde um ser em repouso e de que qualquer aumento de velocidade é apenas a tradução de uma linguagem originária imperecível.”⁶⁰

O espírito desta linguagem imperecível, visto acima numa passagem de *Der Arbeiter*, e segundo o que diz Jünger em *Das abenteuerliche Herz*, acha-se impregnado nos átomos que uma corrente desconhecida anima e é coagido a formar figuras magnéticas: assim, sozinho, ele consegue apreender a unidade do mundo, para além do dia e da noite, do sonho e da realidade, das longitudes e das horas, de amigo e de inimigo; e em todos os estados do espírito e da matéria.⁶¹ Com efeito, só aquele que é representante da *Gestalt* permanece no tempo: “da mais elevada relevância, no entanto, é o fato de a figura não estar submetida aos elementos do fogo e da terra e, por conseguinte, de o homem, enquanto figura, pertencer à eternidade.”⁶² É neste viés que Jünger diz que o burguês não pertence às figuras; “por isso, o tempo devora-o, mesmo que se ornamente com a coroa do príncipe ou com a púrpura do comandante.”⁶³ Em

⁵⁹ Ibid., p. 221.

⁶⁰ Ibid., p. 67.

⁶¹ Cf. JÜNGER, E. *Das abenteuerliche Herz: Figuren und Capriccios*. Op. cit., p. 137: “So allein vermag er die Einheit der Welt zu erfassen, jenseits von Tag und Nacht, von Traum und Wirklichkeit, von Breitengraden und Zeiträumen, von Freund und Feind – in allen Zuständen des Geistes und der Materie.”

⁶² _____ . *O trabalhador: domínio e figura*. Op. cit., p. 66-67.

⁶³ Ibid., 69.

sentido análogo, o autor acrescenta que a massa, enquanto um efeito da soma de indivíduos, não pode oferecer uma figura como resultado – muitos homens ainda não dão qualquer figura: “pois a figura é o todo que contém mais do que a soma das suas partes. Um homem é mais do que a soma dos átomos, dos membros, órgãos e líquidos de que é composto.”⁶⁴ Ao invés, o movimento de trabalho – que deriva do cunho da *Gestalt* –, não advém da soma de partes nem desaparece por separação de tais partes. Assim, o trabalhador, como manifestação da *Gestalt*, há-de persistir no tempo seja qual for o grau de destruição do elementar, já que a aniquilação de qualquer ser não afeta aquilo que é *comum* na totalidade dos seres, ou seja, o que Jünger chama *trabalho* e que, por sua vez, consiste na expressão da natureza imperecível da *Gestalt*.

1.4. A mobilização total, a construção orgânica e o tipo (*Typus*) do trabalhador

Neste âmbito, Jünger começa a vislumbrar os traços da primeira das consequências do desdobramento da *Gestalt*: a mobilização total. Foi ele quem cunhou a expressão *mobilização total* a fim de descrever o processo globalizante da tecnologia. Jünger nota que o fenômeno do trabalho é caracterizado, de início, pela passagem da mobilização parcial à mobilização total, e, depois, pela substituição do indivíduo e da massa como forças vigentes da história pelo *tipo* do trabalhador e a *construção orgânica*. Os dois conceitos que Jünger esboça para entender os novos fenômenos que tiveram lugar na Grande Guerra são: a *mobilização total* e a *construção orgânica*. A mobilização de energia que os Estados aplicaram na Primeira Grande Guerra tem um caráter total. Assim, começa a ganhar forma a imagem da guerra como uma mecanização de trabalho, ou seja, a guerra se converte numa enorme produção de trabalho cujo mecanismo absorve a existência até o último dos trabalhadores e abarca até a última das partículas. Esta ideia é mencionada por Ipema ao dizer que: “a mecanização da guerra na forma de batalha de material é algo instrutivo para Jünger. A guerra assume o caráter de trabalho, isto é, o *soldado* é verdadeiramente um trabalhador.”⁶⁵ A guerra era vislumbrada como uma *tempestade de aço* devido à escala verdadeiramente maciça do material de guerra nela envolvido.

Dito isso, não poderíamos deixar de atentar a pertinência da análise realizada por Carl Schmitt no que diz respeito ao processo de gradual mecanização do Estado moderno através da referência à concepção cartesiana do sujeito moderno como uma *coisa pensante*. Notamos que no texto *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, de 1938, Schmitt acena

⁶⁴ Ibid., 65.

⁶⁵ IPEMA, J. “Pessimismus der Stärke. Ernst Jünger & Nietzsche.” p. 13-30. In ESTER, H.; EVERS, M. (Hrsg.). *Zur Wirkung Nietzsches: Der Deutsche Expressionismus*; Menno Ter Braak; Martin Heidegger; Ernst Jünger; Thomas Mann; Oswald Spengler. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2001. p. 20: “Die Technisierung des Krieges in der Form der Materialschlacht ist für Jünger aufschlussreich. Der Krieg hat Arbeitscharakter bekommen, der *Krieger* ist eigentlich ein Arbeiter.”

para o caráter de mecanização do homem e do mundo sob o prisma jüngeriano da *mobilização total*, ou seja, sob a total exposição da existência em seu todo à sua aleatória modificação por uma técnica à escala planetária. Tal desenrolar de uma mecanização tomada a partir da noção central de mobilização total – vista também no ensaio *Über den Schmerz*, onde Jünger adverte que o campo de ação do *caráter instrumental* não se restringe tão somente à zona do próprio instrumento, mas sobretudo ao corpo humano concebido enquanto algo instalado numa *carne disciplinada e uniformizada* pelo processo de medição exata: o homem tem de tornar-se uma máquina⁶⁶ –, dar-se-ia, para Schmitt, como a consumação, mediante o Estado moderno, do passo inaugural dado por Descartes na origem da metafísica moderna. Nos termos de Schmitt:

O passo metafísico decisivo na apresentação do Estado ocorreu com a concepção do Estado enquanto um mecanicismo. Tudo o que se seguiu, como, por exemplo, o desenvolvimento do relógio para a máquina de vapor, para o motor elétrico, para o processo químico ou biológico, dá-se com o posterior desdobramento da técnica e do pensamento científico, e não requer nenhuma nova decisão metafísica [...] A primeira decisão metafísica recaiu, no entanto, em Descartes, precisamente no momento em que o corpo humano foi pensado como máquina, e o homem, que consiste em corpo e alma, no seu todo, foi pensado como um intelecto numa máquina. A deslocação desta representação para o “grande homem”, para o Estado, estava próxima. Foi consumada por Hobbes. Mas conduziu, como se mostrou, a que agora também a alma do grande homem se transformasse em uma parte da máquina. Depois de, desta maneira, o grande homem, com corpo e alma, se ter tornado em uma máquina, tornou-se possível o contrário e até mesmo o homem pequeno se pôde tornar *homme-machine*. A mecanização da representação do Estado completou assim a mecanização da imagem antropológica do homem.⁶⁷

Assim, segundo Schmitt, é mediante a assunção pelo Estado da estrutura antropológica pensada por Descartes que o homem e o mundo podem ser completamente mecanizados. E, pois, é a partir da plena mecanização deste Estado – presente na *mobilização total* jüngeriana –, num processo que é já necessário e se acha já decidido a partir de sua própria origem, que o homem cartesiano se pode transformar num puro e simples homem-máquina.⁶⁸ Em *Die Totale Mobilmachung*, de 1930, Jünger assinalará o que de substancial se lhe revelou na Grande

⁶⁶ Cf. JÜNGER, E. *Über den Schmerz*. In *Werke*. Band 5. Essays I. Op. cit., p. 193: “Dieses Fleisch, durch den Willen mit einer so peinlichen Sorgfalt diszipliniert und uniformiert, ruft die Vorstellung hervor, daß es gegen die Verletzung gleichgültiger geworden ist.”

⁶⁷ SCHMITT, C. *The Leviathan in the state theory of Thomas Hobbes: meaning and failure of a political symbol*. Traduzido por George Schwab; Erna Hilfsteinp. Westport, Connecticut; London: Greenwood Press, 1996. p. 99: “The decisive metaphysical step in the construction of the theory of the state occurred with the Conception of the state as a mechanism. All that followed – as, for example, the development from the clock mechanism to the steam engine, to the electric motor, to chemical or to biological processes – resulted in the further development of technology and scientific thinking, which did not need any new metaphysical determination [...] The first metaphysical leap was made by Descartes at precisely the moment when the human body was conceived to be a machine and the human being, consisting of body and soul, was postulated to be in its entirety an intellect intent on a machine. The transfer of this notion to the “huge man” state was thus near. It was consummated by Hobbes, but it led, as shown, to the transformation of the huge man’s body and soul became a machine, the transfer back became feasible, and even the little man could become a *homme-machine*. The mechanization of the concept of a state thus completed the mechanization of the anthropological image of man.”

⁶⁸ Cf. SÁ, Alexandre Franco de. *O poder pelo poder: ficção e ordem no combate de Carl Schmitt em torno do poder*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2009. p. 509.

Guerra: a ligação constante da guerra ao trabalho por intermédio de uma mobilização total, que transforma a totalidade da existência em energia a ser explorada. Isto significa que esta mobilização é o motor da transformação da Terra num prodígio tecnológico, absolutamente perpassada pela caráter do instrumental: “a mobilização total é consumada por ela mesma muito mais do que por nós, ela é, na guerra e na paz, a expressão de exigência misteriosa e compulsória à qual nos submete essa vida da época das massas e das máquinas.”⁶⁹ Em *Der Arbeiter*, Jünger também observa que: “num espaço esvaziado de qualquer domínio real até aos últimos limites, a vontade de poder está atomizada.”⁷⁰ Não podemos esquecer, portanto, que é em meio a morte e a aniquilação típicas da Primeira Grande Guerra, que Jünger declara ser imprescindível aprender a ver. Mas, então, desponta aqui a seguinte pergunta: ver o quê? A *Gestalt* do trabalhador com a máscara de aço do soldado elevar-se por entre os destroços de uma civilização e heroicamente intervir no curso da história. De acordo com Jünger:

A lei econômica é aqui coberta por leis que se assemelham às da condução da guerra – descobrimos modos de concorrência em que ninguém ganha só nos campos de batalha, mas também na economia. O gasto de meios assemelha-se, do lado da força de trabalho, a um desempenho de guerra; do lado do capital, a uma subscrição de um empréstimo de guerra – ambos são completamente devorados pelo processo.⁷¹

Quanto ao homem, em especial na sua disposição com a figura, as particularidades individuais retrocedem cada vez mais em favor do advento de uma totalidade típica, da qual Jünger nos exhibe uma imagem com a descrição do caráter de máscara gravado nos rostos. Tal caráter de máscara condiz ao rosto de um novo tipo de humanidade em que a pessoa singular (*Einzelne*) atinge a expressão enquanto tipo (*Typus*). No volume *Zu Ernst Jünger*, publicado em 2004, Heidegger indica que o *Typus* a que se refere Jünger é justamente um traço relativo à fase de acabamento da *subjetividade*.⁷² Jünger apresentou o tipo como tendo uma face acerada e cinzelada, todavia, mais tarde, apontou a presença total da máscara nos diversos âmbitos da sociedade tecnológica, seja ela a máscara de gás do soldado, a máscara do capacete da soldagem industrial, a máscara do jogador de hóquei, ou a máscara de produtos de beleza da mulher moderna. Assim, não é por acaso o papel que desde há pouco a máscara recomeça a desempenhar na vida quotidiana. Ela surge de formas variadas em locais onde irrompe o caráter especializado e fragmentado do trabalho, seja como máscara de rosto para o

⁶⁹ JÜNGER, E. Die Totale Mobilmachung. In *Werke*. Band 5. Essays I. Op. cit., p. 132: “Die Totale Mobilmachung wird weit weniger vollzogen, als sie sich selbst vollzieht, sie ist in Krieg und Frieden der Ausdruck des geheimnisvollen und zwingenden Anspruchs, dem dieses Leben im Zeitalter der Massen und Maschinen uns unterwirft.”

⁷⁰ _____. *O trabalhador: domínio e figura*. Op. cit., p. 98.

⁷¹ *Ibid.*, p. 176.

⁷² Cf. HEIDEGGER, M. *Zu Ernst Jünger*, GA 90. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004. p. 74: “Der Typus ist die höchste und letzte Stufe der *Subjektivität* [...]”

desporto e para alta velocidade, tal como a possui todo automobilista, seja como máscara de proteção no trabalho num espaço atemorizado por radiações ou difusão de narcóticos.⁷³

Ao se deparar com a paisagem industrial, a implacável disciplina de vida das massas, das cidades que formam uma entrelaçada rede técnica, Jünger entende que *não há aí nenhum átomo estranho ao trabalho*. As transformações do homem e da paisagem não são o efeito da transformação dos meios técnicos, mas, nomeadamente, o acabamento da *cunhagem* do espaço e do homem pela *Gestalt* do trabalhador através do domínio da técnica. Na paisagem de oficinas em que nos achamos advém a planificação no quadro de uma mobilização total que está orientada para o domínio, enquanto a configuração se refere já a este domínio e é por ele possibilitado. A tarefa da mobilização total é a mudança da vida em energia, tal como se mostra na economia, na técnica, ou no campo de batalha, como fogo e movimento.⁷⁴

É isso que também se nota em *Die Totale Mobilmachung*: “ao lado dos exércitos que se entrechocam nos campos de batalha, surgem os novos tipos de exército: o do tráfego, o da alimentação, o da indústria armamentista – o exército do trabalho em geral.”⁷⁵ A guerra proporcionou o avanço da *Gestalt* e, conseqüentemente, acelerou o processo de fabricação e industrialização em que os trabalhadores nas fábricas e os soldados nos campos de batalha se tornaram virtualmente indistintos, pois os soldados consumiam aquilo que os trabalhadores produziam em larga escala. Este ciclo em firme crescimento pode ser chamado de permanente economia de guerra. E esta ideia Jünger expressa claramente num trecho já no final dos anos 30, é o que se lê na segunda versão de *Das abenteuerliche Herz*: “atravessamos este mundo como se fosse uma cidade titânica, que ilumina aqui o clarão de terríveis incêndios, enquanto além os operários trabalham nas fundações de enormes construções.”⁷⁶ Aqui, o potencial bélico dos Estados é medido pela rapidez com que eles são capazes de exibir o conjunto de energia disponível, assim como a capacidade de torná-la efetiva e em constante movimento.

Quanto ao proceder das batalhas, o principal traço da Primeira Guerra Mundial reside na mais extrema possibilidade, por parte dos Estados em conflito, para mobilizar a energia natural aceleradamente e de maneiras diferentes. A guerra tornou-se uma titânica empresa técnica e as distinções tradicionais entre combatentes e não combatentes, militares e civis, linha de frente e retaguarda, desapareceram. Uma forte expressão disto é a relação com o

⁷³ Cf. JÜNGER, E. *O trabalhador*: domínio e figura. Op. cit., p. 131.

⁷⁴ Cf. *Ibid.*, p. 203.

⁷⁵ JÜNGER, E. *Die Totale Mobilmachung*. Op. cit., p. 130: “Neben den Heeren, die sich auf den Schlachtfeldern begegnen, entstehen die neuartigen Heere des Verkehrs, der Ernährung, der Rüstungsindustrie – das Heer der Arbeiter überhaupt.”

⁷⁶ _____. *Das abenteuerliche Herz*: Figuren und Capriccios. Op. cit., p. 87: “Wir fahren durch diese Welt wie durch eine titanische Stadt, die hier der Schein von schrecklichen Bränden erleuchtet, während dort die Werkleute an den Grundrissen gewaltiger Bauten beschäftigt sind.”

progresso que cada participante individualmente possuía, a capacidade de mudar de armas em alta velocidade, uma disponibilidade que pode ser lobrigada apenas na fase final da Primeira Guerra Mundial. No curso do combate, as armas antes existentes não só progrediram de uma forma que não podia ser prevista, como aconteceu na artilharia, aviões e submarinos, mas também surgiram meios de combate inteiramente novos, como os tanques e os gases tóxicos, armas que obtiveram um elevado grau de melhoramento. Aqui se dá uma nova armação, que se esforça por forjar as suas armas a partir de um metal à prova de tudo que se possa oferecer-lhe resistência: “para desdobrar energias de tal envergadura, não basta mais armar o braço que carrega a espada – é preciso uma armação até à medula, até o mais fino nervo da vida.”⁷⁷

Esta nova possibilidade de mobização total da energia potencial em uma única ordem e com imensa rapidez é o que consente ao processo de trabalho apoderar-se de toda atividade. Nessa obtenção da energia potencial, que transformou os Estados industriais beligerantes em *vulcânicas* oficinas siderúrgicas, anuncia-se, notoriamente, o despontar da era do trabalho, e aqui já não tem lugar nenhum movimento no qual não esteja subjacente ao menos uma função direta ou indiretamente bélica; tal nuance faz da Guerra Mundial um fenômeno histórico cujo significado é muito mais importante que o da Revolução Francesa.⁷⁸ A guerra desagua numa ilimitada produção de trabalho cujo mecanismo absorve a existência dos trabalhadores. Ao lado dos exércitos armados, nascem os modernos exércitos da alimentação, da propaganda, da ciência e da indústria; uma guerra que atravessa o espaço vital dos combatentes sem espaço para falhas nem interrupções. Com a mobilização total, as figuras do Soldado Desconhecido e do trabalhador se fundem numa só, quer dizer, a linha de frente da guerra e do trabalho, como também o caráter de luta (*Kampfcharakter*) e o caráter de trabalho (*Arbeitscharakter*), são idênticos. Desta maneira, Jünger lobriga um duplo fenômeno que está a acontecer de forma simultânea e necessária. Conforme se alarga o novo traço característico do trabalho, diluem-se os tradicionais valores preeminentes do século XIX, e perecem os ideais de origem burguesa.

Deste modo, a nosso ver, fica muito nítido que o trabalhador moderno assemelha-se à figura de um *vulcão*, uma força peculiar que estremece todos os alicerces da *razão suficiente* na medida em que a *Gestalt* domina o que é presente, ou seja, a essência de todas as coisas é abalada e o instrumento de abalo é o próprio tipo do trabalhador: “o mais importante é ver que

⁷⁷ _____ . Die Totale Mobilmachung. Op. cit., p. 130: “Um Energien von solchen Ausmaß zu entfalten, genügt es nicht mehr, den Schwertarm zu rüsten – es ist eine Rüstung bis ins innerste Mark, bis in den feinsten Lebensnerv erforderlich.”

⁷⁸ Cf. Ibid., p. 130: “In dieser absoluten Erfassung der potentiellen Energie, die die kriegführenden Industriestaaten in vulkanische Schmiedewerkstätten verwandelt, deutet sich der Anbruch des Arbeitszeitalters vielleicht am sinnfälligsten an – sie macht den Weltkrieg zu einer historischen Erscheinung, die an Bedeutung der Französischen Revolution überlegen ist.”

um afluente novo e ainda indomado de forças elementares se apoderou de nosso mundo.”⁷⁹ É neste ponto que Jünger, especificamente ao longo do § 15 de *Der Arbeiter*, introduz o tema do *vulcanismo* como algo que pertence à própria natureza e força do trabalhador, ao referir que sob “a segurança enganadora da ordem envelhecida, que é apenas possível enquanto ainda existir o cansaço, estas forças estão demasiado próximas, são demasiado destruidoras [...] A sua forma [...] surge nos bandos ardentes como um *vulcão* à superfície.”⁸⁰ Encontramos aqui uma versão jüngeriana da *vontade de poder* assim como uma possível resposta ao problema do niilismo europeu já identificado por Nietzsche, marcado pela desvalorização dos valores tradicionais que, até então, orientavam as ações do homem. O que Nietzsche pôs em questão, como veremos ao longo deste capítulo, tem a ver com a *negação de um mundo metafísico*, um mundo eterno, constituído de ideias elas mesmas também eternas. A perda da vigência dos valores e das crenças operantes no cristianismo, no racionalismo e no positivismo, acabou por resultar num vazio de valores. O mundo estável foi desvalorizado, reduzido ao pó; é por tal razão que Nietzsche se refere ao niilismo com a notória metáfora do *deserto que cresce (daß die Wüste wächst)*. É este diagnóstico da cultura moderna que se lê em *Der Wille zur Macht*: “[...] a crença nas categorias da razão é a causa do niilismo; temos medido o valor do mundo de acordo com as categorias que se referem apenas a um mundo puramente fictício.”⁸¹

Assim, para Nietzsche, a busca contínua em produzir conceitos, leis e fins reguladores, deve ser observada como a compulsão do homem em dispor de um mundo onde seja possível a prática de uma existência estável. Cria-se, por esta via, o plano calculável e simplificado do mundo; “[...] neste mundo novo e desconhecido não tinham os seus antigos guias, os impulsos reguladores e inconscientemente certos – viam-se reduzidos, os infelizes, a pensar, a deduzir, a calcular, a combinar causas e efeitos, reduzidos à sua ‘consciência.’”⁸² O homem se esquece de si mesmo como força de *criação* e vive inerte na mais recôndita zona de uma sociedade de segurança quando ele mesmo se concebe como centro do universo e da história. A partir disso, dá-se a formação da concepção antropocêntrica com início em Platão, embasada na ideia de que o homem é o único ser apto a conhecer os fundamentos do mundo. Em decorrência, chega-se à noção positivista da ciência, com Auguste Comte, considerada por Nietzsche como uma característica própria do desenrolar do racionalismo na era moderna,

⁷⁹ JÜNGER, E. *O trabalhador: domínio e figura*. Op. cit., p. 83.

⁸⁰ Ibid., p. 83. (Grifo nosso).

⁸¹ NIETZSCHE, F. *En torno a la voluntad de poder*. 10ª. Traduzido por Manuel Carbonell. Barcelona: Ediciones Península, 1973. p. 23: “[...] la creencia en las categorías de la razón es la causa del nihilismo; hemos medido el valor del mundo según unas categorías que se refieren sólo a un mundo puramente ficticio.”

⁸² _____. Zur Genealogie der Moral. Op. cit., p. 338: “[...] sie hatten für diese neue unbekante Welt ihre alten Führer nicht mehr, die regulirenden unbewusst-sicherführenden Triebe, – sie waren auf Denken, Schliessen, Berechnen, Combiniren von Ursachen und Wirkungen reduziert, diese Unglücklichen, auf ihr ‘Bewusstsein.’”

pois a história é vista agora como um processo tendente a um fim que se pressupõe verdadeiro e que o homem deve realizar. Como indicava Comte quanto ao método positivo, na superação dos estados teológico e metafísico, é imprescindível descobrir por meio da observação dos casos particulares quais são as leis que governam e determinam as regularidades observadas na natureza. O autor adverte para a necessidade em conhecer todo o curso da natureza, para que tudo o que interesse ao homem pareça, assim, condicionado e *adaptado* por suas leis.

Todavia, Nietzsche vê que esta *faculdade de adaptação* própria do método científico positivista é, no fundo, uma atividade de segunda ordem, uma *reatividade*; e até se definiu a vida como uma mera adaptação interior, cada vez mais eficaz, às circunstâncias exteriores. Mas com isto se desconhece a essência da vida, a sua *vontade de poder*, e passa-se por alto a preeminência elementar das forças espontâneas, conquistadoras, criadoras de novas formas, e que sempre estão a produzir novas interpretações e novas direções, forças cuja ação de um modo necessário precede a *adaptação*.⁸³ Notamos que Jünger assume, com isso, a ruptura que Nietzsche levou a cabo no que concerne à concepção moderna de progresso e do domínio da razão sobre a natureza. Em *An der Zeitmauer*, publicado em 1959, Jünger escreve acerca da importância que tem o naufrágio do *Titanic* na história do progresso: o otimismo racionalista, que alcança sua expressão última no positivismo surgido no início do século XX, dá lugar a um sentimento de desconfiança em relação ao domínio da razão operativa. O reconhecimento da possibilidade de tal incisão acaba por proporcionar aos homens uma maior proximidade com a angústia oriunda das catástrofes de uma época niilista tão devastadora. O afundamento do *Titanic*, até então símbolo da segurança e da total sujeição da natureza à razão, torna-se um traço decisivo na circunscrição da concepção de Jünger em relação à ideia de progresso:

O naufrágio do *Titanic* tem proporcionado um exemplo típico do fracasso de um plano; marca um ponto de viragem na história do progresso. O navio tem sido sempre um grande símbolo. O naufrágio colocou em destaque, entre outras coisas, os perigos do *record*. Este termo [...] significa: marcar, registrar-se. Esta é uma ação ligada de um modo peculiar com a consciência e medida através de instrumentos, é algo desconhecido para a Antiguidade, e até mesmo para qualquer outra época senão a nossa. Não só a ação das máquinas é controlada, mas também a ação do homem.⁸⁴

⁸³ Cf. *Ibid.*, p. 332: “Damit ist aber das Wesen des Lebens verkannt, sein Wille zur Macht; damit ist der principielle Vorrang übersehn, den die spontanen, angreifenden, übergreifenden, neu-auslegenden, neu-richtenden und gestaltenden Kräfte haben, auf deren Wirkung erst die ‘Anpassung’ folgt [...]”

⁸⁴ JÜNGER, E. *An der Zeitmauer*. Op. cit., p. 429: “Den Modellfall für das Scheitern des Planes hat der Untergang der »Titanic« geschaffen; er bildet eine Wendemarke in der Geschichte des Fortschrittes. Das Schiff war immer ein großes Symbol. Der Schiffbruch erhellte unter anderen die Gefahren des Rekords. Der Name kommt aus der Sport sprache – to record ist »aufzeichnen«. Es handelt sich um einen in besonderer Weise mit dem Bewußtsein verknüpften und durch seine Instrumente gemessenen Vorgang, der im Altertum und überhaupt bis zur Moderne unbekannt war. Nicht nur die Leistung von Maschinen, auch die des Menschen wird kontrolliert.”

Acreditamos, desta forma, que o conceito de *Gestalt* pode ser lido como uma resposta ao problema do niilismo: uma *nova consciência da liberdade* que, emergindo em lugar do otimismo presente na raiz da lógica e da ciência, dos valores cristãos e liberais em colapso, organiza toda a experiência humana em termos de participação no trabalho. Na medida em que o tipo do trabalhador manifesta seus traços heróicos, ele substituirá os ideais da classe burguesa como força motriz da história. Isento da individualidade burguesa, ele se transforma num *Typus* que atinge a liberdade ao submeter-se ao mais alto poder que está em ação através dele. Os fundamentos disto podem ser notados no penetrar do elementar no espaço vital e na simultânea perda de segurança, na dissolução do indivíduo ou numa falta de forças criadoras. O fundamento genuíno é, portanto, o de o novo campo de forças, situado em torno da figura do trabalhador, demolir, como todos os vínculos estranhos, também os da burguesia.⁸⁵

Jünger vê estes traços heróicos atinentes ao *Typus* – outro resultado do desdobramento do processo de trabalho –, já durante a Grande Guerra, na qual uma raça de homens intrépidos se mostram impertubáveis na espreita do perigo e da morte. Esta nova raça formada por si própria na experiência da guerra, faria de tudo para a materialização da demanda tecnológica de domínio, algo bem distinto do ideal burguês. É o que se lê no § 5 de *Der Kampf als inneres Erlebnis*: “o afinamento do espírito, o culto delicado do cérebro, mergulharam no abismo, em meio de um tinir de ferros [...] Outros deuses foram elevados ao trono do dia: a força, o punho e a bravura viril”⁸⁶, e, com uma descrição da guerra enquanto um fenômeno estético, Jünger ultima: “era uma raça totalmente nova, a energia encarnada, carregada de força até à borda. Corpos ágeis, nervosos, rostos em lâmina de faca, olhos que mil horrores haviam petrificado sob o capacete de aço.”⁸⁷ Se o indivíduo, por sua própria natureza, está condenado a perecer, é através de outra ordem que Jünger atenta a nova raça de homens cuja vontade de sacrifício permitirá acelerar o processo de trabalho. Os trabalhadores estão contidos em forças de combate que exigem deles os traços heróicos, a vontade de sacrifício. Os donos de uma nova força de combate se situam em locais onde surgem incluídos na *construção orgânica*, que se expressa, em relação ao tipo, como a estreita fusão do homem com os instrumentos que estão à disposição dele. A construção orgânica afina a paixão humana com a precisão técnica, a carne quente com o aço frio, resultado da uniformidade do espaço cunhado pela *Gestalt*.

⁸⁵ Cf. _____ . *O trabalhador*: domínio e figura. Op. cit., p. 159.

⁸⁶ _____ . *Der Kampf als inneres Erlebnis*. Op. cit., p. 38: “Die Verfeinerung des Geistes, der zärtliche Kultus des Hirns gingen unter in einer klirrenden Wiedergeburt des Barbarentums. Andere Götter hob man auf den Thron des Tages: Kraft, Faust und männlichen Mut.”

⁸⁷ *Ibid.*, p. 40: “Es war eine ganz neue Rasse, verkörperte Energie und mit höchster Wucht geladen. Geschmeidige, hagere, sehnige Körper, markante Gesichter, Augen, in tausend Schrecken unterm Helm versteinert.”

Em *Der Arbeiter*, Jünger aponta que: “é claro que a vivência única e individual, neste espaço que se tornou muito preciso e muito construtivo, com os seus relógios e aparelhos de medição, se substitui pela vivência inequívoca e típica”⁸⁸, e mais adiante constatamos: “é muito bem pensável um tipo de linguagem em que se falasse dos combatentes de aviação como de carros de guerra homéricos, com as suas parelhas [...]”⁸⁹ Neste sentido, Kiesel observa que o mundo inteiro – após esta exposição de Jünger –, aparecia como transformado numa espantosa *paisagem de oficina*, determinado justamente pelo sumiço total do indivíduo (burguês), através da penetração da técnica em todos os níveis, do domínio do *Typus* ou da *Gestalt* do trabalhador e, finalmente, por uma união das forças orgânicas e mecânicas, a que Jünger designa de construção orgânica.⁹⁰ Assim, técnica e natureza não podem fazer parte de uma oposição, mas integram distintas formas de manifestar a *Gestalt* do trabalhador: ambas dimensões perfazem o processo mundial de trabalho e não cabe distinguir uma da outra, pois cada um dos seres – orgânicos e mecânicos – exercem uma função necessária para o processo de trabalho. Esta ideia de Jünger relativa à construção orgânica também pode ser reparada em Marinetti. Na Itália de antes da guerra, Marinetti já falava sobre a mais nova aliança entre o orgânico e a técnica. O fundador do movimento estético denominado *Futurismo* afirmava que os valores e ideais da civilização burguesa impediam a completa realização da nova estética tecnológica; a iminente e inevitável identificação do homem e da máquina resulta num novo *sentido mecânico*: a fusão perfeita do instinto com o rendimento do motor.⁹¹

Assim, no quadro da *Gestalt*, a técnica possui duas fases: uma fase *construtiva* e uma fase *destrutiva*. A junção das diferenças entre o orgânico e o mecânico está relacionada à fase *construtiva* da técnica, processo em que ela seria o intermédio – ela no entanto já o era –, mas agora como elemento da própria trama, uma língua das formas de que se serve a *Gestalt* na formação do mundo. É assim que Jünger sublinha o homem como *construção orgânica* cujos nervos eram fios elétricos, e cujos músculos eram pistões. Por sua vez, a fase destrutiva seria encoberta, de início, com todos os benefícios arrojados do progresso. Depois, aconteceria como destruições maciças na paisagem industrial e na guerra. A técnica toma lugar nesse

⁸⁸ JÜNGER, E. *O trabalhador*: domínio e figura. Op. cit., p. 149.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 179.

⁹⁰ Cf. KIESEL, H. *Wissenschaftliche Diagnose und dichterische Vision der Moderne*: Max Weber und Ernst Jünger. Heidelberg: Manutius Verlag, 1994. p. 118: “Die ganze Welt mußte sich – nach Jüngers Vorstellung – in eine ‘Werkstättenlandschaft’ verwandeln, die bestimmt sein sollte durch das völlige Verschwinden des (bürgerlichen) Individuums, ‘durch das Eindringen der Technik’ in alle Lebensräume, durch die Herrschaft des ‘Typus’ oder der ‘Gestalt des Arbeiters’ und schließlich durch eine ‘immer engere Verschmelzung der organischen und mechanischen Kräfte’, die Jünger nun als ‘organische Konstruktion’ bezeichnete.”

⁹¹ Cf. MARINETTI, F. T. *Les mots en liberté futuristes*. Lausanne: Editions L’Age d’Homme, 1987. p. 38: “L’homme multiplié par la machine. Nouveau sens mécanique. Fusion parfaite de l’instinct avec le rendement du moteur et avec les forces de la Nature amadouées.”

processo de dominação enquanto meio de mobilização do mundo pela *Gestalt*. A relação do homem com a técnica não seria, portanto, meramente antropológico-instrumental. Para tanto, Jünger salienta que o fundamento deste fato se deve buscar em entre o homem e a técnica não haver nenhuma relação de dependência imediata, mas mediata: “a técnica possui o seu curso próprio, que o homem não consegue arbitrariamente encerrar quando o estado dos meios parece bastar-lhe.”⁹² Logo, a noção antropológica seria a que enxerga o homem como criador ou como vítima da técnica. Um pensamento próprio em torno da técnica exigiria começar por indagar tais pressupostos: para ter uma relação real com a técnica, tem de ser entrevisto algo mais do que técnico. Que o homem não possua uma relação imediata com a técnica, isso não significa, porém, que o humano e a técnica formem dois blocos irreduzíveis – a técnica marca no espaço o domínio da figura do trabalhador, faz o homem despontar enquanto *trabalhador*.

É na fase mais tardia da Grande Guerra que Jünger vê os primeiros sinais destas novas formações: o *Typus*⁹³ e a construção orgânica. Tais formações tomam o relevo da massa como uma força de combate. Nesta época inclinada para o progresso material, os meios e os métodos de condução da guerra sofrem certas modificações, o que leva à necessidade imposta aos exércitos em adaptar os seus planos à nova situação determinada pelo advento destas modificações. No ensaio *Feuer und Bewegung*, Jünger elabora uma descrição fenomenológica das mudanças geradas no decorrer da Grande Guerra devido ao método inovador de dirigir o combate, e salienta a importância atribuída ao papel das novas construções para o decurso da guerra. De acordo com o autor, o capital de experiência bélica que dispunha a Alemanha antes da Guerra Mundial procedia da guerra franco-prussiana de 1870. Tal capital se expressa numa relação de confiança atestada que se obteve da força ofensiva. Esta confiança da força alemã se transforma em desengano após a descoberta de que as concepções tradicionais do século XIX não se ajustam às novas formações bélicas que sobressaem na Primeira Guerra Mundial. Nos campos de batalha, os exércitos beligerantes das diversas nações confrontadas notam sua incapacidade de passar a faixa de chamas que produzem as armas de fogo na linha de frente: a nova força que começa a paralisar o movimento não pode ser explicada “nem por uma falta de espírito nem por uma falta de vontade, mas somente pela própria qualidade do movimento.”⁹⁴

⁹² JÜNGER, E. *O trabalhador: domínio e figura*. Op. cit., p. 175.

⁹³ Em nota presente na tradução de *Der Arbeiter*, Alexandre Franco de Sá indica que: “por *tipo* traduzimos aqui o termo *Typus*, central em Jünger. O *tipo* expressa o modo pelo qual a unidade singular aparece determinada numa era configurada pela *figura* do trabalhador. Este singular é, já não um *indivíduo*, tal como uma era burguesa o entendeu, mas a expressão de um *tipo*, de uma figura típica que ultrapassa a sua individualidade.” Cf. JÜNGER, E. *O trabalhador: domínio e figura*. Op. cit., p. 72. (Nota do tradutor).

⁹⁴ JÜNGER, E. *Feuer und Bewegung*. In *Werke*. Band 5. Essays I. Op. cit., p. 114: “[...] nicht durch einen Mangel an Geist oder Willen, sondern nur durch die der gesteigerten Schwerkraft des Feuers nicht mehr gewachsene Qualität der Bewegung erklärt werden kann.”

No lugar das forças de combate vigentes nos séculos XVIII e XIX, surgem a imagem da batalha de material e o conceito de fogo de extermínio. As novas tarefas militares não têm mais a cavalaria como a arma de movimento de avanço e de perseguição. Os exércitos, dada a nova situação, tratam de expulsar o adversário pelo uso de novas armas de fogo. Na fase mais tardia da guerra, vista a inutilidade de superar as chamas de fogo mediante um aumento da própria produção de fogo, “torna-se necessário inventar máquinas para produzir *movimento*, uma vez que a produção de fogo por máquinas alcançou suas últimas possibilidades”⁹⁵; acelerando a produção das novas construções orgânicas. Com isso, tem início o esforço para romper algumas posições até então rígidas através de novos meios. É então nessa direção que Jünger descreve a batalha naval em *Über den Schmerz*: a batalha de materiais também advém na batalha naval: nas batalhas navais não se percebe nem o combatente – que é invisível num sentido mais significativo que o puramente físico – nem ao menos a massa de combatentes; o que se vê é a frota ou o navio, exemplos que dizem respeito à construção orgânica.⁹⁶

No caráter total de trabalho, a pessoa singular, ao tomar parte da construção orgânica, relaciona-se de forma funcional com a totalidade dos seres – tanto orgânicos como técnicos – que compõem o processo de trabalho. A partir do instante no qual a pessoa singular se dirige ao encontro de algo já integrado em construções orgânicas, e, logo, em relação direta com o caráter de trabalho, pode-se falar de uma roupagem específica de trabalho, de uma roupagem que tem o caráter de *uniforme*: “tal uniformidade é uma das marcas do aumento dos contextos objetivos pelos quais o singular é reivindicado.”⁹⁷ Ao mesmo tempo, desponta o rosto de uma raça que começa a se desenvolver sob as demandas de uma nova paisagem tecnológica e que possui seu representante na pessoa singular, não enquanto esta é um indivíduo mas um tipo.

É no âmbito da construção orgânica que o novo tipo do trabalhador surge como figura dominante na história. A construção orgânica é uma formação de tipo cristalina, por isso que impõe uma estrutura de dimensões novas. Isto traz consigo que a vida do singular ganhe em inequivocidade, em matemática: “daí que já não continue a ser espantoso que o número, e mesmo a cifra precisa, comece a desempenhar um papel crescente na vida; isto está em relação com o caráter de máscara do tipo [...]”⁹⁸ Na medida em que é vislumbrada no tipo do trabalhador uma certa vontade de perigo e de sacrifício, faz-se visível uma atitude fria e cruel

⁹⁵ Ibid., p. 119: “So mußten auch, nachdem die Herstellung von Feuer durch Maschinen ihre letzte Möglichkeit erreicht hatte, Maschinen zur Herstellung von *Bewegung* erfunden werden.”

⁹⁶ Cf. JÜNGER, E. *Über den Schmerz*. Op. cit., p. 183: “Auch sieht man hier weder den Kämpfer, der auch in einem bedeutenderen als im rein physischen Sinne unsichtbar ist, noch eine Masse von Kämpfern, sondern man sieht die Flotte oder die Schiff.”

⁹⁷ _____ . *O trabalhador: domínio e figura*. Op. cit., p. 135.

⁹⁸ Ibid., p. 147.

no que toca à morte e à dor, tal como a atitude do líder do esquadrão que mesmo das alturas ordena a liberação de uma fatal nuvem de gás que se propaga sobre a totalidade dos seres vivos, qual elemento da natureza, com indiferença da espécie a qual pertençam. Este modo cruel de dirigir a guerra é específico do tipo do trabalhador, e isto não o isenta de seu caráter heróico, mas, ao invés, é esta marca o que lhe confere a formação dos traços heróicos. Assim, a convivência *elementar* com a técnica, bem como com a dor, está imbricada numa inédita configuração da morte: acidentes de viação, catástrofes aéreas e similares são mortes *típicas*, e ainda evitável, mas ninguém, nota Jünger, apesar de conhecer estatisticamente o número de vidas humanas que devemos sacrificar à técnica, imagina renunciar as suas formas perigosas. Com efeito, a aceitação deste *luto* revela a imposição essencial da realidade tecnológica.⁹⁹

1.5. O tipo do trabalhador e sua confrontação com a dor

No decorrer deste capítulo, vimos que há uma diferença entre o tipo do trabalhador e o burguês no que concerne ao modo de lidar com o elementar. Indicaremos agora que entre eles há também uma diferença substancial referente à forma como cada um deles enfrenta a *dor*; outra consequência da *Gestalt*. O modo de vida do *Typus* requer o uniforme da técnica, isto é, uma exigência de possuir uma defesa especial contra a agressão da dor, já que sua consciência objetivadora reclama a presença de um meio pelo qual se faça possível dirigir sua *segunda consciência* de modo que sua atividade se converta numa extensão das possibilidades técnicas e a consciência de sua condição numa consciência funcional de si. Esta *segunda consciência* surge do modo pelo qual o tipo do trabalhador se coloca em confrontação com a dor. Diante da atitude que o burguês assumiu em relação à dor, que consiste num esforço para eliminá-la, Jünger nota que nos trabalhadores aparece uma atitude que reside em objetivar a quantidade de sofrimento. Isto explica a razão do afastamento de qualquer *pathos*, constituindo-se assim os traços heróicos do trabalhador. Esta objetivação é um traço de todos os espaços onde a dor representa uma das experiências mais diretas e óbvias: “[...] o sentimento de proximidade, do valor não simbólico, mas fundado em si mesmo, acaba por se desvanecer e, no lugar disso, o movimento das unidades de vida é dirigido a partir de uma grande distância.”¹⁰⁰

⁹⁹ Cf. AMATO, P. *Lo sguardo sul nulla*: Ernst Jünger e la questione del nichilismo. Milano: Mimesis, 2001. p. 71: “L’*elementare* con-vivenza con la tecnica viene tastata, oltre che con il dolore, da una inedita configurazione della morte: incidenti stradali, catastrofi aeree e simili sono morti *tipiche*, eppure evitabili, ma nessuno, nota Jünger, pur conoscendo statisticamente il tributo di vite umane che bisognerà pagare alla tecnica, immagina di rinunciare ai suoi ‘modi’ pericolosi [...]”

¹⁰⁰ JÜNGER, E. Über den Schmerz. Op. cit., p. 179: “[...] daß das Gefühl der Nähe, das Gefühl des nicht symbolischen, sondern in sich selbst begründeten Wertes verschwindet und daß dafür die Bewegung der lebendigen Einheiten aus großer Entfernung geleitet wird.”

Mostraremos, portanto, a forma pela qual o autor indica a maneira de sentir do tipo do trabalhador, que decorre de sua relação peculiar com a dor e se expressa no surgimento e melhoramento dos novos instrumentos técnicos, tal como a *fotografia*. O olhar cruel e frio do trabalhador, essencial, por outra parte, para sua perfeita adaptação à construção orgânica – e, conseqüentemente, à determinação da *mobilização total* –, responde ao seu jeito de enfrentar a dor e dá origem ao incremento de instrumentos técnicos que expressam sua consciência desse modo de sentir. Em *Über den Schmerz*, ensaio publicado dois anos após *Der Arbeiter*, Jünger adverte que uma das mais notórias propriedades do homem enquanto tipo, tal como ele se forma nos nossos dias, consta na posse de uma *segunda consciência*. Esta segunda e mais fria consciência é mostrada na capacidade de se ver como objeto. É assim que “[...] o ser humano é capaz de tratar o corpo – quer dizer, o espaço pelo qual tem parte na dor – como objeto.”¹⁰¹

Em *Über den Schmerz*, Jünger sustenta a tese de que a dor é uma realidade constante, a qual ninguém pode escapar e se deve então achar o modo de torná-la suportável. Assim, é a partir do modo pelo qual a pessoa singular enfrenta a dor que se dá a possibilidade do surgimento de um novo modo de vida. Com isso, aparece o tipo do trabalhador com uma nova maneira de desenvolver a dor e fazê-la suportável. Esta atitude é tomada numa época de transição entre o mundo burguês e o mundo do trabalhador, da relação de proximidade deste último com os terrores da guerra e a mobilização da técnica. A ameaça da dor é inevitável, nada nos é mais certo do que a chegada da dor. O caráter inevitável e seguro da chegada do sofrimento parece ser esquecido e distanciado em épocas de segurança, conforto e bem-estar. Se observarmos qualquer vida particular ou vida coletiva de qualquer povo, considera o autor, o grau máximo de tranquilidade e segurança tem sido alcançado precisamente na ausência da dor: “a questão é que, em tempos tranquilos, torna-se fácil encobrir o fato de que a dor não reconhece os nossos valores.”¹⁰² Todavia, com o vislumbamento da dor resulta a conseqüente desordem. Esta desordem está relacionada com uma sensação de insegurança ocasionada pelo aumento da ameaça que nos leva a questionar sobre a validade de nossos valores.

Jünger destaca que a era burguesa buscou aliviar a dor com a abolição do castigo e a escravatura, desenvolvendo a vacina contra a varíola, e criando todo um mundo de confortos técnicos e políticos. Porém, todo esforço orientado para a criação de um bem-estar duradouro é vão dado o caráter permanente da dor, isto é, qualquer situação que aparente segurança deve esconder, de um modo ou de outro, a presença da dor. Assim, uma vez que o homem atingiu a

¹⁰¹ Ibid., p. 164: “[...] daß der Mensch den Raum, durch den er am Schmerze Anteil hat, das heißt den Leib, als Gegenstand zu behandeln vermag.”

¹⁰² Ibid., p. 154: “Die Tatsache, daß der Schmerz unsere Werte nicht anerkennt, wird in ruhigen Zeiten leicht überdeckt..”

ausência de dor como limite máximo de segurança, o envolvimento do tédio passa a ser, pois, uma forma de dor; o tédio não é outra coisa senão a dissolução da dor ao longo do tempo. A natureza dessa segurança consiste em empurrar a dor até uma região periférica em proveito de um bem-estar mediano. O burguês não conta com a presença do elementar, daí que todas as suas tentativas de fechar o espaço vital de manifestação do elementar sejam inúteis, como mostra, por sua vez, as consecutivas catástrofes que se sucedem ao longo da história apesar da busca fracassada de um domínio das leis da natureza: “a ameaça aumenta com cada uma das artificiais elevações da barragem que separa o ser humano das forças elementares.”¹⁰³

No entanto, quanto à presença necessária da dor, Jünger acredita na possibilidade da criação de um espaço a partir do qual a pessoa singular funde uma experiência particular. Tal atitude que tem o tipo do trabalhador em relação à dor já não se caracteriza por tentar achar uma proteção frente a presença do elementar, mas por ser agora “[...] capaz de confrontar a agressão que provém da dor, na mesma medida em que é capaz de retirar a si mesmo para fora de si mesmo.”¹⁰⁴ Esta nova relação com a dor dá lugar a um processo de objetivação através do qual se esconde o olhar frio típico do trabalhador. As máscaras e o uniforme usado pelo trabalhador são exemplos do equipamento exigido pela nova era. Heidegger esteve de acordo com Jünger ao dizer que: “um homem sem uni-forme dá hoje a impressão de irrealidade, de um corpo estranho ao real.”¹⁰⁵ Ao buscar dominar a dor, a humanidade tecnológica tornou-se ainda mais disponível à uniformidade do cálculo, convertendo em objeto seu corpo. Em *Über den Schmerz*, Jünger nota: “referimo-nos à ordem técnica em si, a esse grande espelho no qual se reflete claramente a gradual objetivação de nossa vida e que encontra-se impermeabilizado, de forma especial, contra a proximidade da dor. *A técnica é nosso uniforme.*”¹⁰⁶ Este contínuo processo de objetivação consiste em extrair a vida para fora de si e, portanto, num segundo momento, vê-la como se quem a sentisse fosse outrem. O corpo já não pode ser concebido como tendo valor por si, mas só como um objeto, ou um instrumento, ao serviço da obtenção dos altos valores técnicos e da medição exata exigidos pelo ordenamento matemático. Assim, um dos atributos que caracteriza o trabalhador é a posse de uma *segunda consciência*:

¹⁰³ Ibid., p. 164: “Mit jeder künstlichen Erhöhung des Damms, der den Menschen von den Elementarkräften trennt, nimmt die Bedrohung zu.”

¹⁰⁴ Ibid., p. 196: “[...] daß der Mensch in demselben Maße fähig wird, dem Angriff des Schmerzes zu trotzen, in dem er sich aus sich selbst herauszustellen vermag.”

¹⁰⁵ HEIDEGGER, M. Überwindung der Metaphysik. In *Vorträge und Aufsätze*, GA 7. Op. cit., p. 95: “Ein Mensch ohne Uni-form macht heute bereits den Eindruck des Unwirklichen, das nicht mehr dazugehört.” / A superação da metafísica. In *Ensaio e conferências*. Op. cit., p. 84.

¹⁰⁶ JÜNGER, E. Über den Schmerz. Op. cit., p. 180: “Es ist dies die technische Ordnung selbst, jener große Spiegel, in dem die wachsende Vergegenständlichung unseres Lebens am deutlichsten erscheint und die gegen den Zugriff des Schmerzes in besonderer Weise abgedichtet ist. *Die Technik ist unsere Uniform.*”

Essa segunda consciência, mais fria, aponta na capacidade, cada vez mais nitidamente desenvolvida, de nos vermos como um objeto [...] A diferença entre a psicologia e a segunda consciência consiste em que a primeira escolhe o homem sentimental como objeto de sua consideração, enquanto que a segunda se dirige a um homem situado fora da zona de dor.¹⁰⁷

Em resultado, Jünger examina o advento de novos métodos de condução desse olhar matemático que pretende chegar a lugares até então escondidos ao olho humano, tal como é o caso da fotografia e de seu apuramento no mundo tecnológico: “tal auto-objetivação podia ocorrer só num mundo em que o espaço e o tempo tivessem mudado essencialmente. Jünger acreditava que a arte da fotografia representava bem esta temporalidade transformada.”¹⁰⁸ A fotografia situa-se fora da região de sensibilidade e é vista por um olho invulnerável. Ela é capaz de capturar o momento do pássaro em voo da mesma maneira que retém tanto a bala em sua trajetória como o ser humano no instante em que uma explosão o estilhaça. Esse é o modo de ver inerente ao tipo do trabalhador e a fotografia é um instrumento de sua especificidade. A fotografia torna possível a objetivação da dor, por exemplo, em reportagens fotográficas de atletas que fizeram de seus corpos objetos de medição e de disciplina. Tal comportamento está relacionado com o caráter instrumental de uma nova espécie de vida, e surge da necessidade que sentimos em estar informados dos resultados com avaliação exata. O caráter instrumental não se limita somente ao domínio do próprio instrumento, mas, antes, na tentativa de alcançar o corpo humano como instrumento. Segundo Jünger, esse rosto que hoje deparamos em todos os jornais oferece um aspecto diferente: “é um rosto carente de alma, trabalhado como metal, ou esculpido em madeiras especiais, e tem sem dúvida nenhuma uma autêntica relação com a fotografia. Este é um dos rostos em que o tipo se expressa, isto é, a raça do trabalhador.”¹⁰⁹

A fotografia expressa o modo peculiar de ver do tipo do trabalhador, um modo cruel, detentor de um rosto metálico, como exibem os campos de batalhas onde se deu a substancial modificação do rosto que olha o observador sob o elmo de aço: “perdeu em variedade e, com isso, em individualidade, enquanto ganhou em intensidade e determinação da cunhagem singular.”¹¹⁰ O sentido da fotografia é voltado para o tipo, e, assim, também se muda aquilo que se entende por um *bom rosto*: “o raio de luz procura qualidades diferentes, nomeadamente

¹⁰⁷ Ibid., p. 187: “Dieses zweite und kältere Bewußtsein deutet sich an in der sich immer schärfer entwickelnden Fähigkeit, sich selbst als Objekt zu sehen [...] Der Unterschied zwischen der Psychologie als dem zweiten Bewußtsein beruht darin, daß die Psychologie als den Gegenstand ihrer Betrachtung den empfindsamen Menschen wählt, während das zweite Bewußtsein auf einen Menschen gerichtet ist, der außerhalb der Zone des Schmerzes steht.”

¹⁰⁸ ZIMMERMAN, M. *Confronto de Heidegger com a modernidade*. Op. cit., p. 114-115.

¹⁰⁹ JÜNGER, E. *Über den Schmerz*. Op. cit., p. 193: “[...] es ist seelenlos, wie aus Metall gearbeitet oder aus besonderen Hölzern geschnitzt, und es besitzt ohne Zweifel eine echte Beziehung zur Photographie. Es ist eins der Gesichter, in denen der Typus oder die Rasse des Arbeiters sich zum Ausdruck bringt.”

¹¹⁰ _____. *O trabalhador: domínio e figura*. Op. cit., p. 124.

intensidade, determinação e caráter objetivo.”¹¹¹ Esta constatação do endurecimento do rosto por meio da disciplina é vista em *Über den Schmerz*, pois o que se entendia no mundo liberal por *bom* rosto era propriamente o rosto fino, “aberto às mais variadas influências e incitações. O rosto disciplinado é, ao contrário, um rosto fechado; olha a um ponto fixo e é unilateral, objetivo, rígido.”¹¹² Na mais recente forma de conduzir a guerra, aparece uma arma cujo potencial ofensivo alcança limites inimagináveis: trata-se da câmera fotográfica, adequada ao modo de ver do *Typus*. Em *In Stahlgewittern*, Jünger não esconde a desolação que envolvia os espaços inóspitos, cercados com arame farpado, ou reduzidos a crateras a partir da perspectiva da fotografia aérea. O autor enaltece a *experiência interior* obtida só por aquele que busca por sua própria vontade o perigo e a aventura. Deste modo, o soldado que se deixa motivar pela experiência da guerra compartilha com o fotógrafo de um traço comum: ambos estão à busca de sensações fortes, embora um esteja equipado com uma arma e o outro com uma câmera fotográfica. Por trás deste olho artificial, a pessoa singular tende a registrar aqueles espaços inacessíveis ao olho humano, como exibem as imagens capturadas no combate corpo a corpo.

Nesse contexto, Jünger se concentra no fenômeno da televisão e do cinema, que, junto à fotografia, integram a formação dos novos meios devido a necessidade desse modo de ver: desprovido de todo *phatos*. O desejo de objetivação da vida, bem como da experiência da dor, também se dá no cinema, a quantidade de dor capaz de ser suportada aumenta à medida que se alarga a objetivação e se desenvolve o desejo de criar espaços onde é possível ter a dor como uma quimera. Conforme se vê desenvolvido o grau de objetivação, cresce a quantidade de dor que pode ser suportada, já que a dor foi deslocada para uma região onde sua força não afeta de imediato o ser humano. Este fenômeno explica a crueldade com que os espectadores observam as representações cinematográficas: a participação deles decorre em silêncio; em um silêncio abstrato e cruel.¹¹³ Portanto, enquanto a atitude do burguês reside em buscar um refúgio que o proteja contra a ameaça do perigo, o tipo do trabalhador toma a atitude de retirar de si a presença da dor e da morte, o que redundará na criação de outra região distinta de seu corpo, a qual recebe a quantidade de dor. Trata-se de criar uma distância tal que seja capaz de permitir ao ser humano ver e sentir a dor fora de seu corpo, mais ainda, de criar um *outro* lugar onde se possa *habitar*, e quem o habita é o tipo do trabalhador. O corpo já não pode ser concebido como tendo valor por si, mas só como um instrumento ao serviço da obtenção dos

¹¹¹ Ibid., p. 136.

¹¹² JÜNGER, E. *Über den Schmerz*. Op. cit., p. 171: “[...] geöffnet den verschiedenartigsten Einflüssen und Anregungen. Das disziplinierte Gesicht dagegen ist geschlossen; es besitzt einen festen Blickpunkt und ist einseitig, gegenständlich und starr.”

¹¹³ Cf. Ibid., p. 191: “Am Verhalten der Zuschauer fällt auf, daß sich ihre Teilnahme schweigend vollzieht; und dieses Schweigen ist abstrakter und grausamer als die wilde Wut [...]”

altos valores exigidos pelo esforço tecnológico. Com isso, Jünger vê surgir os novos aparatos técnicos por meio dos quais o trabalhador dirige seu olhar frio para tornar todas as coisas disponíveis para serem usadas: “nossa relação com a dor se modificou. O espírito que há mais de cem anos vem dando forma a nossa paisagem é, decididamente, um espírito cruel.”¹¹⁴

Ao passo que se move para além do dualismo sujeito e objeto, o trabalhador torna-se *reserva disponível* para ser cunhada pela *Gestalt* do trabalhador. Ora, em *Der Arbeiter*, Jünger mostra que por todo o lado onde o homem atinge a área da técnica, vê-se posto diante de uma questão incontornável: para ele, trata-se ou de aceitar os meios e falar a sua linguagem ou de decair. Mas quando se aceita, e isto é muito importante, torna-se não só no sujeito de processos técnicos, mas, ao mesmo tempo, no seu objeto.¹¹⁵ Na entrega da pessoa singular tanto ao combate quanto ao trabalho está aquilo a que Jünger chama *realismo heróico*, isto é, a união entre a nova consciência e a liberdade. Neste aspecto estrito, a essência da tecnologia moderna nada tinha de técnico mas o essencial residia no fato de a humanidade ter sido determinada por uma vontade infundável de dominar que a si mesma se manifesta sob aquela aparência de máquina tecnológica. Jünger acreditava que a humanidade seria não apenas salva como elevada, se ela se subjugasse à imposição da *vontade de poder* tecnológica. E concluiu *Der Arbeiter* desta forma: “tomar parte aqui e servir: tal é a tarefa que é esperada de nós.”¹¹⁶

2. Nietzsche e Ernst Jünger: o passo da floresta como via de superação do niilismo

No ponto anterior, apresentamos as bases teóricas que, segundo Jünger, referem-se à necessidade que tem o trabalhador em assumir sua condição como participante no processo de desdobramento da nova configuração social. Quando o trabalhador surge como representante de sua *Gestalt* e se afasta dos ideais da era burguesa é que se faz possível o cumprimento da *Gestalt* do trabalhador a partir de uma relação efetiva com o elementar. Assim, cabe salientar o modo pelo qual Jünger interpreta a dissolução da ordem burguesa e sua reposição por uma nova formação – a *mobilização total* e a *construção orgânica* –, cuja origem se encontra na nova maneira de relacionar-se com a natureza. Vimos que, por outro lado, se a relação com a natureza reside numa tentativa de negá-la, como fez o homem burguês impelido pelo desejo de segurança, daí advém, dada a presença constante e inevitável do elementar, a desagregação e destruição das formas de organização que se manifestam como resultado desta relação.

¹¹⁴ Ibid., p. 195: “[...] daß sich unser Verhältnis zum Schmerz in der Tat geändert hat. Der Geist, der seit über hundert Jahren an unserer Landschaft formt, ist ohne Zweifel ein grausamer Geist.”

¹¹⁵ Cf. JÜNGER, E. *O trabalhador: domínio e figura*. Op. cit., p. 163.

¹¹⁶ Ibid., p. 266.

Assim, analisaremos, no que se segue, os principais traços da figura do Desterrado que Jünger elabora em *Der Waldgang*, de 1951. A caracterização em torno do Desterrado pode ser compreendida enquanto proposta de um novo *ethos* que o homem deverá assumir no intuito de enfrentar os ideais que ameaçam a liberdade constitutiva do ser humano. No entanto, neste caso, o inimigo já não é o burguês do século XIX, mas a ordem niveladora do niilismo. No encalço dos anos posteriores às guerras europeias, Jünger toma consciência de um perigo que coloca em risco aquele homem que, sem participar efetivamente na *Gestalt*, vive num mundo organizado segundo as leis próprias do trabalho: “Desterrado, por sua vez, chamamos àquele que, isolado pelo processo histórico, convertido num apátrida, se vê finalmente entregue ao extermínio.”¹¹⁷ Tal perigo não reside somente nas possibilidades devastadoras de cada um dos artefatos de destruição em massa que as grandes potências difundiram durante a Guerra Fria, não consta apenas na ameaça da vida humana em geral. Em vez disso, o perigo se manifesta na ameaça de aniquilação da possibilidade que cada homem possui para levar uma existência livre. Isto, como veremos, tem sua origem no aumento das formas de submissão que a técnica e a política exercem sobre o homem. A sensação de não saber o que fazer, incitada pelo vazio de referentes morais, conduz o homem a realizar determinadas ações que, como a sujeição incondicional ao aparato técnico, causam nele o mal-estar, a dúvida e a angústia, ou seja:

Duas grandes angústias dominam os homens quando culmina o niilismo. Uma reside no espanto frente ao vazio interior, o que os obriga a se manifestar no exterior a todo preço – por meio do desdobramento de poder, domínio de espaço e rapidez elevada. A outra atua de fora para dentro, como ataque do mundo poderoso ao mesmo tempo demoníaco e automático.¹¹⁸

A natureza do perigo situa-se numa época niilista, onde o agravamento do pensamento niilista se dá conforme avança o processo técnico do trabalho e desaparecem os valores que garantiam o sentido ao agir do homem. Cabe salientar aqui que Jünger assume a interpretação oriunda de Nietzsche quanto ao diagnóstico da história ocidental como história do niilismo. Assim, de início, a crítica de Nietzsche ao desdobramento da cultura ocidental é um ponto de referência para Jünger. Contudo, há entre ambos os pensadores certas diferenças no modo de confrontar o niilismo: enquanto Nietzsche afirma veementemente que apenas a vontade de poder (*Wille zur Macht*) e o super-homem (*Übermensch*) são capazes de superar o niilismo e configurar, assim, novas interpretações e valores necessários para a vida, Jünger atenta, por

¹¹⁷ JÜNGER, E. *O passo da floresta*. Traduzido por Maria F. Molder. Lisboa: Edições Cotovia, 1995. p. 32.

¹¹⁸ _____. Über die Linie. In *Werke*. Band 5. Essays I. Op. cit., p. 278-279: “Zwei große Ängste beherrschen ja den Menschen, wenn der Nihilismus kulminiert. Die eine beruht auf dem Schrecken vor der inneren Leere und zwingt ihn, sich nach außen zu manifestieren um jeden Preis - durch Machtentfaltung, Raumbeherrschung und gesteigerte Geschwindigkeit. Die andere wirkt von außen nach innen als Angriff der zugleich dämonisch und automatisch mächtigen Welt.”

seu lado, que o trabalhador, o Soldado Desconhecido e o Desterrado são as novas figuras do século XX. Em suma, como sinaliza Helmut Kiesel, estas três figuras (*Gestalten*) indicadas por Jünger exibem os seguintes traços: ao trabalhador (*der Arbeiter*) cabe a responsabilidade pelo violento e potente armamento técnico da Terra, que ocorre como um processo propenso a catástrofes; o Soldado Desconhecido (*der Unbekannte Soldat*) é o instrumento expandido e constituído pelos seres humanos vítimas dessas ações; o Desterrado (*der Waldgänger*), por seu turno, busca retirar-se do *automatismo* deste processo de mobilização e de destruição, ou seja, emerge como uma potência que permite a resistência frente ao apelo da catástrofe.¹¹⁹

Antes de iniciarmos nossa análise quanto às consequências vindas do agravamento do niilismo e o modo pelo qual o Desterrado ou o Anarca defrontam o movimento niilista (a zona da linha), torna-se preciso expormos a interpretação nietzscheana do niilismo enquanto *lógica intrínseca* da história ocidental, a fim de termos uma compreensão mais clara da resposta que Jünger elabora diante deste problema. Consideraremos, num primeiro momento, a posição de Nietzsche acerca de dois âmbitos que, a nosso ver, surgem como essenciais na compreensão do niilismo na cultura moderna: a *moral do ressentimento* e a *educação erudita*. Longe de qualquer pretensão de seguir uma linearidade cronológica na abordagem de sua obra, senão o interesse em sublinhar a unidade e coesão de um pensamento, limitaremos nossa análise, inicialmente, ao período em que Nietzsche explicita de maneira mais detalhada as questões relacionadas à moral do ressentimento, e, no que se segue, à cultura e à educação erudita próprias das instituições de ensino na Alemanha do século XIX. No que toca ao problema da moral, privilegiaremos a obra *Zur Genealogie der Moral* (1887), e, em relação à educação, examinaremos os trabalhos de Nietzsche compreendidos entre 1872 e 1874, nomeadamente *Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten* (1872), assim como a segunda e a terceira seção das *Unzeitgemäße Betrachtungen*, a saber: *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* (1874) e *Schopenhauer als Erzieher* (1874). Num segundo momento, como conclusão, discutiremos o papel central que tem a *arte* na obra de Nietzsche como aquilo que confere ao pensamento do autor alemão as condições necessárias para a realização integral de seu projeto crítico tanto em relação à religião e à moral como à ciência moderna. A partir de alguns elementos situados em *Die Geburt der Tragödie* (1872) e em *Also sprach Zarathustra* (1883-

¹¹⁹ Cf. KIESEL, H. *Wissenschaftliche Diagnose und dichterische Vision der Moderne: Max Weber und Ernst Jünger*. Op. cit., p. 166-167: “Dem Arbeiter obliegt die gewaltige und gewalttätige technische Aufrüstung der Erde, die sich als katastrophenträchtiger Prozeß vollzieht; der Unbekannte Soldat ist das massenhaft eingesetzte menschliche Werkzeug und Opfer dieser Aktionen; der Waldgänger versucht, sich dem ‘Automatismus’ dieses Mobilisierungs- und Vernichtungsprozesses zu entziehen, um eine Potenz entstehen zu lassen, die dem Sog der Katastrophe widerstehen kann oder zumindest die Dynamik des zur Katastrophe drängenden Prozesses nicht unterstützt.”

85), indicaremos que a arte confere um modo original de problematização da cultura moderna e pode, assim, possibilitar a constituição de uma cultura diferenciada. Enfim, o nosso intuito neste tópico consiste em salientar que: se o pensamento nietzscheano é um pensamento de oposições, se os antagonismos estruturam tal pensamento, então a oposição básica é entre a arte e a moral; o verdadeiro contraste é entre a arte, de um lado, e todo o conjunto de valores propagadores do niilismo formado pela religião, moral, educação e ciência, de outro lado.

2.1. Nietzsche e o niilismo enquanto *lógica intrínseca da história ocidental*

É na tragédia grega que Nietzsche descobre sua inspiração quanto à autêntica condição do espírito humano, sobretudo por meio de uma contraposição entre o *espírito dionisíaco* e o *espírito apolíneo*. Em *Die Geburt der Tragödie*, o autor aborda a crise da subjetividade pela formação da duplicidade a partir das divindades Apolo e Dionísio, que manifestam ao homem teórico as profundas ciências ocultas de sua concepção artística não em conceitos, mas nas figuras enérgicas de seu mundo mitológico. Ambos os impulsos, tão diferentes, marcham um ao lado do outro, na maior parte das vezes em luta aberta e incitando-se reciprocamente para novos partos, a fim de neles poder perpetuar a luta deste antagonismo.¹²⁰ O apolíneo, impulso de individuação, está em íntima relação com as belas formas e a lógica matematizante pouco impregnada pelas forças vitais; seria melhor expresso por uma arte de caráter plasmador – as artes plásticas. Por sua vez, o dionisíaco revelaria a sensibilidade, a ruptura da individuação e as forças elementares do espírito humano que movem a existência como força de potência.

O que assinala a cultura ocidental é a opção pelo apolíneo, o magnífico quadro divino do *principii individuationis*, como se a dimensão principal da existência humana estivesse baseada no uso exclusivo do conhecimento lógico que, segundo Nietzsche, trata-se de uma racionalidade separada das pulsões, e que se exprime na constante necessidade que o homem possui em ter que aprender, entre o necessário e o acidental, a pensar de maneira causal, a dispor os cálculos com certeza, a discernir o fim dos meios. Em síntese, o homem teve que fazer-se *metódico, regular, necessário*, tanto com respeito ao próximo, como com respeito às suas próprias ideias.¹²¹ É isso que o autor entende como o *grande equívoco* do Ocidente, pois tal racionalização sujeitou a moral, a arte, a ciência, e a própria maneira da existência humana.

¹²⁰ Cf. NIETZSCHE, F. *Die Geburt der Tragödie*. In *Nietzsche Werke*. (Kritische Gesamtausgabe). Dritte Abteilung. Erster Band. Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1972. p. 21: “Diese Namen entlehnen wir von den Griechen, welche die tief sinnigen Geheimlehren ihrer Kunstanschauung zwar nicht in Begriffen, aber in den eindringlich deutlichen Gestalten ihrer Götterwelt dem Einsichtigen vernehmbar machen [...]”

¹²¹ Cf. _____ . Zur Genealogie der Moral. Op. cit., p. 308: “[...] – wie muss dazu der Mensch selbst vorerst berechenbar, regelmässig, nothwendig geworden sein [...]”

Diante disto, Nietzsche propõe um projeto antropológico pautado no modelo antigo de homem homérico: um modelo de existência que antecede a filosofia racionalista dos gregos e dos seus rumos na história. Trata-se, pois, de resgatar o perfil de nossa existência mediante as forças instintivas inscritas na nossa natureza. Para tanto, Nietzsche faz uma crítica aos ideais iluministas e ao racionalismo do cristianismo e seus valores morais que enfatizam o lado fraco do espírito humano. Assim emerge sua crítica à religião, à moral, à ciência, o que converge no desmascaramento da metafísica em sua busca por um fundamento estável. Em *Nietzsche et la philosophie*, Deleuze indica a dimensão desta crítica ao dizer que Nietzsche nunca escondeu que a filosofia do sentido e dos valores deveria ser uma *crítica*, o problema crítico é este: o valor dos valores, a avaliação donde procede o seu valor, portanto o problema da *criação*. As avaliações, referidas ao seu elemento, não são valores, mas maneiras de ser, modos de existência daqueles que julgam e avaliam.”¹²² Isto advém em *Zur Genealogie der Moral*:

Necessitamos de uma *crítica* dos valores morais, o *próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão* – para isto é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram (moral como consequência, sintoma, máscara, hipocrisia, doença, equívoco, mas também moral como causa, remédio, estimulante, inibição, veneno), um conhecimento tal como até hoje nunca existiu nem foi desejado.¹²³

À medida que a crítica tem por objeto comum a moral e, portanto, tem por horizonte a capacidade intrínseca ao homem de produzir e expressar distintos modos de vida e valores correspondentes, não se pode dizer que a crítica nietzscheana seria uma crítica à moral em si, mas à sua perigosa aclimatação, sobretudo na religião e na política de cunho democrático, nas quais a inevitável necessidade da sociedade de paz e as facilidades impróprias para o cultivo da existência livre e criadora são amplamente difundidos. Ao impedir o desdobramento das forças instintivas do homem, a moral cristã e o Estado tornaram-se os responsáveis pelo seu nivelamento. Os homens, em função da mudança, foram obrigados a renunciar aos impulsos primitivos (dionisíaco), e entregar-se aos alhures da consciência e do cálculo (apolíneo).

Nietzsche exerce a crítica dos valores morais ao examinar as representações morais, religiosas e científicas que compõem as formas de vida que o rodeia. Assim como observa a vitória das forças reativas no fluxo histórico do pensamento, do cristianismo e da cultura,

¹²² Cf. DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*. 4^o. Paris: Presses Universitaires de France, 1973. p. 01-02: “Le problème critique est: la valeur des valeurs, l’évaluation dont procède leur valeur, donc le problème de leur création [...] Les évaluations, rapportées à leur élément, ne sont pas des valeurs, mais des manières d’être, des modes d’existence de ceux qui jugent et évaluent [...]”

¹²³ NIETZSCHE, F. *Zur Genealogie der Moral*. Op. cit., p. 263: “[...] wir haben eine *Kritik* der moralischen Werthe nöthig, *der Werth dieser Werthe ist selbst erst einmal in Frage zu stellen* – und dazu thut eine Kenntniss der Bedingungen und Umstände noth, aus denen sie gewachsen, unter denen sie sich entwickelt und verschoben haben (Moral als Folge, als Symptom, als Maske, als Tartüfferie, als Krankheit, als Missverständniss; aber auch Moral als Ursache, als Heilmittel, als Stimulans, als Hemmung, als Gift), wie eine solche Kenntniss weder bis jetzt da war, noch auch nur begehrt worden ist.”

também as instituições de ensino da sua época: o ginásio, a escola técnica e a universidade, com sua formação de cunho *historicista*, contribuem para o nivelamento do homem. Mas deixemos o tema da educação para mais adiante e voltemos ao problema dos valores morais e de como isto dirigiu ao *instinto gregário*. Qual seria o elemento básico desse nivelamento? O niilismo. Aqui, o niilismo dar-se-ia através da análise da formação da cultura judaico-cristã:

A rebelião escrava na moral começa quando o próprio *ressentimento* se torna criador e gera valores: o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que só por uma vingança imaginária obtêm reparação. Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava opõe um Não a um “fora”, um “outro”, um “não-eu”: e este Não é o seu ato criador [...] sua ação é no fundo uma reação.¹²⁴

O niilismo implica, portanto, numa análise do ressentimento. O ressentimento integra o regime afetivo do ser humano, de modo que, desde a antiguidade, o homem teria convivido com um impulso reativo que, diante da sua impotência para agir contra o desprazer, fantasia uma reação imaginária. Considerando as análises genealógicas de Nietzsche, a compreensão do ressentimento e da moral dos escravos dar-se-á pela observação da *sedução* e do *efeito gregário*. O primeiro cumpre um papel crucial nas análises de Nietzsche em alternativa com as relações de domínio: a sedução pode ser simbolizada pela mágica Circe que na *Odisséia* de Homero transforma em animais os companheiros de Ulisses que ela havia atraído ao seu palácio. A sedução está nos variados charmes do belo; é aparência, dissimulação consciente ou não. Já o instinto gregário, visto numa dupla relação: com o chefe, de um lado, e entre os membros da multidão, de outro, é próprio aos escravos, cabe à mesma esfera de significado da vontade de igualdade, que é uma forma intelectualizada no ideal democrático.

Desta maneira, temos a distinção entre moral nobre e moral escrava, e o ressentimento como gerador de valores. A moral nobre possui como ponto de partida a perspectiva de valorização da vida, enquanto a moral escrava é caracterizada pela inércia e pela conservação, tem o propósito apenas de domesticar o animal de rapina *homem*, reduzi-lo a um animal manso e civilizado¹²⁵, para fins de simples coexistência. Tal dissemelhança entre moral nobre e moral escrava possui uma ligação com dois tipos de homens que as criaram: um é o forte, o aristocrata, o da moral dos senhores que cria valores a partir de si mesmo, e, que, segundo Nietzsche, automeavam-se de bons, atribuindo para si este valor através de sua vitalidade.

¹²⁴ Ibid., p. 284-285: “Der Sklavenaufstand in der Moral beginnt damit, dass das *Ressentiment* selbst schöpferisch wird und Werthe gebiert: das *Ressentiment* solcher Wesen, denen die eigentliche Reaktion, die der That versagt ist, die sich nur durch eine imaginäre Rache schadlos halten. Während alle vornehme Moral aus einem triumphirenden Ja-sagen zu sich selber herauswächst, sagt die Sklaven-Moral von vornherein Nein zu einem “Ausserhalb”, zu einem “Anders”, zu einem “Nicht-selbst”: und dies Nein ist ihre schöpferische That [...] ihre Aktion ist von Grund aus Reaktion.”

¹²⁵ Cf. Ibid., p. 290: “[...] der *Sinn aller Cultur* sei, aus dem Raubthiere “Mensch” ein zahmes und civilisirtes Thier, ein *Haustier* herauszuzüchten.”

O outro é o fraco, ou seja, o da moral de escravos, que incapaz de criar valores os inverte, sustentando-se na perspectiva da igualdade, do ressentimento e da negação desta vida em proveito de outra. O autor vê na perspectiva ressentida um instrumento terapêutico utilizado pelos fracos no intuito de suportar a própria vida, ou seja, o ideal ascético, característica que impediria o cultivo do super-homem. Nestes termos, para Nietzsche, era preciso um contramovimento que procurasse reverter esse processo em direção à uma cultura da força ativa, que considera a dor, o desprazer, os dinamismos de sensibilidade como elementos de crescimento.

Após esta exposição, iniciaremos, então, a discussão relativa à educação erudita, bem como sua relação com o niilismo. No viés nietzscheano, promover o homem de vontade livre e criadora deve ser o papel de uma cultura diferenciada. Porém, a educação apresentava uma tendência a padronizar, ou seja, era uma educação cujos principais traços estavam centrados no ajuste e na adequação dos indivíduos ao Estado, aos ideais da ciência e ao interesse dos comerciantes. Segundo Nietzsche, a educação que os jovens alemães recebem no sistema de ensino está embasada num ideal de *cultura histórica* que, quando reina *irrefreado* e traz todas as suas consequências, ao privilegiar os acontecimentos e as personagens do passado, retira do presente sua efetividade e desenraiza o futuro. Isto traz consigo um sentido demasiado claro: quando por trás do impulso histórico não atua nenhum *impulso construtivo*, quando não se está limpando terreno para que um futuro já vivo na esperança construa sua casa sobre o chão desimpedido, então o instinto criador é despojado de sua força e de seu ânimo.¹²⁶

Ora, o objetivo dos setores que promovem o ensino tem como destino pôr a cultura em benefício próprio. Isso, adverte Nietzsche, por interferência de três grandes egoísmos, a saber: os *comerciantes*, onde se visa o lucro e a produção, típico do espírito do capitalismo que está a se consolidar naquela época, quer dizer, quanto mais cultura, mais consumo; o *Estado*, seu intuito é formar intelectualmente o homem, o mais cedo possível, para fazê-lo servir e ser útil às instituições estabelecidas. Representando o espírito público, tende a introduzir, em nível social, uma igualdade de fracos dominados pelas determinações dos partidos, governos, e, de modo mais geral, pela democracia; a *ciência*, que a partir do advento da era moderna, seria o sinônimo do único conhecimento válido, vê a cultura como resultado do progresso científico e faz da cultura um modo de ganhar dinheiro. A autonomia, segundo os ideais da pedagogia do Iluminismo, situa-se unicamente no aprimoramento da racionalidade. Porém, Nietzsche diz

¹²⁶ Cf. NIETZSCHE, F. Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben. In *Nietzsche Werke*. (Kritische Gesamtausgabe). Dritte Abteilung. Erster Band. Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1972. p. 291-292: “Wenn hinter dem historischen Triebe kein Bautrieb wirkt, wenn nicht zerstört und aufgeräumt wird, damit eine bereits in der Hoffnung lebendige Zukunft auf dem befreiten Boden ihr Haus baue, wenn die Gerechtigkeit allein waltet, dann wird der schaffende Instinct entkräftet und entmuthigt.”

que a autonomia não se constitui só pela razão mas reside na vontade de poder, na liberdade que se erige por meio do impulso dionísíaco e nos dinamismos afetivo, emocional e instintivo.

O gradual domínio da tendência cientificista nas instituições – a educação pautada por um sentido historicista patente na abertura da verdade como *adaequatio*, e não como evento prático-compreensivo, a ênfase dada à educação profissionalizante –, tudo isto impede que a educação se volte para a cultura. Este conjunto hegemônico é aquilo que Nietzsche designa de *erudição alemã*, disjunção entre vida e cultura, prática da *memorização*. Em *Zur Genealogie der Moral*, Nietzsche exerce uma crítica feroz ao indivíduo soberano, e analisa a função da *mnemotécnica* na história da gênese da consciência. O homem, este *animal necessariamente esquecido*, para quem o esquecimento é uma manifestação de robusta saúde, criou para si uma faculdade contrária: a memória. Como pode fazer-se o homem animal com uma memória? Este antiquíssimo problema não se resolveu por meios muito suaves; talvez nada exista de mais temível na pré-história do homem do que a sua *mnemotécnica*. *A letra com sangue entra*: só o que não cessa de causar dor fica na memória – eis um axioma da mais antiga (e infelizmente mais duradoura) pedagogia da terra.¹²⁷ Neste embate entre o impulso histórico e o sentido artístico, é essencial um trecho de *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*: “nesses efeitos, a história é o oposto da arte: e somente quando a história suporta ser transformada em obra de arte e, portanto, torna-se pura forma artística, ela pode, talvez, preservar instintos ou mesmo despertá-los.”¹²⁸ Assim, a cultura e sua relação com a educação só pode nascer, crescer, desenvolver-se a partir das necessidades da vida. A educação partia de uma noção historicista e dava origem a uma pseudocultura – isto é, o simulacro de outras culturas. Para uma cultura autêntica, é preciso então que os indivíduos comecem a educar-se a si mesmos e contra si mesmos, ou melhor, contra a educação que lhes foi inculcada.

Em *Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten*, Nietzsche examina as estruturas do sistema educacional de sua época, principalmente as administradas no *gymnasium*, na escola técnica e nas universidades. O autor percebe que o Estado e os negociantes são os primeiros responsáveis pela depauperação da cultura, pois exigiam uma formação rápida para terem, a seu serviço, funcionários eficazes e estudantes dóceis. Duas tendências – aparentemente contrárias, mas de ação igualmente nefasta e cujos resultados convergem – mostravam-se

¹²⁷ Cf. _____. *Zur Genealogie der Moral*. Op. cit., p. 311: “Die uralte Problem ist, wie man denken kann, nicht gerade mit zarten Antworten und Mitteln gelöst worden; vielleicht ist sogar nichts furchtbarer und unheimlicher an der ganzen Vorgeschichte des Menschen, als seine *Mnemotechnik*. ‘Man brennt Etwas ein, damit es im Gedächtniss bleibt: nur was nicht aufhört, *weh zu thun*, bleibt im Gedächtniss’ – das ist ein Hauptsatz aus der allerältesten (leider auch allerlängsten) Psychologie auf Erden.”

¹²⁸ _____. *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*. Op. cit., p. 292: “In solchen Wirkungen ist der Historie die Kunst entgegengesetzt: und nur wenn die Historie es erträgt, zum Kunstwerk umgebildet, also reines Kunstgebilde zu werden, kann sie vielleicht Instincte erhalten oder sogar wecken.”

dominantes nas instituições de ensino: “a tendência para *ampliar e difundir* a cultura, tanto quanto possível e, por seu lado, a tendência para *reduzir e limitar* essa mesma cultura.”¹²⁹ A primeira pretende julgar que o direito à cultura seja acessível a todos, porém é regulamentada pelo dogma da economia política. Tal é uma visão utilitária, posto que está fundamentada por critérios quantitativos: busca-se estender a educação à maior quantidade de pessoas possível, pois o mercado necessita delas, isto é, a ideia de que adquirir cultura significaria antes de tudo capacitar os indivíduos a pôr rapidamente mãos à obra ou ingressar nos quadros do Estado:

[...] o fim das instituições modernas deverá ser precisamente este: promover cada indivíduo, na medida em que a sua natureza lhe permita chegar a ser “corrente”, desenvolver todos os indivíduos de tal modo que a partir de sua quantidade de conhecimento alcancem a maior quantidade possível de felicidade e de lucro.¹³⁰

A ampliação da cultura e o grande número de instituições de ensino serviam, assim, só aos interesses do Estado que vinculava a formação nos ginásios com a obtenção de cargos. O Estado moderno percebe que se financiar a difusão da cultura, pode utilizá-la para seus fins. Porém, uma educação que se propõe como finalidade formar alguém para ocupar um cargo de funcionário ou um benefício material, não pode ser chamada de educação para a cultura, mas uma indicação do caminho que o indivíduo deverá percorrer na luta pela existência segura.

A segunda tendência, a redução da cultura, revelaria o enfraquecimento da cultura a uma função. A especialização do saber permite que os homens ofereçam sua vida ao Estado, e exige de seus servidores uma especialização que remete à superficialização do espírito. Junto a isso soma-se a estreiteza do campo de visão da ciência, o que nos leva a apontar, pelo que se observa na quarta seção de *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*, que a história pensada como *ciência pura* e tornada soberana seria um modo de degeneração da vida: “nossa cultura moderna, por isso mesmo, não é nada de vivo, isto é: não é de modo algum uma cultura efetiva, mas só um tipo de saber em torno da cultura; fica no *pensamento-de-cultura*, no *sentimento-de-cultura*, daí não advém qualquer *resolução-de-cultura*.”¹³¹ Essas duas tendências formam um público mediano que terá no *jornal* seu ponto de confluência. O jornalista – o *escravo dos três M*: o momento presente, as maneiras de pensar e a moda –, acaba por substituir os verdadeiros mestres da cultura, e, de fato, é no jornal que os chamados

¹²⁹ _____ . Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten. In *Werke in drei Bänden*. Band III. Hrsg. von Karl Schlechta. München: Hanser Verlage, 1954. p. 191: “[...] der Trieb nach möglichster *Erweiterung* und *Verbreitung* der Bildung, dann der Trieb nach *Verringerung* und *Abschwächung* der Bildung selbst.”

¹³⁰ Ibid., p. 191: “[...] und gerade das müsse die Absicht der modernen Bildungsinstitute sein, jeden so weit zu fördern, als es in seiner Natur liegt, ‘courant’ zu werden, jeden derartig auszubilden, daß er von seinem Maß von Erkenntnis und Wissen das größtmögliche Maß von Glück und Gewinn hat.”

¹³¹ NIETZSCHE, F. *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*. Op. cit., p. 269: “Unsere moderne Bildung ist eben deshalb nichts Lebendiges, das heisst: sie ist gar keine wirkliche Bildung, sondern nur eine Art Wissen um die Bildung, es bleibt in ihr bei dem Bildungs-Gedanken, bei dem Bildung-Gefühl, es wird kein Bildungs-Entschluss daraus.” (Grifo nosso).

eruditos irão divulgar seus pretensos saberes para o público. Desta forma, vale salientar que Jünger, em *Der Arbeiter*, restitui esta ideia de Nietzsche ao enfatizar que falar da imprensa enquanto novo grande poder pertence ao modo de falar do século XIX; e, correlativamente, emergem aqueles grandes assuntos em que o jornalista sabe empurrar com sucesso o Estado para diante dos limites da razão: “tal como o jornalista se transforma de indivíduo burguês em tipo, assim se transforma a imprensa de órgão da livre opinião em órgão de um mundo de trabalho inequívoco e rigoroso.”¹³² Neste espaço assim configurado deve-se esperar o uso de uma linguagem precisa, inequívoca, de um estilo matemático, como é adequado ao serviço de informação da mais elevada precisão. O jornal seria, neste quadro, um exemplo do tipo de saber que se dá em torno da cultura; representaria o espaço de manifestação daquele mero *pensamento-de-cultura* e *sentimento-de-cultura*. Porquanto, a cultura ampliada, a cultura especializada e a cultura jornalística se completam para formar uma só e mesma incultura:

O jornal advém mesmo no lugar da cultura e os que têm pretensões culturais, ainda que seja como estudiosos, apoiam-se geralmente nesse tecido conjuntivo pegajoso [...] É no jornal que culmina a autêntica corrente cultural da nossa época, do mesmo modo que o jornalista, o servo do momento, tomou o lugar do grande gênio, o guia de todas as épocas, aquele que liberta do presente.¹³³

Neste contexto, Nietzsche buscava descobrir um filósofo-educador que o ajudasse a educar a si mesmo. Trata-se de uma educação apropriada ao cultivo das forças geradoras da vida que se distinguiria mais pelo domínio da *singularização* provocado pelo poder da criação artística, do que pela exigência da atitude cientificista de tudo saber. Quando Nietzsche indica a necessidade de encontrar um modelo de educador, está a observar um problema que aborda a própria formação do educador, pois, em sua concepção, nas universidades alemãs havia-se adotado um estilo de ensino para a consolidação da *liberdade acadêmica* que privilegia, de um lado, a exposição oral do professor e, de outro, a audição do aluno. Tal autonomia nada mais é do que a *domesticação* do aluno para torná-lo uma criatura submissa aos interesses do Estado. A uma relativa distância, está o Estado, lembrando, de tempo em tempo, que deve ser ele o objetivo, o fim e a essência dessas condutas de fala e de audição. Assim, a questão que Nietzsche destaca acerca do modo pelo qual a universidade funda a liberdade acadêmica é: de que maneira os estudantes entram em relação com a universidade? Através do *ouvido*; como ouvinte. Ou seja, uma só boca que fala e muitíssimos ouvidos, com um número menor de

¹³² JÜNGER, E. *O trabalhador: domínio e figura*. Op. cit., p. 244.

¹³³ NIETZSCHE, F. Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten. Op. cit., p. 194: “[...] das Journal tritt geradezu an die Stelle der Bildung, und wer, auch als Gelehrter, jetzt noch Bildungsansprüche macht, pflegt sich an jene klebrige Vermittlungsschicht anzulehnen [...] Im Journal kulminiert die eigentümliche Bildungsabsicht der Gegenwart: wie ebenso der Journalist, der Diener des Augenblicks, an die Stelle des großen Genius, des Führers für alle, Zeiten, des Erlösers vom Augenblick, getreten ist.”

mãos que escrevem, eis a máquina cultural acadêmica posta em contínuo funcionamento. Ainda: aquele a quem pertence a boca é independente dos donos dos diversos ouvidos, e essa dupla autonomia é louvada em todos os níveis como a notória *liberdade acadêmica*.¹³⁴

Como, então, preparar o educador? Nietzsche encontra em Schopenhauer o modelo de mestre, um exemplo de pensador que havia preservado a coerência entre vida e obra, isto é, aqui o exemplo deve ser dado pela vida concreta e não unicamente pela atitude teórica. Com isso, Nietzsche acredita que Schopenhauer, enquanto espírito livre do espírito do tempo e do temor incitado pelo tempo, que constantemente, em qualquer circunstância, é capaz de manter sua liberdade a salvo no interior de si mesmo, jamais poderia ter sido filósofo universitário, porque representaria um perigo para o Estado. Quer dizer: em qualquer lugar em que tenha havido sociedades, governos, religiões, opiniões públicas poderosas, em suma, onde quer que tenha havido tirania, esta odiou o filósofo solitário, pois a filosofia oferece ao homem um asilo onde nenhuma tirania pode penetrar, a caverna da interioridade, o labirinto do coração, e isso irrita os tiranos.¹³⁵ Neste aspecto, o perigo que o filósofo corre numa sociedade tirânica é ter o destino de um viajante solitário, forçado a abrir caminho num ambiente adverso. Tem contra si o *espírito gregário* organizado, que teme ver abalada toda a estrutura que sustenta.

A educação deverá ter lugar, então, a partir da *imitação* do modelo de vida fornecido pelo mestre e não pela sistematização de conceitos. Esta imitação não é a imitação passiva do *filisteu da cultura* mas, ao contrário, é *ativa*, e permite a reconstrução do modelo, a superação de si mesmo. Suscita no educando a descoberta de suas próprias potencialidades através do contato com o mestre, aprofundando suas forças e construindo sua autonomia pela imitação criadora. Todavia, Nietzsche atenta que a educação moderna havia substituído os autênticos educadores, que seriam os *modelos ilustres*, por uma *abstração inumana* que é a ciência. Schopenhauer representa, portanto, o guia que leva do espaço confinado pela racionalidade científica à expressão trágica da vida. Sua grandeza reside em que é capaz de se situar face ao quadro da vida como face a um todo, e interpretá-lo em seu todo, enquanto que as cabeças mais sagazes não se livram do erro de supor que se aproximam mais desta interpretação quando com maior meticulosidade investigarem tanto as cores com as quais o quadro foi

¹³⁴ Cf. Ibid., p. 252-53: “[...] Ein redender Mund und sehr viele Ohren, mit halbsoviel schreibenden Händen – das ist der äußerliche akademische Apparat, das ist die in Tätigkeit gesetzte Bildungsmaschine der Universität. Im übrigen ist der Inhaber dieses Mundes von den Besitzern der vielen Ohren getrennt und unabhängig: und diese doppelte Selbständigkeit preist man mit Hochgefühl als ‘akademische Freiheit.’”

¹³⁵ Cf. NIETZSCHE, F. Schopenhauer als Erzieher. In *Nietzsche Werke*. (Kritische Gesamtausgabe). Dritte Abteilung. Erster Band. Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1972. p. 349-350: “Wo es mächtige Gesellschaften, Regierungen, Religionen, öffentliche Meinungen gegeben hat, kurz wo je eine Tyrannei war, da hat sie den einsamen Philosophen gehasst; denn die Philosophie eröffnet dem Menschen ein Asyl, wohin keine Tyrannei dringen kann, die Höhle des Innerlichen, das Labyrinth der Brust.”

pintado como a tela sobre a qual se pintou a imagem.¹³⁶ A abordagem científica, como fazem os eruditos, preocupa-se apenas em buscar um entendimento dessa tela e dessas cores e não a compreensão da totalidade e de seu sentido. Ao tomar como base a personalidade do educador como modelo de mestre e o modelo da instituição de ensino que não seja uma estrutura formal, Nietzsche enfatiza a fecundação da vida e a valorização da arte na formação do espírito superior e criativo. Assim, apontamos que tal proposta tem muito mais interesse em desejar que o espaço educativo forme um artista e não um mero técnico, porque o artista experiencia a expressão de sua sensibilidade vital, a criação não a partir de critérios racionais, mas pela capacidade de expressar através da pulsão de suas próprias forças. Aliás, isto foi o que também levou Nietzsche a procurar em Schopenhauer uma influência para sua crítica à filosofia universitária. Segundo Schopenhauer, não há filósofos nas universidades, mas, muito pelo contrário, professores que vivem da filosofia, interessados no que convém ao Estado:

Assim, quem aceita ser filósofo por conta do Estado, também deverá suportar que este o considere como alguém que tivesse decidido a não prosseguir com a verdade em todos os cantos. Pelo menos enquanto ele é favorecido e ocupe seu cargo, deverá reconhecer que há algo acima da verdade: o Estado. E não só o Estado, mas ao mesmo tempo tudo aquilo que favorece a sua prosperidade: por exemplo, uma determinada forma de religião, de ordem social, de organização militar – sobre cada uma destas coisas está escrito *noli me tangere*.¹³⁷

O esquema acadêmico foi tão bem estruturado pelo Estado que não possibilita ao professor sofrer com a falta do que dizer em sua disciplina, pois nem o professor nem o aluno pensam por si mesmos. Assim, as questões históricas introduziram-se de tal modo na filosofia universitária que, em vez de uma interpretação profunda dos problemas, esta se resume a perguntas como: “[...] saber o que este ou aquele filósofo pensou ou não, ou se tal ou tal escrito poderá ser-lhe atribuído com razão, ou então, se deverá preferir-se esta ou aquela variante.”¹³⁸ Isto é, no lugar de educar o homem para pensar filosoficamente, disciplinando-o contra a compulsão do saber, o ensino universitário termina por desencorajá-lo a ter opiniões próprias em função da massa de conhecimentos históricos que é obrigado a assimilar.

¹³⁶ Cf. Ibid., p. 352: “[...] während die scharfsinnigsten Köpfe nicht von dem Irrthum zu befreien sind, dass man dieser Deutung näher komme, wenn man die Farben, womit, den Stoff, worauf dieses Bild gemalt ist, peinlich untersuche.”

¹³⁷ Ibid., p. 411: “Erträgt es jemand also, Philosoph von Staatswegen zu sein, so muss er es auch ertragen, von ihm so angesehen zu werden, als ob er darauf verzichtet habe, der Wahrheit in alle Schlupfwinkel nachzugehen. Mindestens solange er begünstigt und angestellt ist, muss er über der Wahrheit noch etwas Höheres anerkennen, den Staat. Und nicht bloss den Staat, sondern alles zugleich, was der Staat zu seinem Wohle heischt: zum Beispiel eine bestimmte Form der Religion, der gesellschaftlichen Ordnung, der Heeresverfassung – allen solchen Dingen steht ein *noli me tangere* angeschrieben.” (Grifo nosso).

¹³⁸ NIETZSCHE, F. Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten. Op. cit., p. 255: “[...] was der und jener Philosoph gedacht habe oder nicht, oder ob die und jene Schrift ihm mit Recht zuzuschreiben sei oder gar ob diese oder jene Lesart den Vorzug verdiene.”

Neste novo âmbito, o cultivo de si desponta como um *adestramento* em oposição ao nivelamento. Seu intuito não é um indivíduo fabricado em série, mas um ser autônomo, capaz de crescer a partir do acúmulo de forças deixadas pelas gerações passadas, alguém que se atreve a ser ele mesmo. Para uma cultura autêntica, pressupõe-se que as instituições se voltem à criação de indivíduos realmente cultos, formados a partir da necessidade interna da fusão entre vida e cultura. Considerando o projeto da cultura moderna um *auto-aquecimento* do homem, Nietzsche não deixa de sinalizar outras possibilidades de elevação do *tipo homem*, as quais acarretariam um retorno antimoderno à sua natureza. O retorno à natureza, no sentido nietzscheano, só pode ser vislumbrado como *reapropriação* da imensa gama de impulsos e afetos renegados, caluniados, e, quando possível, suprimidos pela tradição platônico-cristã.

Assim, Nietzsche supera o espírito moderno e o ditame do Iluminismo, o *sapere aude*, com a sua pretensão de um conhecimento objetivo do mundo. Isto é, a história da metafísica é a história de um *grande equívoco* à medida que busca atentar que há um conjunto de ideais eternos universalmente válidos. Em oposição a todos aqueles que sujeitam sua existência a estes supostos ideais, Nietzsche defende a figura do *filósofo artista*. O caminho afirmativo do homem criador abre uma nova perspectiva da existência em que a própria obra da vida deve ter a arte como modelo. Autodeterminação, autolegislação e autonomia são ideais iluministas que Nietzsche subverte enquanto interpretação sob o ponto de vista da arte. Desatada de uma justificativa racional, a consciência passa a ser não mais que o resultado de uma pluralidade de forças que não produz a identidade do sujeito como algo *estático*, mas sim uma criação construtiva, derivada da vontade de poder. Com efeito, a *morte de Deus*, a perda da fé nos valores supra-sensíveis, convertem-se no ponto de partida para interpretar a história ocidental como a história do niilismo, e isto acontece ao longo do processo histórico em que os valores tradicionais que deram resposta ao *para quê?* – Deus, a verdade, o bem – perdem seu valor, causando uma condição de insensatez que reina na contemporaneidade. Nos termos de Volpi:

Para Nietzsche, o processo de desvalorização dos valores é o traço que caracteriza a história do pensamento europeu, que é a história de uma decadência: o ato originário de tal decadência já está presente na fundação da doutrina dos dois mundos na obra de Sócrates e Platão: a postulação de um mundo ideal, transcendente, em si, que enquanto mundo verdadeiro é superior ao mundo sensível.¹³⁹

Visto isso, poder-se-á considerar que tudo aquilo que será fundamental no pensamento maduro de Nietzsche já estava presente de certo modo na sua obra inaugural *Die Geburt der*

¹³⁹ VOLPI, F. *Il nichilismo*. Op. cit., p. 54: “Secondo Nietzsche il processo della svalutazione dei valori è il tratto più profondo che caratterizza lo svolgimento della storia del pensiero europeo, che è quindi la storia di una decadenza: l'atto originario di tale decadenza è già presente nella fondazione della dottrina dei due mondi a opera di Socrate e Platone, vale a dire nella postulazione di un mondo ideale, transcendente, in sé, che in quanto mondo vero è sovraordinato al mondo sensibile [...]”

Tragödie. Neste texto, a crítica à cultura moderna é colocada na disposição da ciência sob o ponto de vista da arte: o verdadeiro antagonismo é entre a arte, por um lado, e a religião, a moral e a ciência, por outro lado. No prefácio redigido por Nietzsche, em 1886, por ocasião da segunda edição de *Die Geburt der Tragödie*, intitulado *Versuch einer Selbstkritik*, o autor põe a questão: “para que – arte grega?”¹⁴⁰ Ora, a tragédia se desvaneceu por meio da lógica do socratismo e a jovialidade do homem teórico, portanto, não poderia ser precisamente este socratismo um sinal do declínio, do cansaço, da enfermidade, dos instintos que se dissolviam anarquicamente? E a ciência, ela mesma, a nossa ciência – sim, o que é que significa, vista como sintoma da vida, toda ciência?¹⁴¹ Ao meditar sobre sua obra de estréia, Nietzsche acena para a inversão de perspectiva dos termos em oposição, ou seja, aquilo que na república dos doutos desponta como o apogeu, significa decadência. Junto a isso sobrevém o problema da origem das produções culturais a partir da superabundância e a partir da fraqueza, assim como, conforme vimos, há uma moral nobre e uma moral que surge do ressentimento.

Os gregos pré-socráticos precisavam da tragédia e da arte não por indignação, mas em função de sua plenitude de potência. Com isso, a arte surge como transfiguração estética da condição humana, algo que desponta da superabundância enquanto que o otimismo presente na raiz da ciência, representado na figura de Sócrates, revela o oposto, significa decadência. No segundo parágrafo do referido prefácio, Nietzsche situa o problema elementar da obra *Die Geburt der Tragödie*, “um problema novo; hoje diria ter sido o problema da ciência – ciência tomada pela primeira vez em sentido problemático, duvidoso.”¹⁴² Isto resulta na exigência da colocação da ciência no terreno da arte, pois este problema não pode ser reconhecido no interior da cientificidade. Assim, o papel da arte é essencial e até mesmo estratégico na crítica à racionalidade. Aqui se abre a perspectiva geral no âmbito do projeto crítico nietzscheano: a apreensão do problema para, então, compreendê-lo em seu todo, desde o nascimento assim como em suas variadas transformações. Portanto, a questão da ciência é posta como central pois ela mesma é a última transformação da moral; a ciência não liberta da moral dominante mas é a proximidade entre ciência e ideal ascético que dominou a cultura ocidental.

Nietzsche questiona o valor da verdade para indicar que tal valor é aquele que permite identificar a relação entre ciência e ideal ascético, além de mostrar que, em sua relação com o ascetismo, a ciência sustenta um laço com a moral. Aqui, é decisiva uma problematização

¹⁴⁰ NIETZSCHE, F. *Die Geburt der Tragödie*. Op. cit., p. 06: “Wozu – griechische Kunst?”

¹⁴¹ Cf. Ibid., p. 06: “[...] Und die Wissenschaft selbst, unsere Wissenschaft – ja, was bedeutet überhaupt, als Symptom des Lebens angesehen, alle Wissenschaft?”

¹⁴² Ibid., p. 07: “[...] ein neues Problem: heute würde ich sagen, dass es das *Problem der Wissenschaft* selbst war – Wissenschaft zum ersten Male als problematisch, als fragwürdig gefasst.”

presente no § 24 da terceira dissertação de *Zur Genealogie der Moral* para notarmos, todavia, que a questão que Nietzsche situa nesta obra possui uma relação de proximidade com o que já havia dito em *Die Geburt der Tragödie*. Segundo o autor, deve-se examinar agora os últimos idealistas que existem hoje entre os filósofos e doutos: teremos neles talvez os adversários do ideal ascético, os seus *contra-idealistas*? Esses irreduzíveis numa coisa, na exigência de asseio intelectual, esses heróicos espíritos que constituem a honra do nosso tempo, todos esses pálidos ateístas, imoralistas, niilistas, esses céticos, esses últimos idealistas do conhecimento, únicos nos quais habita e está hoje encarnada a consciência intelectual – eles se crêem tão afastados quanto possível do ideal ascético, e, contudo, aqui se revela o que eles próprios não conseguem ver – pois estão demasiado próximos a si mesmos –, esse ideal é também o *seu* ideal. Esses estão longe de serem espíritos livres: *eles crêem ainda na verdade*.¹⁴³

Todos os cientistas que se julgam livres não vêem que estão demasiado próximos dos ideais ascéticos. No fundo, no âmbito da cultura moderna, não há como esses homens teóricos apreenderem o vínculo que há entre a ciência e o ideal ascético – a forma dominante da moral –, pois a ciência não passa de uma transformação leiga dos ideais vigentes na religião e na moral reativa, ou seja, a ciência se desembaraçou de Deus mas não do desejo do absoluto, que se traduz na *vontade de verdade* enquanto condição do fazer científico. Em *Die fröhliche Wissenschaft*, Nietzsche atenta que a nossa fé na ciência reside ainda numa *crença metafísica*, “[...] que também nós, que hoje buscamos o conhecimento, nós ateus e antimetafísicos, ainda tiramos *nossa* flama daquele fogo que uma fé milenar acendeu, aquela crença cristã, que era também a crença de Platão, de que Deus é verdade, e de que a verdade é divina.”¹⁴⁴ Desta forma, a crítica da cultura moderna conquista o seu grau mais agudo quando Nietzsche aponta que a vontade de verdade dirige o levantamento da humanidade moderna até o domínio da lógica científica, e, assim, torna-se essencial a evocação de complementaridade entre arte e ciência, isto é, o equilíbrio dos impulsos criadores da vida: o apolíneo e o dionisíaco. A última

¹⁴³ Cf. NIETZSCHE, F. *Zur Genealogie der Moral*. Op. cit., p. 416-417: “Und nun sehe man sich dagegen jene seltneren Fälle an, von denen ich sprach, die letzten Idealisten, die es heute unter Philosophen und Gelehrten giebt: hat man in ihnen vielleicht die gesuchten Gegner des asketischen Ideals, dessen *GegenIdealisten*? [...] diese Unbedingten in Einem, im Anspruch auf intellektuelle Sauberkeit, diese harten, strengen, enthaltsamen, heroischen Geister, welcher die Ehre unsrer Zeit ausmachen, alle diese blassen Atheisten, Antichristen, Immoralisten, Nihilisten, diese Skeptiker [...] diese letzten Idealisten der Erkenntniss, in denen allein heute das intellektuelle Gewissen wohnt und leibhaft ward, – sie glauben sich in der That so losgelöst als möglich vom asketischen Ideale, diese “freien, seher freien Geister”: und doch, das ich ihnen verrathe, was sie selbst nicht sehen können – denn sie stehen sich zu nahe – dies Ideal ist gerade auch *ihr* Ideal [...] sie selbst sind seine vergeistigtste Ausgeburt [...] Das sind noch lange keine *freien Geister*: denn sie glauben noch an die Wahrheit...”

¹⁴⁴ _____. Die fröhliche Wissenschaft. In *Nietzsche Werke*. (Kritische Gesamtausgabe). Fünfte Abteilung. Zweiter Band. Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1973. p. 259: “[...] dass auch wir Erkennenden von heute, wir Gottlosen und Antimetaphysiker, auch *unser* Feuer noch von dem Brande nehmen, den ein Jahrtausende alter Glaube entzündet hat, jener Christen-Glaube, der auch der Glaube Plato's war, dass Gott die Wahrheit ist, dass die Wahrheit göttlich ist...”

lição da arte, do antípoda do ideal ascético, seria, portanto, advertir que o homem da ciência não conseguiu se libertar do ideal ascético porque ainda não aprendeu a *rir*. Assim, retomando Zarathustra, assinala Nietzsche no prefácio de *Die Geburt der Tragödie*: a vós, homens superiores, tenho ainda uma palavra a ensinar: ciência jovial, ciência alegre, a que se faz pela via do riso, uma ponte que instaura uma relação de complementaridade entre arte e ciência.¹⁴⁵

Ora, esta relação entre o riso e o trágico, enquanto tentativa de escapar dos ditames da racionalidade teórica por meio da expressão artística, é indicada de forma pertinente em *Also sprach Zarathustra*, no capítulo *Vom Gesicht und Räthsel*. Zarathustra decide abandonar seus discípulos e segue viagem em mares temíveis, longe de qualquer porto seguro, bem próximo ao perigo, contudo, decide narrar aos marinheiros o enigma que viu, a visão do mais solitário:

Achei-me de repente sozinho, abandonado à luz da lua. *Mas ali jazia um homem!* [...] Nunca vi nada semelhante ao que ali presenciei. Vi um jovem pastor a contorcer-se engasgado e convulso, com o semblante desfigurado, e uma forte serpente negra pendendo-lhe da boca [...] A minha mão começou a tirar a serpente: – em vão! Não conseguia arrancá-la da garganta. Então saiu de mim um grito: “Morde!” [...] *Quem é o pastor em cuja garganta se atravessara assim o mais negro e mais pesado que existe?* O pastor, porém, começou a morder como o meu grito lhe aconselhou: deu uma dentada firme! Cuspiu para longe de si a cabeça da serpente e levantou-se. Já não era homem nem pastor; estava transformado, radiante; *ria!* Jamais houve homem na terra que *risses* como ele! Oh meus irmãos, ouvi um riso que não era riso de homem, e agora devora-me uma ânsia que nunca se aplacará.¹⁴⁶

Para compreendermos esta visão é preciso saber o que significa essa pesada serpente e *quem é o jovem pastor*. No capítulo *Der Genesende*, Nietzsche esclarece: o jovem pastor é o próprio Zarathustra, o que implica, portanto, que Zarathustra narra uma *antevisão*, algo que lhe vai sobrevir: “e como aquele monstro se me introduziu na garganta a fim de me sufocar! Mas de uma mordida cortei-lhe a cabeça e cuspi-a para longe de mim! [...] minha própria libertação.”¹⁴⁷ Esta é uma forma de expressão artística da tragédia aplicada por Nietzsche para buscar mostrar, com a trajetória e o aprendizado do Zarathustra, pensados como uma tragédia,

¹⁴⁵ Cf. _____. *Die Geburt der Tragödie*. Op. cit. p. 16: “Diese Krone des Lachenden, diese Rosenkranz-Krone: euch, meinen Brüdern, werfe ich diese Krone zu! Das Lachen sprach sprach ich heilig: ihr höheren Menschen, *lernt mir – lachen!*”

¹⁴⁶ _____. *Also sprach Zarathustra: Ein Buch für Alle und Keinen*. In *Nietzsche Werke*. (Kritische Gesamtausgabe). Sechste Abteilung. Erster Band. Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. Berlin; New York: Walter de Gruyter & Co, 1968. p. 197-198: “Zwischen wilden Klippen stand ich mit Einem Male, allein, öde, im ödesten Mondscheine. *Aber da lag ein Mensch!* [...] Und, wahrlich, was ich sah, desgleichen sah ich nie. Einen jungen Hirten sah ich, sich windend, würgend, zuckend, verzerrten Antlitzes, dem eine schwarze schwere Schlange aus dem Munde hieng [...] Meine Hand riss die Schlange und riss: - umsonst! sie riss die Schlange nicht aus dem Schlunde. Da schrie es aus mir: ‘Beiss zu!’ [...] Wer ist der Hirt, dem also die Schlange in den Schlund kroch? *Wer ist der Mensch, dem also alles Schwerste, Schwärzeste in den Schlund kriechen wird?* Der Hirt aber biss, wie mein Schrei ihm rieth; er biss mit gutem Bisse! Weit weg spie er den Kopf der Schlange –: und sprang empor. – Nicht mehr Hirt, nicht mehr Mensch, – ein Verwandelter, ein Umleuchteter, welcher *lachte!* Niemals noch auf Erden lachte je ein Mensch, wie er *lachte!* Oh meine Brüder, ich hörte ein Lachen, das keines Menschen Lachen war, – und nun frisst ein Durst an mir, eine Sehnsucht, die nimmer stille wird.”

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 269: “[...] und wie jenes Unthier mir in den Schlund kroch und mich würgte! Aber ich biss ihm den Kopf ab und spie ihn weg von mir [...] der eigenen Erlösung.”

que, apesar de todo sofrimento, a afirmação de cada instante da vida torna o herói trágico fundamentalmente alegre. Posto isso, podemos afirmar que a serpente simboliza o niilismo: “o que me afogava e se me atravessava na garganta era o grande tédio do homem; e também o que predissera o adivinho: ‘*Tudo é igual; nada merece a pena; o saber sufoca.*’”¹⁴⁸ A serpente sufoca Zaratustra porque o adivinho é uma personagem niilista no sentido de que nega a vida, para quem a vida não tem valor. Entretanto, trata-se de um tipo específico de niilismo.

Este niilismo do adivinho não é o niilismo enquanto desvalorização da vida em prol de valores superiores; tal é o *niilismo negativo* oriundo do modelo platônico-cristão: sensível e supra-sensível, onde há uma desvalorização da vida terrena. Também não é o niilismo visto enquanto desvalorização dos valores superiores típico da humanidade moderna. O homem moderno exerceu uma crítica à apologia da eternidade, do tempo como *imagem móvel da eternidade*; este, por sua vez, é o *niilismo incompleto*. Aqui, Nietzsche nota que o homem, ao fazer uma crítica dos valores válidos até então, consolida a morte de Deus, uma vez que, para Nietzsche, o nome Deus seria igualmente o nome para o metafísico, o transcendente. Se Deus desapareceu do seu lugar no mundo das ideias eternas, mantém-se ainda o seu lugar próprio, embora como um lugar que se tornou vazio. O lugar vazio precisa ser ocupado de novo e ser substituído por outra coisa o Deus que dele sumiu. Levantam-se novos valores e o homem, como fundamento de possibilidade, surge no lugar de Deus (o fundamento metafísico). O niilismo incompleto era a expressão de uma vontade de instauração de novos ideais mas que se fazia ainda em nome de valores superiores à vida temporal. Para Heidegger: “o niilismo incompleto substitui certamente por outros os valores vigentes até agora, mas coloca-os ainda no velho lugar que é como que mantido vago como o âmbito ideal do supra-sensível.”¹⁴⁹

A serpente, porém, simboliza o *niilismo passivo* que aparece após o niilismo moderno. O niilista passivo não tolera a ideia de não haver um progresso da humanidade, que o homem pequeno, vingativo, sempre existirá. Junto a isso, está a noção de que o homem não tem tanta força para ocupar o lugar de Deus, então, o problema que a morte de Deus desencadeia é o agravamento do niilismo, sua transformação no niilismo passivo representado pelo adivinho. O niilista passivo vive se lamentando em seu saber triste, tudo é vazio, tudo é igual, a vida não tem valor para ser vivida e afirmada: “ele vê por toda a parte só o que é lúgubre, que por tudo e por nada acha uma razão para fracassar e tem a pretensão de saber que tudo acabará em

¹⁴⁸ Ibid., p. 270: “Der grosse Überdruß am Menschen – der würgte mich und war mir in den Schlund gekrochen: und was der Wahrsager wahrsagte: ‘Alles ist gleich, es lohnt sich Nichts, Wissen würgt.’” (Grifo nosso).

¹⁴⁹ HEIDEGGER, M. Nietzsches Wort »Gott ist tot«. In *Holzwege*, GA 5. Op. cit., p. 226: “Der unvollständige Nihilismus ersetzt zwar die bisherigen Werte durch andere, aber er setzt sie immer noch an die alte Stelle, die als der ideale Bereich des Übersinnlichen gleichsam freigehalten wird.” / A palavra de Nietzsche “Deus morreu”. In *Caminhos de floresta*. Traduzido por Alexandre F. de Sá. Op. cit., p. 261.

infelicidade geral.”¹⁵⁰ O niilismo passivo não tem mais esperança em Deus nem acredita mais em progresso humano, a lei moral, a cultura, pois julga que o homem não deu certo.

Finalmente, o *niilismo ativo*, ao invés, surge enquanto fortaleza, cuja vontade atinge o máximo de potência ao afirmar o *eterno retorno*. O niilista ativo apercebe-se da fatalidade que seria o ficar à espreita do retorno do que até agora esteve vigente, isto é: o mundo, despido de uma representação judaico-cristã e, portanto, de uma visão linear do tempo e da história, deixa de ser visto mediante a ideia de um fim dos tempos redentor. O niilismo ativo tem o papel de eliminar o supra-sensível como âmbito, e, assim, tem de instituir e transmutar de outro modo os valores. A instauração de valores requer um outro espaço, pois mesmo quando se rompe com o nome de Deus, a hierarquia platônico-cristã entre sensível e supra-sensível ainda segue modelo; em seu lugar emergem outros valores tais como: o progresso, a felicidade, a cultura, estes ainda seriam formas diversas do niilismo incompleto que impedem que se chegue a uma *resolução enérgica* em torno do destino do homem. Neste sentido, Volpi nota que o niilismo incompleto se mostra em vários âmbitos: a) no do *saber científico*: são expressões do niilismo incompleto o positivismo e a explicação causal e mecanicista do universo; a isto se associa, nas ciências do espírito, o positivismo historiográfico das ciências históricas, que encontra sua formulação filosófica no historicismo; b) no da *política*: o niilismo incompleto se manifesta como nacionalismo, chauvinismo, democracia, socialismo e anarquismo; c) no *artístico*: são manifestações do niilismo incompleto o naturalismo e o esteticismo francês.¹⁵¹ Por isso que o niilismo ativo, ou *niilismo completo*, que aspira à transmutação assim compreendida, e, desse modo, demole tanto os velhos valores como o lugar que eles ocupavam, quer dizer, o mundo supra-sensível, procure o que é mais vivo. O niilismo torna-se ideal de vida superabundante e o mundo é pensado como *vontade de poder*. A vontade de poder, enquanto princípio da nova instauração de valores, é, ao mesmo tempo, o princípio de transmutação de todos os valores vigentes até agora. Foi para tornar viável uma perspectiva trágica que sirva de vacina contra a náusea do niilismo passivo que o eterno retorno integra o pensamento trágico por excelência.

A vontade de poder se distancia do niilismo passivo porque é capaz de querer o eterno retorno de todas as coisas que o homem vive, considerando que o universo é constituído por um jogo limitado de forças que se inter-relacionam de forma conflituosa num tempo eterno.

¹⁵⁰ Ibid., p. 224: “Er sieht überall nur das Düstere, findet für jegliches einem Grund des Mißlingens und beansprucht zu wissen, wie alles im Sinne einer durchgängigen Verunglückung kommen wird.” / Ibid., p. 259.

¹⁵¹ Cf. VOLPI, F. *Il nichilismo*. Op. cit., p. 59: “a) nell’ambito del sapere scientifico sono manifestazioni di nichilismo incompleto il positivismo e la spiegazione naturalistica, causale e meccanicistica dell’universo; ad esse si associa nelle scienze dello spirito il positivismo storiografico delle scienze storiche, che trova la sua formulazione filosofica nello storicismo; b) nell’ambito della politica il nichilismo incompleto si manifesta come nazionalismo, chauvinismo, democraticismo, socialismo e anarchismo (il nichilismo russo); c) infine in ambito artistico sono manifestazioni di nichilismo incompleto il naturalismo e l’esteticismo francesi.”

Em *Also sprach Zarathustra*, o tempo é exposto como algo circular, o mundo sempre existiu e está em eterna recorrência. O eterno retorno quebra a noção de causa e efeito, em prol de uma noção do tempo como algo cíclico, que não tem um ponto referencial. E, ainda, busca excluir o antropocentrismo, pois aqui a natureza não circula em seu vir-a-ser tendo como finalidade o homem, o centro está em toda a parte: “em cada instante começa o ser; em torno de todo *aqui* rola a bola *acolá*. O centro está em toda parte. Curvo é o caminho da eternidade.”¹⁵² O eterno retorno é um pensamento trágico que eleva a vontade do homem ao seu máximo de potência na medida em que torna possível, sem introduzir oposições de valores, a afirmação do instante presente. Qualquer instante poderia determinar toda a eternidade, pois o presente repercutiria eternamente no passado e no futuro, assim como o passado e o futuro *inteirariam* o presente. Segundo Fink: “o que era, o que será e o que é – tudo isto não está tão irredutivelmente separado; o tempo, à medida que é encarado como eterno retorno, possui um caráter flutuante, leve, dançante: o que há-de ser já foi, e o passado é simultaneamente também futuro.”¹⁵³

Afirmar a vida integralmente exige coragem pois agora se pode suportar a ideia trágica de não esperar uma realidade transcendente que venha justificar as coisas do mundo sensível. A diferença entre o homem movido pela atitude trágica e o niilista passivo é, no fundo, uma diferença de perspectiva; condiz com o fato da vontade de poder ser afirmativa ou negativa em face da vida. Se em *Also sprach Zarathustra* a serpente sobrevém como a que se mostra enrolada no pescoço da águia, não como uma presa, mas como uma amiga, e ao mesmo tempo, enquanto o mais pesado existente que no chão penetra na garganta do homem; se ela simboliza ao mesmo tempo o eterno retorno e o niilismo passivo, é porque diante da mesma realidade o homem tem duas possibilidades: ser sufocado ou alegrar-se. Enquanto mestre do eterno retorno e do super-homem, este enigma, o Zarathustra, torna-se para nós uma visão no olhar dos dois animais: a águia: o animal mais orgulhoso; a serpente: o animal mais sagaz. E ambos ajustados no círculo em que giram, no anel que contém suas essências.¹⁵⁴

A finalidade da tragédia reside na expressão de uma resistência ao próprio sofrimento, assim, Nietzsche trata o eterno retorno como o antípoda capaz de curar a doença do niilismo

¹⁵² NIETZSCHE, F. *Also sprach Zarathustra*. Op. cit., p. 269: “In jeden Nu beginnt das Sein; um jedes Hier rollt sich die Kugel Dort. Die Mitte ist überall. Krumm ist der Pfad der Ewigkeit.”

¹⁵³ FINK, E. *Nietzsches philosophie*. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1968. p. 98: “[...] was war und was sein wird und was ist – das alles ist nicht mehr so unerbittlich geschieden und getrennt, die Zeit hat, sofern sie als Ewige Wiederkunft gedacht wird, einen schwebenden, leichten, tendenz Charakter: was sein wird, ist schon gewesen, und das Vergangene ist zugleich auch das Künftige, im Jetzt ist auch die ganze Zeit, sofern es das unendlich wiederholte Jetzt ist.”

¹⁵⁴ Cf. HEIDEGGER, M. Wer ist Nietzsches Zarathustra? In *Vorträge und Aufsätze*, GA 7. Op. cit., p. 123: “[...] Und beide eingefügt in den Kreis, darin sie schwingen, in den Ring, der ihr Wesen umringt [...]” / Quem é o Zarathustra de Nietzsche? In *Ensaio e conferências*. Traduzido por Gilvan Fogel. Op. cit., p. 108.

passivo. O problema trágico por excelência está situado em torno da afirmação da vida: “você quer isso mais uma vez e por incontáveis vezes?”¹⁵⁵ Nietzsche aponta para duas atitudes daí decorrentes e concede à ideia do eterno retorno uma ambivalência existencial incontornável: “será que você não se prostraria e rangeria os dentes e amaldiçoaria o demônio que assim falou? Ou você já experimentou um instante imenso, no qual lhe responderia: ‘você é um deus e jamais ouvi coisa tão divina!’”¹⁵⁶ O eterno retorno tanto poderia manifestar algo repulsivo quanto a alegria, pois para quem tem a coragem de assumir este pensamento abissal a vida se transformará à medida que cria a leveza *sobrehumana* do riso, tal como ocorreu com o jovem pastor. Enfim, encontramos no prólogo de *Also sprach Zarathustra* o exemplo do homem que se supera e se distingue daqueles que orientam a vida de forma análoga à moral de *animal de rebanho*: o homem tem sua constituição à medida que é uma corda estendida entre o animal e o super-homem – uma corda sobre um *abismo*: “um perigoso passar para o outro lado, um perigoso caminhar, um perigoso estremecer e parar: a grandeza do homem está em ele ser uma ponte e não uma meta; o que se pode amar no homem é ser ele *transição e perdição*.”¹⁵⁷

2.2. O pensamento sobre a linha: Ernst Jünger e a situação do niilismo

No encaixo da noção nietzscheana do niilismo e de suas consequências sociais, em plena crise dos valores tradicionais, Jünger tenta esboçar as bases de um modo de existência condizente com a nova configuração social. Para Jünger, o niilismo se traduz na expansão de um duplo fenômeno: por um lado, o ser humano necessita encontrar novos referentes e então decide sujeitar seu modo de vida aos ideais da técnica; o outro fenômeno reside no surgimento de sistemas totalitários que assumem o controle absoluto da ação da pessoa singular. O vazio de referentes morais tem ocasionado distintos modos de submissão, cujas consequências mais imediatas são o esquecimento e a consecutiva perda da liberdade. O meio mais eficiente que os regimes de poder têm para exercer o domínio – o sistema técnico, de forma passiva, e os totalitarismos políticos, de forma ativa –, cuja potência básica é o medo, está em incutir uma série de ideais adversos que fazem a pessoa singular se afastar de sua liberdade elementar.

¹⁵⁵ NIETZSCHE, F. Die fröhliche Wissenschaft. Op. cit., p. 250: “[...] willst du diess noch einmal und noch unzählige Male?”

¹⁵⁶ Ibid., p. 250: “Würdest du dich nicht niederwerfen und mit den Zähnen knirschen und den Dämon verfluchen, der so redete? Oder hast du einmal einen ungeheuren Augenblick erlebt, wo du ihm antworten würdest: ‘du bist ein Gott und nie hörte ich Göttlicheres!’”

¹⁵⁷ NIETZSCHE, F. Also sprach Zarathustra. Op. cit., p. 10-11: “Ein gefährliches Hinüber, ein gefährliches Auf-dem-Wege, ein gefährliches Zurückblicken, ein gefährliches Schaudern und Stehenbleiben. Was gross ist am Menschen, das ist, dass er eine Brücke und Kein Zweck ist: was geliebt werden kann am Menschen, das ist, dass er ein *Übergang* und ein *Untergang* ist.”

No decorrer dos anos 50, em ensaios como *Über die Linie* e *Der Waldgang*, pode-se notar que o esforço de Jünger está centrado no interesse em fazer despertar na pessoa singular uma tomada de consciência para fins de resistência e, junto a isso, trazer à emergência aqueles espaços inacessíveis aos domínios da engrenagem técnica e estatal. Aqui, começa a perfilar-se a figura do Desterrado que se define como a possibilidade de uma existência que não esteja determinada pelo modo de vida funcional. Com isso, Jünger trata de justificar a necessidade do homem em se afastar de todo regime e ideologia opressores – abrangendo o ideal político ilustrado e democrático – e afirmar-se em seu poder e em sua liberdade singulares.

Jünger, na tarefa de lançar os pressupostos para a nova elite de resistência num tempo de instabilidade frente aos totalitarismos, chega a sugerir, nas principais obras dos anos 50, algumas indicações com o propósito de superar o pessimismo e a angústia que sobrevêm nesta época. Decerto, após a crise gerada pelas guerras mundiais, a ausência de referentes até então vigentes, a insegurança acerca das decisões bélicas das grandes potências e a sensação de que não há mesmo outra forma de vida que não seja a de adaptar-se às reivindicações do estado tecnificado, propiciaram no homem um desânimo que possui como resultado imediato a total sujeição. Com isso, a análise de Jünger em torno das figuras do Desterrado e do Anarca, como mostraremos, constitui uma resposta frente ao niilismo. Tal como a *Gestalt* do trabalhador, o Desterrado ganha forma na medida em que assume e afirma os impulsos elementares através do exercício da resistência ativa que o conduzirá, por conseguinte, a uma existência livre:

É, então, que o ser humano é livre, e o mundo cheio de coação e de meios de coação tem de servir, daqui em diante, para tornar visível a liberdade em todo o seu esplendor, do mesmo modo que as massas da pedra primitiva fazem germinar cristais, pela pressão que exercem.¹⁵⁸

Contudo, antes de analisarmos a forma pela qual a pessoa singular pode redirecionar sua existência e combater o niilismo, torna-se necessário observarmos a causa que origina a ausência de ação no indivíduo e que termina por conduzi-lo à submissão mediante os regimes de totalitarismo. Como veremos, do mesmo modo que ocorreu no caso do domínio da técnica sobre a pessoa singular, Jünger atribui como causa da submissão política todo um conjunto de crenças prejudiciais aos interesses do homem. De fato, uma das principais crenças inculcadas pelos estados totalitários é que não há outra forma de resistência que não seja aquela que eles propõem fazendo uso dos meios políticos e técnico-propagandísticos. Nos anos posteriores à Segunda Guerra Mundial, o autor sustenta a tese que expôs em *Der Arbeiter*: o princípio ativo da *Gestalt* do trabalhador segue a desenvolver-se de uma maneira inexorável. O processo de trabalho avança de uma forma gradual movido pelo princípio ativo da *Gestalt* do trabalhador:

¹⁵⁸ JÜNGER, E. *O passo da floresta*. Op. cit., p. 88.

O acontecimento tem dois pólos – por um lado, o da totalidade que, configurando-se de modo cada vez mais imperioso, progride em cada gesto de resistência. Aqui está presente o movimento acabado, o desenvolvimento imperial, a segurança perfeita. No outro pólo, vemos os indivíduos, sofrendo e desprotegidos, numa incerteza igualmente completa.¹⁵⁹

É a este homem apátrida que está destinado o referido trecho de *Der Waldgang* e, em geral, toda a teoria da resistência. O homem imerso no processo de trabalho, porém excluído dele, que já não pertence à geração do Soldado Desconhecido nem dos trabalhadores – cujo caráter foi formado no fervor dos campos de batalha –, vive desprotegido ante os reflexos de poder das novas formações políticas e técnicas abrangidas no processo de trabalho. Deste modo, o Desterrado “é o tipo reverso do trabalhador, é o elitista solitário em oposição a toda e qualquer cegueira que possa tornar-se a crença funcional no progresso.”¹⁶⁰ Por isso, Jünger trata de discutir os traços da elite de homens que, por sua condição, são capazes de enfrentar o pessimismo e a incerteza política propagados no mundo niilista do período pós-guerra.

Em 1951, com a publicação do ensaio *Der Waldgang*, Jünger fundamenta as bases teóricas e práticas de sua teoria da resistência enquanto uma proposta para superar os poderes técnicos e políticos. No passar dos anos após as guerras, o autor vê o momento favorável para o agravamento do niilismo. Numa entrevista dirigida por Gnoli e Volpi, intitulada *I prossimi titani*, que teve lugar em 1995 – ano do centenário do nascimento de Jünger –, este chega a afirmar que a angústia caracteriza a atmosfera de nosso tempo: “a angústia é um estado de ânimo inteiramente particular, indeterminado. Quando chega, precebe-se em todas as partes, e, no entanto, é impossível localizá-la num lugar preciso.”¹⁶¹ E finaliza nos seguintes termos: “tentei abordar tudo isto no ensaio *Der Waldgang*, em que o Desterrado, o Anarca, ‘passando pela floresta’, quer dizer, retirando-se nos recônditos de si mesmo, enfrenta e supera a angústia, a dúvida e a dor.”¹⁶² Num mundo onde a pessoa singular está entregue às exigências de trabalho, o Desterrado seria aquele que desperta em seu interior um último recôndito para enfrentar a angústia. Como exporemos, este último espaço é o impulso de *Eros* que o homem manifesta e lhe permite criar, paradoxalmente, um espaço de segurança dentro do vórtice do

¹⁵⁹ Ibid., p. 33.

¹⁶⁰ IPEMA, J. “Pessimismus der Stärke: Ernst Jünger & Nietzsche.” p. 13-30. In ESTER, H.; EVERS, M. (Hrsg.). *Zur Wirkung Nietzsches*. Op. cit., p. 26: “Er bildet den Gegentypus zum Arbeiter, ist der elitäre Einzelgänger gegenüber dem blind geworden Funktionär des Fortschrittsglaubens.”

¹⁶¹ GNOLI, A.; VOLPI, F. *I prossimi titani*. Op. cit., p. 106: “L’angoscia è uno stato d’animo del tutto particolare, indeterminato. Quando arriva, la si percepisce ovunque, eppure è impossibile localizzarla in un luogo preciso.”

¹⁶² Ibid., p. 107: “Ho cercato di mettere a fuoco tutto questo nel saggio *Der Waldgang* [*Trattato del Ribelle*], in cui il Ribelle, l’Anarca, ‘passando al bosco’, cioè ritirandosi nei penetrali di se stesso, affronta e vince l’angoscia, il dubbio e il dolore.” É importante salientar que na versão portuguesa a ser utilizada como referência nesta tese de doutoramento, Maria Filomena Molder sugere a tradução do título “Der Waldgang” por “O passo da floresta”, enquanto a figura do *Rebelle* é designada de figura do *Desterrado*.

automatismo: “Desterrado é, então, aquele que possui uma relação originária com a liberdade, que se exterioriza, de um ponto de vista epocal, na resistência que opõe ao automatismo.”¹⁶³

Em *Der Waldgang*, Jünger descreve a figura do Desterrado como a personagem que exerce o poder sobre si mesmo enquanto *pessoa singular (Einzelne)*. Em textos como *Über die Linie*, *Der gordische Knoten* e *Eumeswil*, o autor mantém seu interesse em refletir o modo pelo qual é possível resistir num mundo cheio de tensão diante da possibilidade de catástrofe. Jünger enxerga o estado niilista como um espaço propício para a disseminação da dúvida, da angústia e do mal-estar coletivo. Nesse estado, o homem se acha abandonado à sorte de forças que estão acima dele, enfim, é aquele que, como adverte Heidegger, experimenta o desânimo do niilista passivo sublinhado por Nietzsche que, depois de atestar a *morte de Deus* – como fundamento supra-sensível dos ideais –, permanece paralisado pela falta de sentido do mundo e percebe que não há nada a que se possa agarrar, e segundo o qual se possa orientar.¹⁶⁴

O significado que Jünger dá ao *passo da floresta* é aquele de uma dimensão espiritual frente ao niilismo moderno, cujo emblema, a partir da obra de Nietzsche, é o deserto. *Floresta e deserto*, enquanto aludem à *paisagem* da modernidade não podem se identificar *tout court* a um referente empírico, mas devem ser vistos no seu mais profundo significado simbólico: o que significa que não se pode esquecer que a natureza não é uma coisa em si que se possa aceder *ingenuamente*, mas é uma dimensão invisível à parte das significações culturais e das simbolizações epocais.¹⁶⁵ Com o uso deste termo, Jünger faz referência a um território virgem ao qual o homem deve retirar-se, resistir aos imperativos do poder ditatorial, isto é, a floresta “é sobretudo uma metáfora para indicar um território virgem no qual se possa retirar-se da civilização já marcada pelo niilismo, assim como livrar-se dos imperativos das igrejas e das garras do Leviatã.”¹⁶⁶ Este passo no combate aos totalitarismos é a chave para a superação do niilismo e o retorno à liberdade; diz respeito a uma resistência concreta ante certos ideais que não fazem mais do que afastar o homem de seu poder para levar uma existência livre.

¹⁶³ JÜNGER, E. *O passo da floresta*. Op. cit., p. 32.

¹⁶⁴ Cf. HEIDEGGER, M. Nietzsches Wort »Gott ist tot«. In *Holzwege*, GA 5. Op. cit., p. 217: “Wenn Gott als der übersinnliche Grund und als das Ziel alles Wirklichen tot ist, wenn die übersinnliche Welt der Ideen ihre verbindliche und vor allem ihre erweckende und bauende Kraft eingebüßt hat, dann bleibt nichts mehr, woran der Mensch sich halten und wonach er sich richten kann.” / A palavra de Nietzsche “Deus morreu”. In *Caminhos de floresta*. Op. cit., p. 251.

¹⁶⁵ Cf. BONESIO, L. L’uniforme del mondo: tecnica, natura e singolo in Ernst Jünger, In *Diorama Letterario*, febbraio-marzo, n. 222-223, 1999. p. 63: “[...] l’idea del bosco è quella di una dimensione spirituale altra rispetto al nichilismo moderno, il cui emblema, da Nietzsche in poi, è il deserto. Bosco e deserto, in quanto alludono al ‘paesaggio’ della modernità non sono da identificarsi *tout court* con un referente empirico, ma vanno intesi innanzitutto nella loro profonda portata simbolica: il che significa che non è possibile dimenticare che la natura non è una cosa in sé cui si potrebbe accedere ‘ingenuamente’ [...]”

¹⁶⁶ GNOLI, A.; VOLPI, F. *I prossimi titani*. Op. cit., p. 107: “[...] è soprattutto una metafora per indicare un territorio vergine in cui ritirarsi dalla civiltà ormai segnata dal nichilismo, in cui sottrarsi agli imperativi delle chiese e alle grinfie del Leviatano.”

Desta maneira, a obra de Jünger pretende, tanto no período da *Gestalt* do trabalhador como após a Segunda Guerra Mundial, na altura da formação da figura do Desterrado, que o homem tome consciência de sua possibilidade de levar a cabo um modo de vida segundo suas forças elementares. Explicitamos que na era do trabalhador as crenças a combater são as que concerniam ao mundo burguês, difundidas em todos os níveis; agora, na fase do Desterrado, o que deve ser vencido são as crenças que os ditadores inculcam no intuito mesmo de manter os indivíduos sob seu poder. Em resultado, a decisão pelo passo da floresta pode ser tomada em qualquer instante e em qualquer lugar, pois o território virgem ao qual devemos nos recolher, para fins de resistência, sempre está aí, disposto para que alguém possa acessá-lo. A floresta está em todo o lado: “a floresta está nos ermos como nos grandes centros, onde o Desterrado vive escondido ou sob a máscara das profissões. [...] A floresta está na pátria ou em qualquer outro solo, em que se possa levar a cabo a resistência.”¹⁶⁷ No século dos totalitarismos, Jünger nota que a força de coação contra a qual devemos lutar é a que sucede das formações técnico-propagandísticas que moldam homens com um enorme poder funcional. Portanto, o *passo da floresta* leva a pessoa singular a retirar-se deste processo de mecanização e de catástrofe para manifestar-se enquanto uma fonte de resistência frente a sujeição que advém como um efeito inevitável da forma de organização ditatorial aparentemente aprovada da vida social.

Jünger vê nos propósitos das ditaduras a tentativa de deixar encoberta a viabilidade de outros meios de resistência diferentes dos que são ostentados antecipadamente por elas. Não obstante, uma das primeiras considerações que a pessoa singular deve tomar em conta é a constatação de que há outros meios disponíveis de resistência, pois a couraça destes novos Leviatãs tem as suas falhas, que são constantemente apalpadas. Portanto, é natural pensar que as elites preparam o combate por uma nova liberdade, o que exige grandes sacrifícios. Não há dúvidas de que se pode afirmar que a tirania suprime e aniquila a liberdade – mas, por outro lado, uma tirania só pode ser possível, quando a liberdade se domestica e se volatiliza no seu conceito vazio.¹⁶⁸ Em última análise, o que interessa ao nosso autor não é tanto a luta para a conquista de uma liberdade nova – que o aparelho político, com suas exigências, nos deixa privados –, mas sobretudo a tarefa de tornar a pessoa singular consciente de que o único modo de superar o domínio tirânico consiste em despertar de dentro de si a liberdade substancial, e isto pressupõe tanto prudência como audácia, de um modo até agora desconhecido.

Antes de discutirmos a base teórica explicitada por Jünger com o intuito de justificar a atitude do Desterrado, ou seja, o passo da floresta, é necessário examinarmos os meios que os

¹⁶⁷ JÜNGER, E. *O passo da floresta*. Op. cit., p. 77-78.

¹⁶⁸ Cf. *Ibid.*, p. 30-31.

poderes totalitários adotam para exercerem seu controle sobre os cidadãos, como também as consequências que decorrem do emprego de tais meios. Nos anos 50, Jünger nota uma estreita conexão entre o automatismo e a possibilidade de uma catástrofe, por uma parte, e o medo da morte, por outra, sensação esta que tem sua origem em determinados ideais inculcados pelos poderes políticos. Jünger, pois, vê no sentimento básico do medo da morte, um dos motores que encerra o rumo das ações. Contudo, o domínio interior é a resposta para vencer o medo e o pânico que motivam as catástrofes em tempos de incerteza. O pânico crescente que hoje em dia observamos é já a expressão de um espírito consumido, isto é, de um *niilismo passivo*, que desencadeia o *niilismo ativo*. Isto tem a sua serventia no abalo da ordem e, uma vez obtida a dominação, não-de eternizar o terror.¹⁶⁹ O pânico se expande em lugares onde o automatismo se aproxima de formas perfeitas, e não é só na Europa que se acham refugos desta espécie:

O pânico condensa-se, no momento em que o automatismo aumenta e se aproxima de formas perfeitas, como na América. É nestes casos que ele encontra o seu melhor alimento; expande-se através de redes que competem em rapidez com o relâmpago. Já a necessidade de receber informações várias vezes por dia é um sinal de angústia; a ilusão cresce e paralisa-se em rotações aceleradas.¹⁷⁰

Num estado de tensão política entre as potências do Leste e do Ocidente, a forma mais eficiente para propagar o terror consiste em transmitir ao inimigo a sensação de que qualquer tentativa individual de resistência é vã, quer dizer, trata-se de impor um conjunto de crenças que paralisem a ação: isto requer a *hybris* dos tiranos. Neste caso, o rumor niilista representa o mais forte meio de propaganda: o mecanismo grosseiro da política não é o único motivo deste medo. Para além dele existem angústias sem conta. Elas arrastam aquela incerteza, que está sempre à espera de médicos, salvadores, curandeiros. Não há nada que não possa tornar-se objeto do medo. E complementa Jünger nos seguintes termos: temos aqui um prenúncio mais claro do declínio do que qualquer perigo físico.¹⁷¹ Neste âmbito, o autor considera que por meio do refinamento dos métodos de controle dar-se-ia o gradual crescimento da sensação de potencial ilimitado dos Estados, o que dessa maneira acaba por anular a liberdade do cidadão.

Do mesmo modo que Jünger observara no trabalhador sua possibilidade para conduzir a história rumo a uma nova era, cumprindo, assim, o sentido da Terra, agora percebe na figura do Desterrado a nova elite de homens aptos para tornar perceptível os limites dos poderes opressivos e de expressar sua liberdade singular. Essa minoria de homens são os homens de coração firme que atuam exclusivamente conforme as exigências elementares de seu coração, ou seja: “no caso de um incêndio num teatro, basta *uma* cabeça lúcida, *um* coração firme, para

¹⁶⁹ Cf. *Ibid.*, p. 94.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 36.

¹⁷¹ Cf. *Ibid.*, p. 36.

pôr termo a um pânico de milhares de seres humanos, que ameaçam esmagar-se uns contra os outros e que cedem ao pavor animalesco.”¹⁷² Assim, tanto o trabalhador como o Desterrado, junto ao caçador, o artista, o marinheiro, por exemplo, são homens de coração enérgico, que descobriram a fonte da liberdade onde os poderes ditatoriais não podem exercer seu domínio. Com isso, analisaremos as principais consequências concernentes ao uso de meios do presente para resistir aos *totalitarismos*¹⁷³, a fim de buscar uma melhor compreensão sobre a eficiência dos novos meios de resistência. Um dos primeiros resultados para quem se deixa orientar pelo ódio/medo está no crescimento gradativo da probabilidade de aniquilação. Hoje, diz Jünger, a técnica integra o sintoma em que se manifesta o medo que o ser humano tem diante da morte:

É evidente que o automatismo crescente e o medo estão ligados do modo mais íntimo, mas isso contanto que o ser humano se restrinja na sua capacidade de decisão, a troco de facilidades técnicas. Isso conduz a comodidades múltiplas. Necessariamente, tem de aumentar também a perda em liberdade. O indivíduo já não está na sociedade como uma árvore no bosque, assemelha-se, ao invés, ao passageiro de uma embarcação, que se move rapidamente e que se pode chamar “Titanic” ou também Leviatã. Desde que faça bom tempo e a paisagem seja agradável, ele mal se aperceberá do decréscimo de liberdade em que caiu.¹⁷⁴

Dito de outra maneira, o homem comum possibilita que o medo diante da aniquilação determine o seu comportamento, logo, trata-se de se fazer mais forte que seu adversário. Isto conduz ao aperfeiçoamento das forças técnicas e, dada a presença inevitável do elementar, cresce a probabilidade da catástrofe: “há sempre potências que o querem mascarar, sejam elas totêmicas, mágicas ou técnicas. Cresce então a intransigência e, com ela, o medo.”¹⁷⁵ Outra das consequências para quem se situa na esfera do domínio da sensação paralisadora do medo, reside na obtenção de resultados contrários aos interesses da pessoa singular e, por outro lado, vantajosos para o sistema opressor. Nesta época, o medo e a imaginação inteiram as principais armas usadas pelos poderes ditatoriais no controle dos indivíduos. Tomando como exemplo representativo o caso do plebiscito, que busca tornar pública a opinião dos cidadãos acerca da vigência do poder político, Jünger delinea as tramas que formam os meios de submissão por parte das ditaduras para conseguir, desse modo, a quantidade de votos pretendidos.

Em *Der Waldgang*, encontramos o exemplo do procedimento de eleição, o plebiscito, que serve para mostrar um dos mecanismos políticos adotado pelos poderes ditatoriais para submeter a sua vontade aos cidadãos. Ora, estas ditaduras contam sempre com o homem que decide votar *não*, porque, ao contrário do que possa parecer, esse voto favorece tanto seus

¹⁷² Ibid., p. 38.

¹⁷³ Não se trata apenas de resistir ao *totalitarismo*, como se se tratasse de um regime político específico. Para Jünger, o problema é que mesmo as democracias liberais do pós-guerra possuem traços totalitários.

¹⁷⁴ JÜNGER, E. *O passo da floresta*. Op. cit., p. 34.

¹⁷⁵ Ibid., p. 39.

interesses como o conjunto de votos *sim*. Desta forma, não só os métodos aplicados resultam eficazes para as ditaduras, bem como a coação fica em segundo plano ao se criar a impressão entre os votantes de que poderiam ter votado *não* ao poder instituído, ou seja, a ilusão de que em todo momento se tenha conservado a liberdade. As ditaduras não só dirigem a vontade do cidadão conforme seus interesses, mas também conseguem encobrir sua natureza opressiva ao eleitor. Por essa razão, as ditaduras também necessitam dos eleitores que votam *não*:

Deste modo, a ditadura procura alegar documento comprovativo de que não se apoia apenas sobre a imensa maioria, mas também que a sua aprovação está enraizada, ao mesmo tempo, na vontade livre dos indivíduos. A arte da chefia não reside apenas na formulação correta das questões, mas, ao mesmo tempo, na encenação monopolizadora [...] Para as ditaduras, é importante demonstrar que não se extinguiu entre elas a liberdade de dizer não.¹⁷⁶

É por meio disso que, qualquer tentativa que se mova dentro da alternativa que oferece o sistema político, acaba por favorecer só as ditaduras, isto é, toda posição que oscile entre as alternativas que o sistema propicia está perdida de antemão. Colocando o nosso leitor a cruz no quadradinho perigoso, adverte Jünger em relação ao indivíduo que dá um voto negativo, “[...] ele está a fazer precisamente aquilo que o adversário prepotente esperava dele. É a ação de um homem certamente valente, mas, ao mesmo tempo, de um dos inúmeros analfabetos nas novas questões do poder. Trata-se de alguém que tem de ser ajudado.”¹⁷⁷ Jünger, em princípio, procura mostrar a ignorância daquele que, para resistir aos poderes do presente, faz unicamente uso dos meios que este dispõe. A lucidez, ao contrário, é a arma de que se serve o Desterrado para levar em consideração o conjunto de possibilidades, analisá-las, e, vistas suas desvantagens, renunciar a todo este mecanismo unilateral. Uma das primeiras indicações que o autor expõe para orientar o homem que não quer se manter nas regras do sistema instituído, sem se deixar convencer através do programa propagandístico, é que ele altere o lugar de onde se faz possível tomar sua decisão e atribua aos seus sinais um caráter enigmático, isto é:

Os sinais podem manifestar-se como cores, figuras ou objetos. Quando eles assumem o traçado peculiar das letras, a escrita regressa à iconografia. Adquire, assim, uma vida imediata, torna-se hieroglífica e em vez de explicar oferece matéria para explicações. Podia ainda continuar-se a abreviar e em vez de “Não” colocar uma só letra – suponhamos o *D*. Isso poderia significar, entre outras coisas: Deserto, Dúvida, Desespero, Direito. Também podia significar *Desterrado*. Isso seria um primeiro passo para fora do mundo estatisticamente fiscalizado e dominado.¹⁷⁸

Este passo inicial não faz outra coisa senão evidenciar os limites do discurso de caráter estatístico, que não admite outras possibilidades que não sejam o *sim* ou o *não*, e, portanto, redundante como algo insuficiente para abranger a disposição própria do Desterrado. Um sinal

¹⁷⁶ Ibid., p. 12-13.

¹⁷⁷ Ibid., p. 19.

¹⁷⁸ Ibid., p. 21.

que, ao invés de explicitar uma constatação (sim ou não) e dar uma explicação (*sim*, porque não se pretende opor-se ao que foi estabelecido ou *não*, porque não se está de acordo com o programa), está a confirmar que há outras formas de oposição ao estabelecido além da ordem da estatística. Isto é precisamente o que o poder ditatorial tenciona encobrir com o objetivo de paralisar a ação da pequena elite de homens que ponham em ameaça seu poder tirânico. Essa liberdade pode ser observada nos indivíduos que, para resistir aos poderes de seu tempo, tanto de caráter estatístico como de caráter técnico, por um ato de vontade, decidem tomar parte no passo da floresta: “no passo da floresta contemplamos [...] o espaço de manobra das pequenas elites, que sabem tanto o que a época lhes pede, como conhecem ainda outras exigências.”¹⁷⁹ Portanto, o homem livre não atua determinado pelo sistema técnico-propagandístico, que leva necessariamente o indivíduo a participar em seu espaço de controle matematizante.

Qualquer posição que se tome, considerando só as alternativas que oferece o mundo histórico, beneficiam os poderes contra os quais a pessoa singular pretende resistir. Somente aquele que consiga afastar de si a exigência dos meios empregados pelas ditaduras e penetrar em seu interior, terá a possibilidade de resistir a partir de outro espaço inacessível ao círculo de domínio da ordem técnica. Mas, para tanto, é preciso tomar consciência e combater aquelas crenças que levam ao sentimento de medo e incerteza. Nesta situação apátrida é que se faz viável a decisão pelo passo na floresta. O Desterrado é a pessoa que, frente às opções entre achar-se submetido aos imperativos dos poderes técnicos e políticos do presente ou manter-se silencioso e obediente, afasta-se de tais elementos e opta por criar ele mesmo o seu destino:

Pressupõem-se, por conseguinte, no Desterrado duas propriedades. Ele não permite que a lei lhe seja prescrita por poderes prepotentes, quer seja por meio da propaganda, quer seja pela violência. E ele tenciona defender-se, utilizando não só os meios e as ideias do tempo, como igualmente deixando aberto o acesso a potências superiores às da época e que não são puramente decomponíveis no movimento. É, então, que o passo pode ser ousado.¹⁸⁰

A partir disso, investigaremos as razões que assinalam a possibilidade constitutiva da pessoa singular de resistir aos totalitarismos. O exercício prático de resistência descortinado em obras como *Der Waldgang* e *Eumeswil* parte do pressuposto de que é algo subjacente ao homem, considerado enquanto pessoa singular, a possibilidade de resistir e viver conforme os impulsos elementares seja qual for o grau de coação dos sistemas totalitários. O exercício de resistência, à medida que diz respeito a uma resistência interior, isto é, de um domínio sobre o espaço próprio dos sentimentos e crenças, pode ser realizado por cada pessoa singular. Assim, não é de modo casual que Jünger assente as figuras do Desterrado e do Anarca em contextos

¹⁷⁹ Ibid., p. 23.

¹⁸⁰ Ibid., p. 41.

de coação política, pois o autor procura mostrar a ideia de que tal coação não pode representar um obstáculo para que o homem desdobre a prática de liberdade em que deve residir sua vida.

Em *Eumeswil*, temos o anarca Venator, que a cada instante exige a si mesmo afastar-se dos referentes morais com o fim de ver imparcialmente os fatos, e, assim, atuar livremente no espaço dominado pelo tirano Condor. O Anarca vive numa constante tensão entre a tentação de se deixar identificar com alguma das associações tradicionais e a exigência que ele mesmo impõe quanto a indiferença a toda tendência social de seu presente histórico. Ele é indiferente em relação a Condor e aos tribunais. E, justamente por ser indiferente, a sua liberdade está em observar, como historiador. Longe de se rebelar contra o tirano, ele serve-o (é o seu *barman*) precisamente porque este lhe é indiferente. O Anarca situa-se, inevitavelmente, imerso numa sociedade concreta e com problemas sociais concretos, mas, ao mesmo tempo, retirado dela, quer dizer, esforça-se em seguir uma conduta livre de juízos morais. O anarca se reconhece “como seu próprio centro; este é seu direito natural, que também concede a qualquer outro. Não admite nenhuma lei – mas isso não significa que ele despreza a lei ou que não a estude atentamente. Se o seu meio é a água, moverá as barbatanas, se é o ar, estenderá as asas.”¹⁸¹

Assim, a decisão que move o homem a lutar decorre de sua vontade singular – mesmo diante dos mecanismos de opressão –, sempre e quando o homem tome consciência de sua situação e de sua possibilidade de resistir aos poderes temporais. Posto isso, cabe ressaltar que tal ideia é exposta anteriormente por Max Stirner em *Der Einzige und sein Eigentum*, de 1844. O próprio Jünger adverte esta relação de proximidade que há entre o Anarca e o pensamento de Stirner acerca do *Único*, pois, para o Anarca, a sociedade e o conjunto de ideais, conceitos, é algo indiferente; sua existência é insular, tal como Stirner havia posto em evidência em sua obra *Der Einzige und sein Eigentum*, cujo trabalho a este respeito é fundamental.¹⁸² Stirner, pois, considera o homem singular, o Único, como capaz de atuar de acordo com outras metas diferentes das que são instituídas pelo Estado, a sociedade e Deus, por exemplo. Ou seja:

não há *conceito* que sirva para me dar expressão, nada do que me apresentam como minha essência me esgota; são apenas nomes [...] Eu sou *proprietário* do meu poder, e sou-o ao reconhecer-me como *único* [...] Todo o ser superior acima de mim, seja ele Deus ou o homem, enfraquece o sentimento da minha unicidade e empalidece apenas diante do Sol desta consciência. Se a minha causa for a causa de mim, o único, ela assentará no seu criador mortal que a si próprio se consome.¹⁸³

¹⁸¹ JÜNGER, E. *Eumeswil*. Traduzido por Joachim Neugroschel. New York: Marsilio Publishers, 1993. p. 280: “The anarch recognizes himself as the middle; that is his natural right, which he also grants to everyone else. He recognizes no law – but that does not mean that he despises law or fails to study it meticulously. If his milieu is water, he will move his fins; if it is air, he will spread his wings [...].”

¹⁸² Cf. GNOLI, A.; VOLPI, F. *I prossimi titani*. Op. cit., p. 56-57: “La sua è un'esistenza insulare, come ha messo in evidenza Max Stirner, la cui opera *L'Unico e la sua proprietà* a questo riguardo è fondamentale.”

¹⁸³ STIRNER, M. *O único e a sua propriedade*. Traduzido por João Barrento. Lisboa: Antígona, 2004. p. 286.

Em resultado, o Estado totalitário e os mecanismos de poder, tal como o plebiscito, à medida que existem em relação a cada pessoa singular somente como representação ou ideia, não podem encerrar aquilo que o poder singular permite realizar a cada homem. É disso que provém o temor dos ditadores frente a uma pequena elite de homens. Em *Der Waldgang* há uma passagem esclarecedora: “numa cidade de um milhão, vivem dez mil Desterrados [...] É um poder imenso. É suficiente para fazer cair mesmo os tiranos mais poderosos.”¹⁸⁴ E o autor complementa: “as ditaduras não são apenas perigosas, estão ao mesmo tempo ameaçadas, uma vez que a ostentação brutal da força desperta igualmente a aversão. Em situações destas, a existência de minorias ínfimas dispostas a tudo darão que pensar.”¹⁸⁵

Como expusemos, uma das principais armas a serviço dos poderes totalitários é deixar transparecer que o único modo viável de resistência é fazer uso dos mecanismos propostos de antemão, porque, então, se o homem resiste ao fazer uso deles, são os ditadores que acabam por obter benefícios. Por outra parte, a confrontação com as crenças impostas permite ao ser humano a possibilidade de delinear novas concepções acerca de si mesmo e do mundo para levar a cabo o poder originário da liberdade, o que lhe abrirá um conhecimento mais rigoroso da situação que, por seu turno, permitirá um esclarecimento acerca dos mecanismos eleitorais dos ditadores e encontrar novas formas de ação para os fins de resistência. Esta resistência só pode ser concretizada por meio de uma perspectiva exterior ao mundo controlado pela ordem estatística e, com isso, inscreve-se num novo espaço para o qual a tirania não havia previsto ainda nenhum baluarte de defesa. Decerto, o Desterrado não dispõe de grandes meios de luta, “mas sabe como é que as armas, que custam milhões, podem ser aniquiladas por um golpe de audácia [...] Ele dispõe também da escolha do lugar de combate mais livremente do que as tropas e há-de agir em lugares, onde, com forças escassas, possa causar grandes prejuízos.”¹⁸⁶ Jünger constata, por um lado, a dependência que manifesta a eficácia dos meios de controle e domínio com respeito às decisões singulares dos indivíduos e, por outro, a independência constitutiva do poder do homem singular com respeito ao poder do ditador. A pessoa singular deve tomar consciência desta independência e assim trazer à tona a maior eficiência de uma resistência fundamentada em tal poder singular, de acordo com o seu desejo de liberdade.

Desde os ensaios dos anos 20, relativos à sua experiência na guerra, Jünger descreve o intenso sentimento dos homens que decidem agir conforme o seu coração enérgico. Nas suas palavras: “o forte, esse, fica de pé na tempestade, [...] enebriado com o seu triunfo sobre a

¹⁸⁴ JÜNGER, E. *O passo da floresta*. Op. cit., p. 24-25.

¹⁸⁵ Ibid., p. 25.

¹⁸⁶ Ibid., p. 78.

matéria. Encontrou o equilíbrio no plano inclinado do acontecimento; o mundo bem pode estar de cabeça para baixo, o coração de um bravo tem o seu próprio centro de gravidade.”¹⁸⁷ E, junto a isso, como expressão da forte tensão, da vontade de luta e de poder, pode-se ler: “contra esta vaga imensa que rola continuamente para o combate, todas as obras se destroem, todos os conceitos soam a falso, quando se exhibe o elementar, a força colossal que sempre foi e sempre será, mesmo que há muito tenham sumido os humanos e, com eles, as guerras.”¹⁸⁸ Aqui, observamos que há um impulso na natureza humana que deve ser resgatado na tarefa de recuperação da liberdade. No caso das figuras do Desterrado e do Anarca este impulso é uma vontade de resistência que se traduz numa vontade de auto-suficiência. Assim, à medida que o coração humano demanda jogos e aventuras, amores e perigos, luta e liberdade, uma vida conforme tais impulsos originários integra uma vida auto-suficiente, e, como tal, ao contrário do mundo burguês, não requer nenhum conceito para viver bem: *todos os conceitos soam a falso, quando se exhibe o elementar.*¹⁸⁹ Neste viés, Jünger se aproxima de Stirner quando este diz que o mundo burguês esteve pouco distante do elemento religioso e, por tal razão, limitou-se a transmitir de forma automática e sem crítica as suas leis. O burguês é incapaz de qualquer ação que exija sacrifício: “no Estado burguês só há ‘pessoas livres’, que são *obrigadas* a fazer milhares de coisas (por exemplo a respeitar, a fazer profissão de fé, etc.). Mas que importa isso, se afinal quem as obriga é apenas... o Estado, a lei, e não uma pessoa qualquer?”¹⁹⁰

Como vimos, o grande perigo que as ditaduras trazem consigo está em sua capacidade para levar os cidadãos a aceitarem que não há outras alternativas de resistência senão aquelas já impostas. O Desterrado, todavia, mantém aberto o acesso a outra alternativa que o Leviatã, através de seu mecanismo de controle, pretende esconder. Aqui, faz-se importante reparar que o tirano não trata de suprimir tal alternativa, pois sabe que isso é impossível: o seu propósito é portanto encobrir a possibilidade de outras formas de resistência. O Desterrado entretanto conhece o princípio em que se baseia o temor das ditaduras: como se lê em *Der Waldgang*, basta que uma pessoa singular opte por resistir fazendo uso das armas que leva consigo para, desse modo, romper o domínio dos poderes técnicos e propagandísticos: “o lugar da liberdade

¹⁸⁷ JÜNGER, E. *Der Kampf als inneres Erlebnis*. Op. cit., p. 79-80: “Der Starke aber steht mit versteinertem Gesicht, ein berauschter Triumphator der Materie, im Gewitter. Er hat das Gleichgewicht in der veränderten Ebene des Geschehens gefunden, den mag die Welt Kopf stehen, ein mutiges Herz hat seinen eigenen Schwerpunkt.”

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 108: “Vor diesem mächtigen und unaufhörlichen Vorüberfluten zum Kampf werden alle Werke nichtig, alle Begriffe hohl gegenüber der Äußerung eines Elementaren, Gewaltigen, das immer war und immer sein wird, auch wenn es längst keine Menschen und keine Kriege mehr gibt.”

¹⁸⁹ Cf. ARAUJO, Thalles Azevedo de. Nietzsche, Jünger, Heidegger e a confrontação sobre a era do niilismo. In BRAGA, J.; CARVALHO, C. (Orgs.). *Leituras da sociedade moderna: media, política, sentido*. Coimbra: Grácio Editor, 2013. p. 163.

¹⁹⁰ STIRNER, M. *O único e a sua propriedade*. Op. cit., p. 91.

é completamente diferente da mera oposição [...] Chamamos-lhe floresta. Nesse lugar há recursos diferentes do traçar de um Não, que se põe no círculo para isso previsto.”¹⁹¹

O passo da floresta exige que a pessoa singular reconheça o medo da aniquilação como o principal motor que conduz à catástrofe, porque, alimentado pela imaginação, o medo pode crescer progressivamente em todos os níveis. Aqueles que enxergam o lado obscuro do automatismo se tornam conscientes do perigo que traz cada um dos novos artefatos que este mundo da técnica produz. A isto se pode acrescentar a desproporção que há entre o poder funcional e a atitude para levá-lo a cabo, isto é, neste espetáculo, “o que irrita é a combinação de níveis tão medíocres com um poder funcional monstruoso. São estes os homens diante dos quais tremem milhões, de cujas decisões dependem milhões de seres.”¹⁹² A força daqueles que preservam a serenidade na catástrofe obedece a um exercício de domínio interior cujo fim é vencer o pânico que sobrevém nos momentos de perigo. Eis a questão que preocupa Jünger:

Será possível reduzir o medo, enquanto o automatismo perdura ou se aproxima – como é de esperar – cada vez mais da perfeição? Seria, então, possível permanecer no barco e ao mesmo tempo reservar a capacidade de decisão – quer dizer, não só cuidar como também fortalecer as raízes que ainda estão presas ao solo original?¹⁹³

O único caminho viável para exercer uma resistência efetiva consiste em se desprender desse medo interior com o propósito de que o homem possa mover-se livremente num novo espaço. Frente ao estado de coação dos poderes temporais, Jünger sugere então que a pessoa singular supere esta situação com a força de seu próprio peito: “o poder e a saúde estão vivos naquele que é intrépido [...] Não é com armas nem com tesouros que se erradica a ameaça. Eles são apenas expedientes.”¹⁹⁴ A saúde da pessoa singular supõe o desaparecimento de todo sintoma que leve a viver impulsionado pelo sentimento do medo. Na medida em que o medo é um e o mesmo em cada uma das épocas, quem se sobreponha a ele será superior a toda massa imaginável, haverá posto à luz os limites do sistema e, assim, vislumbrado o espaço interior cujo domínio escapa ao poder tirânico. Em *Über die Linie* o autor assinala que: “os detentores do poder vivem sempre na ideia horrenda de que não somente as pessoas isoladas, mas de que muitos possam sair do medo; isto significaria a sua queda certa.”¹⁹⁵ Deste modo, o esforço da pessoa singular não terá de ser dirigido para o exterior – através do aperfeiçoamento de armas ou de meios para se proteger –, mas para o interior de si mesmo. Só assim a pessoa singular se fará superior a qualquer maioria, com indiferença de qual seja seu número:

¹⁹¹ JÜNGER, E. *O passo da floresta*. Op. cit., p. 38.

¹⁹² *Ibid.*, p. 26-27.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 35.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 36-37.

¹⁹⁵ JÜNGER, E. *Über die Linie*. Op. cit., p. 282: “Die Machthaber leben immer in der entsetzlichen Vorstellung, daß nicht nur einzelne, sondern viele aus der Furcht heraustreten könnten; das wäre ihr sicherer Fall.”

Escolher entre ter um destino ou valer tanto como um número, é essa a decisão a que cada um se vê, na verdade, forçado hoje em dia e que cada um tem de pronunciar *sozinho* [...] Pois, na medida em que as potências coletivas ganharam terreno, o indivíduo foi arrancado às suas velhas associações, que eram à sua medida, e só pode contar consigo próprio. Agora, ele torna-se o contracenante do Leviatã [...].¹⁹⁶

Um primeiro passo, portanto, para vencer o poder do Leviatã está em distanciar de si aqueles sentimentos que, como o medo ou o ódio, não convêm aos propósitos da resistência. Junto ao Desterrado, a figura do Anarca alcança em Jünger uma importância primordial na medida em que constitui a representação mais viva da nova atitude que deve assumir o ser humano para ultrapassar os totalitarismos. O Anarca, herdeiro do Desterrado, assim como do *Único* de Stirner, é plenamente consciente do perigo que supõe para si mesmo indentificar-se com qualquer forma das velhas associações, posto que, em rigor, do ponto de vista do Anarca, totalitarismo ou democracia de massa não faz muita diferença. Para confrontar este perigo, deve desvincular-se de tudo aquilo que não seja ele mesmo, quer dizer, de todo conceito ou ideologia impostos que acabem por lhe retirar ou reprimir sua liberdade substancial, de acordo com Jünger: “o Anarca vive nos interstícios da sociedade, a realidade que o rodeia, no fundo, resulta indiferente, e só quando se retira ao seu próprio mundo, em sua própria biblioteca, volta a encontrar a sua identidade.”¹⁹⁷ Assim, para o Anarca, o mesmo que para o Desterrado e o Único, o mais valioso é sua liberdade, mas deve ser conquistada, apropriada, para o qual é preciso apenas tomar consciência dela, de sua pertença ao ser, como *propriedade sua*.

Jünger assinala que a origem do temor aos totalitarismos deriva das crenças incutidas pelos tiranos com o fim de gerar uma paralisação nos indivíduos. Um exemplo, como vimos, é de que não há outra maneira de viver para além da mera adaptação às demandas do Estado abrangido pela técnica e pelo poder totalitário. Tal crença provoca a sensação de que o destino depende de causas externas à vontade humana. As principais obras de Jünger da fase posterior à Segunda Guerra Mundial intentam frisar a possibilidade que o ser humano tem para decidir energicamente o resultado de sua vida, seja qual for o grau de coação. A atitude do indivíduo passivo é aquela que vê a liberdade como algo sujeito às circunstâncias da vida; por sua vez, a do indivíduo ativo, a do Desterrado, é aquela pela qual a liberdade é alcançada através do uso efetivo de seu potencial, independentemente da circunstância: “não há palavra que se possa comparar em volume à palavra ‘liberdade’ – pode conter em si o mundo inteiro.”¹⁹⁸

¹⁹⁶ _____. *O passo da floresta*. Op. cit., p. 38.

¹⁹⁷ GNOLI, A.; VOLPI, F. *I prossimi titani*. Op. cit., p. 108: “L’Anarca vive negli interstizi della società, la realtà che lo circonda in fondo gli è indifferente, e solo quando si ritira nel proprio mondo, nella propria biblioteca ritrova la sua identità.”

¹⁹⁸ JÜNGER, E. *Um encontro perigoso*. Traduzido por Ana Maria Carvalho. Lisboa: Difel, 1987. p. 72.

Assim, cabe ressaltar que o afastamento em relação a estas crenças dar-se-á por meio do mecanismo de *objetivação*, elemento fundamental para o aparecimento do novo espírito de resistência. Este modo de atuação permitirá desmascarar os limites do sistema opressor. Posto isso, com o processo de objetivação das crenças, ou seja, desde o instante em que se questiona a validade das crenças – como a crença no poder efetivo do Estado –, estas deixam de exercer sua função orientadora da ação e se transformam em objetos meramente conceituais, o que faz com que já não funcionem ativamente no indivíduo e continuem a orientar sua ação até fins determinados. Isto pode ser observado em Stirner, especialmente no seu modo de caracterizar o *egoísta*: um ser humano que, em vez de viver para uma ideia, ou seja, uma causa espiritual, sacrificando a ela os seus interesses pessoais, remete para segundo plano o espiritual para privilegiar o pessoal, emancipado desse modo de agir por amor a uma ideia.¹⁹⁹ Nesta linha de pensamento, através dos elementos abordados em *Der Waldgang*, será possível afirmar que Jünger situa-se junto ao pensamento de Stirner, contanto que, mediante sua análise crítica, denega os ideais impulsionadores das diferentes formações sociais e políticas da história.

Desse modo, os *conceitos*, em Stirner, no viés do mundo burguês, surgem como o que deve ser determinante em tudo; são eles que regulamentam a vida, são eles que *dominam*. Tudo se torna um conjunto de variados conceitos, e o homem concreto é obrigado a viver segundo essas leis solidamente fundadas. No entanto, o ato pelo qual o Único se desvincula dos conceitos, e, naturalmente, dos dogmas que servem de sustentação, passa por uma tomada de consciência da natureza metafórica de tais conceitos. O Único, tal como o Desterrado e o Anarca, o ser humano que vive apenas para si mesmo – exercendo um domínio sobre seus interesses por meio de seu *próprio poder*, e não mais por concessão de um outro (seja ele o espírito da natureza ou da espécie, da humanidade, do Estado, o espírito de Deus) –, é Único desde o instante em que se reconhece *enquanto* Único e toma consciência de que aquelas projeções e ideais formavam parte dele e de seus desejos também egoístas.

A consciência surge como o fator libertador de todo o círculo de conceitos gerados por ela mesma. É a tomada de consciência que restitui ao homem sua possibilidade de apropriar-se livremente de seu poder e de seus atos. Segundo Stirner: “ora, se eu chegar à conclusão de que não sirvo nenhuma ideia, nenhum ‘ser superior’, daqui resulta, naturalmente, que não sirvo também nenhum homem, a não ser, eventualmente, a *mim próprio*.”²⁰⁰ E conclui: “e assim serei, não apenas no plano dos atos ou do ser, mas também para a minha consciência...”

¹⁹⁹ Cf. STIRNER, M. *O único e a sua propriedade*. Op. cit., p. 32.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 282.

o Único. A ti, é-te devido mais que o divino, o humano, etc.; a ti, é-te devido *o que é teu*.²⁰¹ O principal inimigo do conjunto de conceitos não é, portanto, na visão destes autores, nenhum outro conjunto de conceitos de pretensões opostas, mas sim o ato pelo qual cada homem toma consciência de que a força de um conceito depende de si mesmo e de seu poder singular. Em outros termos, apenas na medida em que o homem se distancia das crenças prejudiciais à liberdade é que se dá o passo para um novo modo de resistência. Para Jünger, a resistência “requer grandes sacrifícios; por aqui se explica o número excessivo daqueles que preferem a coação [...] A história é o selo que o homem livre imprime no destino. Nesse sentido, ele pode, sem dúvida, atuar como representante; o seu sacrifício conta para os outros.”²⁰²

Publicado em 1950, o ensaio *Über die Linie* já tem elementos que se avizinham do que Jünger observou, posteriormente, em *Der Waldgang*. Aqui, a meditação que o autor realiza acerca do niilismo transcorre em forma de diálogo, pois, nessa altura, Jünger envia este texto a Heidegger por ocasião do sexagésimo aniversário do filósofo da Floresta Negra, e, em 1955, o próprio Heidegger responde com um manuscrito intitulado *Über “die Linie”*, sendo que neste caso o *Über* significa *sobre*, apenas na acepção de *peri* com genitivo, sobre a linha, no lugar de *para além de, trans, meta*. Ambos os textos tratam da linha, da zona do niilismo.

O conceito de niilismo adquire forma sobretudo a partir da obra *Der Wille zur Macht*, de Nietzsche. Com a sugestiva imagem do *deserto que cresce*, Nietzsche traça a representação de um processo ininterrupto de desvalorização dos valores superiores. Tanto Nietzsche como Dostoiévski são referentes essenciais na constituição da ideia de niilismo que Jünger assume. Mas ao seguir o diagnóstico destes autores, Jünger nos adverte para a dificuldade em obter uma definição do niilismo e propor vias de solução para tal fenômeno: o conceito de niilismo hoje não é só um conceito não esclarecido, bem como “uma boa definição do niilismo poderia resultar da comparação com o agente cancerígeno que se torna evidente. O tornar-se evidente não significa a cura, mas seu pressuposto, tanto quanto homens com ela colaboram.”²⁰³

Assim, no lugar de traçar uma definição do niilismo, Jünger faz uma análise dos três fenômenos que surgem em seu bojo: a doença, o mal e o caos. E, depois, descreve os sintomas da redução no mundo niilista: o sumiço do maravilhoso, a perda das formas de adoração e da admiração como fonte da ciência. O que se assinala aqui é pois a *impressão por cifras* que se acentua na era do trabalhador. O desdobramento do processo de trabalho terá como desfecho a

²⁰¹ Ibid., p. 282.

²⁰² JÜNGER, E. *O passo da floresta*. Op. cit., p. 48.

²⁰³ _____. *Über die Linie*. Op. cit., p. 253: “Eine gute Definition des Nihilismus würde der Sichtbarmachung des Krebserrregers zu vergleichen sein. Sie würde nicht die Heilung bedeuten, wohl aber ihre Voraussetzung, soweit Menschen überhaupt daran mitwirken.”

configuração de uma nova ordem planetária, ou seja, o mundo niilista, segundo sua essência, é um mundo que corresponde necessariamente ao movimento para o ponto zero. O homem sente-se como que explorado em múltiplas relações e não só nas econômicas.”²⁰⁴ Com isso, tendo em conta que o estado normal do niilismo leva à redução de todas as escolhas possíveis, o autor sugere, como essência do niilismo, não a catástrofe explícita e a destruição, não o que é doente ou caótico, mas o sumiço da variedade, a redução de tudo a um meridiano zero, quer dizer, a uma linha horizontal onde todas as diferenças desaparecem. O nivelamento, mas ao mesmo tempo a capacidade da técnica para abranger tudo em si, são, no dizer de Lannone, os fatores que manifestam em toda sua violência os sinais do niilismo: primeiro, há um mundo reduzido ao ponto zero e, como consequência, há o esvaziamento (*Schwund*), um processo de desintegração de valores graças ao qual o homem fica fascinado pelos prodígios da técnica e, assim, concede-se a ela integralmente. Trabalho e funções sociais estão atados pela cadência lenta dos segundos, bem como pelo ritmo de vida unitário de trabalho e ócio.²⁰⁵

É na esteira da essência do niilismo enquanto aquela redução até à linha que constitui o meridiano zero que surge a possibilidade de uma ultrapassagem da própria linha. A força do espírito, da fonte capaz de propiciar uma abertura à esperança, já começa a se tornar patente no interesse pelos assuntos teológicos na literatura, na inquietação metafísica das massas, ou no surgimento das ciências particulares. Estes são aspectos de nível superior que opõem-se a um julgamento da situação meramente pessimista ou voltada para uma crítica decadente. Mas onde esta fonte se mostra em toda sua força é no impulso de *Eros*, ou no impulso *poético*.

Em *Über die Linie*, Jünger pretende trazer à tona aqueles poderes que dispõe a pessoa singular para criar os espaços onde a *Gestalt* do trabalhador e a preponderância do Estado de trabalho que a impõe não exerça o domínio: estes são os jardins, aos quais o Leviatã não tem acesso. Dois poderes surgem na configuração do espaço de resistência: em primeiro lugar está a consciência de ser capaz de enfrentar a morte, “hoje como nunca há homens que não temem a morte, que também estão infinitamente sobrepostos ao grande poder temporal.”²⁰⁶ Já o segundo poder é *Eros*, a amizade: “onde duas pessoas se amam há uma redução da região do Leviatã, cria-se um espaço não controlado por ele. *Eros* sempre triunfará, como o autêntico

²⁰⁴ Cf. *Ibid.*, p. 265: “Die nihilistische Welt ist ihrem Wesen nach eine reduzierte und weiter sich reduzierende, wie das notwendig der Bewegung zum Nullpunkt hin entspricht [...]”

²⁰⁵ Cf. LANNONE, L. *Jünger e Schmitt. Dialogo sulla modernità*: La modernità vista da due grandi pensatori tedeschi. Roma: Armando, 2009. p. 114;116: “C’è innanzitutto un mondo ‘ridotto’ che va verso il punto zero e poi c’è lo ‘svanimento’ (*Schwund*), un processo di disintegrazione dei valori grazie al quale l’uomo resta affascinato dai prodigi della tecnica a cui si concede integralmente [...]”

²⁰⁶ JÜNGER, E. *Über die Linie*. Op. cit., p. 282: “Heute wie jemals sind Menschen, die den Tod nicht fürchten, unendlich überlegen auch der größten zeitlichen Macht.”

mensageiro dos deuses, sobre todas as formações tirânicas.”²⁰⁷ O embate propriamente dito se dá entre o mundo erótico e o mundo técnico com suas terríveis leis demolidoras; assim, deve-se erguer um modo próprio de resistência por meio de uma grande força ofensiva, talvez *Eros* constitua a mais forte de todas, “[...] pois os impulsos contradizem apenas onde, seja por amor seja por sacrifício, conduzem para fora. Isto é o que nos torna livres.”²⁰⁸

Portanto, tal como sucede em *Der Waldgang*, a questão decisiva em *Über die Linie* diz respeito à possibilidade de habitar um espaço que proteja a pessoa singular ante a aniquilação que tem lugar no mundo automatizado e que avança de maneira inevitável; a questão é saber se mesmo em campos reduzidos ainda é possível haver liberdade. Também é inseparável do desdobramento técnico, o contínuo desaparecimento do maravilhoso, do culto e do mítico, e o aumento de uma tendência voltada para a uniformização do orgânico. Junto a isso, conforme o processo de trabalho apresenta tal tendência ao melhoramento, manifesta-se gradualmente o sumiço do mundo da arte ou do mundo erótico. Todavia, segundo Jünger, é no ato de criação consciente que vemos a viva imagem do poder intrínseco à pessoa singular para preservar sua existência e sua liberdade. Esta liberdade é a liberdade elementar que se põe em evidência na pessoa singular, é a liberdade daqueles que vivem irmanados com o poder de criação da *arte*:

*Um homem é o suficiente para certificar que a liberdade ainda não sumiu [...] Os tiranos sabem disso, e buscam eliminar o humano na universalidade e no espaço público – tal fato mantém distante o incalculável, o que está fora da ordem [...] A superação e dominação espiritual da época não se retratará no fato de perfeitas máquinas coroarem o progresso, mas sim no fato de ela alcançar forma na obra de arte [...] Nos âmbitos do Leviatã prevalece não somente o estilo ruim, mas também o homem das Musas deve ser considerado entre os principais adversários.*²⁰⁹

Assim, o poder da arte, vista como em Nietzsche, ou seja, *a arte sob a ótica da vida*, também proporciona ao espírito livre a reunião de forças e a criação de um espaço frente ao processo de mobilização. Nas linhas seguintes, portanto, trataremos da questão do temor que os ditadores têm frente ao Desterrado, e, considerando a natureza do modo de vida de quem vive de seu impulso originário, veremos as razões que explicam tal temor do Leviatã a fim de compreendermos o novo sentido de responsabilidade que se atribui ao Desterrado. Jünger argumenta que basta uma minoria de pessoas singulares para derrubar os tiranos e romper a

²⁰⁷ Ibid., p. 283: “[...] wo sich zwei Menschen lieben, entziehen sie dem Leviathan Gebiet, schaffen von ihm unkontrollierten Raum. Eros wird immer als wahrer Götterbote triumphieren über alle titanischen Bildungen.”

²⁰⁸ Ibid., p. 283: “[...] denn die Triebe widersprechen nur dort, wo sie, sei es zur Liebe, sei es zum Opfer hinausführen. Das macht uns frei.”

²⁰⁹ Ibid., p. 283 e segs.: “*Ein Mensch genügt als Zeuge, daß die Freiheit noch nicht verschwunden ist [...] Das wissen die Tyrannen und suchen das Menschliche im Allgemeinen und Öffentlichen aufzulösen – das hält das Unberechenbare, das Außerordentliche fern. [...] Die geistige Überwindung und Beherrschung der Epoche wird sich nicht darin spiegeln, daß perfekte Maschinen den Fortschritt krönen, sondern darin, daß sie im Kunstwerk Form gewinnt [...] In den leviathanischen Bereichen regiert ja nicht nur der schlechte Stil, sondern es muß auch notwendig der musische Mensch unter die bedeutendsten Gegner gezählt werden.*”

tendência uniformizadora do Estado. Esta minoria é formada pelos homens que mantêm vivo seu laço com o elementar, e, na medida em que deixa de adquirir sentido em função de uma maioria, deixa de ser vista como tal minoria: quando se dá a saída da ordem estatística, a tradicional tensão entre a maioria e a minoria é quebrada. Esta minoria deixa de ser vista em relação com a maioria, tal como ocorre ainda com a minoria estatística que é integrada por aqueles que decidem opor-se ao sistema estabelecido. A ação do Desterrado já não se reduz a uma mera cifra e deixa de estar sob o controle do poder ditatorial “[...] porque é de supor que agora os representantes da resistência tenham transitado de uma ordem estatisticamente apreensível para uma outra invisível, que nós consideramos como a do passo da floresta.”²¹⁰

Ora, para percebermos o motivo do temor que a ação livre do Desterrado origina nas ditaduras, devemos, de antemão, levar em conta o que já expusemos quanto a possibilidade que os Estados têm para vigiar os movimentos a partir de uma perspectiva aérea, com *vista de pássaro*. A fotografia aérea, que capta o espaço exato atingido por um bombardeio, só registra quadros geométricos onde se acha ausente a figura humana. Aqui, deparamo-nos com uma realidade objetivada que é a que se controla através de redução de todo o espaço e o tempo ao presente imediato, sobre a qual a *segunda consciência* se projeta. Considera-se, pois, que a segunda vista própria do tipo do trabalhador tende a registrar a cifra e a se projetar sobre uma realidade que tem sido coisificada como efeito do desejo objetivador. Isso sucede no caso do olhar que nasce do olho artificial e que se lança sobre um lugar artificial, objetivado, que não existe de maneira natural e espontânea, mas só como resultado do anseio humano em acessar lugares de difícil alcance ao olho natural. Tal como atentamos no contexto de *Der Waldgang*, há mecanismos com um *poder funcional* enorme que dispõem de meios opressivos através dos quais se pode controlar as ações dos cidadãos. A própria ordem estatística, com as opções que oferece, põe sob vigilância as decisões dos eleitores. Ao invés, a resposta do Desterrado reside em combater essa ação ao fazer uso de armas que leva consigo, constitutivas de seu ser:

Vê-se isto nas fases de ameaça mais intensa, nas quais as máquinas não só abandonam o ser humano ao seu destino, como o levam a situações que parecem não ter saída. Então, ele tem de se decidir, se considera perdida a partida ou se quer seguir provido de uma energia mais original. Neste caso, decide-se ao desterro.²¹¹

No passo da floresta, é possível manter-se invisível ao olho artificial, que aspira ter uma visão do espaço coisificado, de tal maneira que os movimentos livres que despontam da decisão do Desterrado trazem à tona os limites do olho artificial: em primeiro lugar, porque a decisão pelo passo da floresta está reservada à pessoa singular, só compete a si mesma ter o

²¹⁰ JÜNGER, E. *O passo da floresta*. Op. cit., p 25.

²¹¹ *Ibid.*, p. 31.

domínio de si, ou seja, sobrepor-se ao medo que a técnica infunde e, assim, distanciar-se do controle das ditaduras; e, em segundo lugar, porque a arma que a pessoa singular dispõe é de *propriedade sua*, como tal, constitutiva de seu ser como pessoa singular. Jünger considera que esta propriedade subjacente ao Desterrado – sua força singular, a energia originária – está sempre aí, e apenas ele pode despertar, porque somos todos Desterrados em potência, somente alguns são em ato, ou seja: “também podemos dizer que o ser humano *dorme* na floresta. No momento em que ele, acordando, reconhece o seu poder, fica a ordem restaurada.”²¹²

O Desterrado, então, será aquele que leva a cabo uma confrontação com os limites do sistema estatal, ou seja, “[...] o elemento funcional volta sempre a ser rompido pelas pessoas, seja através da sua bondade, seja através da sua liberdade, seja através da sua coragem para assumir responsabilidade imediata.”²¹³ O sistema estatal, por meio de métodos tiranos cujo poder de persuasão se alimenta da insegurança e do medo que ela gera no indivíduo, trata de converter a ação da pessoa singular num simples número, enquadrá-la sob o seu domínio estatístico e, com isso, estabelecer seu controle total. Na medida em que a pessoa singular habita o novo lugar de resistência e oposição, tornam-se transparentes os limites do sistema estatal e se fazem visíveis aqueles espaços irreduzíveis ao controle e intervenção da técnica.

Tal ponto de vista se aproxima da análise de Stirner acerca do egoísta. Em *Der Einzige und sein Eigentum*, Stirner indica que a sociedade burguesa mais não é do que a ideia de que o Estado é tudo, e que a honra suprema do indivíduo consiste em ser um cidadão desse Estado. Por isso que o discurso da burguesia ponha uma imposição ao indivíduo: despi-vos da vossa singularidade e do vosso isolamento, que acolhem a desigualdade egoísta e a discórdia, e dedicai-vos totalmente ao homem autêntico, à nação ou ao Estado. É preciso renunciar a *si* e viver apenas para o Estado.²¹⁴ Assim, o egoísmo e a singularidade são combatidos e o Estado se torna a verdadeira pessoa, perante a qual se desvanece a personalidade singular. O egoísta aniquila o Estado quando atua voltado para si e compreende que o sistema estatal não lhe impede de fazer o que seu poder lhe permite; o que significa que o Estado perde sua suposta condição de ser supremo. Enquanto *indivíduo próprio*, o egoísta não reconhece mais nada a não ser ele próprio; não precisa de se libertar, porque não estima nem valoriza nada mais do que a si próprio, em suma, porque parte de si próprio e *volta a si*.²¹⁵ É por tal razão que o indivíduo, guiado pela sua indiferença aos princípios instituídos, carrega consigo o perfume do perigo contra o Estado, por isso este vigia todos pois vê em cada indivíduo a possibilidade

²¹² Ibid., p. 15.

²¹³ Ibid., p. 72.

²¹⁴ Cf. STIRNER, M. *O único e a sua propriedade*. Op. cit., p. 83-84.

²¹⁵ Cf. Ibid., p. 134.

de eclosão do egoísta. Em Jünger, de igual forma, quando o Desterrado faz uso de sua força para resistir, desvela-se o caráter ilusório das ameaças que despontam dos meios técnico-propagandísticos, transformando agora sua ação singular numa ameaça contra as ditaduras.

A partir do instante em que o Desterrado desperta o impulso para o sacrifício, ele nota que os meios opressivos não lhe retiram a possibilidade de fazer uso de sua energia originária. Ora, submetidos como estamos ao encantamento de gigantescas ilusões de ótica, encontramos habituados a ver o ser humano como algo ínfimo em contraste com as máquinas, porém, “o ser humano construiu-as e pode demoli-las ou integrá-las numa nova ordem de sentido.”²¹⁶ A decisão pelo passo da floresta demole as ditaduras que, então, são despidas da possibilidade de sujeitar a pessoa singular, porque, agora, a lei que a pessoa singular escuta é a que provém de seus impulsos naturais. A partir de um trecho de *I prossimi titani*, quando Jünger define nossa sociedade enquanto formada por indivíduos massificados, que requer pois de uma elite muito restrita, destinada a desempenhar um relevante papel – e aqui cita Heráclito: *um só, para mim, é dez mil*²¹⁷ –, atentamos que o homem de coração enérgico, fazendo-se manifesto em sua *singularização*, detém um poder elementar frente ao apoderamento do Leviatã. Por esta via, Jünger sublinha que a pessoa singular, em virtude do domínio que exerce sobre os sentimentos – como o medo –, é superior a toda massa imaginável, por isso que é necessário só uma pessoa singular para guiar o propósito de uma coletividade, tal como refletem os casos de pânico coletivos, situações nas quais se faz visível o traço heróico da pessoa singular:

Já não se trata, porém, de relações numéricas, mas de concentrações ontológicas, e com isso penetramos noutra ordem [...] Do mesmo modo, a sua compreensão, a sua vontade e a sua ação podem compensar as de dez, vinte ou milhares de outros. Mal se tenha decidido a escapar à estatística, descobrirá logo, conjuntamente com o risco que corre, o caráter absurdo da sua empresa, se ela se afastar das fontes vivas.²¹⁸

Esse modelo de homem é o herói: o homem que por sua própria condição reivindica o que deve fazer todo homem se tenciona ser livre. O Desterrado é o responsável de fazer com que cada pessoa singular tome consciência de sua possibilidade sempre presente de superar as ditaduras, do mesmo modo que Stirner adverte que o homem singular deve tomar consciência de sua possibilidade própria para se desatar dos valores supremos, simplesmente deixando de servir as suas normas e voltando-se para si mesmo. Em síntese, Jünger segue o ponto de vista esboçado tanto por Stirner como por Nietzsche ao buscar assinalar o poder singular subjacente ao homem do mesmo modo que o poder de ação em Stirner sempre está em operação – e, com

²¹⁶ JÜNGER, E. *O passo da floresta*. Op. cit., p. 39.

²¹⁷ Cf. GNOLI, A.; VOLPI, F. *I prossimi titani*. Op. cit., p. 24: “Definirei la nostra una società di individui massificati che necessita per questo di élite molto ristrette, destinate a svolgere una funzione importantissima. Su questo punto mi attengo alla sentenza eraclitea che dice: ‘Uno solo, per me, è diecimila.’”

²¹⁸ JÜNGER, E. *O passo da floresta*. Op. cit., p. 23.

isso, Deus, o Estado, a sociedade, não são mais do que diferentes formas de manifestação do poder de conceber e imaginar –, ou a vontade de poder em Nietzsche que, com a *morte de Deus*, manifesta-se como princípio imprescindível de toda instauração de valores, onde o homem vai para além do homem tal como era até agora, e quer-se deste modo a si mesmo: aquele mundo supra-sensível das metas, dos valores, dos conceitos, já não sustenta a vida.

No tópico inaugural deste capítulo apresentamos a concepção jüngeriana da *Gestalt* do trabalhador a partir da nova consciência da liberdade e responsabilidade. Assim, compreende-se que a formação da *Gestalt* está situada no período de destruição da formação burguesa no século XIX, enquanto que a nova ideia de liberdade inerente ao Desterrado tem lugar nos tempos de coação política. Portanto, enquanto figuras, o trabalhador e o Desterrado vivem conforme o impulso de liberdade e instituem uma relação afirmativa com o elementar. Esta exigência está relacionada ao modo de assumir a crítica ao projeto racionalista, que reside em deslocar a razão do lugar privilegiado que durante os séculos precedentes havia ocupado. Este lugar central deve ser ocupado agora por uma nova atitude do ser humano no que concerne aos seus impulsos naturais. Tanto o trabalhador como o Desterrado são abrangidos como figuras à medida que têm uma relação afirmativa com sua natureza, apropriada para tornar possível, junto a isso, uma nova ordem social na história. No caso da *Gestalt* do trabalhador, sua forma concreta residirá na mobilização total do Estado, enquanto que o Desterrado dará lugar ao surgimento de núcleos de resistência em períodos de grande coação política. Assim, na esfera do projeto jüngeriano de elaboração das novas bases para orientar os homens de seu tempo, não se deve compreender as figuras do Soldado Desconhecido, do trabalhador e do Desterrado como incompatíveis, mas como distintos modos de assumir este projeto cujo fim é a formação de um novo *ethos* num tempo de crise, capaz de confrontar o niilismo. Mas não se trata de educar a razão, senão de educar um *modo de olhar*, uma atitude, pois só através de uma compreensão do curso da história se faz possível emergir a nova figura correspondente a cada período histórico. Vejamos o que diz Jünger quanto ao projeto desta *nova educação*:

Ora, nós vivemos em tempos, nos quais diariamente podem aparecer formas inauditas de coação, de escravatura, de extermínio [...] Contra elas, a resistência é legal, enquanto afirmação dos direitos humanos fundamentais, que, no melhor dos casos, são garantidos pela Constituição, mas que, no entanto, é o indivíduo que tem de executar. Para isto, existem formas eficazes e aquele que está ameaçado tem de estar preparado para elas, tem de ser instruído nelas; esta é mesmo a cadeira principal, ainda dissimulada, de uma *nova educação*. Já é extraordinariamente importante habituar aquele que está ameaçado ao pensamento de que a resistência é possível – se isto for compreendido, então será possível abater o poderoso, embora grosseiro, colosso, com uma minoria insignificante.²¹⁹

²¹⁹ Ibid., p. 86-87. (Grifo nosso).

Esta educação descortinada em *Der Waldgang*, portanto, teria como propósito levar a pessoa singular a encontrar o caminho para o núcleo de sua própria vida e, assim, confrontar a preponderância uniformizadora do niilismo na forma do Estado do Leviatã. A este respeito, Jünger está a pensar numa direção que se avizinha de Nietzsche, isto é, a pessoa singular não pode ser considerada enquanto objeto de número estatístico e mera *moeda corrente*, mas deve mover-se no âmbito da compreensão e na reapropriação de sua liberdade originária que as *ficções do tempo* levaram.²²⁰ É então ainda na perspectiva nietzscheana em torno da crítica à educação erudita e ao caráter instrumental presente na ciência e no Estado tecnificado que, em *Das abenteuerliche Herz*, Jünger traça um diagnóstico acerca desta nossa época indigente. A vida encerraria em si dois caminhos: um que conduz à *penúria*, outro à *abundância*, a qual é rodeada dos fogos de sacrifício. A nossa ciência encontra-se orientada, pela sua natureza, para a penúria, e é avessa ao lado magnífico do mundo. Está intimamente ligada à necessidade do mesmo modo que a medida está para a regra, e os números para aquele que faz contas.²²¹

Da mesma maneira que o trabalhador deve deixar de se compreender a partir do ideal burguês, o Desterrado precisa objetivar aquelas crenças que criam os poderes ditatoriais para encontrar uma nova concepção de si mesmo e de seu poder. O verdadeiro problema para as sociedades que se orientam conforme o ideal de progresso científico está na radical ausência de consciência com que tais sociedades poderiam perceber a situação de vulnerabilidade em que se acham. Os valores do Iluminismo conduzem a um modo equivocado de relação com a natureza para alcançar fins universais de segurança. As próprias catástrofes e fracassos que se originam tanto no âmbito científico-tecnológico, como no político e econômico, ocasionados todos eles por uma crença no poder da razão para dominar a natureza, revelam a situação de crise da cultura burguesa e evidenciam, em consequência, o equívoco que deriva da exigência em guiar as forças do elementar sob o jugo da razão operativa. De fato, como notara Jünger, antes das catástrofes como as guerras mundiais ou o naufrágio do Titanic e o caso Dreyfus, que evidenciam a situação de instabilidade, respirava-se, em princípio, um ambiente cultural entusiasta da técnica e da ciência: “era inevitável que, quando criança, olhasse com atenção

²²⁰ Cf. IPEMA, J. “Pessimismus der Stärke: Ernst Jünger & Nietzsche”. p. 13-30. In ESTER, H.; EVERS, M. (Hrsg.). *Zur Wirkung Nietzsches*. Op. cit., p. 26: “Das Individuum soll den Weg zum Kern seines eigenen Wesens finden und so den schädlichen Einfluß des Nihilismus in der Form des allmächtigen Staates – des Leviathans – abwehren. Insofern ist das ganz im Sinne Nietzsches. Das Individuum darf kein Objekt von Statistik und Zahlenherrschaft sein, sondern soll in einer Form von ‘Seinsverdichtung’ seine ursprüngliche Freiheit wiederentdecken, die die ‘Fiktionen der Zeit’ [...] ihm genommen haben.”

²²¹ Cf. JÜNGER, E. *Das abenteuerliche Herz: Figuren und Capriccios*. Op. cit., p. 139: “Das Leben birgt zwei Richtungen: die eine ist der Sorge zugewandt, die andere dem Überflusse, der die Opferfeuer umringt. Unsere Wissenschaft ist ihrer Anlage nach der Sorge zugeordnet und der Festseite abgewandt; sie ist mit der Not untrennbar verbunden, wie der Messende mit dem Mass oder der Zählende mit der Zahl.”

para o que estava acontecendo de novo, intuindo e prevendo o que iria acontecer em seguida. Prevalencia um grande otimismo: dizia-se que este seria o século do Grande Progresso.”²²²

Por isso, incidentes como o terremoto de Lisboa de 1755, ou o naufrágio do Titanic em 1912, e logo a sucessão de conflitos econômicos e bélicos, levam Jünger a questionar a efetividade do programa positivo das ciências e, por conseguinte, a romper com a noção mecanicista de que o comportamento da natureza obedece a um conjunto de leis previamente fundadas. Os principais fatores para o desencadeamento de tal crise da razão e do progresso humano residem em duas ideias básicas: por um lado, ao contrário do que se pode observar no racionalismo de Descartes, a razão jamais pode ser concebida como uma faculdade autônoma e independente dos processos orgânicos inconscientes, mas como uma faculdade sujeita aos impulsos humanos; por outro lado, frente às pretensões de progresso científico pertencentes à concepção positivista do conhecimento humano, deve-se sublinhar que não há forma alguma de garantir a conexão entre os princípios lógicos do entendimento e a estrutura da realidade.

Nesse sentido, acreditamos que a obra de Jünger pode ser lida como uma resposta ao problema do niilismo sublinhado por Nietzsche, como sua superação por meio de uma nova atitude afirmativa com as forças elementares. Daí a importância histórica da caracterização que faz Jünger no que diz respeito às novas figuras do século XX, o Soldado Desconhecido, o trabalhador e o Desterrado, como um novo e impactante modo de olhar o despontar do mundo enquanto um lugar propício ao encontro das figuras (*Gestalten*) e suas relações.²²³ Ao lançar a questão da ultrapassagem da linha, e, assim, pela possibilidade da esperança, Jünger pergunta pela possibilidade de encontrar no próprio homem mobilizado pela redução que caracteriza o movimento niilista da história, uma fonte capaz de o tornar inacessível ao poder tirânico de um Leviatã monstruoso. É dessa maneira que, em *Der Waldgang*, Jünger se refere mais uma vez à interioridade da pessoa singular: “e *aí* está a sua força imensa, que nunca se poderá converter em moeda [...] Quem escava mais fundo, alcança em qualquer deserto a camada que conduz às fontes. E com a água sobe à superfície uma nova fertilidade.”²²⁴ Portanto, no olhar jüngeriano da situação do niilismo, é a partir do novo modo de sentir a realidade e de uma liberdade irredutível ao controle, ao mecanicismo, à simplificação e à mobilização, que a esperança e a conservação do *espaço interior* podem ser fundados e a linha ultrapassada.

²²² GNOLI, A; VOLPI, F. *I prossimi titani*. Op. cit., p. 18: “Era inevitabile che fin da bambino guardassi con attenzione a quanto di nuovo succedeva, intuendo e presagendo ciò che sarebbe accaduto in seguito. Allora regnava un grande ottimismo: si diceva che sarebbe stato il secolo del Grande Progreso.”

²²³ Cf. HEIDEGGER, M. *Zu Ernst Jünger*, GA 90. Op. cit., p. 318: “Die Gestalt ist also keine neue Größe, die zu den bereits bekannten hinzu zu entdecken wäre, sondern von einem neuen Aufschlag des Auges an erscheint die Welt als ein Schauplatz der Gestalten und ihrer Beziehungen.”

²²⁴ JÜNGER, E. *O passo da floresta*. Op. cit., p. 97.

3. Ernst Jünger e Martin Heidegger: a confrontação sobre a era da técnica

Como vimos, Jünger busca avaliar, em *Über die Linie*, a questão do niilismo através do diagnóstico que Nietzsche projeta em *Der Wille zur Macht*. Longe de manter-se na tarefa puramente descritiva, Jünger assinalara três forças – o realismo heróico, *eros* e a arte – que formam expressões da liberdade humana e que, desse modo, oferecem uma possível saída da ordem redutora do niilismo. É esta avaliação efetiva sobre o niilismo, que trata do *cruzamento* da linha, que fez surgir o interesse de Heidegger em *Über die Linie*. Mas, como já advertimos, tal temática será tratada no último capítulo desta tese. Neste sentido, o texto que apresentamos a seguir pretende abordar o diálogo Jünger-Heidegger elucidando um caráter de controvérsia no que toca à análise heideggeriana do conceito de *Gestalt* do trabalhador, buscando, sempre que possível, o diálogo com a obra de Nietzsche. No viés de Heidegger, as ideias delineadas por Jünger nos anos 30 estão incluídas no estágio da metafísica da vontade de poder. A fim de aclararmos a leitura crítica da obra jüngeriana por parte de Heidegger devemos abordar sua concepção da metafísica de Nietzsche. No fundo, isto é o que irá permitir a compreensão do lugar e do estatuto do pensamento de Jünger na esfera da análise heideggeriana da essência da técnica moderna. Mostraremos, para concluir este capítulo II, como a compreensão da posição metafísica de Nietzsche permite a Heidegger o desdobramento de uma apropriação crítica do horizonte interpretativo assumido por Jünger, de seu conceito de *Gestalt*, em seu esforço para avaliar a *era do átomo*. Trata-se, pois, de uma discussão em torno do encontro do intelecto de dois homens que *não pensam da mesma maneira* mas que se movem *no mesmo pensamento*.

3.1. A análise heideggeriana do conceito de *Gestalt* do trabalhador de Ernst Jünger: da relação entre a *Gestalt* e a metafísica nietzscheana da vontade de poder

A meditação heideggeriana sobre a metafísica ocidental tem lugar a partir dos anos 30. No intuito de traçar a interpretação da metafísica subjacente a sua leitura crítica dos ensaios de Jünger, iremos tomar como referência nomeadamente os cursos que Heidegger agrupou nos dois volumes de sua obra intitulada *Nietzsche* (1936-1946), assim como *Überwindung der Metaphysik* e *Die Frage nach der Technik*; estes são, a nosso ver, os textos que possibilitam identificar os elementos da abordagem de Heidegger em torno da história da metafísica. Com isso, procuraremos inicialmente esclarecer em que sentido Heidegger observa o pensamento de Nietzsche como sendo o lugar onde a metafísica da vontade de poder teria alcançado seu acabamento na era da técnica. Visto isso, poder-se-á compreender, sob o olhar heideggeriano, a maneira pela qual Nietzsche, ao conceber a totalidade do ente a partir da perspectiva da

vontade de poder, não faz outra coisa senão legitimar o pensamento planificador do cálculo e o domínio incondicional da totalidade do ente, tornando-se herdeiro da metafísica cartesiana.

Heidegger iniciou seu contato com Nietzsche sobretudo com a publicação póstuma de fragmentos reunidos sob o título *Der Wille zur Macht* (1906). Este texto servirá de fio condutor para os cursos sobre Nietzsche ministrados entre 1936 e 1946. No já referido ensaio *Nietzsches Wort "Gott ist tot"*, Heidegger observa que sua interpretação de Nietzsche situa-se na área da experiência a partir da qual a analítica existencial de *Sein und Zeit* é pensada. Ora, a experiência fundamental que *Sein und Zeit* expressa é a experiência do *esquecimento do ser* ao longo da história da metafísica. Ou seja, o pensar é desencadeado pelo acontecimento de, na história do pensar ocidental, desde o início, o ente ser pensado na perspectiva do ser, mas a verdade do ser permanecer impensada, e não apenas ser recusada ao pensar como experiência possível, mas o próprio pensar ocidental, e isso na figura (*Gestalt*) da metafísica, velar o acontecimento desta recusa, de modo próprio mas também sem o saber.²²⁵ No círculo de domínio desse esquecimento do ser, Nietzsche será visto como aquele que volta a metafísica contra si mesma ao realizar suas últimas possibilidades sem, no entanto, romper os limites da própria metafísica. Segundo Heidegger, Nietzsche seria, portanto, o representante do fim de uma época e, concomitantemente, o portador de um novo início na história do ser, quer dizer, seu pensamento constituiria o ponto de partida para uma nova época do pensamento do ser.

No segundo volume de sua obra *Nietzsche*, ao longo do capítulo intitulado *Nietzsches Metaphysik*, Heidegger chega a afirmar que o pensamento nietzscheano é detentor do mesmo sentido metafísico do pensamento ocidental que se desenvolveu desde Platão.²²⁶ Não obstante, Nietzsche espelharia aquele pensador no qual essa tradição teria levado a cabo suas últimas possibilidades na metafísica da vontade de poder. É de ressaltar que a expressão metafísica da vontade de poder deve ser compreendida, no dizer de Heidegger, levando-se em conta o duplo aspecto do genitivo *objectivos* e *subjectivus*. Isto significa, de uma maneira mais nítida, que a metafísica nietzscheana possui a pretensão de se pronunciar sobre a verdade do ente em sua totalidade, tendo por objeto a vontade de poder, na medida em que esta constitui o caráter fundamental do ente em sua totalidade. Entretanto, a vontade de poder determina ao mesmo tempo a essência do homem, estando assim na base do empreendimento humano de mobilizar

²²⁵ Cf. HEIDEGGER, M. Nietzsches Wort »Gott ist tot«. In *Holzwege*, GA 5. Op. cit., p. 212: "Das Denken wird unablässig von dem einen Geschehnis angegangen, daß in der Geschichte des abendländischen Denkens zwar von Anfang an das Seiende hinsichtlich des Seins gedacht wird, daß jedoch die Wahrheit des Seins ungedacht bleibt und als mögliche Erfahrung dem Denken nicht nur verweigert ist, sondern daß das abendländische Denken selbst und zwar in der Gestalt der Metaphysik das Geschehnis dieser Verweigerung eigens, aber gleichwohl unwissend verhüllt." / A palavra de Nietzsche "Deus morreu". In *Caminhos de floresta*. Op. cit., p. 246.

²²⁶ Cf. _____. *Nietzsche*. Zweiter Band. GA 6.2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997. p. 257: "Das Denken Nietzsches ist gemäß allem Denken des Abendlandes seit Platon Metaphysik."

o ente em sua totalidade, isto é, ela instaura uma metafísica da qual ela mesma é o *subiectum*: “a vontade de poder é o objeto e o sujeito da metafísica dominada pela noção de valor.”²²⁷

Para Heidegger, a ideia de Nietzsche em torno do caráter da totalidade do ente como vontade de poder comporia a experiência fundamental de um pensador que é constrangido a dizer que o ente é, tal como é e naquilo que é: *vontade de poder*.²²⁸ Assim, Heidegger aponta que uma primeira observação essencial ao conteúdo da expressão *vontade de poder* teria sido delineada por Nietzsche na segunda parte do seu livro *Also sprach Zarathustra*, na passagem designada *Von der Selbst-Überwindung*. Nesta seção, atenta Heidegger, o profeta do super-homem profere: “onde encontrei vida, ali encontrei vontade de poder; e ainda na vontade do servo encontrei a vontade de ser senhor.”²²⁹ Tudo que é vida é vontade de poder, ou seja, onde há vida, há vontade de conservação e intensificação de vida. E tudo isso que não é senão manutenção da vida, não passa de declínio de potência. A vontade de poder seria, nos termos de Nietzsche, “a vontade de acumular força: todos os processos vitais têm esse mesmo impulso [...], tudo deve ser estendido e acumulado. A *vida*, como caso particular, tende a um *sentimento máximo de poder*; ela é essencialmente o esforço de intensificar o poder.”²³⁰ Por conseguinte, sublinha Heidegger, é a totalidade do ente que é instituída e mantida por essa vontade que sujeita tudo ao ciclo infundável do nascer e do perecer; o próprio mundo é, em sua mais íntima essência, vontade de poder. Nietzsche ressalta isto em *Der Wille zur Macht*:

Este mundo é um monstro de força sem princípio nem fim: é uma soma de força dura como o bronze, que não se torna nem maior nem menor, que não se consome, mas só se transforma, e cuja totalidade é uma grandeza imutável [...] é uma força que se encontra em toda parte, una e múltipla como um jogo de forças e ondas de forças permanentemente agitadas, eternamente em transformação, em vaivém contínuo, com imensos anos de retorno [...] Quereis um *nome* para este universo, uma solução para todos os enigmas? [...] *Este mundo é o mundo da vontade de poder e nada mais*. E vós também sois esta vontade de poder e nada mais.²³¹

Nietzsche ainda atenta para o fato de que a vontade de poder enquanto voltada para a vontade de crescer, criação de *instrumentos*, servidores (que obedecem) e senhores (a vontade

²²⁷ Ibid., p. 91: “Der Wille zur Macht ist das Objekt und das Subjekt der vom Wertgedanken durchherrschten Metaphysik.”

²²⁸ Cf. Ibid., p. 37: “[...] Alles Seiende ist, sofern es ist und so ist, wie es ist: ‘Wille zur Macht.’”

²²⁹ Ibid., p. 264: “Wo ich Lebendiges fand, da fand ich Willen zur Macht; und noch im Willen des Dienenden fand ich den Willen, Herr zu sein.”

²³⁰ NIETZSCHE, F. *En torno a la voluntad de poder*. Op. cit., p. 109: “[...] la voluntad de acumular fuerza: todos los procesos vitales tienen esa misma palanca [...] todo debe ser sumado y acumulado. La *vida*, como caso particular, tiende a un sentimiento máximo de poder; ella es esencialmente el esfuerzo hacia más poder.”

²³¹ Ibid., p. 121-122: “Este mundo es un monstruo de fuerza, sin principio ni fin; es una suma fija de fuerza dura como el bronce, que no se hace más grande ni más pequeña, que no se gasta, sino que se transforma, y cuya totalidad es una magnitud invariable [...] es una fuerza que se encuentra en todas partes, una y múltiple como un juego de fuerzas y de ondas de fuerza perpetuamente agitadas, eternamente en cambio, en refluo continuo, con gigantescos años que se repiten regularmente [...] Queréis un *nombre* para este universo, una solución para todos sus enigmas? [...] *Este mundo, es el mundo de la voluntad de poder y nada más*. Y vosotros sois también esa voluntad de poder, y nada más.”

mais forte manda a mais fraca), o mais forte de todos os instintos, o que dirige a evolução orgânica, não pode ter outra causa senão a *vontade de vontade*.²³² Assim, querer é *querer-ser-senhor*, querer ser obedecido. *Mandar*, diz Heidegger, é dispor das possibilidades e dos meios do atuar eficiente: isto possui a sua essência em quem manda ser senhor na medida em que obedece esse poder no dispor sapiente das possibilidades do atuar eficiente, e assim obedece-se a si mesmo.²³³ Com isso, a essência da vontade de poder se mostra a Heidegger justamente como *vontade de vontade*. Na obra *Nietzsche*, tendo em consideração a vontade de poder em sua unidade irreduzível com o eterno retorno, Heidegger sinaliza que a vontade de poder é, no fundo, vontade de vontade, na qual a determinação da metafísica da subjetividade alcançou o seu acabamento.²³⁴ Ora, a partir desta afirmação, faz-se possível notar a relação fundamental entre os dois termos centrais para Nietzsche: vontade de poder e eterno retorno do mesmo.

No capítulo *Die ewige Wiederkehr des Gleichen und der Wille zur Macht*, de sua obra *Nietzsche*, Heidegger explana a proximidade entre a vontade de poder e o eterno retorno. Esta relação pode ajudar-nos na tarefa de compreender em que medida a vontade de vontade não possui fim algum senão seu próprio aumento. Isso só é possível porque o ser do ente é tido como vontade de poder, que em sua incessável ultrapassagem de si exige o eterno retorno do mesmo. Neste âmbito, pois, deve-se notar que na unidade essencial que vigora entre o eterno retorno e a vontade de poder, sob o ponto de vista de seu acabamento, enuncia-se sua última palavra. Essa unidade essencial, ao permanecer não dita, funda a era do niilismo perfeito, isto é, a era do mais completo absurdo; aquela que se cumpre na essência da modernidade.²³⁵

No intuito de esclarecermos tal relação entre vontade de poder e eterno retorno, faz-se relevante assinalar que o devir, despido de finalidade e unidade, é o modo de ser do ente cujo caráter é a vontade de poder, ou seja: “devir é a ultrapassagem pela potência do degrau a cada vez atingido. Na linguagem de Nietzsche, devir compreende o estado de movimento reinante a partir da vontade de poder ela mesma enquanto caráter fundamental do ente.”²³⁶ Nesse

²³² Cf. *Ibid.*, p. 124: “La voluntad de poder especializada en voluntad de nutrición, propiedad, creación de instrumentos, servidores (que obedecen) y señores: ejemplo, el cuerpo. La voluntad más fuerte dirige a la más débil. No hay otra causalidad que la de voluntad a voluntad.”

²³³ Cf. HEIDEGGER, M. Nietzsches Wort »Gott ist tot«. In *Holzwege*, GA 5. Op. cit., p. 234: “Dieses hat sein Wesen darin, daß der Befehlende Herr ist im wissenden Verfügen über die Möglichkeiten des handelnden Wirkens [...]” / A palavra de Nietzsche “Deus morreu”. In *Caminhos de floresta*. Op. cit., p. 270.

²³⁴ Cf. _____. *Nietzsche*. Zweiter Band. GA 6.2. Op. cit., p. 382: “Die Einheit von Wille zur Macht und ewiger Wiederkehr besagt: Der Wille zur Macht ist in Wahrheit der Wille zum Willen, in welcher Bestimmung die Metaphysik der Subiectität (vgl. S. 450 ff.) den Gipfel ihrer Entfaltung, d. h. die Vollendung erreicht.”

²³⁵ Cf. *Ibid.*, p. 9: “4. Daß die Wesenseinheit ungesprochen bleibt, begründet das Zeitalter der vollendeten Sinnlosigkeit. 5. Dieses Zeitalter erfüllt das Wesen der Neuzeit, die dadurch erst zu sich selbst kommt.”

²³⁶ *Ibid.*, p. 268: “Werden ist die machtende Übersteigerung der jeweiligen Machtstufe. Werden meint in Nietzsches Sprache die aus ihm selbst waltende Bewegtheit des Willens zur Macht als des Grundcharakters des Seienden.”

sentido, a própria essência da vontade de poder, tomada enquanto ultrapassagem constante de si, requer como única realidade o eterno retorno. O advir se dá entre o Um e o Mesmo na diferença momentânea do outro, e, a partir disso, Heidegger apontara que “o pensamento de Nietzsche pensa a constante consistência do devir do que devém na única presença do repetir-se do idêntico.”²³⁷ A obra de Nietzsche, como resultado, expressaria o acabamento do projeto da metafísica de um incondicional controle sobre o real. A vontade de poder enquanto aquilo que perpassa a totalidade do ente, portanto, faz com que essa totalidade não passe de um devir, sem princípio, sem fim e unidade. Este devir manifestaria o movimento circular de intensificação do poder, eis porque o caráter mais elementar da vontade de poder determina-se enquanto eterno retorno do mesmo. Em suma, para Heidegger, a vontade de poder diz respeito ao que o ente é quanto a sua constituição, ou seja, quanto a sua essência. O eterno retorno, por sua parte, exprimiria o modo pelo qual é necessário que seja o ente que tem como essência a vontade de poder. Daí que Heidegger observe que a *existentia* que pertence à *essentia* do ente, isto é, à vontade de poder, é o eterno retorno do mesmo.²³⁸ Vontade de poder que, cabe ainda ressaltar, faz aparecer a sua essência na vontade de certeza que permearia tanto a metafísica moderna desde Descartes como a sua consumação na última época da metafísica.

Para Heidegger, a metafísica inaugurada com Descartes determinaria uma nova atitude do homem diante do ente. Agora o homem se sabe absolutamente seguro enquanto ente cujo ser é o mais certo ao conhecimento. Esta certeza é manifesta no *cogito ergo sum*: “o homem torna-se o fundamento e a medida colocada por ele para fundar e medir toda certeza e toda verdade.”²³⁹ O *cogito*, pois, é a certeza indubitável sobre a qual se funda toda verdade cuja essência é a certeza. Assim, segundo Heidegger, faria parte da essência da metafísica moderna o fato de o homem torna-se medida e centro do ente: o homem é isso que fundamenta todo o ente, ou seja, em sentido moderno, é a base de toda objetivação, de toda representabilidade: o *subiectum*.²⁴⁰ A metafísica da vontade de poder, por seu turno, expressaria a realização das últimas possibilidades desse domínio sobre o real preconizado pela moderna metafísica cartesiana. Mesmo diante do projeto crítico que Nietzsche elabora contra o racionalismo de Descartes e toda a tradição metafísica ocidental desde Sócrates e Platão, como apresentamos atentamente no segundo tópico deste capítulo, Heidegger afirma uma identidade essencial

²³⁷ Ibid., p. 11: “Nietzsches Gedanke denkt die ständige Beständigung des Werdens des Werdenden in die eine Anwesenheit des Sichwiederholens des Identischen.”

²³⁸ HEIDEGGER, M. Nietzsches Wort »Gott ist tot«. In *Holzwege*, GA 5. Op. cit., p. 237-238: “Die Weise, wie das Seiende im Ganzen, dessen essentia der Wille zur Macht ist, existiert, seine existentia, ist die ‘ewige Wiederkunft des Gleichen’.” / A palavra de Nietzsche “Deus morreu”. In *Caminhos de floresta*. Op. cit., p. 274.

²³⁹ _____. *Nietzsche*. Zweiter Band. GA 6.2. Op. cit., p. 134: “Der Mensch wird zu dem von ihm selbst gesetzten Grund und Maß für alle Gewißheit und Wahrheit.”

²⁴⁰ Cf. Ibid., p. 61: “Der Mensch ist das allem Seienden [...] das subiectum.”

entre esses dois pensamentos. É apenas sobre o terreno da metafísica do sujeito moderno como uma *coisa pensante* que Nietzsche pôde voltar seu pensamento contra Descartes, conduzindo ao seu acabamento a posição metafísica cartesiana na metafísica da vontade de poder.²⁴¹ Ora, frente ao ideal cartesiano de um sujeito puro do conhecimento, a suspensão dos afetos todos sem exceção, Nietzsche traça uma nova objetividade. Na terceira parte de *Zur Genealogie der Moral*, o autor considera que a objetividade deve ser vista enquanto aquela faculdade de *tomar em seu poder*. Existe apenas um conhecer perspectivo, de modo a saber utilizar em prol do conhecimento a diversidade de perspectivas e interpretações afetivas. E quanto maior o número de afetos que permitirmos falar sobre uma coisa, quanto mais olhos soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completa será nossa objetividade, ou seja:

De agora em diante, senhores filósofos, guardemo-nos melhor, portanto, contra a antiga, perigosa fábula conceitual que estabelece um “puro sujeito do conhecimento, isento de vontade, alheio à dor e ao tempo”, guardemo-nos dos tentáculos de conceitos contraditórios, tais como “razão pura”, “espiritualidade absoluta”, “conhecimento em si” [...].²⁴²

Dessa forma, a verdade não passaria de um valor, de um ponto de vista relacionado às condições de manutenção e aumento de potência. Posto isso, torna-se visível a objeção que Nietzsche elabora frente a sentença cartesiana do *cogito ergo sum*: a de que as categorias de ser, verdade, certeza e sujeito são produções do pensamento. Mas, para Heidegger, tal objeção de Nietzsche, se for considerada suficientemente, poderá voltar-se contra ele próprio.²⁴³ A questão é que, no viés de Heidegger, Nietzsche teria interpretado psicologicamente a sentença cartesiana, isto é, como uma forma do homem garantir a si mesmo sua segurança em meio ao ente. Segundo Heidegger, é como se, para Nietzsche, o fundador da metafísica moderna ainda não tivesse lançado as bases para um total domínio do real, enquanto mera subsistência. Com isso, é justamente na doutrina do super-homem que o ideal cartesiano do homem como senhor da natureza encontrará seu triunfo. Isto significa que Nietzsche, ao fazer de tudo isso que é e de sua maneira de ser uma propriedade e um produto do homem, efetuará então o último desdobramento daquela noção cartesiana segundo a qual toda verdade é fundamentada na certeza de si: “é só a partir da doutrina do super-homem enquanto incondicional supremacia

²⁴¹ Cf. Ibid., p. 150: “Nietzsches Stellungnahme gegen Descartes hat ihren metaphysischen Grund darin, daß Nietzsche erst und nur auf dem Boden der Descartesschen Grundstellung unbedingt mit deren Wesenserfüllung Ernst machen kann und so Descartes Grundstellung als bedingt und unvollendet, wenn nicht gar als unmöglich erfahren muß.”

²⁴² NIETZSCHE, F. *Zur Genealogie der Moral*. Op. cit., p. 383: “Hüten wir uns nämlich, meine Herrn Philosophen, von nun an besser vor der gefährlichen alten Begriffs-Fabelei, welche ein ‘reines, willenloses, schmerzloses, zeitloses Subjekt der Erkenntnis’ angesetzt hat, hüthen wir uns vor Fangarmen solcher contradiktorischen Begriffe wie ‘reine Vernunft’, ‘absolute Geistigkeit’, ‘Erkenntnis an sich’ [...]”

²⁴³ Cf. HEIDEGGER, M. *Nietzsche*. Zweiter Band. GA 6.2. Op. cit., p. 180: “Gleichwohl bleibt seine Auseinandersetzung mit Descartes im Entscheidenden undurchsichtig, weil dort, wo seine Bedenken zum Tragen kommen könnten, wenn sie zureichend gedacht wären, sie sich gerade gegen Nietzsche selbst wenden [...]”

do homem em relação ao ente, que a metafísica moderna atinge a determinação extrema e acabada de sua essência. Nesta doutrina, Descartes celebra o seu maior triunfo.”²⁴⁴ Enfim, a despeito de sua crítica a Descartes, Nietzsche tomaria por assegurada a posição da metafísica moderna, deslocando assim todas as coisas para o domínio do homem como sujeito. Esse será concebido enquanto vontade de poder, o que decididamente levará a uma nova concepção do pensar, que é, não obstante, subjugada à posição metafísica iniciada com Descartes.

É na essência da nova posição metafísica do homem como *subiectum* que se funda o domínio da Terra enquanto algo assumido e completado por indivíduos eminentes, que vai para lá da espécie humana como era até agora – por um super-homem. Em *Nietzsches Wort “Gott ist tot”*, Heidegger nota que o super-homem, esta nova figura essencial da humanidade, é a partir da realidade efetiva determinada pela vontade de poder e para ela: o super-homem, para satisfazer a vontade de poder, acha-se colocado diante da tarefa de assumir o domínio da Terra. O mundo torna-se objeto. Neste levantamento da objetivação de todo o ente, aquilo que em primeiro lugar tem de ser levado à disposição do re-presentar [*Vor-stellen*] e do e-laborar [*Her-stellen*], a Terra, desloca-se para o meio do pôr e do confrontar humanos.²⁴⁵ A metafísica cartesiana prepararia, pois, o advento da metafísica da vontade de poder e do nivelamento da totalidade do ente. Assim, Heidegger assinalará que é necessário um *tipo* que seja conforme a essência própria da técnica moderna. Na esteira da metafísica da vontade de poder apenas um tipo de homem seria conforme à *economia maquinista* absoluta, a saber: o super-homem.²⁴⁶

Esta interpretação da metafísica da vontade de poder nos permite uma apreciação da leitura crítica que Heidegger faz da obra de Jünger dos anos 30. Em suma, Heidegger assevera que o pensamento de Jünger participa da metafísica moderna da subjetividade, pois tanto para Jünger como para Descartes, é o ser humano que integra o próprio fundamento do ser, ou seja: “o aparecimento da figura metafísica do homem enquanto fonte de doação de sentido é a consequência mais extrema da fixação da essência humana como o *subiectum* normativo.”²⁴⁷

²⁴⁴ Ibid., p. 62: “Erst in der Lehre vom Übermenschen als der Lehre vom unbedingten Vorrang des Menschen im Seienden kommt die neuzeitliche Metaphysik zur äußersten und vollendeten Bestimmung ihres Wesens. In dieser Lehre feiert Descartes seinen höchsten Triumph.”

²⁴⁵ Cf. HEIDEGGER, M. *Nietzsches Wort »Gott ist tot«*. In *Holzwege*, GA 5. Op. cit., 251; 256: “[...] Der Mensch steht innerhalb der Subjektivität des Seienden in die Subjektivität seines Wesens auf. Der Mensch tritt in den Aufstand. Die Welt wird zum Gegenstand. In dieser aufständischen Vergegenständlichung alles Seienden rückt das, was zuerst in die Verfügung des Vor- und Her-stellens gebracht werden muß, die Erde, in die Mitte des menschlichen Setzens und Auseinandersetzens.” / A palavra de Nietzsche “Deus morreu”. In *Caminhos de floresta*. Op. cit., p. 293.

²⁴⁶ Cf. _____. *Nietzsche*. Zweiter Band. GA 6.2. Op. cit., p. 166: “Der unbedingten ‘machinalen Ökonomie’ ist im Sinne der Metaphysik Nietzsches nur der Über-mensch gemäß [...]”

²⁴⁷ _____. Zur Seinsfrage. In *Wegmarken*, GA 9. Op. cit., p. 397: “Das Erscheinen der metaphysischen Gestalt des Menschen als Quelle der Sinngebung ist die letzte Folge der Ansetzung des Menschenwesens als des maßgebenden *Subiectum*.”

Heidegger tenciona mostrar com isso que o ser do ente, para Jünger, é pensado com base nos traços essenciais da humanidade, e que, como *subiectum*, é subjacente a todo ente, isto é, seu pensamento estaria orientado pela metafísica da vontade de poder. Cabe salientar que, para Heidegger, toda reflexão dada por um pensador tem lugar num horizonte de pensamento que decorre de uma posição metafísica fundamental. A experiência implícita ao pensamento de Jünger é a *batalha de material* lobrigada na Grande Guerra. E esta consiste na *disponibilidade* para a mobilização total que se dá como implementação de esforços – quer eles se expressem em construções poderosas, como nas pirâmides e nas catedrais, quer eles se manifestem em guerras que fazem vibrar até o último nervo da vida –, nos quais se imprime a marca da *falta de finalidade*.²⁴⁸ O que significa uma experiência de *poder*, no sentido que Nietzsche dá ao termo. Em *Der Arbeiter*, Jünger pensa o poder como vontade infundável de aumento do poder:

Tem de ser visto que aqui, para além daquela mistura de economia, compaixão e submissão [...], começa a anunciar-se uma vontade de poder cada vez mais clara, ou antes que há muito está presente uma nova realidade que, no combate, aspira à sua expressão inequívoca em todas as áreas da vida. A diversidade das formulações com que a vontade ensaia é insignificante diante do fato de que só há *uma* forma na qual em geral se pode querer.²⁴⁹

Nesse aspecto, Heidegger diz que o duplo fundamento de *Der Arbeiter* é a experiência da mobilização total e a metafísica da vontade de poder. A obra de 1932 atesta o fato de que Jünger traçou o conceito da *Gestalt* em relação direta com a noção da vontade de poder. Com efeito, a seção de *Der Arbeiter* intitulada *Macht als repräsentation der Gestalt des Arbeiters* faz uma referência explícita ao pensamento de Nietzsche com o pressuposto de que a prova da “validade universal da vontade de poder está dada anteriormente – num trabalho que também soube minar até os mais profundos caminhos de uma moral de velho estilo e defraudar ainda qualquer uma das suas astúcias.”²⁵⁰ Entretanto, sob o horizonte da *Gestalt*, ergue-se agora a pergunta “pela legitimação, por uma referência ao poder particular e necessária, mas de modo nenhum conforme à vontade, referência essa que também se pode assinalar como encargo.”²⁵¹ Ora, dentro do mundo do trabalho, o poder não pode ser outra coisa senão representação da *Gestalt* do trabalhador, o que significa, segundo Jünger, que “está aqui a legitimação de uma vontade de poder particular e de um novo tipo”²⁵², que funda o encargo próprio da *Gestalt*, seu domínio planetário do mundo do trabalho pela mobilização, o que requer, pois, uma nova

²⁴⁸ Cf. JÜNGER, E. Die Totale Mobilmachung. Op. cit., p. 133-134: “[...] Wo uns Anstrengungen von solchen Umfang entgegnetreten, mögen sie in mächtigen Bauten wie in Pyramiden und Domen, mögen sie in Kriegen, die den letzten Lebensnerv zum Schwingen bringen, ihren Ausdruck finden – Anstrengungen, denen das besondere Merkmal der Zwecklosigkeit anhaftet [...]”

²⁴⁹ _____. *O trabalhador: domínio e figura*. Op. cit., p. 89.

²⁵⁰ Ibid., p. 92.

²⁵¹ Ibid., p. 92.

²⁵² Ibid., p. 95.

arte estatal, uma nova estratégia, a conformidade do mundo humano à mobilização mais alta, que a nossa época realiza em nós. No bojo *desta* mobilização mora uma legalidade própria, com a qual a lei humana, se pretende ser eficaz, tem de marchar paralelamente.²⁵³

Esta noção jüngeriana do poder levou Heidegger a indicar que a *Gestalt* do trabalhador está presente no mundo como uma peculiar vontade de poder; é isto o que se lê em *Zu Ernst Jünger*: “o poder é aqui concebido enquanto emprego de poder e também enquanto um determinado modo de poder que tem sua raiz no domínio do trabalhador. Isto é determinado por meio da *mobilização total* da matéria e do homem.”²⁵⁴ Pelo fato de Jünger ter dito que a técnica é a maneira em que a figura do trabalhador mobiliza o mundo, isto é, “a medida em que o homem está decididamente em relação com ela, a medida em que não é destruído, mas estimulado, por ela, depende do grau em que representa a figura do trabalhador”²⁵⁵, Heidegger tornou-se convicto de que a metafísica jüngeriana repousa na base formada pela mobilização total, pela técnica e pelo trabalho. Esta base resume o aparato conceitual de Jünger, o qual está assentado em sua experiência da guerra como experiência de poder. O trabalhador é vontade de poder de mobilização do mundo em direção a uma nova ordem mundial, vontade de poder que ele realiza concretamente sob a forma de trabalho/técnica. Porquanto, segundo Heidegger, “Jünger determinou a essência do poder enquanto *representação da Gestalt do trabalhador*. A *Gestalt* do trabalhador é ela mesma o desdobramento do poder, quer dizer, *domínio*, isto é, verdadeira *vontade de poder*.”²⁵⁶ Visto isso, tornar-se-ia nítido que Jünger jamais ultrapassou os limites da compreensão metafísica do ser, eis a razão da crítica heideggeriana à *Gestalt*.

Apesar de sua crítica, Heidegger atribui uma importância particular ao pensamento de Jünger. Em 1955, observara o fato “de um livro tão clarividente estar já publicado há anos e ninguém ainda haver tentado enfocar o presente segundo a ótica do ‘trabalhador’, e a pensar planetariamente.”²⁵⁷ Com efeito, Heidegger acredita que *Der Arbeiter* é uma obra pertinente pois consegue “atingir aquilo de que até hoje toda a literatura sobre Nietzsche não foi capaz, nomeadamente, comunicar uma experiência do ente e de seu modo de ser à luz do projeto

²⁵³ JÜNGER, E. Die Totale Mobilmachung. Op. cit., p. 140: “Dieser Mobilmachung wohnt eine eigene Gesetzmäßigkeit inne, mit der das menschliche Gesetz, wenn es wirksam sein soll, parallel laufen muß.”

²⁵⁴ HEIDEGGER, M. *Zu Ernst Jünger*, GA 90. Op. cit., p. 173: “Macht ist hier gedacht als Machtvollzug und überdies als eine bestimmte Art von Macht, die ihre Wurzel in der Herrschaft des Arbeiters hat. Dieser aber bestimmt durch *totale Mobilmachung* der Materie und des Menschen.”

²⁵⁵ JÜNGER, E. *O trabalhador: domínio e figura*. Op. cit., p. 156.

²⁵⁶ HEIDEGGER, M. *Zu Ernst Jünger*, GA 90. Op. cit., p. 169: “Jünger bestimmt das Wesen der Macht als *Repräsentation der Gestalt des Arbeiters*. Die Gestalt des Arbeiters aber selbst ist die wesende Macht, d.h. *Herrschaft*, d. h. *eigentlicher Wille zur Macht* [...]”

²⁵⁷ _____. Zur Seinsfrage. In *Wegmarken*, GA 9. Op. cit., p. 390: “Man staunte, daß ein so hellichtiges Buch seit Jahren vorlag und man selber noch nicht gelernt hatte, einmal den Versuch zu wagen, den Blick auf die Gegenwart in der Optik des ‘Arbeiters’ sich bewegen zu lassen und planetarisch zu denken.”

nietzscheano do ente enquanto vontade de poder.²⁵⁸ Em *Der Arbeiter*, o caráter total do real torna-se manifesto como trabalho e a técnica é um fenômeno compreendido à luz da *vontade de poder* corporificada na *Gestalt* do trabalhador. Em Jünger, a totalidade da vida é convertida em energia potencial por essa mobilização total causada pela técnica, isso tem como resultado um gigantesco processo de trabalho objetivado pela figura titânica do trabalhador. No entanto, Heidegger nota que Jünger não pergunta sobre a vontade de poder enquanto tal, ou seja, como algo que *fala* na essência da técnica. Jünger vê, ao invés, a mobilização planetária da técnica como uma resposta ao niilismo na modernidade – o que designa de *ponto zero* (a linha) onde o niilismo alcançaria sua perfeição. Assim, a mobilização total indicaria o surgimento de uma nova figura do homem: o super-homem nietzscheano encarnado na *Gestalt* do trabalhador.

Em *Der Arbeiter*, Jünger diz que estamos inseridos no mundo sob o jugo da *Gestalt*. É isto que Heidegger corrobora em sua análise da *Gestalt* do trabalhador nas anotações reunidas no volume 90 da *Gesamtausgabe*, ao assinalar que “o trabalhador – uma nova figura [*Gestalt*] – constitui a própria essência do homem!”²⁵⁹ A técnica, por sua parte, é o elemento dinâmico com que a *Gestalt* mobiliza o mundo e nesta mobilização total reside a sua irrupção histórica. A *Gestalt* está ligada ao domínio (*Herrschaft*), assim, não seria possível pensar a figura sem o correspondente espaço onde prevalece a dominação, que, conforme Jünger, não significa um encerramento daquilo que existe mas se refere, essencialmente, às próprias possibilidades de desdobramento da matéria. O ponto de partida para o pensamento de Jünger sobre a técnica é, como vimos, a Grande Guerra e, assim, é assumida a posição de que a guerra se exterioriza como uma batalha de materiais de extermínio até então de proporções desconhecidas.

A mobilização é total à medida que diz respeito à uniformização do planeta inteiro. Pode-se, assim, considerar que a mobilização total é o processo perceptível, a face concreta da *composição* – traduziremos deste modo o termo *Gestell* – que Heidegger compreendera como essência da técnica moderna, como se a expressão *Gestalt* e os textos de Jünger, sobretudo *Die Totale Mobilmachung* e *Der Arbeiter*, compusessem a perspectiva imprescindível para que o seu pensamento pudesse alcançar o que alcançou na tematização da técnica. Todavia, Heidegger adverte que desde sua primeira leitura de *Der Arbeiter*, moveram-se perguntas que prosseguiram inconclusas, tais como: a partir de onde se determina a essência do trabalho? Ela seria um resultado da *Gestalt* do trabalhador? De onde resulta o sentido de trabalhar e trabalhadores no alto nível que o senhor atribui à *Gestalt* e seu domínio? Surge este sentido do

²⁵⁸ Ibid., p. 390: “[...] was bisher alle Nietzsche-Literatur nicht vermochte, nämlich eine Erfahrung des Seienden und dessen, wie es ist, im Lichte von Nietzsches Entwurf des Seienden als Wille zur Macht zu vermitteln.”

²⁵⁹ HEIDEGGER, M. *Zu Ernst Jünger*, GA 90. Op. cit., p. 293: “Der Arbeiter – eine neue *Gestalt* – nämlich des *Wesens des Menschen!*”

fato de o trabalhador ser pensado, neste caso, como marca da *vontade de poder*? Ou origina-se talvez esta peculiaridade da essência da técnica *como mobilização do mundo através da Gestalt do trabalhador*? E não conduz, finalmente, a essência da técnica, assim determinada, a âmbitos ainda mais originários?²⁶⁰ No horizonte teórico heideggeriano, o pensamento não é hoje capaz de dar outro passo que não seja meditar constantemente sobre tais questões.

Como ponto de controvérsia, notamos que, para Heidegger, a *Gestalt* jamais chegou a ultrapassar uma compreensão metafísica do ser. Situado na metafísica da vontade de poder, Jünger elaborou a *Gestalt* em termos subjetivistas: como se a própria *Gestalt* tivesse definido conjuntamente na humanidade as energias da vontade de poder. O homem é algo mobilizado e apropriado por um centro que o ultrapassa. Tal centro apropriador do homem é compreendido como *vontade de poder*, que já não é a vontade do homem, mas uma potência que torna o homem pertença de uma *vontade de vontade*, uma vontade que é um dínamo do seu próprio crescimento. Para Heidegger, embora Jünger se movesse na direção correta, ele não conseguiu esclarecer a relação decisiva entre *Gestalt*, trabalho e trabalhador. Jünger definiu o *trabalho*, no sentido extremo e que perpassa toda a mobilização, como a *representação da Gestalt do trabalhador*²⁶¹, mas não explicitou em que sentido é a *Gestalt* uma representação seja do que for. Será que ela própria abrange a característica do trabalho? Na negativa, como é que ela obtém especificidade enquanto *Gestalt* do trabalhador? Restituindo as questões de *Die Frage nach der Technik*, Heidegger reverbera o sentido da técnica à luz do traço primordial daquilo que se desvelou ao pensamento ocidental como ser, visto em seu significado oriundo desde o pensamento grego: *presentar (Anwesen)*. Se Jünger compreende a técnica como mobilização do mundo através da *Gestalt*, que acontece pela presença da vontade de poder, então, segundo Heidegger, Jünger poderia ter visto “a ‘vontade de poder’ enquanto a realidade do real, um modo de aparecer do ‘ser’ do ente. ‘Trabalho’ do qual, por sua vez, a figura do trabalhador recebe seu sentido, se identifica com ‘ser.’”²⁶² A *Gestalt* é um termo incorreto se por meio dele compreendermos que a humanidade trabalhadora possui ou dá-se origem a si mesma enquanto tal *Gestalt*. Heidegger apontara que seria mais preciso fazer uma referência da *Gestalt* com a fase de acabamento da história do ser direcionada sob a forma da metafísica produtivista: que tem seu início com a doutrina de Platão acerca do *εἶδος (eidos)*, a descrição

²⁶⁰ Cf. _____. Zur Seinsfrage. In *Wegmarken*, GA 9. Op. cit., p. 399-400: “[...] Entspringt dieser Sinn daraus, daß Arbeit hier als eine Prägung des Willens zur Macht gedacht ist? Stammt diese Besonderung gar aus dem Wesen der Technik ‘als der Mobilisierung der Welt durch die Gestalt des Arbeiters’?”

²⁶¹ Cf. Ibid., p. 398: “‘Arbeit’ im höchsten und alle Mobilmachung durchwaltenden Sinne ist ‘Repräsentation der Gestalt der Arbeiters.’”

²⁶² Ibid., p. 400: “Der ‘Wille zur Macht’ aber ist als die Wirklichkeit des Wirklichen eine Weise des Erscheinens des ‘Seins’ des Seienden. ‘Arbeit’, woraus die Gestalt des Arbeiters ihrerseits den Sinn empfängt, ist identisch mit ‘Sein.’”

estruturada ou plano ontológico permanentemente presente e que procede à *cunhagem* das coisas e que culmina no desdobramento da vontade na vontade incondicionada de vontade.

Ora, a partir disso, Heidegger sinaliza em *Zur Seinsfrage* que Jünger está a pensar em uma relação de *moldagem* e de *cunhagem* quando considera o encadeamento entre a *Gestalt* e aquilo que ela forma e que, ainda, provavelmente, está a entender a moldagem no âmbito moderno de doação de sentido àquilo que carece de sentido. A *Gestalt* é fonte de doação de sentido.²⁶³ Isto significa que *Gestalt* se revela como mais um conceito fundamental na história da metafísica. Para Heidegger, portanto, Jünger falou como se a humanidade tecnológica se tivesse transformado a si mesma em doadora de sentido e constituinte de fundamentos para a totalidade dos entes. Ao contrário, sustentava Heidegger, a humanidade foi transformada sob o prisma da *Gestalt* do trabalhador porque hoje *ser* significa justamente *achar-se* trabalhado e transformado em conformidade com os imperativos da produção no círculo da eficiência da razão operativa. É dessa maneira que as seguintes questões se impõem necessariamente:

É permitido pensar, ainda mais originariamente, em sua emergência essencial, a *Gestalt* do trabalhador como figura, a *idéa* de Platão como *εἶδος*? [...] Será que a essência da *Gestalt* emerge dentro da área de origem a que eu chamo de *Gestell*? Não pertence também, de acordo com isto, a origem essencial da *idéa* à mesma esfera da qual brota a essência da *Gestalt* com ela aparentada? Ou a *Gestell* é apenas uma função da *Gestalt* humana? Se fosse este o caso, então a *essência* do ser e, em última instância, o ser do ente permaneceriam uma obra da representação humana.²⁶⁴

Em contraste com o traço subjetivista que Jünger atribuiu à *Gestalt*, Heidegger diz que a essência da técnica dar-se-ia na forma de relação ontológica demandante/fundo de reserva (*Besteller/Bestand*), modo do desencobrimento técnico para o qual Heidegger, como veremos no próximo capítulo, conferiu à noção de *Gestell*. Com ela, se refere à totalidade dos modos de pôr (*stellen*) técnico. No âmbito de uma planificação geral, o ente em sua totalidade é visto pelo prisma de seu ordenamento no ciclo de produção. A determinação ontológica da *Bestand* (ente como fundo de reserva) não é a *Bestandlichkeit* (a permanência constante), mas sim a *Bestellbarkeit*, a constante possibilidade de ser ordenado e comandado. O ser é posto como o ser permanente disponível para o consumo no cálculo global. Estes modos se integram numa *composição* que dispõe o real como estoque, produzindo-o, portanto, como um fundo de disponibilidades. Assim, a *Gestell* não é nada de técnico, mas o modo segundo o qual a realidade se descobre enquanto reserva disponível. Ainda que esse desencobrimento não ocorra num

²⁶³ Cf. *Ibid.*, p. 395: “[...] Die Gestalt ist ‘Quelle der Sinngebung’ (Der Arbeiter, S. 148).”

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 400-401: “Dürfen wir die Gestalt des Arbeiters als Gestalt, dürfen wir die *idéa* Platons als *εἶδος* noch ursprünglicher auf ihre Wesensherkunft bedenken? [...] Entspringt, um es formelhaft zu sagen, das Wesen der Gestalt im Herkunftsbereich dessen, was ich das Ge-Stell nenne? Gehört demnach auch die Wesensherkunft der *idéa* in den selben Bereich, aus dem das mit ihr verwandte Wesen der Gestalt stammt? Oder ist das Ge-Stell nur eine Funktion der Gestalt eines Menschentums? Wäre dies der Fall, dann bliebe das *Wesen* des Seins und vollends das Sein des Seienden ein Gemächte des menschlichen Vorstellens.”

além a todo fazer humano, ele não é de modo algum obra humana, mas um *acontecimento* na história do ser. Em termos epocais, a configuração essencial do mundo moderno é o *crivo da técnica*, não porque haja máquinas de vapor ou motores, mas sim porque a época é técnica.

A *Gestell*, enquanto *composição*, provoca o homem ao desencobrimento do mundo como disposições, quer dizer, revela o domínio da razão eficiente que tudo conquista pela técnica, que caracteriza uma época em que o homem busca as razões, os fundamentos de tudo, calculando a natureza, e em que a natureza provoca a razão do homem a explorá-la como um fundo de reserva sobre o qual dispõe. A essência do desencobrimento técnico se encontra na propensão em reunir e acumular nela todas as possibilidades do colocar à *disposição*, como um certo acesso ao ser, que demanda e desafia o mesmo, assumindo, desse modo, seu caráter desafiador que alcança também o homem a quem a técnica demanda igualmente como mero depósito. Heidegger, no decorrer dos anos 50, não descarta a possibilidade de que no futuro possam existir fábricas para repor essa matéria-prima fundamental que é o homem. Esse manuseamento de todas as matérias, compreendendo a própria matéria humana, em favor da produção técnica é determinado pelo nivelamento e vazio total onde os entes são suspensos.

No crivo da *Gestell*, o homem almeja sujeitar a natureza a uma experiência constante de homogeneização e acaba por se tornar também, em igual medida, dominado e subjugado em sua existência por esse projeto totalizador. Aqui dar-se-ia o anúncio do ataque total contra a vida e a essência do ser humano, algo até mesmo pior do que a explosão de uma bomba de hidrogênio. Ora, mesmo se as bombas desse tipo não detonarem, prosseguirá, em virtude dos persistentes resultados da pesquisa genética, a mais radical e inconcebível transformação do mundo humano. Em relação a isso, diz Heidegger no § 26 de *Überwindung der Metaphysik*:

Como o homem é a matéria-prima mais importante, pode-se contar que, em virtude da pesquisa química contemporânea, algum dia fábricas haverão de ser construídas para a produção artificial de material humano. As pesquisas do químico Kuhn, condecorado este ano [1949] com o prêmio Goethe da cidade de Frankfurt, permitiram a possibilidade de se planejar a geração do sexo masculino e feminino, de acordo com a demanda.²⁶⁵

Heidegger observara que o desencobrimento técnico dos entes enquanto matéria-prima compele a humanidade a erigir um mundo operativo: o mundo da mobilização total, de um cálculo planificador que assegure a totalidade dos entes inteiramente presentes como reserva disponível. Dado que, na era do átomo, a investigação científica descobre mais coisas sobre a

²⁶⁵ HEIDEGGER, M. *Überwindung der Metaphysik*. In *Vorträge und Aufsätze*, GA 7. Op. Cit., p. 93: “Da der Mensch der wichtigste Rohstoff ist, darf damit gerechnet werden, daß auf Grund der heutigen chemischen Forschung eines Tages Fabriken zur künstlichen Zeugung von Menschenmaterial errichtet werden. Die Forschungen des in diesem Jahre mit dem Goethepreis der Stadt Frankfurt ausgezeichneten Chemikers Kuhn eröffnen bereits die Möglichkeit, die Erzeugung von männlichen und weiblichen Lebewesen planmäßig je nach Bedarf zu steuern.” / A superação da metafísica. In *Ensaio e conferências*. Op. cit., p. 82.

estrutura genética do organismo humano, tal informação pode alterar fundamentalmente a maneira como a humanidade trata o seu próprio organismo: os investigadores definem a vida humana em termos de estrutura genética. Com o domínio do código genético, os cientistas podem, dentro de um tempo previsível, tornar-se capazes de *fabricar* o homem, quer dizer, constituí-lo em sua própria essência orgânica, tal como ele se fizer necessário: homens hábeis e inábeis, inteligentes e estúpidos. É assim que a humanidade se transforma no seu próprio objeto, tal como havia indicado Jünger com respeito ao tipo do trabalhador que, ao se deslocar para além do dualismo sujeito e objeto, torna-se não só no sujeito de processos técnicos, mas, ao mesmo tempo, no seu objeto. Neste sentido, o tema da fabricação do homem ressurgem em outros escritos de Heidegger, como, por exemplo, em 1953, em *Die Frage nach der Technik*:

Somente à medida que o homem já foi desafiado a explorar as energias da natureza é que se pode dar e acontecer o desencobrimento da disposição. Se o homem é, porém, desafiado e dis-posto, não será, então, que mais originariamente do que a natureza, ele, o homem, pertence à disponibilidade? As expressões correntes de material humano, de material clínico falam neste sentido.²⁶⁶

À medida que o homem é elevado à consciência da subjetividade, cuja essência é o *representar*, mais se fortalece nele a atitude de se colocar frente ao mundo. Assim, a natureza é conduzida ao homem através de seu *representar*, como objetividade disponível ao cálculo. A terra e sua atmosfera convertem-se em matéria-prima, ou seja, em reservas. Da mesma forma, o homem converte-se em material humano que se emprega aos fins propostos. A essência da vida deve entregar-se ao arranjo técnico, pois o modo de desencobrimento que impera na era do átomo tem o caráter do que convoca no sentido do desafio: a energia oculta na natureza é explorada, transformada e armazenada. O armazenado, por sua vez, é novamente distribuído e este é novamente reprocessado: “extrair, transformar, estocar, distribuir, reprocessar são todos modos de desencobrimento.”²⁶⁷ Este modo de desencobrimento desafia as energias naturais a serem retiradas e postas para, num ciclo infundável, serem requeridas pela produção/consumo, pois *controle* e *segurança* incorporam as marcas do desencobrimento da técnica moderna.

O viés heideggeriano põe a compreensão da essência da técnica como *destinamento*. A *Gestell* adquire as características de um destino, ou seja, de um modo de destinar-se o ser ao *Dasein*. Por isso, a técnica não é a totalidade de instrumentos e artefatos, mas um modo de desencobrimento pelo qual a *verdade* tem-se constituído no cálculo. Ao contrário da *Gestalt*

²⁶⁶ _____. Die Frage nach der Technik. In *Vorträge und Aufsätze*, GA 7. Op. cit., p. 18: “Nur insofern der Mensch seinerseits schon herausgefordert ist, die Naturenergien herauszufordern, kann dieses bestellende Entbergen geschehen. Wenn der Mensch dazu herausgefordert, bestellt ist, gehört dann nicht auch der Mensch, ursprünglicher noch als die Natur, in den Bestand? Die umlaufende Bede vom Menschenmaterial, vom krankenmaterial einer klinik spricht dafür.” / A questão da técnica. In *Ensaio e conferências*. Op. cit., p. 21-22.

²⁶⁷ Ibid., p. 17: “Erschließen, umformen, speichern, verteilen, umschalten sind Weisen des Entbergens.” / Ibid., p. 20.

de Jünger, questionar a essência da técnica assume em Heidegger o caráter de um pensamento sobre o próprio modo de desencobrimento do ser. É a técnica que põe o homem no caminho do desencobrimento. A pergunta pela essência da técnica está intrinsecamente relacionada à questão que conduziu todo o pensamento de Heidegger, ou seja, a questão do ser (*Seinsfrage*), já que a essência da técnica moderna é o próprio modo de desencobrimento/verdade do ser.

A técnica moderna, reunida à ciência, obedece a um tipo de desencobrimento, trata-se da *provocação*. Através desta, extrai-se da natureza uma energia, pois a natureza é tida como uma conexão de forças previamente calculáveis. O moinho, nota Heidegger, oferecia suas alas ao sopro do vento e nada acumulava das correntes de ar para armazená-la. Em contrapartida, os minerais são arrancados do subsolo que passa a se desencobrir como mero reservatório. O camponês de antigamente confiava a semente às forças do crescimento sem provocar a terra. Mas a agricultura industrializada requer uma provocação, e dispõe da natureza no sentido de uma exploração.²⁶⁸ Restituindo, por ora, a obra de Jünger, Heidegger declara que a era na qual os trabalhadores estão a moldar a estrutura do fazer humano, ou seja, “na ordem metafísica de hoje, o trabalho (ver Ernst Jünger, ‘Der Arbeiter’, 1932) alcançou a objetivação incondicional de toda a presença que se essencia na vontade de vontade.”²⁶⁹ É neste sentido que Jünger tinha já observado em 1932: o campo que é explorado com máquinas e que é adubado com o azoto artificial das fábricas, já não é o mesmo campo. Trata-se, pois, de realizar formas de cultivo, de exploração e de povoamento da terra nas quais o caráter total do trabalho se expresse.²⁷⁰ Esta constatação indica a maneira basilar de como se dá o processo de objetivação da relação do homem com a terra, a que faz com que o cultivo seja substituído pelo trabalho mecanizado. Este, por seu lado, não permite nascer nem crescer, não propicia que os frutos se mostrem eles mesmos a partir deles mesmos; mas, ao invés, ele *faz* os produtos e, então, aniquila os frutos da terra que alimentam os humanos. Na era da técnica, o grau de provocação atinge o apogeu. A ameaça, propriamente dita, já atingiu a própria essência do homem: “o predomínio da *Gestell* arrasta consigo a possibilidade ameaçadora de se poder vetar ao homem voltar-se para um desencobrimento mais originário e fazer a experiência de uma verdade mais inaugural.”²⁷¹

²⁶⁸ Cf. Ibid., p. 16: “[...] Ackerbau ist jetzt motorisierte Ernährungsindustrie.” / Ibid., p. 19.

²⁶⁹ HEIDEGGER, M. Überwindung der Metaphysik. In *Vorträge und Aufsätze*, GA 7. Op. Cit., p. 70: “Denn die Arbeit (vgl. Ernst Jünger, ‘Der Arbeiter’ 1932) gelangt jetzt in den metaphysischen Rang der unbedingten Vergegenständlichung alles Anwesenden, das im Willen zum Willen west.” / A superação da metafísica. In *Ensaio e conferências*. Op. cit., p. 62.

²⁷⁰ Cf. JÜNGER, E. *O trabalhador: domínio e figura*. Op. cit., p. 164.

²⁷¹ HEIDEGGER, M. Die Frage nach der Technik. In *Vorträge und Aufsätze*, GA 7. Op. cit., p. 29: “Die Herrschaft des Ge-stells droht mit der Möglichkeit, daß dem Menschen versagt sein könnte, in ein ursprünglicheres Entbergen einzukehren und so den Zu spruch einer anfänglicheren Wahrheit zu erfahren.” / A questão da técnica. In *Ensaio e conferências*. Op. cit., p. 30-31.

CAPÍTULO III

TÉCNICA, HISTÓRIA E METAFÍSICA: DA *τέχνη* À *GESTELL*

Ao discutirmos em larga medida no capítulo anterior a questão do niilismo no seio do mundo tecnológico a partir do encontro entre Nietzsche, Jünger e Heidegger, e as implicações da noção heideggeriana de técnica moderna – embora ainda de forma preliminar –, foi nossa intenção descentrar o pensamento de Heidegger bem como revelar que ele não era tão único como poderia parecer, indicando que era antes de tudo uma voz importante no âmbito de uma conversação cultural para que o próprio Heidegger tenha sido *lançado*. Tal como Nietzsche e Jünger, Heidegger – ao seu modo peculiar – descortina o caráter de uniformização intrínseco ao movimento do niilismo, ou seja, o homem da metafísica, o *animal rationale*, é considerado como objeto de número estatístico e mera *moeda corrente* no mundo estéril e planejado pela técnica planetária. Também se deve ressaltar que, mesmo em relação à dimensão ontológica da análise de Heidegger sobre a técnica moderna, ele é tributário em muitos aspectos da ideia de Jünger sobre a *Gestalt* do trabalhador que *cunhou* a humanidade na era tecnológica, com a sua tendência irreprimível para moldar e mobilizar tanto as instituições sociais como também o ambiente natural. A contribuição mais importante de Heidegger – e o que ele acrescenta – para a *questão da técnica* está em sua atestação de que a técnica moderna representa o estágio final da história ocidental do *esquecimento do ser* e que sua essência reside na *Gestell*, isto é, um modo unidimensional de desencobrir os entes como matéria-prima, um desencobrimento que impele a humanidade contemporânea a lidar com o mundo segundo o ditame tecnológico de expandir a produção incessantemente, para benefício próprio da produção por si mesma.

1. A *τέχνη* grega, a obra de arte e o tempo da imagem do mundo

Centraremos agora nossa atenção na relação entre a essência da técnica moderna e o sentido do ser. Observando que o início do pensamento entre os gregos abrange em si mesmo todo o desdobrar posterior, faz-se preciso, antes, uma exposição de como esse início grego da filosofia experienciou o ser e sua verdade. A palavra grega para o ser é *φύσις* (*physis*) – o surgir e elevar-se por si mesmo. Porque pertence ao ser o pôr-se aí em manifesto, o não-estar-encoberto, pertence-lhe também o encobrir-se. A *φύσις*, enquanto força reinante que brota, e o perdurar, regido por ela, não pode ser convertida em objeto redutível às representações de um suposto sujeito cognoscente conforme o ordenamento matemático. Para os gregos, a *φύσις* não se dava nunca como objeto, isto sucede apenas quando aquilo que está presente (*Anwesendes*)

passa por sua redução ao *eu penso* da metafísica cartesiana. O acesso ao ser do ente se dá aqui pela via da *representação*, que pressupõe o opor-se do objeto ao sujeito. De tal maneira, na modernidade, o sujeito é o *subiectum* que então determina pela via representacional o que é o real e o próprio ser. A vigência do que-está-presente não é contida como o que desabrocha e o que se abre, aquilo que, enquanto o que-está-presente, desponta ao homem como o que-está-presente, a qual deveríamos corresponder por meio do *percepcionar* o ente e não como sujeito controlador e possuidor dessa realidade dirigida à simples constância da disponibilidade.

Ao atentarmos para o fato de que a humanidade vê-se fadada a assegurar-se no ente e que sua respectiva interpretação do ser e da essência da verdade como certeza fundamenta toda a metafísica moderna, seria relevante compreender os antecedentes metafísicos dessa experiência moderna do ser e da verdade que se encontrariam entre os gregos e na escolástica. Nesse sentido, vamos examinar alguns aspectos básicos da experiência do ser como *εἶδος* (*eidos*) em Platão e como *ἐνέργεια* (*energéia*) em Aristóteles. Mostraremos que tais conceitos gregos preparam o terreno para a distinção escolástica entre *essentia* e *existentia* que, por seu lado, permanece subjacente na metafísica moderna. Em seguida, apresentaremos a análise heideggeriana em torno do *tempo da imagem do mundo* que se cumpre a partir da ciência moderna e da reconstrução do real segundo os ditames do projeto matemático da natureza. Com isso, pretendemos abordar o sentido metafísico do *matemático* para a ciência moderna, que possibilita antecipar a natureza e determinar com precisão seus fenômenos. Como *teoria do real*, a ciência propõe uma ação interventora sobre o real que é reconstruído de acordo com os parâmetros do pensamento calculador. Essa alteração do ser enquanto auto-retração (*φύσις*) – e que neste retirar permanece enquanto condição de possibilidade de todo dar-se – para a *disponibilidade incondicionada* é o suposto para que surjam mecanismos versáteis – como o representar cibernético. Segundo Heidegger, com tal disponibilidade incondicional do ente ao poder da técnica se alcançou o estágio mais extremo de mecanização do homem e do mundo.

Finalmente, discutiremos a leitura heideggeriana da essência da técnica moderna na fase de acabamento da metafísica, que será tematizada, especialmente, a partir da conferência pronunciada em 1953 sob o título *Die Frage nach der Technik*. Heidegger observa que a essência *não técnica* da técnica não pode ser compreendida nos limites de uma concepção antropológico-instrumental. Como discutiremos, a herança longínqua da *τέχνη* (*techne*) grega é a técnica moderna, que é, também, um modo de desencobrimento, mas que não se desdobra como todo deixar-emergir o que passa e procede da não-presença para a presença, no sentido da *ποίησις* (*poiesis*). Para Heidegger, o desencobrimento da técnica moderna é um modo de *desafiar/provocar* (*Herausfordern*) que erige para a natureza a exigência de fornecer energia

susceptível de ser extraída e armazenada enquanto tal. Não obstante, esse desencobrimento mesmo, no seio do qual o poder desafiante da técnica se desdobra, nunca é algo feito só pelo homem, ao contrário, o homem é ele também provocado pela essência da técnica – a *Gestell* (*composição*). Em caráter de conclusão, buscaremos esclarecer em que sentido esse modo de desencobrimento da técnica é um destino (*Geschick*) que nunca é, porém, a fatalidade de uma coação, pois o homem se torna livre na medida em que pertence ao âmbito desse destino. Esse destino do desencobrimento traz em si um perigo, que não é em si qualquer perigo, mas o perigo (*das Gefahr*): a ameaça de uma instalação total e definitiva da técnica por toda a Terra.

1.1. A *τέχνη* como genuíno desencobrimento da obra de arte

A meditação de Heidegger em torno da arte e sua relação com a verdade se acentua basicamente no conjunto de três conferências (1935-36) publicadas com o seguinte título: *Der Ursprung des Kunstwerkes*. Aqui, o *Dasein* obtém um matiz histórico, quer dizer, de *povo histórico*. É na conclusão de *Der Ursprung des Kunstwerkes* que Heidegger sugere a seguinte questão: “perguntamos pela essência da arte. Porque é que assim perguntamos? Fazemo-la para podermos perguntar mais propriamente se a arte é ou não, no nosso *Dasein* histórico, uma origem, se e sob que condições ela o pode e deve ser.”¹ O epílogo da referida obra, partindo da célebre sentença de Hegel sobre a arte como coisa do passado, reitera a questão: “porém, a pergunta mantém-se: é a arte ainda um modo essencial e necessário em que acontece a verdade que é decisiva para o nosso *Dasein* histórico, ou deixou a arte de ser tal?”² Como tentativa de resposta poder-se-ia indicar que: a maneira originária mediante a qual esse acontecimento da verdade como abertura que permite à humanidade trazer a uma estância o ser-presente dos entes e, através disso, abrir um mundo histórico em que os entes podem desencobrir-se a si próprios, ocorre pelo caráter constitutivo de uma *obra de arte*, a forma mais elevada de *τέχνη* (*techne*). A *τέχνη*, para os gregos, é o movimento essencial que faz surgir algo, e sua essência está em revelar à percepção esse movimento no próprio momento de desencobrimento; é o conhecimento em ato da relação entre o que se descobre e o que ainda está encoberto: o significado primário de *τέχνη* é, portanto, *arte*, definida enquanto capacidade para descobrir alguma coisa, para trazê-la à luz, para permitir que seja vista.

¹ HEIDEGGER, M. *Der Ursprung des Kunstwerkes*. In *Holzwege*, GA 5. Op. cit., p. 66: “Wir fragen nach dem Wesen der Kunst. Weshalb fragen wir so? Wir fragen so, um eigentlicher fragen zu können, ob die Kunst in unserem geschichtlichen Dasein ein Ursprung ist oder nicht, ob und unter welchen Bedingungen sie es sein kann und sein muß.” / A origem da obra de arte. In *Caminhos de floresta*. Traduzido por Irene Borges-Duarte e Filipa Pedroso. Op. cit., p. 84.

² *Ibid.*, p. 68: “Allein, die Frage bleibt: Ist die Kunst noch eine wesentliche und eine notwendige Weise, in der die für unser geschichtliches Dasein entscheidende Wahrheit geschieht, oder ist die Kunst dies nicht mehr?” / *Ibid.*, p. 87.

Heidegger tornou claro que a *τέχνη* grega vem à presença no âmbito onde acontece *ἀλήθεια*, verdade. Em *Die Frage nach der Technik*, o pensador alemão apresenta a seguinte consideração no tocante ao sentido da palavra *τέχνη*: “primeiro de tudo, *τέχνη* não constitui apenas a palavra do fazer na habilidade artesanal, mas também do fazer na grande arte e das belas-artes. A *τέχνη* pertence à pro-dução, a *ποίησις*, é, portanto, algo poético.”³ Noutros termos, podemos dizer que, para Heidegger, a *τέχνη* seria uma forma de pensar, é o próprio processo de instauração do ocasionamento desencobridor que torna possível o ser-presente e a produção. Portanto, a *τέχνη* como algo poético é mais originária que o pensamento operativo da metafísica produtivista e, por isso, a *τέχνη* não comporia a atividade que intervém sobre o modo de desencobrimento dos entes, mas o saber sobre a forma como eles acontecem na medida em que a *ποίησις*, ou o poetar, é o próprio processo de instauração da verdade do ente como tal. A diferença é que, quando algo é tecnicamente produzido, esse deixar aparecer ocorre por intermédio da técnica. Em contrapartida, o acontecimento da *ποίησις* diz respeito a um modo de desencobrir que não requer da natureza aquilo que será utilizado e consumido pela via da produção, assim, a obra de arte grandiosa, especialmente a poesia, é a *τέχνη* que possibilita às pessoas sentirem-se à vontade com as coisas, compreender antecipadamente o que as coisas são, de modo a que possam *produzir* coisas, trazê-las à vista, permitir-lhes ser.⁴

Estes dois aspectos da *τέχνη*, *ser-presente* e *produção* correspondem à predisposição da *ποίησις* como arte e como produção. Todavia, *ποίησις* está relacionada não somente à obra de arte e à produção, como ainda à *φύσις* (*physis*). A *φύσις* é o vir à emergência de si próprios dos entes como um todo; é uma auto-emergência que persiste e predomina, no entanto, no meio da qual reina ainda mais decididamente uma auto-retirada. Segundo o seu significado originário, podemos salientar que *φύσις* tem o sentido de *aquilo que traz à luz ou desencobre algo na sua essência*, percebido sob a forma de uma presença que eclode, aquilo que está aí posto no mostrar-se e que jamais se confunde com o que entendemos por natureza, objeto das ciências naturais. Ora, de acordo com Heidegger, o termo grego *φύσις* teria tido seu sentido original enfraquecido quando a palavra, traduzida para o latim como *natura*, reduzira esse conceito mais rico e amplo à ideia restrita de *natureza*. Esta última, por sua parte, comporia uma instância já derivada do princípio mais originário, a *φύσις*, vigor que desprende todos os fenômenos naturais sem identificar-se ou limitar-se com estes, em outras palavras, do mesmo

³ HEIDEGGER, M. *Die Frage nach der Technik*. In *Vorträge und Aufsätze*, GA 7. Op. cit., p. 14: “Einmal ist *τέχνη* nicht nur der Name für das handwerkliche Tun und Können, sondern auch für die hohe Kunst und die schönen Künste. Die *τέχνη* gehört zum Her-vor-bringen, zur *ποίησις*; sie ist etwas Poietisches.” / A questão da técnica. In *Ensaaios e conferências*. Op. cit., p. 17.

⁴ Cf. ZIMMERMAN, M. *Confronto de Heidegger com a modernidade*. Op. cit., p. 339-340.

modo que pertence ao ser o pôr-se aí, o manifestar-se, pertence-lhe também o estar encoberto (*Verborgenheit*). No início do pensamento grego, o ser é então concebido como a consistência do que está na luz, isto é, do aparecer⁵, como observa Heidegger. O ser é, simultaneamente, o ato mesmo de aparecer e a aparência que perdura e, dessa maneira, se mostra e descobre. Nele, seu ser como aparência não é menos fundamental do que como desencobrimento. Mas a aparência, que traz o ente à luz, é também *dissimulação*, encobrimento. A interpretação do ser como *φύσις* abrange estes dois movimentos, inseparáveis e antagônicos, de sua verdade: o mostrar-se e o encobrir-se. Em *Einführung in die Metaphysik*, Heidegger assinala que a *φύσις* é o ser mesmo em virtude do qual o ente se torna e permanece observável, isto significa que:

Os gregos não experimentaram o que seja a *φύσις* nos fenômenos naturais. Muito pelo contrário: por força de uma experiência fundamental do ser, facultada pela poesia e pelo pensamento, se lhes des-encobriu o que haviam de chamar *φύσις*. Somente em razão deste des-encobrimento puderam então ter olhos para a natureza em sentido estrito. *Φύσις* significa, portanto, originariamente, o céu e a terra, a pedra e a planta, tanto o animal como o homem e a história humana, enquanto obra dos homens e dos deuses, finalmente e em primeiro lugar os próprios deuses, submetidos ao destino. *Φύσις* significa vigor reinante que brota, e o perdurar, regido e impregnado por ele. Nesse vigor, que no desabrochar se conserva, se acham incluídos tanto o “vir-a-ser” como o “ser”, entendido este último no sentido restrito de permanência estática. *Φύσις* é o surgir, o extrair-se a si mesmo do escondido e assim conservar-se.⁶

Na interpretação heideggeriana, tal como se vê acima, a *φύσις* enquanto totalidade – ou seja, o vigor reinante criador que rege o processo de vir a ser, o consuma e sustenta –, onde de forma alguma tinha lugar a distinção entre o mundo humano e o mundo natural, não pode ser transformada em objeto redutível às representações de um sujeito cognoscente conforme o pensamento representador; *φύσις* seria a forma mais elevada e exemplar de *ποίησις*. Quando Heidegger sublinha que a compreensão da *φύσις* constitui, para os gregos, uma experiência concedida pela *poesia* e pelo *pensamento*, ou seja, uma experiência imbricada no patamar da linguagem, ele está a afirmar, pois, que o aparecer do ente consistente é um fato – por ser ele aparente, tangível –, mas também, concomitantemente, linguístico, uma vez que este apenas poderia ser abrangido *na* linguagem. Ora, essas duas dimensões se apresentam aqui como constitutivas de um único e mesmo evento, sendo, dessa forma, indissociáveis. A linguagem é

⁵ Cf. HEIDEGGER, M. *Einführung in die Metaphysik*, GA 40. Op. cit., p. 116: “Beide Abweichungen vom Sein erhalten ihre Bestimmung aus dem Sein als Ständigkeit des Im-Licht-stehens und d. h. des Erscheinens.”

⁶ Ibid., p. 17: “Die Griechen haben nicht erst an den Naturvorgängen erfahren, was *φύσις* ist, sondern umgekehrt: aufgrund einer dichtend-denkenden Grunderfahrung des Seins erschloß sich ihnen das, was sie *φύσις* nennen mußten. Erst aufgrund dieser Erschließung konnten sie dann einen Blick haben für die Natur im engeren Sinne. *Φύσις* meint daher ursprünglich sowohl den Himmel als auch die Erde, sowohl den Stein als auch die Pflanze, sowohl das Tier als auch den Menschen und die Menschengeschichte als Menschen- und Götterwerk, schließlich und zuerst die Götter selbst unter dem Geschick. *Φύσις* meint das aufgehende Walten und das von ihm durchwaltete Währen. In diesem aufgehend verweilenden Walten liegen “Werden” sowohl wie “Sein”, im verengten Sinne des starren Verharrens, beschlossen. *Φύσις* ist das Ent-stehen, aus dem Verborgenen sich heraus- und dieses so erst in den Stand bringen.”

precisamente aquele *dínamo vibrante* que possibilita a compreensão da *φύσις* enquanto vigor criador que desabrocha na medida em que rege o aparecer dos entes, aquela força que tudo traz à luz. Com isso, para Foltz, *ποίησις* não é apenas o trabalhar de um cálice ou o esculpir de uma escultura; é também o romper do sol e a emergência dos cereais de sementes plantadas no solo profundo, o rebentar do jovem rebento, o emergir e abrir-se da flor.⁷ A *τέχνη*, como obra de arte emergente, e a *φύσις* enquanto ente auto-emergente, não são apenas modos de *ποίησις*, de produção, mas tipos de *ἀλήθεια* (verdade), ou desencobrimento, às suas próprias maneiras respectivas. *Φύσις*, aquilo que emerge espontaneamente e que nos interpela como algo abrangente, que se produz por conta própria, dispensando os processos ordenados de fabricação mediante a razão operativa, é um emergir para o desencobrimento, e a *τέχνη*, por ser mais fundamentalmente uma compreensão ou uma forma de conhecimento que conhece o que está na base de cada ato de produção, tal como acontece no arranjo ou reação do artesão à madeira, é ao mesmo tempo um *abrir*, um *desencobrir* as coisas dentro do mundo que funda.

Nesta perspectiva, a arte, como *τέχνη*, dar-se-ia propriamente como uma forma de desencobrimento que vem revelar uma produção de sentido; a arte corresponde à *ἀλήθεια*, um modo de desencobrimento livre da obrigação da *adequação*. A arte como *τέχνη* pertence à *ποίησις*, conduz do encobrimento ao desencobrimento. A arte é o modo de *ἀλήθεια* que faz brilhar o seu desencobrimento como desencobrimento, ao contrário da essência unívoca da técnica moderna – como discutiremos no segundo tópico deste capítulo –, que se desencobre como busca incessante pela *provocação* (*Herausfordern*) e, por conseguinte, encobrindo o seu próprio caráter de desencobrimento ao calcular a natureza enquanto mero fundo de reserva. Noutros termos, enquanto a técnica moderna tenciona tornar a natureza *disponível* para a sua exploração constante, a *τέχνη* grega conduz cada desencobrimento ao seu brilho próprio, à sua beleza, sem, todavia, encobrir a multiplicidade de outras possibilidades, simplesmente por ser *produção* de sentido; condução ao desencobrimento. É o que se lê na seguinte passagem de *Die Frage nach der Technik*: “a arte chamava-se apenas *τέχνη*. Era um des-encobrir-se único numa multiplicidade de desdobramentos. A arte era piedade, *ποίησις*, ou seja, integrada na regência e preservação da verdade.”⁸ Tal vir à luz é marcado, entretanto, por uma tensão entre dois movimentos opostos – o não-estar-encoberto e o estar encoberto – inerentes ao próprio desabrochar da *φύσις*. Essa tensão já fora reconhecida por Heráclito no fragmento 123, *φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ*, fragmento que é evocado por Heidegger em *Einführung in die Metaphysik*:

⁷ Cf. FOLTZ, B. *Habitar a terra*: Heidegger, ética ambiental e a metafísica da natureza. Op. cit., p. 155.

⁸ HEIDEGGER, M. *Die Frage nach der Technik*. In *Vorträge und Aufsätze*, GA 7. Op. cit., p. 35: “Und die Kunst hieß nur *τέχνη*. Sie war ein einziges, vielfältiges Entbergen. Sie war fromm, *προμος*, d.h. fügsam dem Walten und Verwahren der Wahrheit.” / A questão da técnica. In *Ensaio e conferências*. Op. cit., p. 36.

“o ser tem, em si, a inclinação para ocultar-se.”⁹ Tal afirmação de Heráclito diz que o ocultar-se é o coração de todo aparecer. Todo permanecer e conservar-se no estado de desencoberto não é senão um constante brotar do encoberto para o desencoberto e um encaminhar-se para o encoberto. A nota de Heidegger sobre o fragmento 53 (ou seja: *o embate é o pai de todas as coisas e de todas o rei; de uns fez deuses, de outros, homens*), todavia, expõe aspectos de seu próprio pensamento que irão ecoar em importantes ensaios posteriores, como *Der Ursprung des Kunstwerkes*. A passagem que se segue é significativa nesse sentido:

O que Heráclito chama aqui *πόλεμος* (*polemos*) é a disputa que vigora e impera antes de tudo o que é divino e humano. Não é de forma alguma uma guerra nos moldes dos homens. O embate, pensado por Heráclito, é o que faz com que o presente se desdobre originariamente em contrastes. É o que possibilita ocupar na presença posição, condição e hierarquia. Nessa confrontação se manifestam vácuos, distâncias e juntas. Na con-frontação (*Aus-einandersetzung*: discussão, polêmica, querela, luta) surge mundo. (A con-frontação não separa nem tão pouco destrói a unidade. Antes a institui. É coleção [*λόγος*]. *Πόλεμος* e *λόγος* são o mesmo.) O embate a que se alude aqui é o combate originário. Pois é ele que faz com que nasçam, pela primeira vez, os combatentes. Não se trata de uma simples corrida entre qualidades meramente dadas. O combate projeta e desenvolve o in-audito, o que até então ainda não foi dito nem pensado. Os criadores, isto é, os poetas, pensadores e instauradores de Estado suportam esse embate. Ob-jetam contra o vigor predominante o bloco da obra e para dentro dessa encaalam o mundo, que assim é inaugurado. Só com estas obras é que o dominar, a *φύσις*, vem a estar naquilo que está presente. Só então o ente vem a ser, como tal, como ente. Esse vir-a-ser do mundo é o que constitui propriamente a História. O embate, como tal, não apenas deixa surgir, mas também, e só ele, protege e conserva o ente em sua consistência. Decerto, onde se extingue o embate, lá o ente não desaparece, mas o mundo se retrai. O ente já não se afirma (isto é, não se conserva, como tal). Aí o ente é apenas achado. Torna-se um achado. O perfeito já não é o que se estabelece dentro de limites (isto é, que alcança a plenitude de sua forma) mas só o que está pronto e, como tal, à disposição de todo mundo. É objetivamente dado, onde não se instaura nenhum mundo. Ao invés, o homem põe e dispõe do disponível. O ente se converte em objeto, seja para a contemplação (aspecto e imagem) seja para a ação produtiva, como produto e cálculo. O que instaura mundo originariamente, a *φύσις*, decai e degrada-se em modelo de imitação e cópia. A natureza se transforma numa esfera especial, distinta da arte e de tudo que se pode produzir e planificar.¹⁰

⁹ _____ . *Einführung in die Metaphysik*, GA 40. Op. cit., p. 122: “Sein [aufgehendes Erscheinen] neigt in sich zum Sichverbergen.”

¹⁰ Ibid., p. 66-67: “Der hier genannte πόλεμος ist ein vor allem Göttlichen und Menschlichen waltender Streit, kein Krieg nach menschlicher Weise. Der von *Heraklit* gedachte Kampf läßt im Gegeneinander das Wesende allererst auseinandertreten, läßt Stellung und Stand und Rang im Anwesen erst beziehen. In solchem Auseinandertreten eröffnen sich Klüfte, Abstände, Weiten und Fugen. In der Aus-einandersetzung wird Welt. [Die Auseinandersetzung trennt weder, noch zerstört sie gar die Einheit. Sie bildet diese, ist Sammlung (*λόγος*). Πόλεμος und λόγος sind dasselbe.] Der hier gemeinte Kampf ist ursprünglicher Kampf; denn er läßt die Kämpfenden allererst als solche entspringen; er ist nicht ein bloßes Berennen von Vorhandenem. Der Kampf entwirft und entwickelt erst das Un-erhörte, bislang Un-gesagte und Un-gedachte. Dieser Kampf wird dann von den Schaffenden, den Dichtern, Denkern, Staatsmännern getragen. Sie werfen dem überwältigenden Walten den Block des Werkes entgegen und bannen in dieses die damit eröffnete Welt. Mit diesen Werken kommt erst das Walten, die φύσις, im Anwesenden zum Stand. Das Seiende wird jetzt erst als solches seiend. Dieses Weltwerden ist die eigentliche Geschichte. Kampf läßt nicht als solcher nur ent-stehen, sondern er allein bewahrt auch das Seiende in seiner Ständigkeit. Wo der Kampf aussetzt, verschwindet zwar das Seiende nicht, aber Welt wendet sich weg. Das Seiende wird nicht mehr behauptet [d. h. als solches gewahrt]. Es wird jetzt nur vor-gefunden, ist Befund. Das Vollendete ist nicht mehr das in Grenzen Geschlagene [d. h. in seine Gestalt Gestellte], sondern nur noch das Fertige, als solches für jedermann Verfügbare, das Vorhandene, darin keine

O embate originário que Heidegger alude aqui permite que venha à luz o nunca dito, o nunca ouvido ou sequer pensado. Desdobra-se em embates entre forças contrárias que, nas mãos daqueles que são capazes de criar, de lhes dar consistência, aparecem então no dizer, no pensar e em outras múltiplas maneiras de instauração. Pensadores, poetas e estadistas fazem, pois, menção em igual medida às autoridades do mundo grego antigo, para o qual Heidegger sempre se voltava na sua tarefa de pensamento. Aqueles, munidos do poder de trazer à tona o ainda não-dito, adentram no inaudito e obscuro coração do embate e dali abrem caminho, através de suas obras, para a instauração de mundos, quer dizer, para a instituição (*Stiftung*) de novas *mostrações* de significado quando isso se faz necessário *como* história humana. No entanto, tal como Heidegger sublinha, dentro de um mundo transformado em disponibilidade, mediante a feroz ação produtiva do cálculo, essa força pode degradar-se e cessar, levando ao retraimento e à objetivação do que antes se afirma no brilho de sua essência e plenitude. Em contraposição a todo esse anseio de uniformização intrínseco ao pensamento calculador, onde tudo é objetivamente dado, Heidegger sustenta que, nos gregos antigos, a essência da arte é *ποίησις*, poesia, e a essência desta é a verdade. Nesta perspectiva, verdade, ou melhor, aquilo que faz da verdade o que ela *é*, se traduz como um acontecimento histórico desde o qual o mundo de um povo se descobre. A verdade assim compreendida por Heidegger seria uma retomada do fenômeno que o grego denominou enquanto *ἀλήθεια* – fenômeno a partir do qual o ser dos entes põe-se em manifesto e ganha significado. Verdade que assim nos reporta para o próprio acontecimento do mundo. O acontecimento da arte enquanto poesia, e a poesia enquanto instauração da verdade permite, portanto, a fundação de um mundo como clareira histórica de descobrimento dos entes com os outros e com as coisas de maneira apropriada.

Em *Das Ding und das Werk*, primeira conferência que compõe o ensaio *Der Ursprung des Kunstwerkes*, Heidegger assinala que a obra de arte mostra a verdade do ser do ente, abre à sua maneira o ser do ente; a obra de arte não é uma coisa como matéria enformada – esta concepção da coisa apela tão somente para a sua visualização imediata com a qual a coisa nos interpela pelo seu mero aspecto (*εἶδος*) – nem sequer um utensílio em seu sentido próprio de utilidade e elaboração, é algo mais originário, anterior ao caráter de coisa e de utensílio dotado de valor estético. Quanto a isto, Heidegger atenta para o fato de que a base de toda a teoria da arte e de toda a estética passaria a ser o entrelaçamento conceitual *matéria e forma*, algo derivado do pensamento representador da tradição metafísica do Ocidente. À medida que

Welt mehr weltet – vielmehr schaltet und waltet jetzt der Mensch mit dem Verfügbaren. Das Seiende wird Gegenstand, sei es für das Betrachten (Anblick, Bild), sei es für das Machen, als Gemächte und Berechnung. Das ursprünglich Waltende, die φύσις, fällt jetzt herab zum Vorbild für das Abbilden und Nachmachen. Natur wird jetzt ein besonderer Bereich im Unterschied zur Kunst und zu allem Herstellbaren und Planmäßigen.”

o juízo estético elabora sua consideração de acordo com esse entrelaçamento, dar-se-ia aquele tipo de pensamento acerca da obra de arte enquanto uma coisa material, que seria, portanto, artisticamente enformada. Como resultado, a origem da obra de arte estaria situada de alguma maneira na criação do artista, na materialidade amorfa, assim como na própria forma na qual se enforma esta matéria. Temos, por esta via, o ponto de partida do processo de representação, de cópia, da forma na matéria, por meio da percepção e imaginação do artista. A obra de arte, ao *pôr em conjunto* (*zusammenbringen*) com a matéria de base o propriamente artístico, construído sobre a base como uma superestrutura, seria, no prisma de Heidegger, um *símbolo*, ou seja: “é certo que a obra de arte é uma coisa confeçoada, porém ela diz ainda algo de outro que não aquilo que a mera coisa é – ἄλλο ἀγορεύει. A obra, como um outro, dá a conhecer publicamente um outro, assinala algo de outro – é alegoria.”¹¹ E complementa Heidegger nas seguintes palavras: “na obra de arte, há ainda algo de outro que é posto em conjunto com a coisa confeçoada. ‘Pôr em conjunto’ diz-se em grego συμβάλλειν. A obra é símbolo.”¹²

Esse enquadramento conceitual, contudo, já não pode compreender a obra de arte em sua relação ao ser. Se a obra de arte é uma alegoria e um símbolo, nos termos mencionados acima, ela é sobretudo um ente de duplo caráter, a saber: uma coisa confeçoada (*angefertigt*) e uma superestrutura artística, logo um símbolo que seria a protuberância do artístico, ou da *vivência estética*, que passa ao lado do *caráter de coisa* (*Dinghafte*) – isto é, este algo próprio da obra que assinala algo de outro – que lhe serve de alicerce. Ora, a crítica de Heidegger aos conceitos de forma, matéria, representação, por exemplo, surge da crítica ao conceito oriundo de verdade como *adaequatio*. Na tradição metafísica, a verdade é abarcada como um juízo (o estético) adequado à coisa (a obra), uma adequação correta entre proposição ideal e coisa real. Adequar uma coisa à outra indica uma justaposição entre dois entes diferentes, nesse caso, uma correspondência entre o juízo do sujeito e o objeto do mundo, que pressupõe nela mesma que homem e mundo estejam separados e dispostos numa relação compartimentada: o interior do sujeito, como uma coisa inteligente – o lado *ideal*; e o objeto exterior como uma coisa que se opõe ao sujeito – o lado *real*. Sendo assim, Heidegger constatará que o artista, a forma e a matéria da obra não são âmbitos distintos ou complementares de causas da obra, mas o *trazer-a-emergir-diante* (*Her-vor-bringen*) da obra enlaça o artista e o material de seu uso na obra, na medida em que a arte mesma, em sua origem, requer um *trazer-a-emergir-diante* da obra.

¹¹ HEIDEGGER, M. Der Ursprung des Kunstwerkes. In *Holzwege*, GA 5. Op. cit., p. 04: “Das Kunstwerk ist zwar ein angefertigtes Ding, aber es sagt noch etwas anderes, als das bloße Ding selbst ist, ἄλλο ἀγορεύει. Das Werk macht mit Anderen öffentlich bekannt, es offenbart Anderes; es ist Allegorie.” / A origem da obra de arte. In *Caminhos de Floresta*. Op. cit., p. 11.

¹² Ibid., p. 04: “Mit dem angefertigten Ding wird im Kunstwerk noch etwas Anderes zusammengebracht. Zusammenbringen heißt griechisch συμβάλλειν. Das Werk ist Symbol.” / Ibid., p. 11.

Originariamente, portanto, a obra não está impelida para nada: não copia nenhuma imagem numa matéria a partir de uma forma sempre já anteposta como base. Originariamente, a obra dá origem. Na obra, torna-se patente o *pôr-em-obra* da verdade. No entanto, como Heidegger observa, o *pôr* grego significa: colocar enquanto fazer-surgir, por exemplo, a estátua de um deus; significa: o assentar, o depor de uma oferenda consagrada. Colocar e assentar têm o sentido de trazer: trazer a emergir no não-encoberto, para diante, para o que está presente, isto é, deixar-jazer-diante.¹³ Pôr e colocar não significam aqui nunca o contrapor-se no sentido do objeto (ao eu-sujeito) que desafia, que foi concebido, como explicitamos, na modernidade.

Para averiguar em que consiste a obra de arte, torna-se então necessário perguntar pelo caráter de obra da obra de arte. A nosso ver, aparece agora como elemento de fundamental importância a discussão que Heidegger leva a cabo em torno do antagonismo entre mundo e terra. É a partir do embate entre mundo e terra – o *pôr-se-em-obra-da-verdade* que está em jogo na obra de arte –, que se faz possível compreender o pensamento heideggeriano da arte e também da verdade na fundação originária de um mundo histórico. A instauração de um mundo e o surgir diante da terra constituem os dois traços fundamentais no ser-obra da obra:

O mundo é a abertura que se abre nos vastos caminhos das decisões simples e essenciais do destino de um povo histórico. A terra é o surgir diante, não impelido para nada, do que constantemente se encerra, e que, deste modo, põe a coberto. Mundo e terra são essencialmente distintos um do outro e, não obstante, nunca estão separados. O mundo funda-se na terra e a terra irrompe através do mundo.¹⁴

O confronto entre mundo e terra é um embate originário. Esse é o embate que marca a obra de arte, pois não é outra coisa que está em jogo na obra de arte senão a relação entre mundo e terra. O intrínseco copertenciamento de elementos antagônicos leva-os a uma tensão extrema no interior de sua unidade. A terra, em sua retração, é conduzida a um irromper no aberto do mundo que, por seu turno, não pode desprender-se da terra pelo fato de fundar-se nela. Ser obra quer dizer levantar (*Aufstellung*) um mundo, sendo que aqui mundo não é uma simples reunião de coisas existentes, mas, nomeadamente, o livre domínio onde todo ente pode surgir e ter significado. Assim, a obra enquanto obra levanta um mundo e mantém aberto o aberto do mundo, porém, ao instalar um mundo, longe de deixar desvanecer a matéria, a obra faz sobressair a terra no aberto do mundo da obra, quer dizer: “a obra faz a própria terra

¹³ Cf. *Ibid.*, p. 70: “Das griechische Setzen besagt: Stellen als Erstellenlassen z. B. ein Standbild, besagt: Legen, Niederlegen eines Weihegeschenkes. Stellen und Legen haben den Sinn von: Her- ins Unverborgene, vor- in das Anwesende bringen, d. h. vorliegenlassen. Setzen und Stellen bedeuten hier nirgends das neuzeitlich begriffene herausfordernde Sich (dem Ich-Subject) entgegenstellen.” *Ibid.*, p. 89.

¹⁴ *Ibid.*, p. 35: “Die Welt ist die sich öffnende Offenheit der weiten Bahnen der einfachen und wesentlichen Entscheidungen im Geschick eines geschichtlichen Volkes. Die Erde ist das zu nichts gedrängte Hervorkommen des ständig Sichverschließenden und dergestalt Bergenden. Welt und Erde sind wesenhaft voneinander verschieden und doch niemals getrennt. Die Welt gründet sich auf die Erde, und Erde durchragt Welt.” / *Ibid.*, p. 47.

entrar no aberto de um mundo e mantém-na aí. *A obra deixa a terra ser terra.*”¹⁵ Portanto, a obra de arte que repousa em si mesma somente pode advir desse embate entre mundo e terra. Mas a terra só irrompe através do mundo e o mundo só se funda na terra. E o que tem lugar por meio do templo grego ou da estátua de um deus é, pois, não só a eclosão do mundo, mas a sua instauração sobre a terra. No caso da obra arquitetônica, um templo grego, citado como exemplo em *Der Ursprung des Kunstwerkes*, Heidegger atenta para o fato de que nem se trata de uma realidade estática, que esteja efetivamente perante, nem copia coisa alguma:

Está simplesmente aí de pé, no meio do vale rochoso e acidentado. A obra arquitetônica envolve e encerra a figura do deus [...] Por meio do templo, o deus torna-se presente no templo. Este estar-presente [*Anwesen*] do deus é, em si, o estender-se e delimitar-se do recinto como um recinto sagrado [...] A obra que o templo é articula e reúne pela primeira vez à sua volta, ao mesmo tempo, a unidade das vias e das conexões em que o nascimento e morte, desgraça e benção, triunfo e derrota, perseverança e decadência... conferem ao ser humano a figura do seu destino [*Geschick*]. A vastidão vigente destas conexões que estão abertas é o mundo deste povo histórico. É somente a partir dele e nele que este retorna a si mesmo para a realização da sua determinação [...] A obra que o templo é, estando aí de pé, torna originariamente patente um mundo e, ao mesmo tempo, repõe-no sobre a terra, a qual, desse modo, só então surge como o solo natal.¹⁶

Neste texto, pode-se notar como o templo abre um mundo, já que relaciona a obra de arte, neste caso, o templo grego, com a presença do deus que é, por seu lado, o que dá sentido ao povo, o que articula e reúne a unidade das manifestações humanas, do *destino* do povo histórico. A obra que o templo é, no seu estar-aí-de-pé, instaura originariamente um mundo. Esta vista permanece enquanto a obra for obra, ou seja, enquanto o deus habite nela. Se o deus escapa, simultaneamente, desaparece a vista que a *obra-templo* havia levantado, no sentido da edificação (*Erstellung*), e, por conseguinte, esta já não concederá “[...] às coisas pela primeira vez o seu rosto, e aos homens pela primeira vez a perspectiva acerca de si mesmos”¹⁷ e já não estará relacionada com um mundo histórico, de modo que passaria a ser enfrentada como um *objeto* fixado em algum sítio des-enraizado. Ora, a obra, ao mesmo tempo em que edifica um mundo, faz vir a terra. É o que Heidegger indica na segunda parte de sua descrição do templo: “aí de pé, a obra arquitetônica repousa sobre o solo rochoso. Este assentar da obra extrai da

¹⁵ Ibid., p. 32: “Das Werk rückt und hält die Erde selbst in das Offene einer Welt. *Das Werk läßt die Erde eine Erde sein.*” / Ibid., p. 44.

¹⁶ Ibid., p. 27-28: “Er steht einfach da inmitten des zerklüfteten Felsentales. Das Bauwerk umschließt die Gestalt des Gottes [...] Durch den Tempel west der Gott im Tempel an. Dieses Anwesen des Gottes ist in sich die Ausbreitung und Ausgrenzung des Bezirkes als eines heiligen [...] Das Tempelwerk fügt erst und sammelt zugleich die Einheit jener Bahnen und Bezüge um sich, in denen Geburt und Tod, Unheil und Segen, Sieg und Schmach, Ausharren und Verfall – dem Menschenwesen die Gestalt seines Geschickes gewinnen. Die waltende Weite dieser offenen Bezüge ist die Welt dieses geschichtlichen Volkes. Aus ihr und in ihr kommt es erst auf sich selbst zum Vollbringen seiner Bestimmung zurück [...] Das Tempelwerk eröffnet dastehend eine Welt und stellt diese zugleich zurück auf die Erde, die dergestalt selbst erst als der heimatliche Grund herauskommt.” / Ibid., p. 38-39.

¹⁷ Ibid., p. 29: “Der Tempel gibt in seinem Dastehen den Dingen erst ihr Gesicht und den Menschen erst die Aussicht auf sich selbst.” / Ibid., p. 40.

rocha a obscuridade do seu suportar rude e, no entanto, a nada impelido [...] Só o brilho e o fulgor da rocha [...] fazem aparecer brilhando a claridade do dia, a amplitude do céu [...]”¹⁸, e mais, “desde cedo, os gregos chamaram a este mesmo surgir e irromper, no seu todo, a φύσις. Ao mesmo tempo, clareia aquilo sobre o qual e no qual o homem funda o seu habitar. Chamamos-lhe a *terra*.”¹⁹ Como vemos, o mundo aberto através do templo é situado na *terra*. Para tanto, Heidegger restitui uma vez mais a palavra grega φύσις (*physis*) que nomeia o brotar do ente em sua totalidade a partir de si. Φύσις é uma palavra para designar – de modo grego – o ser. Mas φύσις também nomeia a terra enquanto aquilo em que se volta a pôr a coberto o irromper de tudo aquilo que irrompe e que, com efeito, se volta aí a pôr a coberto enquanto tal. E compreender a terra é, mais genuinamente, saber que a terra só pode ser acolhida como terra, isto é, preservada como aquilo que põe a coberto. Nesse sentido, mundo e terra são compreendidos por Heidegger como a dinâmica desencobrimento/encobrimento, que é o modo genuíno pelo qual acontece a ἀλήθεια, verdade. Só neste caso a verdade insere-se na obra: “a verdade advém apenas enquanto embate entre clareira e encobrimento no estar-em-antagonismo do mundo e da terra.”²⁰ A clareira (*Lichtung*), esse lugar aberto no próprio ente, é o acontecer mesmo de seu desencobrimento, e é tomada no embate originário, ao qual a obra de arte dá lugar no antagonismo entre seus elementos, ao mesmo tempo indissociáveis, terra e mundo. Para compreendermos melhor este ponto, passemos, então, à consideração de Heidegger sobre uma pintura de Van Gogh de um par de sapatos de camponês; na pequena superfície da tela, a intrincada poesia da existência da camponesa se deixa pôr em manifesto:

Da abertura escura do interior deformado dos sapatos, a fadiga dos passos do trabalho olha-nos fixamente. No duro peso rústico dos sapatos está a tenacidade acumulada do seu lento caminhar pelos sulcos que longamente se estendem, sempre iguais, pelo campo, sobre o qual perdura um vento agreste. No couro, está a umidade e a riqueza do solo. Sob as solas, insinua-se a solidão do caminho do campo pelo cair da tarde. Nos sapatos vibra o silencioso chamado da terra, sua dádiva quieta do trigo que amadurece e o seu recusar-se inexplicado no pousio desolado do campo invernal. Passa por este utensílio a inquietação resignada pela segurança do pão, a alegria sem palavras de ter uma vez mais suportado a necessidade, o estremecimento da chegada do nascimento e o tremor diante da circundante ameaça da morte. Este utensílio pertence à *terra* e está abrigado no *mundo* da camponesa. É a partir desta pertença abrigada que o próprio utensílio se eleva ao seu repousar-em-si.²¹

¹⁸ Ibid., p. 28: “Dastehend ruht das Bauwerk auf dem Felsgrund. Dies Aufrufen des Werkes holt aus dem Fels das Dunkle seines ungefügen und doch zu nichts gedrängten Tragens heraus [...] Der Glanz und das Leuchten des Gesteins [...] bringt doch erst das Lichte des Tages, die Weite des Himmels [...]” / Ibid., p. 39.

¹⁹ Ibid., p. 28: “Dieses Herauskommen und Aufgehen selbst und im Ganzen nannten die Griechen frühzeitig die φύσις. Sie lichtet zugleich jenes, worauf und worin der Mensch sein Wohnen gründet. Wir nennen es die *Erde*.” / Ibid., p. 39.

²⁰ Ibid., p. 50: “Wahrheit west nur als der Streit zwischen Lichtung und Verbergung in der Gegenwendigkeit von Welt und Erde.” / Ibid., p. 65.

²¹ Ibid., p. 19: “Aus der dunklen Öffnung des ausgetretenen Inwendigen des Schuhzeuges starrt die Mühsal der Arbeitsschritte. In der derbgediegenen Schwere des Schuhzeuges ist aufgestaut die Zähigkeit des langsamen

Na consideração acima, Heidegger inicia, portanto, a descrição do que vem a ser o utensílio do calçado. A evidência de que qualquer um conhece o que são calçados repousa na visada dos mesmos como o que deve ser à mão em alguma serventia, ou seja: “todos sabem o que pertence ao calçado [...] Tal utensílio serve para calçar os pés. De acordo com a serventia, se para o trabalho no campo ou para a dança, o material e a forma são diferentes.”²² Esta é a visada já alcançada pela análise do utensílio feita por si: “o ser-utensílio do utensílio consiste em sua serventia.”²³ O exemplo dado por Heidegger da obra de Van Gogh põe em manifesto o ser do utensílio e o ser da obra, põe também em evidência, ao mesmo tempo, a capacidade de desencobrimento própria da obra e a capacidade de desencobrimento própria do lugar mesmo a que pertence o utensílio e a camponesa à qual, por sua parte, o utensílio pertence.

O modo de ser do utensílio consiste na sua serventia. Mas esta, por seu turno, só é possível graças à *fiabilidade*. Por força da fiabilidade, a camponesa está entregue à terra e está certa de seu mundo. O utensílio enlaça mundo e terra enquanto mundo e terra do *Dasein*. “Para ela [a camponesa] e para aqueles que, junto com ela, são deste modo, o mundo e a terra estão apenas aí: no utensílio.”²⁴ O que há de essencial no utensílio, todavia, é desde sempre indissociável do mundo e da terra a que ele pertence, ou seja, se a fiabilidade do utensílio é o que primeiramente dá ao simples mundo sua seguridade e confere à terra a liberdade de seu constante irromper, ele próprio, o utensílio, é um signo da finitude do *Dasein* e sua pertença a mundo e terra; que o utensílio seja no modo da fiabilidade é um reflexo da condição finita do *Dasein* na terra. A pintura do par de sapatos da camponesa *diz* tudo isso por si mesma.

Tal dizer e mostrar atinentes à obra significa que a obra abriu o ente em seu ser. Mas não apenas ela traz consigo o mundo e a terra a que pertence o par de sapatos e, com ele, a camponesa; o próprio par de sapatos traz consigo o mundo e a terra a que pertencem. O ser-utensílio do utensílio, quer dizer, a fiabilidade, mantém reunidas em si todas as coisas sempre segundo a sua maneira e alcance. A serventia do utensílio é, contudo, apenas a consequência essencial da fiabilidade. O vigor, ou a força criativa, de desencobrimento presente no utensílio

Ganges durch die weithin gestreckten und immer gleichen Furchen des Ackers, über dem ein rauher Wind steht. Auf dem Leder liegt das Feuchte und Satte des Bodens. Unter den Sohlen schiebt sich hin die Einsamkeit des Feldweges durch den sinkenden Abend. In dem Schuhzeug schwingt der verschwiegene Zuruf der Erde, ihr stilles Verschenken des reifenden Kornes und ihr unerklärtes Sichversagen in der öden Brache des winterlichen Feldes. Durch dieses Zeug zieht das klaglose Bangen um die Sicherheit des Brotes, die wortlose Freude des Wiederüberstehens der Not, das Beben in der Ankunft der Geburt und das Zittern in der Umdrohung des Todes. Zur Erde gehört dieses Zeug und in der Welt der Bäuerin ist es behütet. Aus diesem behüteten Zugehören erstet das Zeug selbst zu seinem Insichruhen.” / Ibid., p. 28-29.

²² Ibid., p. 18: “Jedermann weiß, was zum Schuh gehört. Solches Zeug dient zur Fußbekleidung. Entsprechend der Dienlichkeit, ob zur Feldarbeit oder zum Tanz, sind Stoff und Form anders.” / Ibid., p. 27.

²³ Ibid., p. 18: “Das Zeugsein des Zeuges besteht in seiner Dienlichkeit.” / Ibid., p. 27.

²⁴ Ibid., p. 19-20: “Welt und Erde sind ihr und denen, die mit ihr in ihrer Weise sind, nur so da: im Zeug.” / Ibid., p. 29.

é *poética*. A verdade do modo de ser do *Dasein*, como aquele que pertence a mundo e terra, está em obra na obra: a verdade mesma se essencializa na obra. O que aparece como elemento essencial não é o *Dasein* como projeto que dá sentido, ou o arrebatá-la para o círculo do vivenciar, mas a abertura mesma do ente que acontece *na* obra. Entretanto, a obra de arte não pode ser obra sem aqueles que resguardem, de modo que tal resguardar não separe os homens singularizando-os com base nas suas vivências, antes os integra na pertença à verdade que acontece na obra e, assim, funda o ser-para-os-outros (*Füreinandersein*) e o ser-com-os-outros (*Miteinandersein*) como estar-em-vigência histórico do *Dasein* a partir da relação com o não-estar-encoberto.²⁵ Aqui, Heidegger dá um passo adiante na abordagem do pôr-se-em-obra da verdade – clareira/encobrimento –, e afirma que esta só acontece à medida que se poetiza:

Enquanto deixar-acontecer da chegada da verdade do ente, *toda a arte* é, enquanto tal, *na sua essência, poesia*. A essência da arte, na qual se baseiam, acima de tudo, a obra de arte e o artista, é o pôr-se-em-obra da verdade. A partir da essência poética da arte acontece que, no meio do ente, ela erige um espaço aberto, em cuja abertura tudo se mostra de outro modo que não o habitual.²⁶

Ao situar a essência da arte na poesia (*Dichtung*), Heidegger tenciona dizer que a poesia é o modo de ser mais originário, subjacente a todas as formas de arte. Mas o que é dito poeticamente nas mais variadas formas de arte? Heidegger repara que o dizer projetante – que é a poesia – é aquele que, na preparação do dizível, faz ao mesmo tempo advir, enquanto tal, o indizível ao mundo. Não obstante, há uma relação quase paradoxal aqui: a poesia diz aquilo que se esconde no próprio discurso, noutras palavras, o dizer da poesia projeta o que não se revela, aquilo que, sob outros discursos, tenderia a manter-se encoberto. Assim, a tarefa do dizer poético é de importância capital, pois pretende dizer aquilo que é indizível, aquilo que ainda não se apresentou na linguagem. Por isso se afirma que a poesia é um dizer projetante, na medida em que projeta, na linguagem, aquilo que estava previamente encoberto.

A poesia acontece na linguagem: “a língua de cada vez em causa é o acontecimento do dizer no qual irrompe de forma histórica para um povo o seu mundo, e no qual a terra é conservada como o que está encerrado.”²⁷ Quer isto significar que é no seio da linguagem que a poesia se torna um dizer projetante. É na linguagem que um povo se mantém na relação com a história, não uma relação com algo que é permanentemente fixado à sua constituição, mas

²⁵ Cf. *Ibid.*, p. 55: “Die Bewahrung des Werkes vereinzelt die Menschen nicht auf ihre Erlebnisse, sondern rückt sie ein in die Zugehörigkeit zu der im Werk geschehenden Wahrheit und gründet so das Für- und Miteinandersein als das geschichtliche Ausstehen des Da-seins [...]” / *Ibid.*, p. 72.

²⁶ *Ibid.*, p. 59: “Alle Kunst ist als Geschehenlassen der Ankunft der Wahrheit des Seienden als eines solchen *im Wesen Dichtung*. Das Wesen der Kunst, worin das Kunstwerk und der Künstler zumal beruhen, ist das Sich-ins-Werk-setzen der Wahrheit. Aus dem dichtenden Wesen der Kunst geschieht es, daß sie inmitten des Seienden eine offene Stelle aufschlägt, in deren Offenheit alles anders ist als sonst.” / *Ibid.*, p. 76.

²⁷ *Ibid.*, p. 61: “Die jeweilige Sprache ist das Geschehnis jenes Sagens, in dem geschichtlich einem Volk seine Welt aufgeht und die Erde als das Verschlussene aufbewahrt wird.” / *Ibid.*, p. 79.

uma relação consigo mesmo, projetando-se no aberto, pelo desencobrimento do ente, num dizer poético. Toda essa humanidade encontra-se sempre historicamente lançada e projetando-se, na medida em que, por meio da linguagem, compreende poeticamente o seu mundo. Nessa relação poética com o mundo é que se dão todos os caminhos traçados pela linguagem, ou seja: “é em tal dizer que, para um povo histórico, são pré-cunhados os conceitos do seu estar-a-ser, isto é, da sua pertença à história do mundo.”²⁸ Esta afirmação implica dizer que o povo, na medida em que é histórico, já sempre se pronunciou, poeticamente, sobre o mundo. Nesse sentido, pode-se assinalar que o mais importante aqui está em perceber que, antes mesmo de pensarmos a fundação e a *administração total* do destino de um povo por meio da ciência ou da política, algo de mais fundamental aconteceu, a saber, uma compreensão poética sobre o mundo através da linguagem. Para vislumbrarmos com maior clareza essa relação entre a linguagem enquanto dizer poético e a arte, analisemos a seguinte passagem:

A arte, enquanto o pôr-em-obra da verdade, é poesia. Não é apenas o criar da obra que é poético mas também é poético o resguardar da obra, ainda que à sua maneira própria; pois uma obra só é efetivamente enquanto obra quando nos retiramos a nós mesmos da nossa habitualidade e entramos naquilo que se torna originariamente aberto pela obra, para, assim, determos o nosso estar-a-ser na verdade do ente.²⁹

O que Heidegger está a apontar aqui é que a poesia não pode ser o resultado final do processo de criação de um artista, mesmo porque isso reincidiria na esfera de domínio de um esquema estético, nos moldes da subjetividade, e que a salvaguarda da obra, como mostramos anteriormente, também manifesta poesia. A salvaguarda da obra não significa todavia manter a arte enclausurada em museus. Salvaguardar uma obra é poesia, porque, para salvaguardá-la, faz-se necessário o despojamento daquilo que nos aparece como o mais possível, habitual, na experiência do mundo instaurado pela obra. Compreender o mundo instaurado pela obra é, já e apenas, avizinhar-se de uma compreensão poética do que está a ser dito, acompanhar o pôr-se-em-obra-da-verdade. Deste modo, a verdade só tem lugar na obra de arte por dar-se numa possibilidade que está diretamente relacionada a cada um de nós. É o que indica Heidegger:

O projeto verdadeiramente poético é a abertura originária daquilo para o que o *Dasein*, enquanto histórico, já está lançado. E isto é a terra e, para um povo histórico, a sua terra, o fundo que se encerra, sobre o qual repousa com tudo o que, ainda para si mesmo encoberto, já é. Mas é o seu mundo que vigora a partir da relação do *Dasein* com o desencobrimento do ser. É por isso que tudo aquilo que é

²⁸ Ibid., p. 62: “In solchen Sagen werden einem geschichtlichen Volk die Begriffe seines Wesens, d. h. seiner Zugehörigkeit zur Welt-Geschichte vorgeprägt.” / Ibid., p. 79.

²⁹ Ibid., p. 62: “Die Kunst ist als das Ins-Werk-Setzen der Wahrheit Dichtung. Nicht nur das Schaffen des Werkes ist dichterisch, sondern ebenso dichterisch, nur in seiner eigenen Weise, ist auch das Bewahren des Werkes; denn ein Werk ist nur als ein Werk wirklich, wenn wir uns selbst unserer Gewöhnlichkeit entrücken und in das vom Werk Eröffnete einrücken, um so unser Wesen selbst in der Wahrheit des Seienden zum Stehen zu bringen.” / Ibid., p. 80.

co-dado ao homem no projeto tem de ser extraído do fundo fechado e posto expressamente sobre ele. É só assim que ele é fundado como fundo que suporta.³⁰

O que a obra de arte diz, passa a fazer sentido para cada um, de acordo com a sua historicidade. Mas essa historicidade que é estruturalmente do *Dasein* não o remete a uma existência insular. Ao contrário, a história do homem está relacionada à história dos outros e, portanto, à do seu povo. Assim, a poesia é dizer projetante porque o *Dasein* situado recolhe e projeta adiante o ser da obra. O pôr-se-em-obra-da-verdade que se dá na obra está fundado na abertura do ser, no envio histórico a que cada *Dasein* pertence facticamente, e isto significa que: “o projeto poético vem do nada, se considerarmos que não toma o seu dom daquilo que é comum e que tem valido até agora. Todavia, não vem nunca do nada, na medida em que o que é lançado por meio dele é apenas a determinação retida do *Dasein* histórico ele mesmo.”³¹

Em *Der Ursprung des Kunstwerkes*, Heidegger aprofunda a noção de história, fazendo a inversão do papel originário da história que, em *Sein und Zeit*, provinha da temporalidade *ek-stática* do *Dasein*³², mas que, após a viragem (*Kehre*), é pensada em termos de história do ser. No decorrer de *Der Ursprung des Kunstwerkes* Heidegger leva a cabo o deslocamento da historicidade do *Dasein* para a sua inserção na história do povo, no sentido da conexão do destino histórico do *Dasein* com o seu povo. A poesia é considerada por Heidegger em todo seu matiz histórico, não no sentido vulgar de causas e efeitos e nem tampouco no sentido de uma sequência linear de acontecimentos. Mais originariamente, a poesia tem o caráter de ser um início (*Anfang*), um salto antecipativo (*Vorsprung*) não mediatizável. Assim, a obra não

³⁰ Ibid., p. 63: “Der wahrhaft dichtende Entwurf ist die Eröffnung von Jenem, worein das Dasein als geschichtliches schon geworfen ist. Dies ist die Erde und für ein geschichtliches schon geworfen ist. Dies ist die Erde und für ein geschichtliches Volk seine Erde, der sich verschließende Grund, dem es aufruht mit all dem, was es, sich selbst noch verborgen, schon ist. Es ist aber seine Welt, die aus dem Bezug des Daseins zur Unverborgenheit des Seins waltet. Deshalb muß alles dem Menschen Mitgegebene im Entwurf aus dem verschlossenen Grund heraufgeholt und eigens auf diesen gesetzt werden. So wird er als der tragende Grund erst gegründet.” / Ibid., p. 81.

³¹ Ibid., p. 64: “Der dichtende Entwurf kommt aus dem Nichts in der Hinsicht, daß er sein Geschenk nie aus dem Geläufigen und Bisherigen nimmt. Er kommt jedoch nie aus dem Nichts, insofern das durch ihn Zugeworfene nur die vorenthaltene Bestimmung des geschichtlichen Daseins selbst ist.” / Ibid., p. 82.

³² Nos §§ 72 e 74 de *Sein und Zeit*, Heidegger apresenta uma observação sobre a constituição fundamental da historicidade do *Dasein* a partir da temporalidade: “a análise da historicidade do *Dasein* busca mostrar que esse ente não é ‘temporal’ porque ‘se encontra na história’ mas, ao contrário, que ele só existe e só pode existir historicamente porque, no fundo do seu ser, é temporal [...] O *Dasein* sempre possui facticamente a sua [história] e pode possuí-la porque o ser deste ente constitui-se de historicidade [...] Delimitou-se o ser do *Dasein* como cura. A cura funda-se na temporalidade. É, pois, no âmbito da temporalidade que devemos buscar um acontecer que determine a existência como histórica. No fundo, a interpretação da historicidade do *Dasein* se comprova, portanto, apenas como uma elaboração mais concreta da temporalidade.” HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Op. cit., p. 376; 382: “Die Analyse der Geschichtlichkeit des Daseins versucht zu zeigen, daß dieses Seiende nicht ‘zeitlich’ ist, weil es ‘in der Geschichte steht’, sondern daß es umgekehrt geschichtlich nur existiert und existieren kann, weil es im Grunde seines Seins zeitlich ist [...] Das Dasein hat faktisch je seine ‘Geschichte’ und kann dergleichen haben, weil das Sein dieses Seienden durch Geschichtlichkeit Konstituiert wird [...] Das Sein des Daseins wurde als Sorge umgrenzt. Sorge gründet in der Zeitlichkeit. Im Umkreis dieser müssen wir sonach ein Geschehen aufsuchen, das die Existenz als geschichtliche bestimmt [...]” / *Ser e tempo*. Op. cit., p. 463-484.

tem o seu sentido compreendido como resultado de diversas mediações, antes, a obra põe-em-obra o desencobrimento do ente de uma forma decisiva e antecipativa. A obra é o fundamento do *trazer-a-emergir* para diante, instaura e funda a história. Sempre que a arte acontece, isto é, quando há um início [*Anfang*], produz-se na história um abalo. História não significa aqui o desenrolar de quaisquer incidentes no tempo, por mais importantes que sejam. A história é o enlevo de um povo naquilo que lhe é dado como tarefa, como inserção no que lhe é co-dado.³³

O mundo, na perspectiva de Heidegger, alcançaria uma complexidade ainda maior nas suas obras posteriores, na problemática da *quadratura* (*Geviert*), como exporemos no capítulo V. O mundo se deixa entrever a partir da confrontação de terra e céu, divinos e mortais. A tarefa do homem é habitar num *entre-espaço* aberto no embate de cada um dos quatro. Estar aí nesse antagonismo, que reúne e congrega, é poetar. É a poesia que permite ao habitar ser um habitar. O poetar, no sentido de *Der Ursprung des Kunstwerkes*, assinala o modo como o *Dasein* pode situar-se, originariamente, na clareira do ser. Se o mundo era, em *Sein und Zeit*, um existencial do *Dasein*, a partir da *Kehre* ele alcança um estatuto histórico mais amplo, à medida que não se restringe à existência e à temporalidade finita do *Dasein*, mas estende-se ao acontecer do ser na sua própria história. Sendo assim, a obra de arte constitui uma forma essencial e necessária em que acontece a verdade decisiva para o nosso *Dasein* histórico. No entanto, observaremos nas próximas páginas que a era da técnica concebe todas as coisas em termos de racionalidade instrumental e de funcionalidade operativa. Ou seja, no acabamento da metafísica ocidental, falar de produção como de uma *libertação* ou de um *deixar aparecer* não faz sentido. Ao contrário, fazer alguma coisa significa *causar* que ela aconteça, ou *querer* que ela surja à vista, para servir um propósito no interior do sistema tecnológico unilateral.

Assim como a *τέχνη* grega, também a técnica moderna se refere ao desencobrimento que é seu domínio. No entanto, o desencobrimento da *τέχνη* é decididamente transformado pelo desencobrimento provocador da técnica moderna. Nos gregos, a *τέχνη* como capacidade para produzir utensílios e obras de arte, conduzindo assim à aparição entes que a natureza seria incapaz de produzir, não implicaria jamais uma atitude arrogante e de agressão à *φύσις*. Nos modernos, desde que o desencobrimento passa a ser visto como certeza que se assegura dela mesma na transparência dos objetos a que ela se propõe, a técnica moderna se transforma numa incessável provocação generalizada da *φύσις*. O desencobrimento da técnica moderna,

³³ Cf. HEIDEGGER, M. *Der Ursprung des Kunstwerkes*. In *Holzwege*, GA 5. Op. cit., p. 65: “Immer wenn Kunst geschieht, d. h. wenn ein Anfang ist, kommt in die Geschichte ein Stoß, fängt Geschichte erst oder wieder an. Geschichte meint hier nicht die Abfolge irgendwelcher und sei es noch so wichtiger Begebenheiten in der Zeit. Geschichte ist die Entrückung eines Volkes in sein Aufgegebenes als Einrückung in sein Mitgegebenes.” / A origem da obra de arte. In *Caminhos de floresta*. Op. cit., p. 83.

portanto, dar-se-ia sob o modo do desafio, da *provocação* (*Herausfordern*). As coisas em sua totalidade passam a ser compreendidas cada vez mais no âmbito de uma *composição* que estabelece entre elas nexos de causalidade e constâncias que podem ser expressas em leis seguras. É desta maneira que a moderna metafísica do sujeito idealiza a essência da natureza como objeto de protótipo mensurável de uma técnica através da qual se fornece o fundamento metafísico para a pura possibilidade, ou até mesmo, a necessidade de sujeitar e dominar a natureza mediante a tecnologia maquinística. Posto isso, nos próximos tópicos de discussão analisaremos a essência da metafísica bem como a concepção moderna do tempo da imagem do mundo que, tendo como ponto de partida o já mencionado *cogito ergo sum* de Descartes (ver capítulo II) e seus fundamentos inabaláveis sobre os quais as entidades são fundadas, explicadas e asseguradas pela via da *repraesentatio*, constitui o principal rasgo da metafísica ocidental enquanto uma metafísica de caráter predominantemente produtivista.

1.2. Metafísica produtivista: a torção da essência da verdade, de ἀλήθεια à certeza

Na perspectiva de Heidegger, o modo de representar humano, marcado pela tradição metafísica ocidental, em nenhuma parte acha outra coisa que não seja o caráter de um mundo determinado sob o controle da mecanização total. Este modo de representação característico da modernidade é, ressalta o pensador alemão, a técnica, através da qual, de um modo distinto da percepção grega, a *re-praesentatio* moderna teria seu fim em pôr algo diante de si a partir de si mesmo e assegurá-lo como simples objetividade. É assim que Heidegger observa a Idade Moderna como o encontro entre a técnica – determinada à escala planetária – e o homem moderno. Em *Identität und Differenz*, de 1957, Heidegger insiste na seguinte pergunta: até mesmo o ser estaria sendo provocado a manifestar o ente no horizonte da calculabilidade? Efetivamente. E não apenas isto. Na mesma medida que o ser, o homem é provocado para armazenar o ente que aborda como o fundo de reserva (*Bestand*) para seu planificar e calcular e a realizar esta exploração indefinidamente.³⁴ Ora, nos anos 30, em sua conferência *Die Zeit des Weltbildes*, Heidegger já se move no mesmo sentido deste pensamento dirigente, de modo particular, ao apontar os fenômenos que constituiriam a essência da época moderna, a saber, o surgimento da ciência, a técnica mecânica, a transformação da arte em estética, a concepção do obrar humano como cultura. A partir deste ponto de vista, a questão básica situa-se, pois, em torno da imagem do mundo concebida por meio da metafísica moderna, quer dizer:

³⁴ Cf. HEIDEGGER, M. *Identität und Differenz*, GA 11. Op. cit., p. 43-44: “Im selben Maße wie das Sein ist der Mensch herausgefordert, d. h. gestellt, das ihn angehende Seiende als den Bestand seines Planens und Rechnens sicherzustellen und dieses Bestellen ins Unabsehbare zu treiben.” / Identidade e diferença. In *Conferências e escritos filosóficos*. Op. cit., p. 179.

“quando meditamos sobre a modernidade, perguntamos pela imagem do mundo moderna: Caracterizamo-la através de uma demarcação frente a imagem do mundo medieval e antiga. Mas porque perguntamos, na interpretação de uma era histórica, pela imagem do mundo?”³⁵ E complementa: “terá cada era da história a sua própria imagem do mundo, e isso no sentido de que, em cada caso, se esforçou por alcançar a sua imagem do mundo? Ou perguntar pela imagem do mundo é, já e apenas, o modo moderno de representar?”³⁶

A resposta a tais questões exige, antes de tudo, que a modernidade seja compreendida não somente através dela mesma, mas como resultado de algumas decisões metafísicas que ao longo da história ocidental encobriram o sentido originário do ser e prepararam o advento da modernidade e do universo da técnica. Podemos frisar, de maneira resumida, algumas dessas decisões que, no dizer de Heidegger, já teriam sido tomadas entre os gregos, ou seja: a) o ser pensado exclusivamente como causa e fundamento do ente, como realidade, como substância, como presença constante e não como possibilidade mais originária ou fundamento sem fundo (*Abgrund*); b) o ser pensado no horizonte do ente, esquecendo-se assim a diferença ontológica entre ser e ente; c) a metafísica enquanto uma lógica determinada através da conexão entre fundado e fundamento, e por ser lógica, a metafísica se apresenta enquanto ôntica, justamente porque o ser é apreendido como fundamento do ente; d) o ser pensado a partir da lógica e não como condição de todo dizer e pensar; e) finalmente, a interpretação da essência da verdade como *adaequatio* e como certeza, decisão esta que desemboca numa via representacional ao ser e na determinação do homem à condição de *subiectum*. Dessa forma, no decorrer do texto *Die Zeit des Weltbildes*, Heidegger procura remeter-se ao fundamento metafísico de sua época para uma compreensão mais apurada dos seus sintomas: ciência moderna, técnica moderna, a mobilização total do homem e do mundo, subjetivação da estética e a empresa cultural. O esclarecimento desse fundamento comum é realizado por Heidegger através de uma meditação sobre a ciência moderna que parte da interpretação da metafísica cunhada por Descartes.

Posto isso, Heidegger considera a Idade Moderna como a época da imagem do mundo, “imagem do mundo, compreendida essencialmente, não significa, por isso, uma imagem que se faz do mundo, mas o mundo concebido como imagem.”³⁷ A Idade Moderna é, nesse caso, a

³⁵ _____. *Die Zeit des Weltbildes*. In *Holzwege*, GA 5. Op. cit., p. 88: “Wenn wir uns auf die Neuzeit besinnen, fragen wir nach dem neuzeitlichen Weltbild. Wir kennzeichnen dieses durch eine Abhebung gegen das mittelalterliche und das antike Weltbild. Doch warum fragen wir bei der Auslegung eines geschichtlichen Zeitalters nach dem Weltbild?” / O tempo da imagem do mundo. In *Caminhos de floresta*. Op. cit., p. 111.

³⁶ *Ibid.*, p. 88: “Hat jedes Zeitalter der Geschichte sein Weltbild und zwar in der Weise, daß es sich jeweils um sein Weltbild bemüht? Oder ist es schon und nur die neuzeitliche Art des Vorstellens, nach dem Weltbild zu fragen?” / *Ibid.*, p. 111.

³⁷ *Ibid.*, p. 89: “Weltbild, wesentlich verstanden, meint daher nicht ein Bild von der Welt, sondern die Welt als Bild begriffen.” / *Ibid.*, p. 112.

era onde o mundo se converte em imagem. No entanto, antes de aprofundarmos esta questão, torna-se necessário tomar em consideração a história da tradição metafísica do Ocidente como esquecimento do ser. De forma mais precisa, o modo pelo qual se deu a *torção* (*Wendung*) da essência da verdade, noutros termos, a passagem da *ἀλήθεια* grega à interpretação da essência da verdade e do ser como certeza no interior da metafísica cartesiana do *eu penso*. Ao longo de sua história, a metafísica tradicional apresentou várias respostas desde Platão, Aristóteles, passando pelos medievais, até os modernos. Conforme a metafísica de Platão, o ser é a *ἰδέα* (*Ideia*), a visibilidade, a presença enquanto aspecto. A *ἰδέα* como *εἶδος* (*eidos*) quer significar aquilo pelo qual esse ente particular chega a aparecer, nos dá o conhecimento de algo que se apresenta (*präsentiert*) a nós sob um determinado aspecto (*Aussehen*). O *εἶδος*, enquanto aspecto no qual a coisa se dá como *um isto* ou *um aquilo*, não é um mero aspecto (*Aspekt*) que se opõe ante um suposto sujeito cognoscente, mas a imagem, na condição de arquétipo, que existiu antes mesmo do aparecimento de um ente determinado, quer dizer, aquilo em que um ente determinado sustenta sua existência e torna-se algo. O *εἶδος* é, nesta linha de raciocínio, a essência, o modelo anteposto ou eterno plano do qual todas as coisas sensíveis e susceptíveis de serem mudadas não eram senão cópias imperfeitas. Quanto a isto, na coletânea chamada *Wegmarken*, num texto intitulado *Platons Lehre von der Wahrheit*, Heidegger indica que:

Na “alegoria”, as coisas que se tornam visíveis fora da caverna são, no entanto, a imagem daquilo em que se funda o verdadeiro ente do ente. Isto é, segundo Platão, aquilo através do que o ente se mostra em seu aspecto. Esse “aspecto” [*Aussehen*] não é tido por Platão como o mero “aspecto” [*Aspekt*]. O aspecto é para ele algo como um sobressair-se através do qual algo se “apresenta”. O ente mesmo se mostra permanecendo na sua aparência. “Aspecto” se diz em grego *εἶδος* ou *ἰδέα*.³⁸

Segundo Heidegger, o que se tornou elemento essencial em Platão foi o modo correto de capturar a visão do *εἶδος*. Os estágios que assinalam a caminhada desde a escuridão da caverna até à luz envolveram a formação (*Bildung*) da capacidade de visão correta. Em sua análise da doutrina platônica, Heidegger distingue *ἰδέα* ou *εἶδος* como o aspecto (*Aussehen*), do mero aspecto (*Aspekt*). Isto significa dizer que a *ἰδέα* não é uma perspectiva sobre a coisa, o mundo fora da caverna representa aquele âmbito no qual os entes se tornam visíveis e são presenciados por nós tal qual eles são em si mesmos. Com isso, na noção de *ἰδέα* já se torna patente uma interpretação que permeará todo o pensamento ocidental: o ser do ente enquanto presença constante. Em *Platons Lehre von der Wahrheit*, Heidegger observara que em Platão

³⁸ HEIDEGGER, M. *Platons Lehre von der Wahrheit*. In *Wegmarken*, GA 9. Op. cit., p. 214: “Die im ‘Gleichnis’ genannten Dinge, die außerhalb der Höhle sichtbar werden, sind dagegen das Bild für jenes, worin das eigentlich Seiende des Seienden besteht. Dies ist nach Platon jenes, wodurch das Seienden in seinem ‘Aussehen’ sich zeigt. Dieses ‘Aussehen’ nimmt Platon nicht als bloßen ‘Aspekt’. Das ‘Aussehen’ hat für ihn noch etwas von einem Heraustreten, wodurch jegliches sich ‘präsentiert’. In seinem ‘Aussehen’ stehend zeigt sich das Seiende selbst. ‘Aussehen’ heißt griechisch *εἶδος* oder *ἰδέα*.”

haveria uma nova determinação da essência da verdade e do lugar de sua manifestação.³⁹ A *torção* (*Wendung*), segundo a expressão heideggeriana, levada a cabo por Platão na essência da verdade, prontamente se converte no fio condutor para a experiência da verdade na história da metafísica do Ocidente. Isso faz com que tal *torção* constitua uma experiência correlata da interpretação do ser do ente e de verdade que é preeminente ainda hoje e que suporta, a nosso ver, toda a base do processo de objetivação⁴⁰ incondicionada operado pela técnica planetária. Com essa torção platônica, o ser teria sido reduzido ao domínio do pensamento da lógica. Em Platão, neste sentido, a *ἀλήθεια*, verdade, deixa de sustentar seu significado originário de um desencobrimento que possui como condição de possibilidade um encobrimento anterior, para, essencialmente, tornar-se mera adequação sob o jugo da *ιδέα*, isto é, o puro desencobrir-se no mundo inteligível das puras essências. A protuberância da *ιδέα* faz com que o ser seja tomado como *quiddidade*, como causa do ente. A *ιδέα* é o puro brilhar, ou seja, a *ιδέα* não deixa ainda que outra coisa brilhe, ela mesma é o que brilha, cujo brilhar está em si mesmo. Nas palavras de Heidegger, portanto, “a essência da Ideia [*Idee*] repousa no brilhar e na propriedade de tornar visível. Esta realiza a presença [*Anwesenung*], a saber: a presença daquilo que é, a cada vez, um ente.”⁴¹ E conclui dessa maneira: “presença, é, acima de tudo, a essência do ente. Por isso, para Platão, o ser possui sua mais própria essência no ser-que. Assim uma terminologia posterior revela que é a *quidditas* e não a existência, o verdadeiro *esse*, a *essentia*.”⁴² O desencobrimento, em contraposição com a *φύσις* dos primeiros pensadores gregos, agora se

³⁹ Cf. *Ibid.*, p. 203: “Was da ungesagt bleibt, ist eine Wendung in der Bestimmung des Wesens der Wahrheit.”

⁴⁰ Em *Ontologie* (Hermeneutik der Faktizität), de 1923, uma obra que antecipa temas centrais de *Sein und Zeit*, já é possível encontrar referências explícitas ao processo de objetivação que impera no seio da tradição metafísica ocidental. Para a ontologia, o tema desde o início é o ser-objeto, a objetualidade de determinados objetos, no sentido de objetos para uma consideração teórica indiferente. A ontologia debruça-se sobre o mundo, a natureza e a cultura, através de, quando muito, determinadas regiões de objetos, mas não a partir do *Dasein* e de suas possibilidades enquanto ser-no-mundo (Observar o duplo sentido de *natureza*: mundo e região de objetos; a *natureza* enquanto mundo apenas se pode formalizar no *Dasein*, na historicidade, que não é, por conseguinte, *fundamento* de sua temporalidade). Dessa maneira, em 1923, Heidegger já considerava que a ontologia fecha em si mesma o acesso ao ente decisivo dentro da problemática filosófica – o *Dasein*, condição de possibilidade de todo dar-se. Cf. HEIDEGGER, M. *Ontologie* (Hermeneutik der Faktizität), GA 63. Op. cit., p. 02-03: “Das grundsätzliche Ungenügen der überlieferten und heutigen Ontologie ist ein doppeltes: 1. Für sie ist von Anfang an Thema das Gegenstandsein, Gegenständlichkeit von bestimmten Gegenständen und Gegenstand für indifferentes theoretisches Meinen bzw. das material Gegenstandsein für bestimmte es betreffende Wissenschaften von der Natur und Kultur, und allenfalls durch die Gegenstandsgebiete hindurch die Welt, nicht aber aus Dasein und Daseinsmöglichkeiten; oder auch ein Aufkleben anderer nicht theoretischer Charaktere. (Beachte: Doppelsinn von ‘Natur’ als Welt und als Gegenstandsgebiet; ‘Natur’ als Welt ist nur formalisiert aus Dasein, Geschichtlichkeit, daher nicht ‘Grundlage’ ihrer Zeitlichkeit; entsprechend ‘Leib’.) 2. Was daraus entspringt: Sie verlegt sich den Zugang zu dem innerhalb der philosophischen Problematik entscheidenden Seienden: Dem *Dasein*, aus dem und für das Philosophie ‘ist’.”

⁴¹ HEIDEGGER, M. Platons Lehre von der Wahrheit. In *Wegmarken*, GA 9. Op. cit., p. 225: “Das Wesen der Idee liegt in der Schein- und Sichtbarkeit. Diese vollbringt die Anwesenung, nämlich die Anwesenung dessen, was je ein Seiendes ist.”

⁴² *Ibid.*, p. 225: “Anwesenung aber ist überhaupt das Wesen des Seins. Deshalb hat für Platon das Sein das eigentliche Wesen im Was-sein. Noch die spätere Namengebung verrät, daß die quidditas das wahrhafte esse, die essentia, ist und nicht die existentia.” (Grifo nosso).

limita ao que é acessível mediante a luminosidade da *ιδέα*. Por esta via, o desencobrimento se torna conceituado enquanto aquilo que no perceber da *ιδέα* é percebido, que no reconhecer é conhecido. Dito de outra maneira, torna-se demasiado nítido que para algo aparecer, seja na condição de objeto ou simples imagem/cópia da *ιδέα*, exige-se tão somente como condição de possibilidade a proeminência do mundo supra-sensível das ideias perfeitas e imutáveis.

Assim, podemos indicar que, sob o prisma platônico, tem lugar a primeira distinção do ente entre aquilo que ele *é*, ser-que (*Was-sein*), a sua essência, e o modo *como* ele *é*, o como do ente, a sua existência, sua realidade efetiva (*Wirklichkeit*). O pensamento se torna um ir além do mundo efetivo em direção à *ιδέα* que, enquanto único fundamento do ente sensível, é ela também um ente, mas o verdadeiro ente do ente (*das eigentlich Seiende des Seienden*), que assegura o seu ser. Nesse sentido, no decurso da história ocidental, a filosofia é designada de *metafísica*. Como as coisas fora da caverna correspondem às *Ideias (Ideen)*, que por sua parte fundam o ente tal como ele *é* em si mesmo, elas não precisam de uma outra luz que as ilumine, elas próprias são por si só luminosas. A verdade é concebida como concordância da percepção e da linguagem conduzida em direção às *Ideias*, a determinação desta orientação pela *Ideia* determina a essência da percepção e, posteriormente, a essência da *razão*.⁴³

Há uma *Ideia* máxima e mais elevada que assegura às outras a sua luz: a ideia de *Bem*, que tem sua própria imagem, no exemplo da alegoria da caverna, na luz do sol. Não obstante, a ideia de *Bem* não pode ser considerada no sentido moral, embora em Platão o agir correto, assim como o conhecimento científico, deva se orientar por ela: *τὸ ἀγαθόν* significa, antes de tudo e unicamente, aquilo que torna alguém apto a alguma coisa, ou seja, que possibilita e dá validade a algo. A ideia de *Bem* torna possível a presença do ente conforme o seu aspecto e, simultaneamente, a exatidão do olhar, o conhecimento do ente. Enquanto *Ideia*, ela é o ente mais elevado, fundamento e causa da totalidade do ente. É neste viés que Heidegger, em seu texto *Nietzsche*, aponta que, no sistema filosófico de Platão, o ente enquanto ente não estaria em condições de ser conhecido, ser percebido como o não-estar-encoberto, ou como simples subsistência, se não houvesse um *terceiro elemento* que proporcionasse a correta apreensão da relação do conhecer com o ente conhecido e ao conhecido o desencobrimento: esse elemento é precisamente a *ideia suprema de Bem*, aquilo que possibilita o conhecer, o cognoscente, a visualização do ente como tal.⁴⁴ O ser interpretado como análogo à ideia de *Bem* estabelece a

⁴³ Cf. Ibid., p. 226: “Die Einrichtung in dieses Sichrichten auf die Ideen bestimmt das Wesen der Vernehmung und in der Folge dann das Wesen der ‘Vernunft.’”

⁴⁴ Cf. HEIDEGGER, M. *Nietzsche*. Zweiter Band. GA 6.2. Op. cit., p. 224-225: “Entsprechend steht es mit unserem Erkennen als dem Erfassen des Seienden in seinem Sein, d. h. der *ιδέα*. Das Erkennen vermöchte nicht zu erkennen, und das Seiende vermöchte nicht erkannt, d.h. als Unverborgenes vernommen zu werden, wenn

condição de possibilidade do ente aparecer naquilo *que é (essentia)* e *como é (existentia)*. Assim, dar-se-ia um passo decisivo para toda metafísica posterior. Heidegger considera que a metafísica é *ontologia* na medida em que se dá como conhecimento do ente, mas, ao mesmo tempo, é *teologia*, pois busca eleger o fundamento para a consistência e aparecimento de todo ente. Este caráter *onto-teo-lógico* da metafísica, anunciado por Platão, leva a uma mudança na concepção grega de *ἀλήθεια*: já não é o desencobrimento que possibilita a presença do ente, tal como ele é, mas a *ιδέα*, o ente em si mesmo, que possibilita o desencobrimento.

Na leitura heideggeriana, Platão conceitua a presença como *ιδέα*. Esta não participa do desencobrimento originário, para que ele, voltando-se ao não-estar-encoberto, faça-o brilhar. Ao contrário, aquilo que brilha, que se mostra, determina o que, no interior da sua essência e reportando unicamente a si mesmo, deve então ser chamado de desencobrimento. A *ιδέα* não é algo que representa em primeiro plano a *ἀλήθεια*, e sim o seu fundamento possibilitador.⁴⁵ O encobrimento, essencial na noção pré-platônica de *ἀλήθεια*, enquanto um traço do próprio ser, passa a ser posto de lado, e o desencobrimento, sob o crivo da *ιδέα*, faz do pensar um tipo de conhecimento especializado do ser, e, assim, é que tem lugar o esquecimento do ser, ou seja: “a verdade já não é o desencobrimento enquanto traço fundamental do ser, e sim, tornando-se exatidão devido à submissão à *Ideia*, um traço distintivo do conhecimento do ente.”⁴⁶ E na medida em que a *ιδέα* é posta como o *visualizado*, a síntese correta do olhar às ideias supra-sensíveis, a concepção platônica de verdade acaba por conceder um papel crucial à existência humana em meio ao ente: a determinação do ser como *εἶδος* ou *ιδέα* (aspecto, visão). Este é o pressuposto, que vigora desde há muito, para que o mundo se tenha de tornar imagem na época moderna, enquanto aquilo que se opõe ao homem na condição de *fundo de reserva*.

Aristóteles, por sua parte, pensando de modo contrário ao situar da *οὐσία (ousia)* no *εἶδος* ou na *ιδέα* exercido por Platão, propõe uma experiência do ser pautada na concepção de *οὐσία*, presença, como *ἐνέργεια (energía)*, noutros termos, como o ressaír do ente para fora

nicht ein Drittes wäre, was dem Erkennenden das Vermögen zu erkennen und dem Erkannten Unverborgenheit gewährte. Dieses Dritte aber ist *ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ιδέα*, ‘die Idee des Guten’. Das ‘Gute’ hat sein Ebenbild in der Sonne. Diese spendet aber nicht nur Licht, das als Helle Sehen und Sichtbarkeit, also Unverborgenheit ermöglicht [...] Entsprechend ist auch die ‘Idee des Guten’ dasjenige, was nicht nur ‘Unverborgenheit’ spendet, auf deren Grund Erkennen und Erkenntnis möglich werden, sondern Jenes, was Erkennen, Erkennendes und Seiendes als Seiendes ermöglicht.”

⁴⁵ Cf. _____. Platons Lehre von der Wahrheit. In *Wegmarken*, GA 9. Op. cit., p. 234: “Platon begreift die Anwesenheit (οὐσία) als *ιδέα*. Diese untersteht jedoch nicht der Unverborgenheit, indem sie das Unverborgene, ihm dienend, zum Erscheinen bringt. Vielmehr bestimmt umgekehrt das Scheinen (Sichzeigen), was innerhalb seines Wesens und im einzigen Rückbezug auf es selbst dann noch Unverborgenheit heißen darf. Die *ιδέα* ist nicht ein darstellender Vordergrund der *ἀλήθεια*, sondern der sie ermöglichende Grund. Aber auch so nimmt die *ιδέα* noch etwas vom anfänglichen, aber unbekanntem Wesen der *ἀλήθεια* in Anspruch.”

⁴⁶ Ibid., p. 234: “Die Wahrheit ist nicht mehr als Unverborgenheit der Grundzug des Seins selbst, sondern sie ist, zufolge der Unterjochung unter die Idee zur Richtigkeit geworden, fortan die Auszeichnung des Erkennens des Seienden.”

da latência do seu estar encoberto e para a completação da sua estância por si próprio, de tal maneira que a sua presença seja sobretudo uma exposição da sua fisionomia. Dessa forma, na concepção aristotélica daquilo que é, o ente, vê-se claramente uma primazia dada à existência (*existentia*). Para Aristóteles, o apresentar se mostra como um *isto* singular. Ora, isso que está numa consistência e dado a cada momento, que mantém-se no não-estar-encoberto, é a cada vez um *isto* que no repouso de sua consistência completa um movimento. O repouso disso que é, aqui posto, construído, preserva o acabamento do que se move no repouso da obra (*ἔργον*) – isto que vem à presença sob determinado aspecto e demora no não-estar-encoberto.⁴⁷ Assim, *ἔργον* (*Ergon*) desponta como um dos modos de apresentar experienciado pelos gregos. *ἔργον* não seria o simples resultado ou o êxito de um fazer eficiente que segue todo e qualquer plano antecipadamente estabelecido segundo os ditames da razão operativa, ou seja, não envolvia o atingir-se algo através de uma atividade consciente, nem era concebível em termos de causa e efeito. *ἔργον* significa a sua maneira de ser presente, o permanente desencobrimento da sua aparência externa. É, de fato, no sentido grego, que o *ἔργον* significa trazer à luz, o não-estar-encoberto, algo que finaliza e acaba um movimento teleológico e que, assim, se dirige ao que é preeminente e último. A presença, *οὐσία* (*ousia*), significa *ἐνέργεια* (*energéia*) – a atividade em ato que sustém a obra no seu permanecer no não-estar-encoberto (*Unverborgenheit*)⁴⁸, tal como a obra que é conduzida ao acabamento pela produção – por exemplo, o cálice, a mesa – ressaí espontaneamente, liberta dos movimentos que a fizeram sair para a aparência (*morphê*) enquanto reúne esses movimentos numa espécie de repouso, da mesma forma os entes em geral são lançados para fora, para a constância da sua estância em si próprios e o permanecer presente (*hypokeimenon*). Aquilo que, portanto, se estancia de fora, o existente, não é nada mais que aquilo que se presencia a si próprio no seu ser lançado, isto é, o *ὄν ἐνέργεια*.⁴⁹

Se a *οὐσία* é assim determinada, é necessário então que ela manifeste o modo como ela mesma pode se repartir no interior da distinção conceitual entre *essentia* e *existentia*. Diante de tal questão, Heidegger remete-nos, mais especificamente, ao quinto capítulo do tratado das *Categorias* de Aristóteles, no qual o filósofo grego expõe a distinção do duplo significado da

⁴⁷ Cf. HEIDEGGER, M. *Nietzsche*. Zweiter Band. GA 6.2. Op. cit., p. 403: “Dem Denken des Aristoteles zeigt sich das Anwesende als Jenes, was, zum Stand gekommen, in einer Beständigkeit steht oder, in seine Lage gebracht, vorliegt. Das in die Unverborgenheit hervorgekommene Beständige und Vorliegende ist jeweils dieses und jeweils jenes, ein τὸδε τι. Aristoteles begreift das Beständige und Vorliegende als ein irgendwie Ruhendes. Die Ruhe erweist sich als ein Charakter der Anwesenheit [...]”

⁴⁸ Cf. Ibid., p. 404: “Das ἔργον kennzeichnet jetzt die Weise des Anwesens. Die Anwesenheit, οὐσία, heißt deshalb ἐνέργεια: das im Werk als-Werk-Wesen (Wesen verbal begriffen) oder die Werkheit. Diese meint nicht die Wirklichkeit, als Ergebnis eines Wirkens, sondern das in der Unverborgenheit da-stehende Anwesen des Her- und Hin- und Aufgestellten.”

⁴⁹ Cf. Ibid., p. 417: “Das so außerhalb-Stehende, ex-sistens, das Ex-sistierende ist nichts anderes als das von sich her in seiner Hergestelltheit Anwesende ὄν ἐνέργεια.”

οὐσία, a saber: a *οὐσία* que é mais própria, a que se diz de modo primeiro, é o ser pronunciado no fato de ser, a *existentia*, a *quodidade*, ou seja, o ente singular, sua natureza particular, expressa na frase *aquela algo é*. A *οὐσία*, em sentido secundário, diz respeito à *quididade*, a *essentia*.⁵⁰ Noutras palavras, a *οὐσία* secundária é o *εἶδος* de um ente, o seu aspecto externo, pelo qual é revelado o atributo compartilhado com outros entes da mesma espécie. É assim que *quididade* e *quodidade* se mostram como modos da presença cujo traço fundamental é a *ἐνέργεια*. Em síntese, enquanto para Platão a *οὐσία* significa *εἶδος* ou essência, o fundamento permanentemente presente, para Aristóteles, ao contrário, *οὐσία* diz respeito a *ἐνέργεια* ou existência, o acontecimento através do qual o ente vem à presença e nela permanece.

O problema que constatamos neste ponto é que a compreensão da essência da verdade e do ser tanto em Platão como em Aristóteles pressupõe já uma determinada influência das leis lógicas da metafísica, como o *princípio de identidade*, *princípio da razão suficiente*, e de nossa gramática proposicional sobre o ser e as próprias coisas. A partir de Platão e Aristóteles, portanto, a verdade do ser é circunscrita no âmbito da *ἰδέα* e *ἐνέργεια*, mais precisamente, o ser, ora é tomado como fundamento e causa do ente (Platão), ora é confundido com o próprio ente (Aristóteles). Não obstante, desde seu início no mundo grego a metafísica foi incapaz de perceber que a distinção entre o fato de ser (*existentia*) e o que é (*essentia*) reside sobre uma distinção ainda mais fundamental, isto é: a *diferença ontológica* entre ser e ente. A metafísica instaura a distinção entre *quididade* e *quodidade* sem reparar que isto procede do ser mesmo.

Visto isso, sob o fio condutor da meditação heideggeriana, apresentaremos, a seguir, a experiência do ser na escolástica por meio da distinção clássica entre os conceitos *essentia* e *existentia*. Centraremos nossa atenção no segundo capítulo da Primeira Parte do volume 24 da *Gesamtausgabe*, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, de 1927, no qual Heidegger discute e interpreta de um ponto de vista fenomenológico a tese da ontologia medieval sobre o ser dentro do enquadramento *essentia/existentia*. Pudemos notar, até agora, que a metafísica busca fundamentar-se numa decisão sobre o ser no sentido da distinção entre *o que algo é* e *o fato de ser*. A linguagem escolástica da metafísica apreende esta estrutura no modo da notória distinção entre *essentia* e *existentia*, e, para Heidegger, isto não compreende apenas uma peça doutrinal do pensar metafísico, mas assinala um acontecimento (*Ereignis*) na história do ser.⁵¹ Ora, pensar sobre esta distinção implicaria escutar o ser esquecido, seria pensar o impensado

⁵⁰ Cf. ARISTÓTELES. *Categorias*. Introdução, tradução, notas e apêndices de Maria Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2000. p. 52 e ss.

⁵¹ Cf. HEIDEGGER, M. *Nietzsche*. Zweiter Band. GA 6.2. Op. cit., p. 402: “Die Unterscheidung in Was-sein und Daß-sein enthält nicht nur ein Lehrstück des metaphysischen Denkens. Sie zeigt auf ein Ereignis in der Geschichte des Seins. Daran gilt es zu denken.”

que se põe a coberto em toda a tradição metafísica do Ocidente. Como aclaramos, no início do pensamento grego o sentido do ser dá-se então como *φύσις* (*physis*) e como desencobrimento (*ἀλήθεια*), sendo experienciado posteriormente como presença, consistência, no sentido do demorar-se (*οὐσία*), da mera efetividade. Com isto tem início a metafísica propriamente dita.⁵²

Toda a tradição metafísica posterior se fixou sobretudo num sentido do ser enquanto mera *presença constante*, enquanto a efetividade do que está aí *diante de* algo. Na metafísica escolástica, o ser dos entes é entendido com referência ao ente mais elevado (*summun ens*), ou seja, no que diz respeito à agência de Deus, cuja ação é concebida como um fazer e um criar. O ser de um ente consiste mais precisamente no seu ser criado por Deus. Na época medieval, o verdadeiramente real (*actus puros*) era considerado como a causa eficiente divina, que produziu todas as criaturas. Mas Deus não era só a causa eficiente, também era a causa final: o *summum bonum*, *actus puros*, no sentido de fim último em que toda a realidade recebe seu fundamento e sua significância. A pessoa, concebida à imagem de Deus, podia apenas tornar-se completamente real na medida em que pudesse manter-se estritamente ligada a este bem mais elevado, por meio da fé, quer dizer: “pela fé, o homem tem a certeza de que a realidade [*Wirklichkeit*] do mais elevado ser do ente real, e portanto, da sua simultânea continuidade real [*wirklichen*], se encontra na felicidade eterna.”⁵³ Assim, a *ἐνέργεια* aristotélica passa a ser compreendida enquanto *actualitas*, e, além disso, a presentidade é, nesta mesma medida, a efetividade compreendida como a *actualitas*, ou seja, em relação a sua efetuação. O ser dos entes situa-se na atualidade que lhe é concedida por Deus, que é entendido como *actus purus*, *ser* significa, já e apenas, ser o efeito de alguma causa, ser tomado presente em resultado de alguma ação. Até certo ponto, Aristóteles tinha antecipado esta noção ao definir o ser como o “tornar possível de uma presença, enquanto efetivando constância ou permanência.”⁵⁴ Nesse sentido, o esquema conceitual *essentia* e *existentia* parte de uma compreensão do ser que determina uma apreensão do ente por meio de uma efetuação, isto é, que remete a uma atitude de produção do *Dasein*.⁵⁵ No termo *actualitas* não se sustenta mais a essência da *ἐνέργεια*. No

⁵² Cf. Ibid., p. 403: “Im Anfang seiner Geschichte lichtet sich Sein als Aufgang (*φύσις*) und Entbergung (*ἀλήθεια*). Von dort her gelangt es in das Gepräge von Anwesenheit und Beständigkeit im Sinne des Verweilens (*οὐσία*). Damit beginnt die eigentliche Metaphysik.”

⁵³ Ibid., p. 425: “Durch den Glauben ist der Mensch der Wirklichkeit des höchsten Wirklichen und damit zugleich auch der wirklichen Beständigkeit seiner selbst in der ewigen Seligkeit gewiß.”

⁵⁴ Ibid., p. 414: “Das sein zeigt den Wesenszug der Ermöglichung der Anwesenheit, d. h. des Erwirkens der Beständigkeit.”

⁵⁵ Cf. HEIDEGGER, M. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975. p. 146-147: “In der Scholastik dagegen wird das Wirkliche mit Rücksicht auf die Verwirklichung interpretiert, d. h. nicht in der Richtung, wie schon Vorhandenes als Wirkliches erfaßt wird, sondern in der Richtung, wie Vorhandenes als nachher mögliches Erfassbares, überhaupt als Vorhandenes, vor die Hände kommt und überhaupt erst *handlich* wird. So zeigt sich, wenngleich noch unbestimmt, auch hier eine

início da metafísica, o ente é enquanto *ἔργον* (obra). Todavia, o *ἔργον* se transforma agora no *opus* de *operari*, no *factum* do *facere*, no *actus* do *agere*. Na interpretação levada a cabo por Heidegger, o *ἔργον*, portanto, já não pode mais ser visto como isso que é deixado livre na abertura da presença (*Anwesens*), mas isso que é efetuado pelo efetuar, realizado pelo fazer. A essência da *obra* não é mais a *obridade*, no sentido de ser presente no livre espaço, mas a *realidade efetiva* de algo real que se domina pelo efetuar.⁵⁶ A questão elementar que aparece aqui é, precisamente, saber em que sentido cabal a determinação da essência do ser enquanto *actualitas* traz em si a estrutura das relações da época da humanidade moderna com o ente em sua totalidade e prepara o caminho do processo de objetivação subjacente à modernidade.

Na medida em que o ser é transformado em *actualitas*, o ente é o real determinado pelo agir eficiente no sentido do fazer que causa. A partir de então se pode explicar toda a realidade mediante o fazer humano e a criação divina. Por conseguinte, isso implica dizer que a concepção inaugural do ser entre os gregos antigos encontra-se, no ato mesmo de seu dar-se, decididamente esquecida e impensada. O real se torna isso que está aí colocado fora de suas causas como efeito de uma ação eficiente, seja do homem ou de Deus. O existente é, assim, a coisa que se experimenta de maneira sensível, tangível, mas também o objeto não sensível e calculável da *mathesis universalis*. Pensa-se o puro dar-se do ser naquilo que se manifesta: o ente, mas a condição de possibilidade do próprio dar-se, o que subjaz a todo desencobrimento, permanece ainda não tematizado. Ora, o objeto da ontologia, segundo a noção da escolástica e da filosofia em geral, é o *conceptus objectivus entis*, o conceito objetivo de ente, quer dizer, o significado de ser em geral tomado em sua abstração mais completa, a *ratio abstractissima et simplicissima*, independente de toda referência a qualquer ente determinado. O que há de mais simples e mais vazio – o mais indeterminado e simples, o imediato.⁵⁷ Nenhuma definição pode ser dada a este conceito que é tão comum quanto vazio. Num certo sentido, ente não significa tão somente que algo existe, mas que existe enquanto uma realidade determinada, a *quididade*. Aqui Heidegger se depara com o seguinte problema: “como S. Tomás caracteriza a

Beziehung auf das ‘Subjekt’, auf das Dasein: das Vorhandene vor der Hand haben als Her-gestelltes einer Herstellung, als Wirkliches einer Verwirklichung.”

⁵⁶ Cf. _____. *Nietzsche*. Zweiter Band. GA 6.2. Op. cit., p. 412: “Das ἔργον ist nicht mehr das ins Offene des Anwesens Freigelassene sondern das im Wirken Gewirkte, im Tun Geleistete. Das Wesen des ‘Werkes’ ist nicht mehr die ‘Werkheit’ im Sinne des ausgezeichneten Anwesens in das Freie sondern die ‘Wirklichkeit’ eines Wirklichen, das im Wirken beherrscht und in das Vorgehen des Wirkens eingespannt wird.”

⁵⁷ Cf. _____. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24. Op. cit., p. 118: “Das Objekt der allgemeinen Ontologie ist nach Suarez im Anschluß an Thomas der conceptus objectivus entis, der objektive Begriff vom Seienden, d. h. das Allgemeine am Seienden als solchen, die Bedeutung von Sein überhaupt hinsichtlich seiner vollständigen Abstraktion, d. h. abgesehen von jeder Bezogenheit auf irgendein bestimmtes Seiendes. Dieser Begriff des Seins ist nach Auffassung der Scholastik und der Philosophie überhaupt die ratio abstractissima et simplicissima, das Leerste und Einfachste, d. h. das Unbestimmteste und das Einfache, das Unmittelbare.”

constituição quidditativa (*realitas*) própria a todo ente?”⁵⁸ Ora, as diferentes denominações da *Sachheit* (*realitas*) em S. Tomás se voltam para os conceitos fundamentais já elaborados na ontologia grega, com a obra de Platão e Aristóteles. A realidade (*Sachheit*) é frequentemente caracterizada com o termo *quidditas* – que é a resposta à pergunta *que é o ente?*

A *quiddidade*, sob o jugo da escolástica, é precisamente considerada enquanto isso que cada coisa já era de acordo com sua realidade antes de ser efetivamente realizada. Uma coisa não pode ser efetivamente realizada, ou, o que dá no mesmo, tornada existente subsistente, senão na medida em que ela é pensável enquanto possibilidade de chegar a ser efetiva, isto é: “cada coisa, a janela, a mesa, antes de ser efetiva, *era* já o que é, e *tem* já *que haver sido*, para tornar-se efetiva.”⁵⁹ Quando se tenciona definir isso que o ente antes de tudo e em primeiro lugar é, recorre-se, então, à *quidditas*, à essência. Essa *quiddidade* que se permite delimitar por meio da definição da coisa é o que Heidegger chama sua *determinabilidade* (*Abgrenzbarkeit*), o que faz com que uma coisa seja um *isto*, em outras palavras, “[...] é o que outorga a cada coisa sua determinação e uma diferenciação frente a todas as demais; é o que constitui sua determinabilidade, sua figura [*Gestalt*].”⁶⁰ Uma coisa existe apenas quando está em ato, como resultado de um agir (*ἐνέργεια*). É através da efetividade (*actualitas*), no viés da escolástica, que uma coisa é colocada e situada fora de suas causas. Mediante a *actualitas*, isso que é efetivo torna-se independente. O ente no sentido de efetivo termina por se tornar um resultado subsistente por si, é o *ἔργον*, o que efetivamente é realizado. Com isso, Heidegger assinala que a existência é interpretada pela escolástica como *rei extra causas et nihilum sistentia*, como a instituição da coisa (*Sache*) fora de suas causas (*Ur-sachen*) e fora do nada.⁶¹

Ao buscar demarcar a análise fenomenológica do problema subjacente à tese medieval sobre o ser, no decorrer do § 11 de *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Heidegger parte da constatação de que o debate acerca da estrutura *essentia/existentia* aborda a diferença sobre os dois termos, sem, entretanto, esclarecer de forma satisfatória o seu significado. Assim, em Heidegger, o significado dos conceitos envolvidos no enquadramento de *essentia* e *existentia* terá como ponto de partida uma interpretação vulgar dos mesmos. A explicação meramente literal do termo *existentia* permite ver que a *actualitas* remete ao agir (*Handeln*) de um sujeito

⁵⁸ Ibid., p. 119: “Wie charakterisiert Thomas die zu jedem Seienden gehörige Sachheit (realitas)?”

⁵⁹ Ibid., p. 120: “Irgendein Ding, Fenster, Tisch *war* schon das, was es ist, bevor es wirklich ist, und es *muß schon gewesen sein*, um sich zu verwirklichen.”

⁶⁰ Ibid., p. 120: “Diese Washeit, die in der Definition umgrenzbar wird, ist dasjenige, was jeglichen Ding seine Bestimmtheit und sichere Unterscheidbarkeit gegen anderes verleiht, was seine Abgrenzbarkeit, seine Gestalt ausmacht.”

⁶¹ Cf. Ibid., p. 123: “[...] Der Ausdruck Existenz als existentia wird von der Scholastik als *rei extra causas et nihilum sistentia* interpretiert, als die Gestelltheit der Sache außerhalb der sie verwirklichenden Ur-Sachen und des Nichts.”

indeterminado. Para Heidegger, o ente subsistente (*das Vorhandene*), conforme seu sentido, de algum modo está referido a algo, diante do qual, em decorrência, ele é um ser-à-mão (*vor die Hand*), tornando-se manipulável (*Handliches*).⁶² No caso da concepção cristã, vê-se que a efetuação do ente se realiza mediante Deus, mas, não obstante, o ente efetivado existe de uma forma absoluta por si, quer dizer, é algo existente por si mesmo. Mas, deste modo, não seria possível apreender nada sobre a efetividade como tal, mas apenas o que é a efetuação do efetivo. Segundo Heidegger, a efetividade não é algo que está, por assim dizer, impresso nas coisas. A efetividade como tal não é uma coisa (*res*) no sentido estrito do termo, não é um ente, mas algo que pertence ao ente: o ser efetivo do que é criado não é em si mesmo efetivo, nem necessita de um ser criado. Por isso não pode ser dito que a existência seja algo criado. Ela é *quid concreatum* e, como tal, um estado do ente.⁶³ Ora, a questão não é saber como o efetivo enquanto subsistente pode ser apreendido como efetuação, mas como o subsistente vem ao nosso encontro como *ser-à-mão*. Isto é, na escolástica aparece também, ainda que de forma indeterminada, uma relação com o sujeito: isto diz do subsistente ser-à-mão como algo pro-duzido mediante uma pro-dução, enquanto algo efetivo, mediante uma efetuação; o que corresponde ao significado de *actualitas* e *ἐνέργεια*. A tese da ontologia medieval, quanto ao ser como *essentia* e *existentia*, tem como pressuposto que “[...] todo ente é algo efetivo: que o âmbito do efetivamente subsistente coincide com aquele do ente em geral, e que o ser coincide com a efetividade, e que todo ente é constituído por uma *quididade*.”⁶⁴ Assim, para responder a questão há pouco levantada, poder-se-ia afirmar que a metafísica da Idade Média prepara o caminho para o processo de objetivação na ciência moderna a partir destes fatores: a) sua compreensão da natureza em termos de atualidade (*actualitas*); b) a interpretação desta atualidade como tendo um *fundamento suficiente externo a si própria*; c) a compreensão deste conseqüente estatuto de natureza em termos de causalidade eficiente; d) a posição de que a natureza é significativa e inteligível apenas com referência a um fundamento prévio; e) finalmente, através da compreensão da verdade como *adaequatio*, ou correspondência. Na

⁶² Cf. Ibid., p. 143: “Schon die Worterklärung von *existentia* machte deutlich, daß *actualitas* auf ein *Handeln* irgendeines unbestimmten Subjektes zurückweist, oder wenn wir von unserer Terminologie ausgehen, daß das *Vorhandene* seinem Sinne nach irgendwie auf etwas bezogen ist, dem es gleichsam *vor die Hand kommt*, für das es ein *Handliches* ist.”

⁶³ Cf. Ibid., p. 145-146: “Die Wirklichkeit ist nicht eine Sache im strengen Sinne der Rede, sie ist nicht eigentlich ein Seiendes, sie selbst ist nicht etwas, was existiert, sie ist nicht ein Seiendes, sondern etwas am Seienden (*quid entis*), etwas, was zum gehört. [...] Sie ist vielmehr *quid concreatum* [...] Zwar gehört die Wirklichkeit zum Wirklichen, aber sie ist selbst nichts Wirkliches, sondern sie ist *quid entis* und als solche *concreatum quid* oder aber auch eine *disposition entis*, ein Zustand des Seienden.”

⁶⁴ Ibid., p. 157: “[...] daß alles Seiende Wirkliches ist, - daß der Bereich des wirklichen Vorhandenen mit dem des Seienden überhaupt und das Sein mit Wirklichkeit sich deckt und jedes Seiende durch eine Washeit konstituiert wird.”

interpretação de Heidegger, a definição da verdade como correspondência, todavia, não só diz respeito à proposição em relação com as coisas, mas também às coisas, enquanto são criadas, baseadas no projeto de um espírito criativo, e enquanto a ele correspondem.⁶⁵ Concebida desta forma, a verdade é a correta adequação das coisas com a sua essência, pensada por Deus.

A indagação que permaneceu não tematizada pela ontologia antiga e medieval é precisamente saber se a efetividade, o ser subsistente, esgota a totalidade do ente: o âmbito do subsistente coincide com o âmbito do ente em geral? Ou haveria um ente que conforme seu modo de ser e sentido ontológico não poderia de maneira alguma ser compreendido como subsistente? Esse ente, segundo Heidegger, é o *Dasein*, o ente que nós mesmos somos a cada momento. Como vimos no capítulo I de nosso trabalho, o ente que nós somos, o *Dasein*, não pode jamais ser visado como tal através da questão – *o que é o Dasein?* Ou seja, uma pergunta que se dirige à sua *quididade*. A questão que deve ser endereçada a um ente cuja constituição fundamental reside no caráter aberto de ser-no-mundo e de ser-com (*Mitsein*) deve ser aquela que pergunta mais propriamente: *quem é o Dasein?* A resposta não nos oferece uma coisa, um ente meramente subsistente, mas um eu, um tu, um nós.⁶⁶ Dessa maneira, Heidegger pretende sublinhar que não é senão face ao *Dasein* que os conceitos de *essentia* e *existentia* tornam-se problemáticos. Em *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, o filósofo da Floresta Negra adverte que uma das principais insuficiências da ontologia medieval está pautada na omissão dos modos de ser do *Dasein* enquanto fundamento da distinção entre *existentia* e *essentia*.

No tocante ao projeto da modernidade, sob a perspectiva da metafísica cartesiana do *eu penso*, a subjetividade é o que constitui o horizonte do ente, pois o homem passa a ser o centro de referência como tal. A partir disso, Heidegger pretende clarificar que no âmbito de uma determinada interpretação metafísica o ser se mostra dentro de seu horizonte unívoco e de sua gramática. Ainda que sejam formas distintas de *configuração epocal*, porque distinta é também a interpretação que se cumpre na história da metafísica sobre a essência da verdade e do ente, o que pode haver de *comum* nas concepções que fundam a figura essencial de cada época? A resposta sugerida por Heidegger é de que todas estas interpretações implicam em um esquecimento do ser. Não obstante, ainda segundo o viés heideggeriano, há uma diferença fundamental entre o pensamento inaugural dos gregos pré-socráticos e a metafísica moderna.

⁶⁵ HEIDEGGER, M. *Die Frage nach dem Ding*, GA 41. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1984. p. 118: “Die Bestimmung der Wahrheit als Angleichung gibt aber nicht nur vom Satz im Verhältnis zu den Dingen, sondern auch von den Dingen, sofern sie als geschaffene auf den Entwurf eines schöpferischen Geistes bezogen, diesem gemäß sind.”

⁶⁶ Cf. _____. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24. Op. cit., p. 169: “Das Dasein ist nicht durch die Washeit, sondern – wenn wir den Ausdruck bilden dürfen – durch die *Werheit* konstituiert. Die Antwort gibt nicht eine Sache, sondern ein Ich, Du, Wir.”

A interpretação moderna do ente está distante do mundo grego. No perceber grego, “o ente é o que desabrocha e o que se abre, aquilo que, enquanto o que-está-presente, surge ao homem como o que-está-presente [...]”⁶⁷, dito de outra maneira, o homem grego é enquanto aquele que percebe o ente. Se assim é, então podemos indicar que há um traço essencial da natureza que não pode ser apreendido pela esfera de domínio da metafísica moderna – ou pela ciência moderna. Isto significa que: se a ciência moderna é incapaz de abarcar a natureza na sua totalidade, é porque antes que possa ser estabelecida como simples objeto ou posta em ordem enquanto um fundo de reserva disponível, a natureza já está a emergir por si própria.

Ora, é justamente este caráter de auto-emergência, que nunca pode ser objetivado nem representado pela ciência moderna, que, para Heidegger, era originariamente evocada pelos gregos na palavra *φύσις* (*physis*). Na *φύσις*, portanto, o ser do ente se desdobra e emerge de si próprio enquanto retorna continuamente a si próprio; é tanto o rebentar de uma planta como a fulguração de uma obra de arte. A auto-emergência enquanto tal inclina-se simultaneamente para a auto-retração, ou seja, integra um abrigo no qual a possibilidade mais originária da emergência é preservada. É isto o que se pode observar em *Vom Wesen und Begriff der φύσις*: “[...] enquanto a ‘planta’ rebenta, emerge e se expande no aberto, volta simultaneamente às suas raízes enquanto as fixa no que está encerrado e assim fica de pé. O auto-desdobramento é inerentemente um ir-de-volta-para-si-próprio; este modo de está-a-ser [*Wesung*] é a *φύσις*.”⁶⁸ Daí que, no mundo grego – diferente do pensar moderno no qual o ser do ente é encontrado no estar-representado [*Vorgestelltheit*] do ente –, o mundo não se possa tornar imagem:

Diferenciando-se do perceber grego, o representar moderno, cujo significado melhor se expressa pela palavra *repraesentatio*, quer dizer algo muito diferente. Representar significa aqui: trazer para diante de si o que-está-perante enquanto algo contraposto, remetê-lo a si, ao que representa, e, nesta referência, empurrá-lo para si como o âmbito paradigmático. Onde tal acontece, é o homem que, sobre o ente, se põe como imagem. Mas na medida em que o homem, deste modo, se põe como imagem, ele põe-se a si mesmo em cena, isto é, no círculo aberto do que é universal e publicamente representado. Com isso, o homem põe-se a si mesmo como a cena, na qual o ente doravante se tem de re-representar, presentificar, isto é, ser imagem.⁶⁹

⁶⁷ _____ . Die Zeit des Weltbildes. In *Holzwege*, GA 5. Op. cit., p. 90: “Das Seiende ist das Aufgehende und Sichöffnende, was als das Anwesende über den Menschen als den Anwesenden kommt [...]” / O tempo da imagem do mundo. In *Caminhos de floresta*. Op. cit., p. 113.

⁶⁸ _____ . Vom Wesen und Begriff der *φύσις*. In *Wegmarken*, GA 9. Op. cit., p. 254: “[...] indem die ‘Pflanze’ sprießt, aufgeht und sich ins Offene entbreitet, geht sie zugleich in ihre Wurzel zurück, indem sie diese im Verschlussenen festmacht und so ihren Stand nimmt. Das sich entfaltende Aufgehen ist an sich ein In-sich-zurückgehen; diese Art der *Wesung* ist *φύσις* [...]”

⁶⁹ _____ . Die Zeit des Weltbildes. In *Holzwege*, GA 5. Op. cit., p. 91: “Ganz anderes meint im Unterschied zum griechischen Vernehmen das neuzeitliche Vorstellen, dessen Bedeutung das Wort *repraesentatio* am ehesten zum Ausdruck bringt. Vorstellen bedeutet hier: das Vorhandene als ein Entgegenstehendes vor sich bringen, auf sich, den Vorstellenden zu, beziehen und in diesen Bezug zu sich als den maßgebenden Bereich zurückzwingen. Wo solches geschieht, setzt der Mensch dergestalt sich ins Bild setzt, setzt er sich selbst in die Szene, d. h. in den offenen Umkreis des allgemein und öffentlich Vorgestellten. Damit setzt sich der Mensch selbst als die Szene, in

Visto isso, tornam-se mais claras as razões pelas quais Heidegger atribuíra a expressão *o tempo da imagem do mundo* como marca intrínseca da era moderna. Numa certa medida já discutimos – embora brevemente – este ponto no início do capítulo anterior, mas agora cabe retomá-lo a partir da interpretação da história do ser na modernidade. Se, para Heidegger, a metafísica moderna concebe o mundo como imagem, isto diz respeito ao próprio caráter de imagem do mundo esclarecido como o estar-representado do ente, e disso faz parte o estar em conjunto, o sistema, ou seja, a unidade da concatenação [*Gefüge*], que se desenrola a partir do projeto da objetividade do ente, no re-presentado enquanto tal.⁷⁰ Mas onde o ente *não* seja interpretado desta maneira, o mundo tampouco pode ser concebido como imagem, não pode haver nenhuma imagem do mundo. Portanto, o que é novo neste processo do re-presentar, ou mais precisamente, o pôr diante de si e para si, não consiste de modo algum em que agora a posição do homem no meio do ente seja apenas diferente da do homem medieval e antigo, nas palavras do filósofo da Floresta Negra: “o decisivo é que o homem ocupa esta posição central expressamente como a posição constituída por ele mesmo [...] O homem põe, com base em si mesmo, o modo como ele se tem de pôr em relação ao ente, enquanto algo objetivo.”⁷¹ Não obstante, “a era, que se determina a partir deste acontecimento, não é nova apenas numa consideração retrospectiva relativamente ao já passado, mas é ela que se coloca a si mesma propriamente como nova. Ser novo faz parte do mundo que se tornou imagem.”⁷² No que se segue, discutiremos a relação entre a metafísica moderna e o tempo da imagem do mundo.

1.3. O tempo da imagem do mundo

A partir deste panorama, buscaremos abordar sobretudo a peculiar relação que se dá entre a ciência e a técnica em conjunto com esta determinada maneira de interpretação do ente e concepção de verdade no seio da modernidade. Mas, com efeito, coloca-se aqui a seguinte questão: em que sentido desponta tal correspondência? Ora, de acordo com a observação de Heidegger, a essência daquilo que hoje se chama ciência, algo que se distingue da *doctrina* e da *scientia* da Idade Média, assim como da *ἐπιστήμη* grega, é a *investigação*; a ciência

der das Seiende fortan sich vor-stelles, präsentieren, d. h. Bild sein muß.” / O tempo da imagem do mundo. In *Caminhos de floresta*. Op. cit., p. 114.

⁷⁰ Cf. Ibid., p. 100: “[...] Damit ist jedoch nicht gemeint die künstliche, äußere Einfächerung und Zusammenstellung des Gegebenen, sondern die aus dem Entwurf der Gegenständlichkeit des Seienden sich entfaltende Einheit des Gefüges im Vor-gestellten als solchem.” / Ibid., p. 124.

⁷¹ Ibid., p. 91-92: “Entscheidend ist, daß der Mensch diese Stellung eigens als die von ihm ausgemachte selbst bezieht [...] Der Mensch stellt die Weise, wie er sich zum Seienden als dem Gegenständlichen zu stellen hat, auf sich selbst.” / Ibid., p. 115.

⁷² Ibid., p. 92: “Das Zeitalter, das sich aus diesem Geschehnis bestimmt, ist nicht nur für die rückschauende Betrachtung ein neues gegenüber den voraufgegangenen, sondern es setzt sich selbst und eigens als das neue. Neu zu sein gehört zur Welt, die zum Bild geworden.” / Ibid., p. 115.

enquanto investigação é uma manifestação fundamental da Idade Moderna. É porque a ciência moderna não reside numa contemplação daquilo que, enquanto o que-está-presente, surge ao homem como o que se abre a si mesmo, mas é já um posicionar da natureza que a assegura de antemão como a objetividade de um agregado de objetos, que a investigação científica prepara para o *fazer sair* e o *pôr em ordem* da técnica. De acordo com Heidegger, então, o homem da era da técnica vê-se desafiado, em primeiro lugar, a lidar com a natureza enquanto o principal reservatório das reservas de energia. Em decorrência, o comportamento ordenador do homem mostra-se, inicialmente, no aparecimento das ciências modernas da natureza.⁷³

Agora centraremos nossa atenção na abordagem heideggeriana relativa a tais questões mediante a relação que se cumpre entre modernidade e ciência e, por conseguinte, a relação entre modernidade e técnica. Ora, que há uma relação intrínseca entre ciência moderna e modernidade é algo tão evidente que, “se se conseguir chegar ao fundamento metafísico que funda a ciência enquanto ciência moderna, então a essência da modernidade tem de se deixar reconhecer em geral a partir dele.”⁷⁴ Consideraremos, então, o sentido do termo *investigação* empregado por Heidegger como um conceito central referente à essência da ciência moderna. Na tarefa de compreensão da essência da ciência moderna, o que se exige antes é o abandono do hábito de pensar a história da ciência, isto é, de distinguir a ciência mais recente da ciência mais antiga, através de categorias de grau, conforme o ponto de vista usual do progresso. Este método não procede porque tanto a *ciência moderna* como a *imagem do mundo* insinuam algo que nunca antes podia haver; querem dizer algo que se diferencia essencialmente da *scientia* levada a cabo na Idade Média – pois aqui só é essencial a ordem do ente, no sentido mesmo do *ens creatum*, o que é criado por Deus enquanto causa suprema –, mas também da *ἐπιστήμη* experienciada no mundo grego. Assim, Heidegger diz que: “a ciência grega nunca foi exata, e isso porque, segundo a sua essência, não podia ser exata e não precisava de ser exata. Daí que não tenha algum sentido opinar que a ciência moderna é mais exata que a da antiguidade.”⁷⁵

Nesse sentido, não nos cabe aqui determinar que, de duas teorias científicas referidas ao mesmo fenômeno natural, seja mais verdadeira a teoria formulada na Idade Moderna do que aquela que provém dos gregos antigos. Heidegger ressalta que também não se pode dizer que a doutrina de Galileu da queda livre dos corpos é verdadeira, e que a de Aristóteles, que

⁷³ Cf. HEIDEGGER, M. Die Frage nach der Technik. In *Vorträge und Aufsätze*, GA 7. Op. cit., p. 22: “[...] der Mensch des technischen Zeitalters auf eine besonders hervorsteckende Weise in das Entbergen herausgefordert ist. / A questão da técnica. In *Ensaíos e conferências*. Op. cit., p. 24.

⁷⁴ _____. Die Zeit des Weltbildes. In *Holzwege*, GA 5. Op. cit., p. 76: “Gelingt es, auf den metaphysischen Grund zu kommen, der die Wissenschaft als neuzeitliche begründet, dann muß sich von ihm aus überhaupt das Wesen der Neuzeit erkennen lassen.” / O tempo da imagem do mundo. In *Caminhos de floresta*. Op. cit., p. 98.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 76-77: “[...] Daher hat es überhaupt keinen Sinn zu meinem, die neuzeitliche Wissenschaft sei exakter als die des Altertums.” / *Ibid.*, p. 98-99.

ensina que os corpos leves, gases – ou vapores, por exemplo –, tendem para cima, é falsa. O que está em jogo é a interpretação distinta do ente e da verdade que se dá entre o mundo grego e o moderno; “pois a concepção grega da essência do corpo, do lugar e da relação de ambos assenta numa outra interpretação do ente e condiciona, por isso, um modo correlativamente diferente de ver e de questionar os processos naturais.”⁷⁶ Isso significa que a ciência moderna, a física galilaica, especificamente, representa algo metodicamente novo; ela tenciona exercer o domínio sobre a multiplicidade dos fenômenos mediante a universalidade da lei e sua nova conquista em como chegar às leis. No caso do exemplo da lei da queda livre dos corpos, é crucial destacar que a ciência antiga da natureza, através da consideração de casos particulares de fenômenos de queda, abstraía o que há de comum nesses fenômenos observados, inferindo qual a essência da queda (ciência especulativa; explicação qualitativa). Por seu turno, a física matemática de Galileu não parte de fenômenos isolados de queda dos corpos, mas sim de uma hipótese. Os corpos caem de tal maneira que sua velocidade aumente proporcionalmente ao tempo; é isto que se expressa por meio da conhecida fórmula: $V = g.t$. Tal hipótese deve ser atestada experimentalmente. A hipótese que após ser verificada torna-se lei, é uma suposição geral sobre os corpos em sua totalidade (ciência ativa; explicação quantitativa e mecanicista).

A investigação, que fundamenta a essência da ciência moderna, marca a distinção com a ciência antiga porque ela mesma estabelece o modo de *proceder* do método que garante, conquista e assegura o ente, colocando-o em segurança como objeto para um sujeito. Mas não só enquanto o método, senão, de modo mais preciso, em termos de medida e arranjo sobre a forma de se fazer avançar o processo de conhecimento no círculo do ente. O requerimento tanto para o *pôr em ordem* como para a fundação de uma *área aberta*, na qual o conhecimento se pode mover no âmbito estrito de uma região do ente, constitui o caráter de antecipação da investigação. O processo fundamental da investigação é, por esta via, o *abrir de uma tal área* próprio do avançar, representar antecipador da ciência moderna. Ela pode apenas ser expressa por meio de relações matemáticas. Assim, é relevante a observação de Heidegger ao dizer que: “ela cumpre-se através de, numa região do ente – por exemplo, na natureza –, se projetar um plano determinado dos processos naturais. O projeto assinala de que maneira o avançar cognoscente se tem de ligar à área que foi aberta. Esta ligação é o rigor da investigação.”⁷⁷ Somente dessa forma o homem é capaz de *dispor* e colocar a totalidade do ente diante de si. É

⁷⁶ Ibid., p. 77: “[...] denn die griechische Auffassung vom Wesen des Körpers und des Ortes und des Verhältnisses beider ruht auf einer anderen Auslegung des Seienden und bedingt daher eine entsprechend verschiedene Art des Sehens und Befragens der Naturvorgänge.” / Ibid., p. 99.

⁷⁷ Ibid., p. 77: “Er vollzieht sich dadurch, daß in einem Bereich des Seienden, z. B. in der Natur, ein bestimmter Grundriß der Naturvorgänge entworfen wird. Der Entwurf zeichnet vor, in welcher Weise das erkennende Vorgehen sich an den eröffneten Bezirk zu binden hat [...]” / Ibid., p. 99.

do homem como *subiectum* que depende a decisão sobre o que se deve determinar como ente ou objeto. A relação ao ente desponta aqui enquanto uma mera relação de controle, um tipo de proceder calculado que visa assegurar a aparente soberania do homem, pois ele mesmo é submetido nesse meio como *dis-ponibilidade*. Transformada, notadamente, em provocação e manipulação, a investigação científica é uma reflexão altamente interventora sobre o real. Seguramente, o caráter teórico é *ativo* no proceder da investigação: isto constitui uma etapa imprescindível – a de construção de um modelo, por exemplo, que enquanto plano serve de elemento de representação ao serviço de atividades organizadas – e torna-se, assim, um ponto de partida para novas investigações. Por conseguinte, o que suscita a invenção é o desejo de inovação e, novamente, se retoma o esquema. Para inventar qualquer coisa nova deve-se determinar o nível científico necessário, ao que se chega unicamente mediante a investigação.

Assim, para os modernos, conhecer significa investigar, ao contrário dos medievais, que colocam a compreensão e a argumentação da palavra como processo de conhecimento. Para além do avançar, ou representar antecipador, Heidegger indica outro caráter essencial da investigação: o *procedimento*. Isso implica dizer que o projeto e o rigor da conexão entre o avançar cognoscente e a área que foi aberta só se desdobram naquilo que são através de seu procedimento. Este trata de trazer ao encontro a variabilidade e toda a multiplicidade dos fatos que pertencem ao âmbito aberto pelo representar antecipador que será fixado, objetivado e que também representa e clarifica uma área objetual por meio do experimento. Não obstante, Heidegger adverte: “contudo, não é através do experimento que a ciência da natureza se torna investigação, mas, muito pelo contrário, o experimento só e apenas se torna possível onde o conhecimento da natureza se transformou em investigação.”⁷⁸ Ou seja, é porque a essência da ciência moderna se mostra como investigação que, então, pode haver experimento. Ainda que Aristóteles tenha concebido, pela primeira vez, o que quer dizer *ἐμπειρία* (*experientia*), no sentido da observação das coisas mesmas e suas transformações, o faz a partir da perspectiva do conhecimento do modo como as coisas se comportam em regra geral. E isso permanece essencialmente distinto daquilo que diz respeito ao experimento da investigação. Em sentido moderno, Heidegger esclarece que o experimento começa com pôr na base uma lei, ou seja:

Fazer um experimento significa representar uma condição de acordo com a qual um determinado conjunto de movimentos, na necessidade do seu curso, pode ser seguido, ou seja, pode ser dominável de antemão para o cálculo. Mas o instituir a lei cumpre-se a partir da perspectiva do plano da área objetual. Este dá a medida e vincula o representar antecipador da condição. Esse representar, no qual e com o

⁷⁸ Ibid., p. 80: “Aber die Naturwissenschaft wird nicht erst durch das Experiment zur Forschung, sondern das Experiment wird umgekehrt erst dort und nur dort möglich, wo die Naturerkenntnis sich zur Forschung umgewandelt hat.” / Ibid., p. 102.

qual o experimento começa, não é um imaginar qualquer. Por isso que Newton tenha dito: *hypotheses non fingo*, as hipóteses não são inventadas arbitrariamente. São desenroladas a partir do plano da natureza e nele inscritas. O experimento é esse procedimento que, na sua disposição e na sua execução, é levado e dirigido, a partir da lei que é posta na base, no sentido de obter os fatos que verifiquem a lei ou lhe neguem a verificação. Quanto mais exatamente for projetado o plano da natureza, tanto mais exata será a possibilidade do experimento.⁷⁹

Portanto, como se pode atentar, é algo muito distinto falar da experiência no sentido da argumentação – o correto compreender da palavra divina da revelação, a qual é registrada nas Escrituras e anunciada pela Igreja –, conforme exigiu o escolástico medieval Roger Bacon em sua época, e da experiência no sentido da investigação. Com isso, como observara Heidegger, é impossível dizer que Roger Bacon foi o primeiro representante dos modernos, em termos de investigador experimentador, mas permanece apenas o sucessor da *ἐμπειρία* aristotélica.

O terceiro elemento fundamental que também configura a essência da ciência moderna enquanto investigação é a *empresa (Betrieb)*. Esta procede da especialização das ciências, é aquilo que Heidegger denomina de procedimento pelo qual as áreas objetuais singulares são conquistadas. A ciência em si, enquanto investigação, tem o caráter de empresa. Heidegger se refere aqui ao fundamento que sustenta a difusão e consolidação do caráter institucional das ciências. Neste caso, a efetividade da universidade que sobressai reside agora, de uma forma inequívoca, no investigador que trabalha nos seus empreendimentos de investigação, ou seja, na dispersão das ciências mediante a particularização do conhecimento, e não mais em um poder espiritual de união originária das ciências. A totalidade da essência da ciência moderna alcança assim a sua consumação porque “é na empresa, primeiro que tudo, que o projeto da área objetual é inserido no ente.”⁸⁰ O que isso dá a pensar, no fundo, é que nos encontramos diante de uma atividade de investigação socialmente organizada, planejada, que persegue fins que são, em igual medida, escolhidos conscientemente e de caráter uniforme. Trata-se de uma investigação organizada e sistemática na qual, por exemplo, não há muita diferença entre um laboratório de investigação instalado na universidade onde, em princípio, se procura a *investigação pura*, e um laboratório de investigação instalado numa grande empresa, onde se torna evidente a preocupação, de modo especial, por suas possíveis aplicações industriais. Daí

⁷⁹ Ibid., p. 81: “Ein Experiment ansetzen heißt: eine Bedingung vorstellen, dergemäß ein bestimmter Bewegungszusammenhang in der Notwendigkeit seines Ablaufs verfolgbar und d. h. für die Berechnung im voraus beherrschbar gemacht werden kann. Das Ansetzen des Gesetzes aber vollzieht sich aus der Hinsicht auf den Grundriß des Gegenstandsbezirkes. Dieser gibt das Maß und bindet das vorgreifende Vorstellen der Bedingung. Solches Vorstellen, worin und womit das Experiment anhebt, ist kein beliebiges Einbilden. Deshalb sagte Newton: *hypotheses non fingo*, die Zugrundelegungen sind nicht willkürlich erdacht. Sie sind aus dem Grundriß der Natur entfaltet und in diesen eingezeichnet. Das Experiment ist jenes Verfahren, das in seiner Anlage und Durchführung vom zugrundelegten Gesetz her getragen und geleitet wird, um die Tatsachen beizubringen, die das Gesetz bewähren oder ihm die Bewährung versagen [...]” / Ibid., p. 103-104.

⁸⁰ Ibid., p. 84: “Im Betrieb wird der Entwurf des Gegenstandsbezirkes allererst in das Seiende eingebaut.” / Ibid., p. 107.

que ocorre a objetivação do ente a partir de planificações correspondentes. Em linhas gerais, a meditação heideggeriana tenciona sinalizar que, quanto mais exclusivamente a ciência se singulariza no exercício e total domínio do seu curso de trabalho, quanto mais estas empresas se deslocam para centros de investigação separados, tanto mais irresistivelmente a ciência e os investigadores tomam a sério a figura moderna da sua essência.⁸¹ E ainda, junto a isso, poder-se-á afirmar que a verdade é transformada em certeza do representar, à medida que o ente se determina como objetividade da representação e a verdade como a certeza deste representar.

Em *Die Zeit des Weltbildes*, a meditação em torno da ciência moderna e de seu modo peculiar de fundar-se e singularizar-se nos projetos de determinadas áreas objetuais, evidencia que a ciência moderna alcança sua essência na ordenação entre projeto e rigor, procedimento e empresa, que, exigindo-se reciprocamente, torna-a investigação. Esta questão relativa ao envolvimento da ciência moderna com o próprio desenrolar da metafísica ocidental já aparece muito claramente na conferência *Was ist Metaphysik?*, proferida por Heidegger em 1929, por ocasião de sua aula inaugural na Universidade de Freiburg. Logo nas primeiras linhas deste texto, Heidegger reparara que nosso *Dasein* – na comunidade de investigadores, professores e estudantes – é determinado pela ciência. Em seguida, é lançada a pergunta: o que acontece de essencial nas raízes de nosso *Dasein* na medida em que a ciência pode indicar e instalar, a partir de si, o caráter de unidade eficaz? Na perspectiva do pensador alemão, os domínios das ciências encontram-se muito afastados uns dos outros. Radicalmente diversa é a maneira de tratarem seus objetos. Essas disciplinas múltiplas e dispersas é hoje ainda apenas mantida numa unidade pela organização técnica de universidades e faculdades e, então, guardam sua significação justamente graças à fixação das finalidades práticas das especialidades.⁸²

No patamar da ciência, todo e qualquer procedimento deve procurar o ente, ou mesmo constituí-lo, para, conforme seu conteúdo essencial e seu modo de ser, transformá-lo pois em *objeto de investigação*. A ciência tenciona, assim, alcançar um valor objetivo em sua maneira de perguntar, fundamentar e determinar o ente. Sob o prisma heideggeriano, as ciências não devem se sentir tão seguras no interior de seus respectivos campos de investigação, a ponto de recusarem a meditação de seus próprios fundamentos e condições de possibilidade. No caso da Biologia, por exemplo, isso seria extremamente perigoso. Mais inquietante que a conquista

⁸¹ Cf. Ibid., p. 86: “Je ausschließlicher die Wissenschaft sich auf die vollständige Betreuung und Beherrschung ihres Arbeitsganges vereinzelt, je illusionsfreier diese Betriebe sich in abgesonderte Forschungsanstalten und Forschungsfachschulen verlagern, um so unwiderstehlicher gewinnen die Wissenschaften die Vollendung ihres neuzeitlichen Wesens.” / Ibid., p. 108.

⁸² Cf. HEIDEGGER, M. *Was ist Metaphysik?* In *Wegmarken*, GA 9. Op. cit., p. 104: “[...] Diese zerfallene Vielfältigkeit von Disziplinen wird heute nur noch durch die technische Organisation von Universitäten und Fakultäten zusammen- und durch die praktische Zwecksetzung der Fächer in einer Bedeutung gehalten.” / *Que é metafísica?* In *Conferências e escritos filosóficos*. Op. cit., p. 51.

do espaço, seria, porquanto, a modificação da Biologia em biofísica na esfera de um processo infundável de objetivação da própria vida, e, de igual modo, a mais radical transformação do mundo humano em virtude da pesquisa química contemporânea. Isto significa que o homem pode ser produzido conforme um projeto determinado como qualquer objeto técnico, tal como discutimos no capítulo anterior (ver a análise de Heidegger, em *Überwindung der Metaphysik*, no tocante à pesquisa química contemporânea para a produção artificial de material humano e a possibilidade de se planejar a geração do sexo masculino e feminino, sempre conforme a demanda, bem como o tema inquietante da fabricação do homem que reaparece em *Die Frage nach der Technik*, onde as expressões correntes de material humano, de material clínico, falam, segundo Heidegger, da possibilidade mais extrema, ou melhor, do *perigo*, do homem pertencer à própria disponibilidade). No seminário *Heraklit*, ministrado juntamente com Fink, no inverno de 1966/1967, Heidegger prevê: “por meio da biologia cibernética, os modos de comportamento humano são formalizados e toda causalidade acaba por ser transformada.”⁸³ Na análise de J.-P. Milet, o que se quer indicar, através do termo *formalisiert*, é a produção, sob a forma de algoritmos, de *fictions calculées* susceptíveis de afeiçoar os modos de abertura do *Dasein*. Nestes algoritmos, as sequências de nucleótidos constitutivos do ADN formam um modelo possível. Ora, a possibilidade de uma formalização do *Dasein* – do *comportamento humano* – implica uma rearticulação da facticidade: pois seu *caráter ficcional (fictionnable)* convida-nos à refletir sobre sua artificialidade, sobre sua nova topologia.⁸⁴ Não se trata de pôr um limite ao conhecimento inventivo do homem, mas ao modo de relação unívoca de poder.

O fato é que a Biologia, a Física, enfim, a ciência não pode dar o *salto* para fora de si mesma. Essa insuficiência da ciência para pensar o ser do ente sem a sua objetivação, esse total distanciamento em relação a seus próprios fundamentos, deve-se em parte ao *trunfo do método*: a preeminência do método científico sobre a própria ciência. Isto não significa apenas o triunfo dos procedimentos usados pela investigação científica para manipular determinada área de objetos. O triunfo do método na ciência expressa a forma e o modo de delimitar e assegurar, antecipadamente, a área respectiva dos objetos a investigar conforme os parâmetros do pensamento calculador. Este triunfo do método sobre a ciência, que teria começado com a revolução científica do século XVII, desdobra-se hoje em suas possibilidades mais radicais como *cibernética*. Este caráter cibernético da *era do átomo*, distingui-se nitidamente da *era da*

⁸³ _____ . *Heraklit* (Seminar). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1970. p. 29: “Durch die kybernetisch Biologie werden die menschlichen Verhaltensweisen formalisiert und die gesamte Kausalität wird verwandelt.”

⁸⁴ Cf. MILET, J.-P. *L'absolu technique: Heidegger et la question de la technique*. Paris: Éditions Kimé, 2000. p. 188: “Ce qui est visé, à travers le terme de ‘formalisation’, est la production, sous forme d’algorithmes, des fictions calculées susceptibles de façonner des modes d’ouverture à l’étant. De ce algorithmes, les séquences de nucléotides constitutives de l’ADN forment un modele possible [...]”

máquina, quer dizer: os grandiosos trabalhos em ferro eram ainda detidos e controlados por sujeitos humanos interessados em si mesmos. No século XX, no entanto, a essência da técnica leva a cabo uma mobilização total, incluindo as pessoas, para o projeto de aumento do poder da própria dominação da técnica moderna, e tudo isto sob a aparência de *melhoramento da condição humana*. Para Heidegger, a cibernética é “a teoria que permite o controle de todo planejamento possível e de toda organização do trabalho humano.”⁸⁵ O projeto cibernético do mundo supõe previamente que o traço fundamental de todos os processos calculáveis é o controle. Por sua vez, esse controle de um processo por outro é mediatizado por transferência de mensagens através de sistemas de informações em linguagem de máquina que se auto-referenciam. O pleno funcionamento cibernético-computorizado manifesta um sinal de que o *logos* primordial foi restringido à condição de *logística*. É o que se lê em *Was heisst Denken?*:

A lógica reuniu um conhecimento especial relativo a uma espécie determinada de pensamento. Este conhecimento acerca da lógica só muito recentemente se tem vindo a tornar cientificamente frutuoso, no âmbito de uma ciência que a si mesma se chama “logística” [...] Em muitos lugares, principalmente nos países anglo-saxônicos, a logística é hoje em dia considerada como a única possível figura para a filosofia rigorosa, porque os respectivos resultados e procedimentos sustentam uma vantagem assegurada em matéria de construção do mundo tecnológico.⁸⁶

No mundo representado ciberneticamente, onde se assenta a possibilidade de auto-ordenamento, de automação de um sistema em movimento, a diferença entre mundo orgânico e mundo mecânico desaparece, torna-se neutralizada pelo processo de informação indistinto e de uma calculabilidade homogênea. Nesta uniformidade peculiar do mundo cibernético, até o homem se torna *treinado* (*eingewiesen*), tal como se pode vislumbrar no que Jünger chamara, ainda no início dos anos 30, de *construção orgânica*. Como mostramos no capítulo II, Jünger nos adverte sobre a redução da liberdade humana ao serviço da *vontade de poder*, a redução da pessoa singular ao tipo (*Typus*), a redução do mundo a uma concatenação mobilizável pela técnica, a redução do múltiplo, do maravilhoso, ao entrelaçamento ajustado e sem contradição da vida com os meios que estão às suas ordens determinada pela *Gestalt* do trabalhador.

O curso deste processo exige – numa perfeição crescente dos meios – uma fusão cada vez mais estreita das forças orgânicas e mecânicas, uma fusão que é assinalada por Jünger como *construção orgânica*: torna-se nítida a configuração de uma vontade que procura captar

⁸⁵ HEIDEGGER, M. Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens. In *Zur Sache des Denkens*, GA 14. Op. cit., p. 72: “[...] Denn sie ist die Theorie der Steuerung des möglichen Planens und Einrichtens menschlicher Arbeit.” / O fim da filosofia e a tarefa do pensamento. In *Conferências e escritos filosóficos*. Traduzido por Ernildo Stein. Op. cit., p. 97.

⁸⁶ _____. *Was heisst Denken?* GA 8. Op. cit., p. 23: “Diese Kenntnisse der Logik werden erst in allerjüngster Zeit wissenschaftlich fruchtbar gemacht und zwar in einer besonderen Wissenschaft, die sich ‘Logistik’ nennt [...] Die Logistik gilt jetzt vielerorts, vor allem in den angelsächsischen Ländern, schon als die einzig mögliche Gestalt der strengen Philosophie, weil ihre Ergebnisse und ihr Verfahren sogleich einen sicheren Nutzen für den Bau der technischen Welt abwerfen.”

a vida na sua totalidade e trazê-la à forma. Neste contexto, aponta-se já a tarefa elementar que tem de dominar uma arte que representa a *Gestalt* do trabalhador. Ela assenta na configuração de um espaço bem delimitado, ou seja, da Terra, no sentido do mesmo poder vital que está vocacionado para a sua dominação. Na paisagem de oficinas em que nos deparamos tem lugar a planificação no quadro de uma *mobilização total*. A tarefa da mobilização total e, de igual maneira, da construção orgânica, é a mudança da vida em energia, em *produto fabricado*, tal como chega a se manifestar na economia, na técnica e no tráfego, nos zumbidos das rodas ou na capacidade acelerada de desempenho dos novos armamentos nos campos de batalha. Tal explica-se a partir de o mais secreto sentido do tipo do trabalhador e dos seus meios estar dirigido para o domínio. Jünger observa ainda que, na expressão do carácter total do trabalho, todas as fronteiras se acham aqui estranhamente esbatidas (a guerra e a política, a técnica e a arte, o mundo orgânico e mecânico, a título de exemplo), e seria ocioso querer ponderar se é a vida que sente o ímpeto para se manifestar mecanicamente, ou se são potências particulares, com um revestimento mecânico, cujo encanto se começa a espalhar sobre a substância vital.⁸⁷

Por sua parte, em *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, de 1964, Heidegger aponta que tais diferenças são neutralizadas mediante a construção da linguagem com vistas ao intercâmbio de *informações*. É sobretudo na esfera da representação cibernética que o homem tem seu lugar no vasto círculo regulador, ou como decisor, ou como massa de manobra, ou ainda como ruído que deve ser eliminado para melhor eficiência do sistema. Em suma, o domínio completo sobre o saber é exercido tão somente pelas operações e modelos de pensamento representacional calculador: “as categorias das quais cada ciência depende para a articulação e delimitação da área de seu objeto, a compreendem de maneira instrumental, sob a forma de hipóteses de trabalho.”⁸⁸ O propósito da cibernética, na fase de acabamento da metafísica, acrescenta Heidegger, “[...] revela-se como o triunfo do equipamento controlável de um mundo técnico-científico e da ordem social que lhe corresponde.”⁸⁹ No tocante a esta análise oriunda do pensamento heideggeriano, faz-se relevante, nesta altura do nosso trabalho, sublinhar o que Gilbert Hottois observa em torno do carácter instrumental típico da cibernética, com que a humanidade manipula, instala, física e conceitualmente, o mundo e a natureza. Isto pode ser ilustrado com alguns exemplos tomados dos trabalhos científicos, entre eles:

⁸⁷ Sobre esta discussão levada a cabo por Jünger acerca do conceito de *construção orgânica*, apresentada acima, indicamos a leitura do § 30 de sua já referida obra *Der Arbeiter (O trabalhador)*.

⁸⁸ HEIDEGGER, M. *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*. In *Zur Sache des Denkens*, GA 14. Op. cit., p. 72: “Die Kategorien, auf die jede Wissenschaft für die Durchgliederung und Umgrenzung ihres Gegenstandsgebietes angewiesen bleibt, versteht sie instrumental als Arbeitshypothesen.” / O fim da filosofia e a tarefa do pensamento. In *Conferências e escritos filosóficos*. Op. cit., p. 97.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 73: “[...] zeigt sich als der Triumph der steuerbaren Einrichtung einer wissenschaftlich-technischen Welt und der dieser Welt gemäßen Gesellschaftsordnung.” / *Ibid.*, p. 98.

- Utiliza-se tecnicamente a vida, ou parcelas da vida, como instrumentos para produzir, a título de exemplo, seres vivos sem precedentes (uso de plasmídeos como vetores genéticos, ou seja, ferramentas de comunicação e transferência de genes), e se entende o ser vivo, conceitual e materialmente, micro e macroscópico, enquanto máquinas ou fábricas para extrair, transformar e produzir energia, assim como para cinzelar moléculas complexas, etc;
- Modificam-se completamente os modos de reprodução natural: o caso extremo é a clonagem, praticada já em mamíferos (com clones de camundongos) e peixes;
- Seres vivos manipulados são patenteados como se fossem invenções inéditas;
- Manipula-se a morte, dito em outras palavras, o *ser-para-a-morte*, meditado desde sempre nas religiões e na filosofia, converte-se numa espécie de defeito técnico contingente e temporal. O que significa dizer, neste sentido, que a morte do homem não passaria de uma impotência contingente da medicina, um acidente técnico. Há alguns anos, por exemplo, uma sociedade da Califórnia procurou assegurar o congelamento de cadáveres em nitrogênio líquido com vistas a uma possível ressurreição técnica futura;
- Manipula-se a experiência interna, desde a afetividade até a atividade simbólica. No decorrer dos últimos anos, os resultados conquistados por meio das investigações acerca dos distintos neurotransmissores são, realmente, espetaculares. As alterações de suas substâncias químicas poderiam nos oferecer a chave que possibilitaria abrir as portas das variações de humor, a compreensão da depressão e da loucura (em particular, a esquizofrenia);
- Alteram-se os modos de reprodução desde o bebê de proveta, proveniente de uma inseminação artificial ou fertilização *in vitro*, à ideia de clonagem; desde o congelamento de embriões à produção de crianças com mais de dois pais genéticos. A ideia de clonagem do homem é, sem dúvida, algo a ser debatido, o exemplo mais nítido de confrontação com a sensibilidade ética. A individualidade é um fato essencial de nossa vida. A ideia de que possa existir seres humanos não individualizados, absolutamente idênticos, resulta problemática quando a colocamos no centro da reflexão. A criação mesma de um só indivíduo através da clonagem parece ser moralmente repugnante. Daí a reação de alguns biólogos com o fim de prevenir a possibilidade da clonagem, declarando inviolável o patrimônio genético humano;
- Projetam-se todo tipo de integrações recíprocas, de estreita simbiose, entre o homem e elementos cibernéticos (ver *construção orgânica*, Jünger): próteses múltiplas, sobretudo as sensoriais com uma abertura no campo de percepção mais além da percepção humana natural (infravermelhos, luz polarizada, ultra-sons), o que resulta numa mudança total da experiência externa. Investigações recentes sobre a implantação de minissistemas eletrônicos no cérebro: microeletrodos que influem de modo seletivo sobre os centros de prazer e agressividade. Em

menos de um século, o *homem simbiótico* estará diretamente conectado através de seu próprio sistema nervoso com circuitos eletrônicos de informação miniaturizados (*microchip*). Próteses contra a dor, a violência, próteses para o prazer, a memória e até para o raciocínio.

Neste contexto, Gilbert Hottois nos coloca a seguinte questão: uma vez concluídas as investigações cujo fim é a manipulação e reconstrução da identidade individual e específica do homem, transformados e manipulados os limites da existência (desde a concepção até à morte), uma vez modificada ciberneticamente a experiência externa e todas as formas de experiência interna, o que permanecerá intangível na essência natural e cultural do homem? Parece que a cibernética poderá afetar todas as pretendidas constantes da natureza humana, todas aquelas situações que Karl Jaspers denominara *limite* (a necessidade de morrer, sofrer, a doença, o envelhecimento, a obrigação de escolher), deixando aberta a porta da uniforme e sistemática *plasticidade* da espécie e suscitando perguntas que são propriamente *éticas*.⁹⁰

Nesse sentido, o mundo da cibernética desagua no desaparecimento da diferença entre natural e artificial em benefício de uma construção orgânica, uma *estreita simbiose*, onde, em todos os níveis, os elementos naturais se integram em conjuntos artificiais, e vice-versa. Tudo está determinado enquanto produto: todos os elementos, desde a molécula até à sociedade, são apreendidos como sistemas controlados e, em simultâneo, controladores da informação, integrados e interconectados. Neste viés, a modernidade é o tempo da imagem do mundo, do representar. O ente, concebido como representação, e a verdade percebida como certeza desta

⁹⁰ Cf. HOTTOIS, G. *El paradigma bioético: una ética para la tecnociencia*. Barcelona: Anthropos, 1991. p. 55-61: “– Se utiliza técnicamente lo vivo, o parcelas de lo vivo, como instrumentos para producir, por ejemplo, seres vivos sin precedents (uso de plásmidos como ‘vectores genéticos’) [...]; y se entiende conceptual y materialmente lo vivo, micro e macroscópico, como máquinas o fábricas para captar, transformar y producir energía y para cincelar moléculas complejas, etc. [...] – Se modifican totalmente los modos de reproducción natural: el caso extremo es la clonación, practicada ya en mamíferos [...] – Se patentan seres vivos manipulados como si fueran invenciones inéditas [...] – Se manipula la muerte; el ser-para-la-muerte, meditado desde siempre en las religiones y filosofías, se ha convertido en una especie de defecto técnico contingente y temporal [...] – Se manipula la experiencia interna, desde la afectividad hasta la actividad simbólica [...] – Se cambian los modos de reproducción: desde el bebé probeta a la idea de la clonación; desde la congelación de embriones o gametos a la producción de niños con más de dos padres genéticos [...] La idea de la clonación en el hombre es, sin duda, el ejemplo más claro de confrontación con la sensibilidad ética. La individualidad, el ser uno mismo, es un hecho esencial de nuestra vida. La idea de que pueda existir seres humanos no individualizados, absolutamente idénticos, resulta terrorífica cuando se la piensa [...] – Se proyectan también todo tipo de alianzas e integraciones recíprocas, de estrechas simbiosis, entre el hombre y elementos cibernéticos: prótesis múltiples, especialmente las sensoriales con una apertura en el campo de percepción más allá de la percepción humana natural (infrarrojos, ultravioleta, ondas de radio, luz polarizada, ultrasonidos...) lo que conlleva un cambio total de la experiencia externa [...] En menos de un siglo, el ‘hombre simbiótico’ estará directamente conectado a través de su propio sistema nervioso con ordenadores miniaturizados [...] Una vez concluidas las investigaciones cuyo fin es la manipulación y reconstrucción de la identidad individual y específica del hombre, transformados y manipulados los límites de la existencia (desde la concepción hasta la muerte), una vez modificada tecnocientíficamente la experiencia externa y todas las formas de experiencia interna... ¿qué quedará de intangible en la esencia natural-cultural del hombre? Parece que la tecnociencia va a afectar a todas las pretendidas constantes de la naturaleza humana, a todas aquellas situaciones que Jaspers denominaba ‘límite’, dejando abierta la puerta de la inescrutable plasticidad de la especie y suscitando preguntas que son éticas.”

representação, configura, a partir de uma determinada perspectiva de fazer ciência, o tempo da imagem do mundo. E qual é o fundamento metafísico deste processo? Heidegger sinaliza que toda a metafísica moderna, incluindo Nietzsche, mantém-se na interpretação do ente e da verdade traçada por Descartes, na qual o ente é, pela primeira vez, determinado enquanto objetividade do representar, e a verdade como certeza do representar: “que o mundo se torne imagem e que o homem, dentro do ente, se torne *subiectum*, é um e o mesmo processo.”⁹¹ O subjetivismo, no qual o ser sujeito torna-se agora a distinção cabal do homem enquanto ser pensante-representador, é outra manifestação fundamental da época moderna. Conforme uma consideração habitual, se afirma que tal transformação foi possível apenas na medida em que o homem tornou-se desprendido da doutrina medieval, estabelecida dentro da teologia cristã, do homem criado, caído e salvo. Todavia, segundo Heidegger, nenhuma outra época produziu um objetivismo comparável ao da época moderna, deste modo, o que distingue a essência da modernidade não é que se transite de uma precedente imagem do mundo medieval para uma imagem do mundo moderna, mas sim que o mundo se torne, em geral, imagem. O importante aqui é, pois, tomar em consideração o *jogo* que se dá entre o subjetivismo e o objetivismo.

Indicar que o homem se transformou em sujeito significa dizer que o homem põe-se a si mesmo na primazia de centro de referência do ente como tal, posto que na modernidade esta referência é atestada por meio do representar: “o ente na totalidade é agora tomado de tal maneira que apenas e só é algo que é, na medida em que é posto pelo homem representador-elaborador.”⁹² Neste sentido, Heidegger nota que o *subiectum*, a certeza fundamental, é, pois, “o ser representado conjuntamente, sempre assegurado, do homem representador com o ente humano ou não humano representado, isto é, com o que é objetivo. A certeza fundamental é o sempre indubitavelmente representável e representado *me cogitare = me esse*.”⁹³ Quanto mais abrangente e decisivamente o mundo estiver à disposição como conquistado conforme esta consistente equação do subjetivismo, quanto mais objetivamente aparecer o objeto, tanto mais manifestamente se erguerá a figura do *subiectum*. Neste processo tão fundamental da história moderna, situa-se, segundo o que consideramos em *Die Zeit des Weltbildes*, a antropologia, justamente porque a consideração do mundo passa agora a ser explanada no sentido de uma doutrina acerca do homem. Anos mais tarde, Heidegger afirmará que, no meio do acabamento

⁹¹ HEIDEGGER, M. *Die Zeit des Weltbildes*. In *Holzwege*, GA 5. Op. cit., p. 92: “Daß die Welt zum Bild wird, ist ein und derselbe Vorgang mit dem, daß der Mensch innerhalb des Seienden zum Subjectum wird.” / O tempo da imagem do mundo. In *Caminhos de floresta*. Op. cit., p. 115.

⁹² Ibid., p. 89: “Das Seiende im Ganzen wird jetzt so genommen, daß es erst und nur seiend ist, sofern es durch den vorstellend-herstellenden Menschen gestellt ist.” / Ibid., p. 112.

⁹³ Ibid., p. 109: “[...] ist das jederzeit gesicherte Mitvorgestelltsein des vorstellenden Menschen mit dem vorgestellten menschlichen oder nichtmenschlichen Seienden, d. h. Gegenständlichen. Die Grundgewißheit ist das unbezweifelbar jederzeit vorstellbare und vorgestellte *me cogitare = me esse*.” / Ibid., p. 134.

da metafísica, isto é, da era da tecnificação planetária, na qual prevalece – no desdobramento de cada uma das regiões do ente – o interpretado tecnicamente, o planejado racionalmente, a filosofia tornou-se antropologia e, desta forma, “[...] uma presa dos derivados da metafísica, ou seja, da física no sentido mais amplo, que inclui a física da vida e do homem, a biologia e a psicologia. Tornando-se antropologia, a própria filosofia sucumbe na metafísica.”⁹⁴

Não é de admirar, então, que a ideia de humanismo surja neste momento da história. Dessa maneira, humanismo designa, no fundo, “aquela interpretação filosófica do homem que explica e avalia, a partir do homem e para o homem, o ente na totalidade.”⁹⁵ O que está em jogo aqui é um *subiectum* que se acha posto antecipadamente em toda coisa representada e em toda representação, constituindo na esfera do representar indubitável isso que é constante e consistente. Não obstante, o agir eficaz, que incorpora a nova essência da realidade desse real, tem justamente o traço fundamental do re-presentar. Em nossa época começa a delinear-se um caráter essencial da realidade cujo prelúdio decisivo estaria nas *Méditations* cartesianas. Para Descartes, a *res cogitans*, o *subiectum*, é ao mesmo tempo uma *substantia* finita, isto é, criada por Deus. Em decorrência, o representar humano e a natureza humana que se representa são aqui mais entes do que qualquer outro ente. E isto porque “a *mens* humana conforme a marca distintiva de seu estado pre-jacente enquanto sub-iectum, reivindica para si o nome de sujeito, de tal sorte que subiectum e ego, subjetividade e eguidade terão uma significação idêntica.”⁹⁶

A ciência enquanto investigação possui um papel elementar neste processo, na medida em que o instalar-se a si mesmo do homem no mundo, só se realiza quando “o homem põe em jogo a violência ilimitada do cálculo, da planificação e do cultivo seletivo (*Züchtung*) de todas as coisas.”⁹⁷ Daí que esta posição enuncia o processo articulado entre o sujeito que conhece e o que ele mesmo determina como o que, neste círculo, está presente a partir do calcular do representável, que é acessível a qualquer um e que só pela objetivação pode ser controlado. Como observamos, há um jogo sutil entre subjetivismo e objetivismo, visto que, ao mesmo tempo em que o homem passa a determinar a relação com o objeto, o conhecido, funda-se e

⁹⁴ HEIDEGGER, M. Überwindung der Metaphysik. In *Vorträge und Aufsätze*, GA 7. Op. cit., p. 85: “Inzwischen ist die Philosophie zur Anthropologie geworden und auf diesem Wege zu einer Beute der Abkömmlinge der Metaphysik, d. h. der Physik im weitesten Sinne, der die Physik des Lebens und des Menschen, die Biologie und Psychologie einschließt [...]” / A superação da metafísica. In *Ensaio e conferências*. Op. cit., p. 75.

⁹⁵ _____. Die Zeit des Weltbildes. In *Holzwege*, GA 5. Op. cit., p. 93: “[...] jene philosophische Deutung des Menschen, die vom Menschen aus und auf den Menschen zu das Seiende im Ganzen erklärt und abschätzt.” / O tempo da imagem do mundo. In *Caminhos de floresta*. Op. cit., p. 116.

⁹⁶ _____. *Nietzsche*. Zweiter Band. GA 6.2. Op. cit., p. 434: “Die mens humana wird daher künftig gemäß dieser Auszeichnung ihres Vorliegens als subiectum den Namen ‘Subjekt’ ausschließlich für sich in Anspruch nehmen, so daß subiectum und ego, Subjektivität und Ichheit gleichbedeutend werden.”

⁹⁷ _____. Die Zeit des Weltbildes. In *Holzwege*, GA 5. Op. cit., p. 94: “[...] der Mensch die uneingeschränkte Gewalt der Berechnung, der Planung und der Züchtung aller Dinge ins Spiel.” / O tempo da imagem do mundo. In *Caminhos de floresta*. Op. cit., p. 118.

instala-se a si mesmo no mundo objetivado, pois, com igual necessidade, determina a medida para todas as escalas com as quais se calcula aquilo que pode se conhecer como certo, ou seja, como verdadeiro, o ser do ente. Dessa forma, Heidegger deixa claro em que sentido o homem, enquanto sujeito, quer ser e tem de ser medida e centro do ente, isto é, agora, medida e centro dos objetos. O instrumento de medida seria a própria projeção do sujeito sobre o objeto; é a conquista do mundo como imagem, ou seja, o delineamento do elaborar (*herstellenden*) que representa o objeto. Portanto, é a objetivação do próprio sujeito que se vê refletida no objeto:

Através disso, a subjetividade só ganha em poder. No imperialismo planetário do homem organizado tecnicamente, o subjetivismo do homem alcança o seu mais elevado cume, a partir do qual ele se estabelecerá no plano da homogeneidade organizada, e aí se instalará. Tal homogeneidade torna-se o mais seguro instrumento do domínio total, isto é, do domínio técnico sobre a Terra. A liberdade moderna da subjetividade é completamente absorvida na objetividade que lhe é adequada.⁹⁸

Em síntese, para o homem representador-elaborador, o mundo se tem de converter em imagem, em representação e, então, em objeto disponível. Atentamos que, com a primazia de um *subiectum*, nascida da reivindicação pelo próprio homem, sobretudo através da metafísica de Descartes, de um fundamento inabalável da verdade no sentido da certeza, os entes em geral são vistos como possuindo o estatuto ontológico de serem objetos para um sujeito. É na obra de Descartes, portanto, que o *λόγος* – no seu caráter daquilo que permanece ante nós por si mesmo – é transformado no sujeito entendido como o detentor da consciência; que a *φύσις* – a auto-emergência dos entes que é da mesma maneira uma auto-retração – é transformada em objetivização, isto é, a estagnada qualidade de estar fixamente contrário à consciência de um sujeito; e que a *ἀλήθεια* – o des-encobrimento das coisas mesmas – torna-se numa certeza auto-fundante do próprio sujeito contra o qual a objetividade do objeto será medida. Estas são as disposições do ser na metafísica cartesiana, tais são os traços básicos da ciência moderna.⁹⁹

Assim, posto que a essência da ciência moderna subjuga os seus objetos, forçando-os a apresentarem-se em conformidade com uma equação de base pré-concebida dentro da qual, de

⁹⁸ Ibid., p. 111: “Dadurch gewinnt die Subjektivität nur an Macht. Im planetarischen Imperialismus des technisch organisierten Menschen erreicht der Subjektivismus des Menschen seine höchste Spitze, von der er sich in die Ebene der organisierten Gleichförmigkeit wird das sicherste Instrument der vollständigen, nämlich technischen Herrschaft über die Erde. Die neuzeitliche Freiheit der Subjektivität geht vollständigen in der ihr gemäßen Objektivität auf.” / Ibid., p. 136.

⁹⁹ É importante salientar que, dizer que Descartes articula as características básicas da metafísica moderna, não é implicar que sua obra elabora a auto-compreensão proeminente na ciência moderna. Nem é afirmar meramente que Descartes fornece o enquadramento conceitual de base dentro do qual a ciência opera e ordena a totalidade dos entes. Ao contrário, significa dizer que Descartes apresenta a justaposição prevalecente de pensar e ser – a configuração epocal do ser – dentro da qual a ciência moderna deve necessariamente servir como modelo para o modo dominante no qual os entes se podem apresentar e por nós serem encontrados e representados. Segundo Heidegger, a ciência é uma via, e mesmo uma via decisiva, na qual tudo o que é e está sendo apresenta-se-nos. Cf. HEIDEGGER, M. Wissenschaft und Besinnung. In *Vorträge und Aufsätze*, GA 7. Op. cit., p. 39: “Die Wissenschaft ist eine und zwar entscheidende Weise, in der sich uns alles, was ist, dar-stellt.” / Ciência e pensamento do sentido. In *Ensaio e conferências*. Traduzido por Emmanuel C. Leão. Op. cit., p. 39.

determinada maneira, são previsíveis pelo cálculo, o investigar científico revela características completamente diferentes do perceber do mundo antigo e medieval. Não se deve, todavia, entender cálculo em sentido estrito de se operar com números para assim obter resultados quantitativos. Segundo Heidegger, em sentido essencial, calcular significa contar com alguma coisa, levá-la em consideração e observá-la, e isto implica, portanto, um cálculo que assegura, em seus fundamentos, um sistema de equivalência das relações entre as ordens. Ora, em seu ensaio *Wissenschaft und Besinnung*, de 1953, Heidegger sustenta que a ciência moderna, na qual passa a dominar apenas o pensamento calculador, é uma elaboração e exposição de tudo o que está presente, seja a natureza, o homem, a história, a linguagem, como o real de uma objetividade, terrivelmente intervencionista. A ciência, na Idade Moderna, por sua atividade de investigação e de teoria, explora e dispõe do ente enquanto tal na objetividade. E o dispõe a propor-se para dar resposta ao seu próprio *projeto*, ordenando-o com isso num conjunto de “[...] operações e processamentos, ou seja, numa sequência de causas aduzidas que se podem prever [...] A teoria assegura para si uma região do real, como domínio de seus objetos. O caráter regional da objetividade aparece na antecipação das possibilidades de investigação.”¹⁰⁰

Antes da projeção científica de uma equação fundamental, antes da investigação, do procedimento, da empresa, do experimento e do cálculo, quer dizer, antes da sua objetivação, a natureza já se mostrava em si mesma na sua plenitude essencial como *φύσις* (*physis*), como aquilo que emerge e rebenta de e por si mesmo de tal maneira que tanto se demora e se retira novamente para si mesmo. É certo que a ciência física pode representar as leis mais universais e constantes da natureza pela identificação de matéria e energia. No entanto, o que a física assim representa não é outra coisa senão a natureza assumida como domínio de objetos, uma forma limitada na qual a natureza pode ser encontrada, cuja objetividade determina e produz o processamento físico. A natureza por si própria não se revela a si própria como um atrelado molecular; pelo contrário, deve ser estrangida a fazê-lo através e dentro do processo de investigação. Vejamos o seguinte exemplo: tanto antes como ao longo das tempestades, como se sabe, os raios se dissolvem nas redes de justaposição do radar meteorológico, constituição atmosférica, descarga de máquinas fotográficas de alta velocidade e mecânica óptica. A investigação científica tenciona, com isso, capturar uma imagem da fração de segundo que desencadeia a formação de um raio, trabalhando-o e refinando-o para mostrar-se a si mesmo

¹⁰⁰ HEIDEGGER, M. *Wissenschaft und Besinnung*. In *Vorträge und Aufsätze*, GA 7. Op. cit., p. 50; 51: “Sie stellt es darauf hin, daß sich das Wirkliche jeweils als Gewirk, d.h. in den übersehbaren Folgen von angesetzten Ursachen darstellt [...] Die Theorie stellt jeweils einen Bezirk des Wirklichen als ihr Gegenstandsgebiet sicher. Der Gebietscharakter der Gegenständigkeit zeigt sich daran, daß er zum voraus die Möglichkeiten der Fragestellung vorzeichnet.” / *Ciência e pensamento do sentido*. In *Ensaio e conferências*. Op. cit., p. 48.

como objeto, algo que agora é apreendido só no seu caráter *matemático e operativo*, a saber:

1. Um raio começa quando uma região ionizada da atmosfera com carga negativa emerge de uma nuvem;
2. O caminho de ar ionizado ramifica-se e zigzagueia em direção ao solo;
3. Quando o raio se aproxima do solo, gera-se grande diferença de potencial em relação à Terra e descargas positivas sobem ao seu encontro. A captação de uma imagem do momento de ligação entre os dois exige uma máquina fotográfica de alta velocidade;
4. A descarga de retorno (30 mil amperes de corrente) irrompe, na direção ascendente, produzindo o raio de luz visível a olho nu;
5. A descarga de retorno começa a decair;
6. Quando a luz desvanece, mais descargas podem repetir o percurso.¹⁰¹

Tal noção matemática da natureza projeta de antemão um plano bem ordenado de formas puras e leis universais, as quais devem se conformar os fenômenos naturais. No domínio desse projeto científico, fixa-se *a priori* o que deve ser a essência das coisas e suas relações constantes. A essência da ciência consiste em pressupor e antecipar a natureza e os fenômenos naturais. É por isto que a pergunta básica da ciência não poderia ser outra: como *antecipar* a natureza reconstruindo suas relações conforme a ordem e a medida de modo a poder determinar a relação necessária entre seus fenômenos?

Na objetividade, o que-está-presente se expõe, a investigação científica fixa os objetos, no caso acima, a natureza, visando assegurá-los junto com seu sistema para as representações instaladas no domínio de cada ciência. A natureza, contudo, já eclode e vigora em si mesma, por si mesma, naquilo a que Heidegger denomina de sua *conjuntura discreta*, um estado das coisas inconspícuo (*unscheinbaren Sachverhalt*).¹⁰² As tempestades e os raios apresentam-se a si mesmos espontaneamente: em matizes de cores enérgicas ou suaves, como algo alegre e climático ou sombrio e grave, como assombroso ou desvanecido. Na sua radical incapacidade em incorporar esta conjuntura, que é inconspícuo e mesmo incontornável à ciência, Heidegger adverte que a objetividade da ciência moderna jamais pode abarcar toda a plenitude essencial da natureza ainda que o domínio de objetos da ciência moderna seja uniforme e conclusivo em si mesmo: “a representação científica nunca é capaz de evitar a essência da natureza porque, já em princípio, a objetividade da natureza é, apenas, *um modo em que a natureza se ex-põe*.”¹⁰³

¹⁰¹ Conferir o artigo intitulado *Caçador de raios*, redigido por George Johnson, publicado na edição portuguesa da Revista *National Geographic*, em agosto de 2012. p. 50-65.

¹⁰² Cf. HEIDEGGER, M. *Wissenschaft und Besinnung*. In *Vorträge und Aufsätze*, GA 7. Op. cit., p. 62: “Es zeigt sich uns an der Gegenständigkeit, in die sich das Wirkliche herausstellt, durch die hindurch die Theorie den Gegenständen nachstellt, um diese und ihren Zusammenhang im Gegenstandsgebiet der jeweiligen Wissenschaft für das Vorstellen sicherzustellen. Der unscheinbare Sachverhalt durchwaltet die Gegenständigkeit, worin sowohl die Wirklichkeit des Wirklichen als auch die Theorie des Wirklichen, worin somit auch das ganze Wesen der neuzeitlich-modernen Wissenschaft schwingt.” / *Ciência e pensamento do sentido*. In *Ensaio e conferências*. Op. cit., p. 57.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 56: “Das wissenschaftliche Vorstellen vermag das Wesen der Natur nie zu umstellen, weil die Gegenständigkeit der Natur zum voraus nur *eine* Weise ist, in der sich die Natur herausstellt.” / *Ibid.*, p. 55.

Visto isso, pode-se dizer que apenas no âmbito de um projeto matemático, as coisas e os fatos se mostram enquanto aquilo que realmente são, ou seja, algo calculável e mensurável. O projeto matemático vem a considerar o *que* e o *como* em função dos quais as coisas devem ser apreendidas de maneira prévia. As determinações e os enunciados fixados de antemão no projeto matemático constituem desta forma as condições de possibilidade de toda objetivação possível. Tais condições possuem mais precisamente o caráter de axiomas, o que, claramente, implica dizer que o intuito do projeto matemático da modernidade reside em ordenar as coisas num encadeamento necessário a partir daquilo que considera seu princípio ou fundamento. Assim, enquanto axiomático, o projeto matemático estabelece a pré-apreensão da essência das coisas, dos corpos, e, como resultado, se prefigura um esquema imprescindível da estrutura da coisa e de suas relações com outras coisas. Como vimos no exemplo acima, a natureza é agora tida como o âmbito configurado no projeto axiomático da conexão de movimentos uniformes espaço-temporais, ou seja, os corpos só podem ser corpos à medida que estão incluídos nesse âmbito como extensões submetidas às causas mecânicas. Tal âmbito da natureza determinado axiomáticamente termina por reivindicar um novo modo de acesso aos corpos. É isto o que Heidegger aponta no § 18 de *Die Frage nach dem Ding*, ao assinalar que o *matemático* é o patente nas coisas dentro do qual nos movemos e conforme o qual compreendemos as coisas como coisas. Sobre a base do matemático, portanto, a experiência se converte em experimento no sentido moderno. A ciência é experimental apenas sobre a base do projeto matemático. O impulso experimentador que busca os fatos é a consequência necessária da atitude matemática prévia que passa por alto todos os fatos.¹⁰⁴ Fiel ao lema baconiano de que *saber é poder* e à notória afirmação cartesiana de que *a ciência deve nos tornar senhores da natureza*, a ciência moderna nasce vinculada à ideia de intervir permanentemente na natureza para dominá-la.

Em decorrência disso, o próprio sujeito é posto como uma coisa entre as coisas, isto é, a subordinação do objeto ao sujeito dá lugar a uma sujeição de ambos à ordem adversária da própria relação. A obra tardia de Heidegger reverbera a noção de que o sujeito humano é ele próprio subordinado a uma completa e incondicional objetivação de tudo aquilo que é, de tal modo que a relação sujeito-objeto assume, enquanto pura relação, o primado frente ao sujeito e ao objeto e tende a assegurar para si a pura condição de disponibilidade determinada pela essência da técnica moderna, a *Gestell*. Só assim a relação sujeito-objeto chega a assumir seu caráter de relação, ou seja, de dis-posição em que tanto o sujeito como o objeto se absorvem em dis-ponibilidades. Isso não significa que a relação sujeito-objeto desaparece mas, ao invés,

¹⁰⁴ Cf. HEIDEGGER, M. *Die Frage nach dem Ding*, GA 41. Op. cit., p. 93-94: “Die neuzeitliche Wissenschaft ist experimentierend auf Grund des mathematischen Entwurfs [...]”

que somente agora atinge seu completo vigor já predeterminado pela *composição*.¹⁰⁵ Sob o fio condutor da obra heideggeriana, buscamos instituir um panorama sobre a essência da ciência na modernidade e, através disso, sobre o jogo que marca na época moderna a relação entre subjetivismo e objetivismo. Assim, já temos as condições necessárias para iniciar a discussão em torno da conjuntura a que pertence a estreita relação entre modernidade e técnica. A época da imagem do mundo como o representar do ente também se enlaça com a técnica moderna.

Heidegger introduz o tema da época da imagem do mundo ao considerar, em especial, o papel que estabelecem a ciência e a técnica como fenômenos fundamentais na compreensão da metafísica moderna. Segundo Heidegger, a técnica não é, só e mais propriamente, ciência aplicada, mas, pelo contrário, a técnica tem uma forte influência sobre a ciência, até o ponto de determinar seus rumos. Para Heidegger, portanto, a técnica possui uma conotação muito mais de cunho teórico do que prático. De tal forma, torna-se relevante indicar que a essência da técnica moderna surge desde o princípio mesmo da ciência moderna. Trata-se de uma tese essencial para compreendermos a meditação heideggeriana sobre a técnica. Para o filósofo da Floresta Negra, a Idade Moderna se caracterizaria pela técnica das máquinas e pela ciência instrumental, ou seja, investigação, que acabam por se converter em um poderoso sistema de organização, planificação e produção. A disposição técnica não só controla a investigação e a produção em sentido rigoroso, senão que também controla a conduta dos homens no tocante a si mesmos e à natureza. O próprio homem se concebe a si mesmo por meio de categorias que pressupõem a disponibilidade técnica. Por esta via, o sistema do representar, que caracteriza a modernidade, reproduzido no modo de fazer ciência, também se pode observar na técnica.

Visto isso, se levamos em consideração o problema do ser e o sentido da essência da técnica moderna, tornar-se-á fundamental observar o que Heidegger assinala no volume 51 da *Gesamtausgabe*, intitulado *Grundbegriffe*, que recolhe as conferências pronunciadas no curso do semestre de verão em Freiburg, no ano de 1941. Neste texto, Heidegger procura esclarecer inicialmente a intrínseca relação entre *fundamento*, *ser* e *início* e o faz recorrendo ao sentido da história ocidental. A pergunta primeira pelo sentido do ser do ente remonta às origens da própria história da metafísica do Ocidente. Com isso, indagar sobre o sentido do ser significa meditar sobre os conceitos fundamentais da história ocidental desde os gregos antigos. De tudo isto se distingue o homem hodierno, sublinha Heidegger, pois, o que de fato distancia o homem moderno das outras épocas é aquela *torção* da interpretação da essência da verdade e

¹⁰⁵ Cf. _____ . Wissenschaft und Besinnung. In *Vorträge und Aufsätze*, GA 7. Op. cit., p. 55: “Die Subjekt-Objekt-Beziehung gelangt so erst in ihren reinen »Beziehungs«-, d. h. Bestellungscharakter, in dem sowohl das Subjekt als auch das Objekt als Bestände aufgesogen werden [...]” / Ciência e pensamento do sentido. In *Ensaio e conferências*. Op. cit., p. 52.

do ser, assim como o modo de desencobrimento provocador que domina a essência da técnica. O desencobrimento que impera no universo da técnica tem o caráter de pôr no sentido da *provocação*. A essência da técnica não é nada de técnico, quer dizer, nossa época não é técnica porque existem máquinas a vapor e posteriormente motores de explosão, mas, ao contrário: se há tais coisas é porque a época é técnica. Isso a que chamamos técnica moderna não é só uma ferramenta, um meio em contraposição ao qual o homem atual pudesse ser senhor ou escravo; não só determina os meios de transporte, a distribuição de alimentos e a indústria do ócio, mas toda atitude do homem em suas possibilidades, isto é, cunha previamente suas capacidades de equipamento. Por isso, a técnica somente é dominada ali onde, entrando previamente nela e sem reservas, se diz um sim incondicionado. Isto significa que o domínio prático da técnica e seu desdobramento pressupõe já a incondicional submissão metafísica perante a técnica.¹⁰⁶

Com isto, Heidegger expõe de forma sucinta o sentido da essência da técnica moderna em sua totalidade. Considera-a como a vontade metafísica da história do mundo moderno, ou seja, a técnica é a metafísica realizada na época moderna, porque a metafísica, como se pode notar em *Die Zeit des Weltbildes*, funda uma época na medida em que fundamenta sua figura essencial mediante uma determinada concepção de verdade. Com isso, a técnica é metafísica, porque configura de maneira decisiva a imagem do mundo moderno. Até aqui, temos visto que Heidegger, permanecendo ontologicamente no caminho da pergunta que interroga pelo sentido do ser, chega ao problema da técnica moderna, ou mais precisamente, que a essência da técnica moderna está diretamente implicada na história do ser na modernidade. A seguir apresentaremos o tópico intitulado *A questão da técnica*, no intuito de aprofundar a discussão sobre a essência da técnica moderna, *Gestell*, a partir de seu impacto sobre o problema do ser.

2. A questão da técnica

Em 1953, Heidegger pronunciava na Academia de Belas-Artes da Baviera sua célebre conferência *Die Frage nach der Technik*. A meditação proposta nesta ocasião não se ocupa, no entanto, da técnica mesma, mas, antes, da *essência* da técnica. Heidegger faz referência à técnica em sua análise sobre as origens da história do ser, mas só começa a problematizá-la ao perceber sua relação com o destino dessa história na época que denominou de *acabamento* da metafísica. Como já vimos, em *Die Zeit des Weltbildes*, ou seja, ainda nos anos 30, é possível encontrar a posição heideggeriana em torno da técnica moderna, que se distinguia claramente

¹⁰⁶ _____. *Grundbegriffe*, GA 51. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1981. p. 17: “Die neuzeitliche Grundstellung ist die ‘technische’. Sie ist nicht technisch, weil es da Dampfmaschinen und dann den Explosionsmotor gibt, sondern dergleichen gibt es auch, weil das Zeitalter das ‘technische’ ist [...]”

da concepção instrumental, e é neste mesmo sentido que a questão é retomada em *Die Frage nach der Technik*. A investigação de tal temática é iniciada com a afirmação de que “a técnica não é igual à essência da técnica.”¹⁰⁷ Não obstante, uma das observações mais pertinentes de Heidegger nesta conferência que compõe a base de seu pensar sobre a técnica, corresponde ao significado *instrumental* e *antropológico* concedido à técnica com o advento da era moderna. Esta perspectiva é posta em questão mediante uma análise que discutiremos logo a seguir.

2.1. *Gestell*, a essência da técnica moderna

Segundo a noção oriunda dos filósofos clássicos, Heidegger afirma que “a essência de alguma coisa é *aquilo* que ela é.”¹⁰⁸ Assim, se enunciamos que a técnica é *meio para um fim*, ou ainda que é uma *atividade do homem*, estamos a conceder à técnica uma determinação de cunho instrumental e antropológico. Esta é a definição moderna de técnica, baseada na ideia de *atividade* e de *meio*, que, portanto, representa uma concepção instrumental da técnica. Entretanto, esta visão moderna da técnica será questionada por Heidegger, porque, ainda que esta concepção seja correta, argumenta o pensador, pode não ser verdadeira. O correto nem sempre é sinônimo de verdadeiro, pois não precisa descobrir a essência do que se dá e apresenta. Nas suas palavras: “ora, somente onde se der esse descobrir da essência, acontece o verdadeiro em sua propriedade [...] E somente este nos leva a uma atitude livre com aquilo que, a partir de sua própria essência, nos concerne.”¹⁰⁹ A partir disso, conclui-se que a correta definição de técnica não nos revela ainda sua essência. Para chegarmos à descoberta do que é verdadeiro, o caminho que deve ser percorrido aqui é o da causalidade dos fenômenos, sugere Heidegger. Para Aristóteles, todo ser se constitui a partir de quatro diferentes causas, a saber: a *causa materialis*, que indica a matéria de que se faz algo, refere-se ao material; a *causa formalis*, que diz respeito à forma em que se insere a matéria; a *causa efficiens*, que indica os efeitos produzidos e a *causa finalis*, que revela a intenção ou finalidade das coisas.

Heidegger observa que se costuma conceber a causa como aquilo que opera um efeito, como o que é eficiente. Ser eficiente significa “alcançar, obter resultados e efeitos. A *causa efficiens*, uma das quatro causas, determina de forma decisiva toda causalidade.”¹¹⁰ E isso a tal ponto que, de modo geral, não se considera a *causa finalis*, a finalidade, como causalidade.

¹⁰⁷ _____. Die Frage nach der Technik. In *Vorträge und Aufsätze*, GA 7. Op. cit., p. 07: “Die Technik ist nicht das gleiche wie das Wesen der Technik.” / A questão da técnica. In *Ensaio e conferências*. Op. cit., p. 11.

¹⁰⁸ Ibid., p. 07: “Als das Wesen von etwas gilt nach alter Lehre jenes, was etwas ist.” / Ibid., p. 11.

¹⁰⁹ Ibid., p. 09: “Nur dort, wo solches Enthüllen geschieht, ereignet sich das Wahre [...] Erst dieses bringt uns in ein freies Verhältnis zu dem, was uns aus seinem Wesen her angeht.” / Ibid., p. 13.

¹¹⁰ Ibid., p. 10: “[...] Erzielen von Erfolgen, Effekten. Die causa efficiens, die eine der vier Ursachen, bestimmt in maßgebender Weise alle Kausalität.” / Ibid., p. 14.

Dessa maneira, quando afirmamos que a técnica é meio para um fim, estamos a considerar a determinação instrumental da técnica e, já e apenas, a reconhecer nela um tipo de causalidade, a causalidade eficiente. Para Heidegger, os quatro modos de causalidade, entre si diferentes, estão *implicados* e pertencem um ao outro, isto é, não se realizam separadamente. E apenas os quatro modos coerentes entre si levam alguma coisa a aparecer. A causalidade é o modo de deixar que algo venha à presença. Tomando como base o conceito de Platão (*Banquete* 205b) sobre *ποίησις* (*poiesis*), “todo deixar-emergir o que passa e procede do não-presente para a presença é *ποίησις*, é pro-dução”¹¹¹, Heidegger esclarece que é através da pro-dução que algo encoberto chega ao não-estar-encoberto, chega a mostrar-se. Para isto, os gregos possuíam a palavra *ἀλήθεια*, e nós dizemos *verdade*: é o desencobrimento de algo; é o deixar-aparecer, no sentido heideggeriano. Aplicando esta noção de verdade à questão da técnica, diremos, então, que a técnica não é só um meio, portanto não é meramente um instrumento; é uma forma de desencobrimento, nele repousa a possibilidade de toda elaboração produtiva. Logo, todo tipo de pro-dução seria um modo de desencobrimento, um modo de *τέχνη* que manifesta a verdade.

O desencobrimento da técnica moderna, a *Gestell*, possui um sentido diverso de toda técnica anterior, “por apoiar-se e assentar na moderna ciência exata da natureza.”¹¹² Este desencobrimento reside, portanto, numa *provocação*. O desafio consiste em exigir da natureza aquilo que é susceptível de oferecer ao homem, mas não só no sentido de pôr em manifesto, deixar que se mostre, senão mais precisamente de provocar a natureza para extrair dela o máximo de energia possível com o mínimo de esforço, capaz de, como tal, ser beneficiada e armazenada. A diferença essencial é que, agora, não deixamos que a natureza possa emergir por si só, mas que a provocamos até que ela mesma seja concebida enquanto um conjunto de recursos mensuráveis e se inscreva num sistema de informação, ao qual podemos controlar através da planificação total. Hoje em dia, adverte Heidegger, explora-se uma área da terra a fornecer carvão e minérios. O subsolo passa a se desencobrir, como reservatório de carvão, o chão, como jazidas de minério. Era outro o lavradio que o lavrador dispunha outrora, quando dispor ainda significava lavar, ou seja, cultivar e proteger. A lavra do lavrador não desafiava o lavradio. Na sementeira, apenas confiava a semente às forças de crescimento.¹¹³ Nesse

¹¹¹ Ibid., p. 12: “Jede Veranlassung für das, war immer aus dem Nicht-Anwesenden über- und vorgeht in das Anwesen, ist *ποίησις*, ist Her-vor-bringen.” / Ibid., p. 16.

¹¹² Ibid., p. 15: “Man sagt, die moderne Technik sei eine unvergleichbar andere gegenüber aller früheren, weil sie auf der neuzeitlichen exakten Naturwissenschaft beruhe.” / Ibid., p. 18.

¹¹³ Cf. Ibid., p. 15: “Ein Landstrich wird dagegen in die Förderung von Kohle und Erzen herausgefordert. Das Erdreich entbirgt sich jetzt als Kohlenrevier, der Boden als Erzlagerstätte. Anders erscheint das Feld, das der Bauer vormals bestellte, wobei bestellen noch hieß: hegen und pflegen. Das bäuerliche Tun fordert den Ackerboden nicht heraus. Im Säen des Kornes gibt es die Saat den Wachstumskräften anheim und hütet ihr Gedeihen.” / Ibid., p. 19.

sentido, mais do que extrair, a intenção e o desafio da técnica moderna é explorar, armazenar. Portanto, o que há de distinto na técnica moderna é precisamente o caso dela ser, ao mesmo tempo, *pro-dução* e *pro-vocação* (*Herausfordern*). A *Gestell* faz exigências aos entes em sua totalidade para servirem como estoques, e estas exigências são consonantes com o modo de ser não dos vários entes eles próprios mas apenas da técnica. A essência da técnica moderna, enquanto *composição*, extrai trabalho do trabalhador tal como intima o engenheiro a extrair mais energia dos combustíveis; força a celulose a sair da madeira, e, na possibilidade mais extrema da sua eficiência, provoca a geração de energia nuclear da própria matéria. Visto isso, podemos indicar outro conceito elementar na tarefa de compreensão da essência da técnica. O estatuto ontológico da natureza no bojo do mundo tecnológico é o de ser um recurso, uma disponibilidade, e conseqüentemente um potencial *fundo de reserva disponível* (*Bestand*) que é instalado no âmbito da estrutura tecnológica. A natureza se converte, assim, em reservas – no significado econômico da palavra –, em fundos que podem ser explorados no modo de fonte de energia para a técnica e a indústria modernas. Este modo de intervenção do homem da técnica altera, inclusive, o significado originário das coisas existentes: um rio que aloja uma usina hidroelétrica deixa de ser ele mesmo, e passa a constituir-se mediante outro significado:

A usina hidroelétrica posta no Reno dis-põe o rio a fornecer pressão hidráulica, que dis-põe as turbinas a girar, cujo giro impulsiona um conjunto de máquinas, cujos mecanismos produzem corrente elétrica. As centrais de transmissão e sua rede se dis-põem a fornecer corrente. Nesta sucessão integrada de dis-posições de energia elétrica, o próprio rio Reno aparece, como um dis-positivo [...] Agora é o rio que está instalado na usina. O rio que hoje o Reno é, a saber, fornecedor de pressão hidráulica, o Reno o é pela essência da usina.¹¹⁴

A técnica é um modo de desencobrimento que desafia, explora, por meio do múltiplo movimento que a constitui: “a energia escondida na natureza é extraída, o extraído vê-se transformado, o transformado, estocado, o estocado, distribuído, o distribuído, reprocessado. Extrair, transformar, estocar, distribuir, reprocessar são todos modos de desencobrimento.”¹¹⁵ Com isso, tudo que é tocado pela essência da técnica moderna se transforma de imediato em fundo disponível (toque de Midas da *Gestell*). Certamente que o *pôr que provoca*, no sentido de explorar, pode ser realizado ou representado pelo homem. Mas também, de acordo com o

¹¹⁴ Ibid., p. 16: “Das Wasserkraftwerk ist in den Rheinstrom gestellt. Es stellt ihn auf seinen Wasserdruck, der die Turbinen daraufhin stellt, sich zu drehen, welche Drehung diejenige Maschine umtreibt, deren Getriebe den elektrischen Strom herstellt, für den die Überlandzentrale und ihr Stromnetz zur Strombeförderung bestellt sind. Im Bereich dieser ineinandergreifenden Folgen der Bestellung elektrischer Energie erscheint auch der Rheinstrom als etwas Bestelltes [...] Vielmehr ist der Strom in das Kraftwerk verbaut. Er ist, was er jetzt als Strom ist, nämlich Wasserdrucklieferant, aus dem Wesen des Kraftwerks.” / Ibid., p. 20.

¹¹⁵ Ibid., p. 17: “Diese geschieht dadurch, daß die in der Natur verborgene Energie aufgeschlossen, das Erschlossene umgeformt, das Umgeformte gespeichert, das Gespeicherte wieder verteilt und das Verteilte erneut umgeschaltet wird. Erschließen, umformen, speichern, verteilen, umschalten sind Weisen des Entbergens.” / Ibid., p. 20.

pensador alemão, o desencobrimento que domina a técnica moderna, onde se desdobra a disposição, nunca é, todavia, um mero fazer humano. Neste sentido, há um apelo que já sempre reivindica o homem, de maneira tão decisiva, que, somente neste apelo, o homem não faz senão respondê-lo, em outras palavras, quando, pois, no projeto da investigação científica na era moderna o homem corre atrás da natureza, considerando-a um setor de sua representação, ele já se encontra de antemão comprometido com uma forma de desencobrimento. Trata-se da forma de desencobrimento da técnica moderna que o desafia a explorar a natureza, tomando-a por objeto de pesquisa até que o objeto desapareça no não-objeto da disponibilidade.¹¹⁶

À isto, como temos apresentado, Heidegger denomina *Gestell*, expressão que pode ser compreendida como *composição*, significa o próprio apelo de exploração que desafia e reúne o homem a descobrir o real no modo da disposição, como disponibilidade. Nos termos do filósofo da Floresta Negra: “*Ge-stell (com-posição)* designa, pois, o tipo de desencobrimento que rege a técnica moderna mas que, em si mesmo, não é nada técnico.”¹¹⁷ Isto significa que, na *Gestell*, dá-se aquele tipo de desencobrimento em cuja consonância, podemos assim dizer, o trabalho da técnica moderna descobre o real, como disponibilidade, o que, notadamente, faz com que a essência da técnica moderna não se restrinja apenas a um feito humano e muito menos a um simples meio desta atividade. A técnica moderna termina por se tornar, no âmbito da modernidade, o modo fundamental de compreensão do ser. Com isso, Heidegger aproxima a questão da técnica moderna com a história do esquecimento do ser na tradição metafísica.

Estamos no tempo da expansão aleatória da técnica, na qual a filosofia encontra o seu fim como metafísica. Um tempo de penúria onde o esquecimento é esquecido na realização da vontade ininterrupta de subjugar o ente em sua totalidade. A desolação da terra é o horizonte necessário da técnica, não porque haja a possibilidade de um atemorizador apocalipse nuclear, mas porque, como vimos, é da essência da técnica mobilizar o ser, reduzido à condição de simples reserva ou protótipo de disponibilidade ao seu poder desafiador. Tal uniformidade do cálculo expresso em planos faz com que o homem também entre na uniformidade se quiser ter contato com o real. Nesse mundo uniforme do cálculo o ente em seu todo é mergulhado numa ausência radical de diferença imposta por um arranjo regido pelo princípio de produtividade, que elimina qualquer diferença, pois para todo objetivo da produção não há nada mais que o vazio uniforme. Sob a regência do projeto tecnológico se dá a aniquilação da existência de

¹¹⁶ Cf. Ibid., p. 19: “Wenn also der Mensch forschend, betrachtend der Natur als einem Bezirk seines Vorstellens nachstellt, dann ist er bereits von einer Weise der Entbergung beansprucht, die ihn herausfordert, die Natur als einen Gegenstand der Forschung anzugehen, bis auch der Gegenstand in das Gegenstandlose des Bestandes verschwindet.” / Ibid., p. 22.

¹¹⁷ Ibid., p. 21: “Ge-stell heißt die Weise des Entbergens, die im Wesen der modernen Technik waltet und selber nichts Technisches ist.” / Ibid., p. 24.

qualquer coisa como uma terra, algo que, originariamente, não é uma matéria-prima, ou seja: a terra se transforma numa única bomba de gasolina gigantesca, numa fonte de energia para a técnica e indústria modernas.¹¹⁸ Se a terra já não está próxima é porque o projeto tecnológico edifica uma total *recusa da proximidade*. Ora, em *Überwindung der Metaphysik*, Heidegger atenta que na medida em que o homem da metafísica, o animal racional, é visto como *besta do trabalho*, o niilismo e a devastação da terra encontram sua completude no mundo estéril e planejado pela técnica, quer dizer, no instante em que a essência da verdade se circunscreve como certeza na qual a re-presentação e a produção humanas asseguram-se de si mesmas.

Essa transformação do homem numa *besta do trabalho* apenas vem a confirmar sua cegueira diante do *esquecimento do ser*, o vazio provocado quando se deixa a questão pelo sentido do ser. Na perspectiva de Heidegger, isto visa unicamente assegurar, por meio dos cálculos, sua própria ordem, a qual está subordinada à vontade de vontade. A meta de todo desempenho é, neste sentido, o vazio uniforme do abuso de todo e qualquer trabalho, com vistas ao asseguramento das ordens.¹¹⁹ A humanidade, determinada pela vontade de vontade, é reduzida a animal inteligente que se esforça continuamente por mais poder. Daí que na fase final da metafísica surja a proposição: *Homo est brutum bestiale*. A palavra de Nietzsche de *besta fulva* não seria um exagero incidental, é antes de mais a caracterização e a epígrafe para um contexto em que ele se perfila com conhecimento de causa, sem penetrar nas suas relações históricas essenciais.¹²⁰ O traço essencial do projeto tecnológico é o domínio crescente sobre as coisas, ou seja, a operatividade. Como vimos, a ciência entendida como *investigação* é uma forma absolutamente necessária do pensamento representacional, isto é, do poder de calcular e moldar todas as coisas. Apesar de a ciência dar de si a imagem de uma disciplina empírica, encontra-se, de acordo com Heidegger, pesadamente carregada de teoria, e tanto assim que falta uma referência originária às coisas. Por isso, para citar um exemplo, enquanto a zoologia e a botânica nos poderão dizer alguma coisa sobre animais e plantas, a questão é colocada nos seguintes termos: ainda são animais e plantas? Não serão antes de tudo máquinas devidamente preparadas por antecipação, e em relação às quais uma pessoa chega por vezes a admitir que

¹¹⁸ Cf. HEIDEGGER, M. *Gelassenheit*. Zweite Auflage. Tübingen: Neske, 1960. p. 20: “Die Natur wird zu einer einzigen riesenhaften Tankstelle, zur Energiequelle für die moderne Technik und Industrie.”

¹¹⁹ Cf. _____. *Überwindung der Metaphysik*. In *Vorträge und Aufsätze*, GA 7. Op. cit., p. 95: “Die aus der Leere der Seinsverlassenheit entspringende Gleichförmigkeit des Seienden, in der es nur auf die berechenbare Sicherheit seiner Ordnung ankommt, die es dem Willen zum Willen unterwirft [...]” / A superação da metafísica. In *Ensaaios e conferências*. Op. cit., p. 84.

¹²⁰ Cf. _____. *Nietzsche*. Zweiter Band. GA 6.2. Op. cit., p. 200-201: “Am Ende der Metaphysik steht der Satz: *Homo est brutum bestiale*. Nietzsches Wort von der ‘blonden Bestie’ ist nicht eine gelegentliche Übertreibung, sondern das Kennzeichen und Kennwort für einen Zusammenhang, in dem er wissend stand, ohne seine wesensgeschichtlichen Bezüge zu durchschauen.”

são mais *espertas do que nós*?¹²¹ A ciência moderna, sinaliza Heidegger, impõe o seu próprio enquadramento às coisas, e, dessa maneira, está implicada na ilimitada vontade de vontade nietzscheana. Esta violência que decorre do processo de uniformização na era da técnica já nos é mencionada, agora pelo viés da investigação na área da medicina, por Claude Bernard: “não seria possível a descoberta das leis da matéria bruta sem penetrarmos os corpos e as máquinas inertes, de igual modo, não se poderá chegar a conhecer as leis e propriedades da matéria viva sem a manipulação dos organismos vivos para introduzir-se em seu interior.”¹²² Portanto, a apropriação operativa cada vez mais pujante de uma terra passiva é o que permite ao homem da técnica, conforme as palavras de Bacon, *fazer tudo o que é possível fazer*.

Segundo o que expusemos, o apelo de exploração que fundamenta a técnica moderna e, assim, distingue-a de outras técnicas anteriores, transforma a natureza numa grande reserva, o principal depósito de estoque de energia. A noção de estoque é assegurada pelo cálculo e a planificação do fundo disponível. Aqui reside o núcleo do que Heidegger chama *das Gestell*. No seminário em Le Thor, de 1969, incluído no volume 15 da *Gesamtausgabe*, Heidegger analisa essa estrutura de planificação a partir da própria história do ser. E, então, o pensador observa numa passagem extremamente fundamental, que diz assim: é necessário começar por retornar à história do ser. As diferentes épocas da história do ser são as épocas dos diversos modos segundo os quais se destina o ser ao homem ocidental. Considerando-se uma destas destinações, tal como ela se envia ao homem dos séculos XIX e XX, em que isto consiste? O modo desta destinação é a objetividade (como ser-objeto do objeto [*Gegenstandsein des Gegenstandes*]). Assim, quanto mais a técnica moderna se desenvolve, mais se transforma a objetividade [*Gegenständlichkeit*] em *Beständlichkeit* (manter-se disponível). Hoje já não há mais objetos [*Gegenstände*] (o ente enquanto se mantém frente ao sujeito que o tem à vista) – não há mais que *Bestände* (o ente que se mantém disponível enquanto fundo de reserva); talvez se poderia dizer: não há mais *substâncias* mas apenas *subsistências*, no sentido de *estoques*. Portanto, as políticas de energia e de gestão do território, que efetivamente não têm já relação com os objetos, mas, no marco de uma planificação geral, põem sistematicamente em ordem o espaço em vista de uma futura exploração. Tudo (o ente em sua totalidade) toma lugar prontamente no horizonte da utilidade, do ordenamento ou, mais ainda, do domínio,

¹²¹ Cf. _____ . *Die Frage nach dem Ding*, GA 41. Op. cit., p. 40: “Wir spüren, daß, was die Zoologie und Botanik über Tier und Pflanze erforschen und wie sie es erforschen, richtig sein mag. Aber sind es noch Tiere und Pflanzen? Sind es nicht zuvor zurechtgemachte Maschinen, von denen man hinterher allenfalls noch zugesteht, sie sein ‘schlauer als wir’?”

¹²² BERNARD, C. *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*. Paris: Librairie Générale Française – LGF, 2008. p. 139: “On n'a pu découvrir les lois de la matière brute qu'en pénétrant dans les corps ou dans les machines inertes, de même on ne pourra arriver à connaître les lois et les propriétés de la matière vivante qu'en disloquant les organismes vivants pour s'introduire dans leur milieu intérieur.”

disso de que é necessário apoderar-se. A floresta deixa de ser um objeto (tal como era para o cientista dos séculos XVIII e XIX) e se transforma, para o homem revelado finalmente como técnico, quer dizer, o homem que *a priori* se dirige ao ente no horizonte da utilização, em espaço verde. Nada mais pode aparecer na neutralidade objetiva de um face a face. Só há *Bestände*: reservas, estoques, fundos.¹²³ Um dos pontos centrais desse modo de ser do ente de hoje em dia (a disponibilidade permanente para um consumo planejado) é a *Ersetzbarkeit*: o fato de cada ente ser essencialmente substituível num jogo generalizado e, também, versátil, onde tudo pode tomar o lugar do outro. O ser é entrevisto, pois, como o substituível. Para todo ente disposto ao consumo é mister ser consumido de imediato. A permanência deixa de se basear na constância do transmitido, para ser apenas o sempre novo da mudança permanente.

Neste sentido, hoje em dia não há mais objetos (*Gegenstände*), o ente diante do sujeito que o tem à vista, mas apenas reservas (*Bestände*), o ente que está disponível para o consumo. A floresta deixa de ser objeto e se transforma em espaço verde, planejado para a exploração futura com vistas à atividade turística, quer dizer, a floresta se mostra e se move no âmbito da utilização. O mesmo ocorre com o rio Reno, exemplo dado em *Die Frage nach der Technik*: o rio se apresenta ao homem hodierno à maneira de um objeto à disposição da visita turística por uma agência de viagens, por sua parte, à disposição por uma indústria de férias.¹²⁴ Como pressuposto disso, Heidegger indica que em toda parte, o modo cunhado pela metafísica de o homem representar em proposições apenas encontra o mundo construído pela metafísica. Este modo de representar, na modernidade, é a técnica. Ou seja, a técnica é a metafísica realizada

¹²³ Cf. HEIDEGGER, M. *Vier Seminare*: Le Thor 1966, 1968, 1969 – Zähringen, GA 15. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1986. p. 367-368: “[...] Die verschiedenen Epochen der Geschichte des Seins – das unterschiedliche und aufeinander folgende Sichentziehen des Seins in seinem Geschick – sind die Epochen der verschiedenen Weisen, in denen sich dem abendländischen Menschen die Anwesenheit zuschickt. Bedenkt man eine dieser Schickungen, wie sie sie ihm 19. und 20. Jahrhundert dem Menschen zuschickt, worin besteht sie? Die Art dieser Schickung ist die Gegenständlichkeit (als Gegenstandsein des Gegenstandes). Je weiter sich nun die moderne Technik entfaltet, umso mehr verwandelt sich die Gegenständlichkeit in Beständlichkeit (in ein sich-zur-Verfügung-halten). Schon heute gibt es keine Gegenstände mehr (kein Seiendes, insofern es einem Subjekt gegenüber, das es in den Blick faßt, standhält), – es gibt nur noch Bestände (Seiendes, das sich zum Verbrauchwerden bereit hält); im Französischen könnte man vielleicht sagen: es gibt keine Substanzen mehr, sondern Subsistenzmittel im Sinne von Vorräten. Daher die Energiepolitik und die Politik der Bodenbewirtschaftung, die es tatsächlich nicht mehr mit Gegenständen zu tun haben, sondern den Raum innerhalb einer allgemeinen Planung systematisch im Hinblick auf zukünftige Ausbeutung ordnen. Alles (das Seiende im Ganzen) reiht sich ohne weiteres in den Horizont der Nutzbarkeit, der Beherrschung oder besser noch der Bestellbarkeit dessen ein, dessen es sich zu bemächtigen gilt. Der Wald hört auf, ein Gegenstand zu sein (was er für den wissenschaftlichen Menschen des 18. und 19. Jahrhunderts war) und wird für den endlich in seiner wahren Gestalt als Techniker hervorgetretenen Menschen, das heißt für den Menschen, der das Seiende a priori im Horizont der Nutzbarmachung sieht, zum Grünraum. Er kann nichts mehr in der gegenständlichen Neutralität eines Gegenüber erscheinen. Es gibt nichts mehr als Bestände: Lager, Vorräte, Mittel.”

¹²⁴ Cf. _____. Die Frage nach der Technik. In *Vorträge und Aufsätze*, GA 7. Op. cit., p. 17: “Aber der Rhein bleibt doch, wird man entgegenen, Strom der Landschaft. Mag sein, aber wie? Nicht anders denn als bestellbares Objekt der Besichtigung durch eine Reisegesellschaft, die eine Urlaubsindustrie dorthin bestellt hat.” / A questão da técnica. In *Ensaio e conferências*. Op. cit., p. 20.

na época moderna, justamente porque a metafísica, tal como explanamos neste capítulo, funda uma época na medida em que fundamenta sua figura essencial por meio de uma determinada interpretação do ente e concepção de verdade. É através da metafísica que se manifesta o ser do ente. Com isso, a técnica, em seu estágio planetário, é o modo de ser da modernidade, isto é, a história e a técnica ordenam o seu curso no sentido do acabamento da metafísica.

Considerando o traço fundamental da história do Ocidente europeu, Heidegger inicia a discussão sobre o sentido presente da história do ser, e isso enquanto *metafísica*, quer dizer, “em todas as suas figuras e estágios históricos, a metafísica é uma fatalidade (*Verhängnis*) única mas talvez necessária ao Ocidente e o pressuposto de sua dominação planetária.”¹²⁵ E complementa assim: “a vontade subjacente a essa dominação agora repercute no coração do Ocidente, onde uma vontade apenas se confronta com outra.”¹²⁶ É então somente na *vontade de vontade* que a técnica acaba por instituir seu império, pois é a forma extrema do estado de consciência racional e a ausência incondicionada de toda meditação. A forma fundamental de seu aparecimento se dá por meio do cálculo, da planificação e da ordenação. Assim, enquanto uma forma de verdade, a técnica se funda na própria história da metafísica, tendo em vista que cunha previamente o modo de ser do ente. Por esta via, a técnica é metafísica, porque se pode chamar de *técnica* a forma de pôr-se em manifesto em que a vontade de vontade alcança sua institucionalização e calcula o ente em sua totalidade – cultura ativada, natureza objetivada, superestrutura dos ideais, política produzida. Ainda para Heidegger, a *técnica* não significa, pois, os setores isolados da fabricação e aparelhamento de máquinas. Estas têm, sem dúvida, uma posição privilegiada, a se determinar mais de perto, fundada na primazia do material que se assume como o pretense elementar e o objeto em sentido eminente.¹²⁷ Posto isso, vê-se que a essência da metafísica moderna e a essência da técnica moderna são as mesmas e coincidem nesse momento histórico. A técnica mecanizada continua sendo até agora o mensageiro mais perceptível da essência da técnica moderna, que é idêntica à essência da metafísica.

A técnica, compreendida aqui de uma forma tão essencial, possibilita pensar o caráter planetário da metafísica em sua fase de acabamento e de seu domínio total. Dessa maneira, a

¹²⁵ _____. Überwindung der Metaphysik. In *Vorträge und Aufsätze*, GA 7. Op. cit., p. 75: “Die Metaphysik ist in allen ihren Gestalten und geschichtlichen Stufen ein einziges, aber vielleicht auch das notwendige Verhängnis des Abendlandes und die Voraussetzung seiner planetarischen Herrschaft.” / A superação da metafísica. In *Ensaio e conferências*. Op. cit., p. 67.

¹²⁶ Ibid., p. 75-76: “Deren Wille wirkt jetzt auf die Mitte des Abendlandes zurück, aus welcher Mitte auch wieder nur ein Wille dem Willen entgegenet.” / Ibid., p. 67.

¹²⁷ Cf. Ibid., p. 78-79: “Die Grundform des Erscheinens, in der dann der Wille zum Willen im Ungeschichtlichen der Welt der vollendeten Metaphysik sich selbst einrichtet und berechnet, kann bündig ‘die Technik’ heißen. Dabei umfaßt dieser Name alle Bezirke des Seienden, die jeweils das Ganze des Seienden zurüsten: die vergegenständlichte Natur, die betriebene Kultur, die gemachte Politik und die übergebauten Ideale [...]” / Ibid., p. 69.

ocidentalização do mundo tem início com a técnica moderna. No mesmo sentido, Heidegger analisa a questão do trabalho na era moderna. A metafísica se manifesta a partir do ser mesmo e na modernidade o *homo sapiens* passa a ser concebido enquanto *homo faber*. Isso significa dizer que o *trabalho*, tal como apresentamos no capítulo anterior – sobretudo no que concerne ao modo de interpretação por Heidegger da obra jüngeriana –, alcança a ordem metafísica de hoje por meio da objetivação incondicional da totalidade dos entes na *vontade de vontade*. O homem da técnica é o ser vivo trabalhador que coincide com a derrocada do mundo e com o deserto da desolação da terra, o que, com efeito, leva o homem a ser cinzelado pelo *tipo* do trabalho. É o que se vê em *Überwindung der Metaphysik*: “derrocada e desolação encontram um acabamento adequado no fato de o homem da metafísica, o *animal rationale*, im-por-se como animal trabalhador.”¹²⁸ E também: “essa im-posição confirma a extrema cegueira com respeito ao esquecimento do ser [...] O animal trabalhador abandona-se à vertigem de seus poderes e feitos a fim de se descarnar e alienar-se a si mesmo, no nada aniquilador.”¹²⁹ Ora, o homem da metafísica, assentado como animal de trabalho, só vem a atestar o anúncio de que a era de acabamento da metafísica está em seu pleno desdobramento no Ocidente. Portanto, o acabamento da metafísica começa quando já não há possibilidade de meditação (*Besinnung*), termo que encerra a noção de um pensar que é uma busca pelo sentido. Heidegger, inclusive, diz que o pensamento calculador da técnica moderna e a ausência de meditação são o mesmo.

É dessa maneira que a metafísica atinge seu último estágio com a técnica moderna, na medida em que esta acontece com propriedade a partir do ser ele mesmo, como destino do ser, e, junto a isso, quando o homem é enviado, em meio a este destino, no modo de pensar o ser por uma única via, isto é: a de conceber a verdade não como des-encobrimento (*ἀλήθεια*) mas mediante a *adaequatio* entre o sujeito e o objeto, na representação. Isto tudo implica dizer que a tradição metafísica baliza as coisas como suporte de propriedades. Tal abordagem tem como correlato imediato uma determinada interpretação de verdade, que teria como lugar originário o *enunciado* (juízo) e cuja essência é a *adequação*. Enunciar significa aqui *dizer algo sobre*. Com isso, na estrutura da proposição de uma verdade simples é possível distinguir: sujeito, predicado e cópula. A verdade teria como constituição essencial a conveniência do predicado ao sujeito. A verdade como adequação, patente no interior do projeto moderno da ciência e da técnica na representação, sendo a verdade concebida apenas enquanto a síntese correta desta

¹²⁸ Ibid., p. 70: “Einsturz und Verwüstung finden den gemäßen Vollzug darin, daß der Mensch der Metaphysik, das animal rationale, zum arbeitenden Tier fest-gestellt wird.” / Ibid., p. 62.

¹²⁹ Ibid., p. 70-71: “Diese Fest-Stellung bestätigt die äußerste Verblendung über die Seinsvergessenheit [...] Das arbeitende Tier ist dem Taumel seiner Gernächte überlassen, damit es sich selbst zerreiße und in das nichtige Nichts vernichte.” / Ibid., p. 62

representação, marca uma única via de apreensão do ente. Conforme apresentamos, aqui se dá a decisão metafísica de pensar o ser a partir da lógica, e não como condição de todo dizer e pensar, ou seja, esquece-se que não é a lógica que determina o que é o ser, mas, por sua vez, é o ser que se manifesta, através da linguagem, *no e para* o homem. E no instante em que o ente passa a ser delineado mediante uma via unilateral de pensamento, noutros termos, quando são instituídas as formas de domínio da técnica, isso já nos aponta o prelúdio do último estágio da metafísica, pois fora deste âmbito representacional não há outra possibilidade de pensar o ser.

De acordo com Heidegger, a metafísica atinge seu acabamento na modernidade com a ciência e a técnica na mesma proporção em que aumenta o perigo da uniformização: enquanto uma via unilateral de pensar o ser. Isto é, o perigo de que o homem se instale definitivamente no modo de pensamento técnico-científico e a paulatina marginalização dos modos de pensar que não se inscrevem no interior do âmbito do pensar calculador [*rechnendes Denken*]. Com isso, a tradição da metafísica ocidental está fundada na preeminência da razão e na confiança em sua capacidade em apreender o verdadeiro. É, portanto, peculiar do pensar representador, que põe a natureza como fundo de reserva de matérias-primas, necessárias para a produção ilimitada, pôr-se a si mesmo enquanto único pensar. Quando os objetos são requeridos sob o crivo do imperativo do consumo, e não só os objetos, senão o próprio homem, nisto reside o maior perigo da *Gestell* como destino: o objeto perde aliás o caráter de objeto e o sujeito, por seu turno, se converte apenas em solicitante ou provocador deste objeto sem caráter objetivo. À medida que tudo passa a se apresentar à luz mesma do nexos de causa e efeito, tornando-se tudo *causa efficiens*, para usar o termo de Heidegger, fica patente o perigo propriamente dito, justamente porque ao homem se lhe outorga o aparente papel de senhor da terra, ou seja:

Quando o des-coberto já não atinge o homem, como objeto, mas unicamente, como disponibilidade, quando, no domínio do não-objeto, o homem se reduz apenas a dispor da disponibilidade – então é que chegou à última beira do precipício, lá onde ele mesmo só se toma por disponibilidade [...] Cresce a aparência de que tudo que nos vem ao encontro só existe à medida que é um feito do homem. Esta aparência faz prosperar uma derradeira ilusão, segundo a qual, em toda parte, o homem só se encontra consigo mesmo [...] Entretanto, hoje em dia, na verdade, o homem já não se encontra em parte alguma, consigo mesmo, isto é, com a sua essência. O homem está tão decididamente empenhado na busca do que a composição pro-voca e explora, que já não a toma, como um apelo, e nem se sente atingido pela exploração. Com isto não escuta nada que faça sua essência ek-sistir no espaço de um apelo e por isso *nunca pode* encontrar-se, apenas, consigo mesmo.¹³⁰

¹³⁰ HEIDEGGER, M. Die Frage nach der Technik. In *Vorträge und Aufsätze*, GA 7. Op. cit., p. 27-28: “Sobald das Unverborgene nicht einmal mehr als Gegenstand, sondern ausschließlich als Bestand den Menschen angeht und der Mensch innerhalb des Gegenstandlosen nur noch der Besteller des Bestandes ist, – geht der Mensch am äußersten Rand des Absturzes, dorthin nämlich, wo er selber nur noch als Bestand genommen werden soll. Dadurch macht sich der Anschein breit, alles was begegne, bestehe nur, insofern es ein Gemachte des Menschen sei. Dieser Anschein zeitigt einen letzten trügerischen Schein. Nach ihm sieht es so aus, als begegne der Mensch überall nur noch sich selbst. *Indessen begegnet der Mensch heute in Wahrheit gerade nirgends mehr sich selber*,

Com esta análise heideggeriana da atual situação do homem no seio do mundo técnico, lá onde ele mesmo só se toma por disponibilidade, pode-se concluir portanto que o sentido da metafísica em sua fase de acabamento seria percebido sobretudo através dos seguintes traços: a) a perda da relação originária com a natureza, que redundaria na desolação da natureza através da técnica, pois no reino da técnica não há natureza senão aquilo que a própria técnica permite essencializar-se por ela mesma, em outras palavras, tudo o que é tocado pela técnica recebe outra essência a partir dela. Recordemos aqui o caso paradoxal da usina hidroelétrica, exposto por Heidegger em *Die Frage nach der Technik*; b) o problema concernente à relação sujeito e objeto: o próprio homem se dissolve na objetivação absoluta da totalidade do ente e deixa de ser sujeito. Em *Die Zeit des Weltbildes*, vimos que Heidegger busca assinalar que, no império planetário do homem organizado tecnicamente, o subjetivismo obtém seu ponto mais elevado. Mas isto, contudo, não é senão a própria objetivação do homem, em meio da uniformização e nivelamento ordenados de uma maneira sistemática; c) junto a isso, está a constatação de que a técnica planetária integra a raiz daquilo que surge como o processo de abolição da diferença entre mundo orgânico e mundo mecânico. Em textos como *Überwindung der Metaphysik*, *Die Frage nach der Technik* ou, equitativamente, *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, por exemplo, Heidegger nota que tais diferenças são neutralizadas porque o próprio homem é transformado em material clínico da investigação científica, tudo isso em meio ao triunfo do equipamento e do auto-ordenamento controlável de um mundo técnico-científico. Neste ponto, descortinamos a proximidade entre Heidegger e Jünger, pois, como expusemos no capítulo anterior, para Jünger, a mobilização total que se realiza através da técnica à escala planetária contém um caráter uniforme de *disciplina*, quer dizer, um caráter instrumental que submete a si o próprio corpo humano. A partir disso, Jünger argumenta em *Über den Schmerz* que, também na medicina, o corpo se converte, em grande medida, num objeto: assim é com a anestesia que, por um lado, aparece como uma liberação da dor, e, por outro, termina mesmo por transformar o corpo humano num objeto aberto à intervenção mecânica à maneira de uma matéria sem vida¹³¹; d) o empobrecimento da linguagem, isto é, a linguagem fica reduzida ao serviço da cibernética e da informática e, nesta construção metafísica do mundo, a imagem é

d. h. seinem Wesen. Der Mensch steht so entschieden im Gefolge der Herausforderung des Ge-stells, daß er dieses nicht als einen Anspruch vernimmt, daß er sich selber als den im Ge-Stell von diesem Angesprochenen übersieht und damit auch jede Weise überhört, inwiefern er aus seinem Wesen her im Bereich eines Zuspruchs ek-sistiert und darum niemals nur sich selber begegnen kann. / A questão da técnica. In *Ensaio e conferências*. Op. cit., p. 29-30.

¹³¹ Cf. JÜNGER, E. *Über den Schmerz*. Op. cit., p. 195: "Endlich sei noch darauf hingewiesen, wie sehr auch in der Medizin der Körper zum Gegenstand geworden ist [...] So erscheint die Narkose auf der einen Seite als seine Befreiung vom Schmerz, auf der anderen verwandelt sie den Körper in ein Objekt, das dem mechanischen Eingriff in der Art eines leblosen Stoffes offensteht."

mais relevante que a palavra. A linguagem fica restringida ao meramente instrumental, isto é, instrumento de comunicação (*mass media*), e cujo *educar para* se diz precisamente do educar para a instrumentalização das coisas (a coisa-etiqueta); para a competência, à especialização e o consumo. E isto em sentido equivalente ao que Nietzsche observara quanto ao caráter estrito da *educação erudita* no século XIX, pautada nos ditames do *Estado* (formar intelectualmente o homem para fazê-lo servir e ser útil às instituições estabelecidas), da *ciência* (sinônimo do único conhecimento válido; caráter de especialização: vê a cultura somente como resultado do progresso científico e faz da cultura um modo de ganhar dinheiro) e do *comércio* (onde se visa exclusivamente o lucro e a produção). Hoje, a lógica intrínseca à compreensão técnica do mundo, mobilizado desde o interesse pelo domínio exaustivo da natureza, impregna todos os âmbitos de nossa existência com a operatividade e o rígido cálculo do tipo de razão que nela se exerce, convertendo o mundo em um *não-mundo*. Neste tópico, Heidegger faz entender que a *uniformização* não é a consequência mas o fundamento do incessante cálculo planificador.

Na *composição* (*Gestell*), o homem completamente adaptado ao mundo mobilizado já não é capaz de perguntar pelo sentido do ser. Portanto, aqui fica ausente sua capacidade de meditar sobre o ser, justamente porque no mundo da técnica moderna, o próprio homem se encontra disposto enquanto fundo de reserva (*Bestand*), cuja única forma de racionalização do ser corresponde, de maneira mais precisa, à atividade calculadora e niveladora da técnica. Na medida em que se extirpa o pensar meditativo, e em seu lugar aparece o pensar calculador, daí decorre que o homem deixa de ser sujeito e passa a ser simples objeto da *vontade de vontade*. Ou seja, o homem quer a *si mesmo* enquanto o voluntário da vontade de vontade, para o qual toda verdade torna-se aquele erro de que necessita para poder dispor com segurança da ilusão de que a vontade de vontade nada mais quer do que o nada anulador contra o qual o homem então se afirma, sem nem mesmo poder saber de sua própria e completa nulidade.¹³² Ora, esse incessante ultrapassamento da técnica por si mesma seria uma das expressões da metafísica da vontade de vontade que não possui nenhum desígnio senão sua própria intensificação. Como a vontade de poder nietzscheana que quer sempre, não apenas conservar-se, mas intensificar-se, essa vontade de vontade, consuma-se no círculo intervencionista da mecanização do mundo, em função da qual, a totalidade do ente se apresenta como mera subsistência, ou seja, passa a ser compreendida como o produto das ações calculadas e planejadas do *homo animalis*.

¹³² Cf. HEIDEGGER, M. Überwindung der Metaphysik. In *Vorträge und Aufsätze*, GA 7. Op. cit., p. 70: “Der Mensch aber will sich als den Freiwilligen des Willens zum Willen, für den alle Wahrheit zu demjenigen Irrtum wird, den er benötigt, damit er vor sich die Täuschung darüber sicherstellen kann, daß der Wille zum Willen nichts anderes wollen kann als das nichtige Nichts, demgegenüber er sich behauptet, ohne die vollendete Nichtigkeit seiner selbst wissen zu können.” / A superação da metafísica. In *Ensaio e conferências*. Op. cit., p. 62.

2.2. A essência da técnica como *destino* (*das Geschick*)

Como temos observado, segundo Heidegger, o homem se situa no âmbito essencial da com-posição. No entanto, é necessário esclarecer que, sendo a dis-ponibilidade o modo pelo qual o real se descobre como fundo de reserva na época moderna, isto não se restringe a um simples fazer do homem. Se, em princípio, o homem desafia a natureza por meio de uma total mobilização técnica, como modo de descobrimento do ser dos entes, também é verdade que ele próprio será desafiado pela essência da técnica, e se encontra dis-posto a provocar. Neste sentido, Heidegger argumenta que a essência da técnica possui o poder de levar o homem a recolher-se à dis-posição. Está em causa aqui o poder que o leva a dis-por do real, como dis-ponibilidade.¹³³ Posto isso, nota-se que Heidegger utiliza o sentido de *enviado*, que assinala o sentido de ser conduzido, levado. Deste modo, considerando o apelo que já sempre reivindica o homem, ele mesmo é levado ao descobrimento, ou seja, “realizando a técnica, o homem participa da dis-posição, como um modo de descobrimento.”¹³⁴ O fato de o homem ser enviado, levado, deve ser compreendido no sentido de destino, “pôr a caminho significa: destinar. Por isso, chamamos de *destino* a força de reunião encaminhadora, que põe o homem a caminho de um descobrimento.”¹³⁵ Assim, o destino do descobrimento sempre rege o homem. Mas o sentido de ser chamado a acontecer em modos próprios de descobrimento, como destino, assinalado por Heidegger, como algo intrínseco ao modo de ser da técnica, não pode ser confundido com o discurso que gira em torno da fatalidade de uma coação, tantas vezes repetido, de que a técnica é a fatalidade de nossa época, onde destino significa portanto o inevitável de um processo inexorável e incontornável.¹³⁶ Ora, ainda que o destino do descobrimento exerça seu vigor sobre o homem, também o conduz à liberdade, porque a essência da liberdade reside no dar-se do descobrimento, ou seja, da verdade. A liberdade domina o que é livre, quer dizer, “a liberdade rege o aberto, no sentido do aclarado, isto é, do des-encoberto [...] Todo descobrimento provém do que é livre, dirige-se ao que é livre e conduz ao que é livre.”¹³⁷ Desta forma, a resposta do homem da idade da técnica ao apelo do descobrimento não constitui de modo algum uma coação apática. O sentido heideggeriano

¹³³ _____. Die Frage nach der Technik. In *Vorträge und Aufsätze*, GA 7. Op. cit., p. 20: “Jenes Herausfordern versammelt den Menschen in das Bestellen. Dieses Versammelnde konzentriert den Menschen darauf, das Wirkliche als Bestand zu bestellen.” / A questão da técnica. In *Ensaio e conferências*. Op. cit., p. 23.

¹³⁴ Ibid., p. 19: “Indem der Mensch die Technik betreibt, nimmt er am Bestellen als einer Weise des Entbergens teil.” / Ibid., p. 22.

¹³⁵ Ibid., p. 25: “Wir nennen jenes versammelnde Schicken, das den Menschen erst auf einen Weg des Entbergens bringt, das *Geschick*.” / Ibid., p. 27.

¹³⁶ Cf. Ibid., p. 26: “Die Sätze sagen anderes als die öfter verlautende Bede, die Technik sei das Schicksal unseres Zeitalters, wobei Schicksal meint: das Unausweichliche eines unabänderlichen Verlaufs.” / Ibid., p. 28.

¹³⁷ Ibid., p. 26: “Die Freiheit verwaltet das Freie im Sinne des Gelichteten, d.h. des Entborgenen [...] Alles Entbergen kommt aus dem Freien, geht ins Freie und bringt ins Freie.” / Ibid., p. 28.

de *destinamento* – destino ou envio [*Geschick*] da técnica –, não pode resultar numa posição determinista. Portanto não se trata de subjugar o homem. O homem que atende a esse envio é livre, fazendo-se ouvinte [*Hörender*] e não escravo do destino, um ser obediente [*Höriger*], ou seja, é somente na resposta ao apelo que ele pode vir a ser homem. A questão fundamental que surge aqui é que Heidegger não nega, senão afirma a liberdade do homem:

Quando pensamos a essência da técnica, fazemos a experiência da com-posição, como destino de um desencobrimento. Assim já nos mantemos no espaço livre do destino. Este não nos tranca numa coação obtusa, que nos forçaria uma entrega cega à técnica ou, o que dá no mesmo, a arremeter desesperadamente contra a técnica e condená-la, como obra demoníaca. Ao contrário, abrindo-nos para a *essência* da técnica, encontramos-nos, de repente, tomados por um apelo de libertação.¹³⁸

Em síntese, a essência da técnica moderna repousa na *Gestell*, como a força de reunião daquele por que põe, isto é, que desafia o homem a dis-por do que se des-encontre como disponibilidade. Mas a essência da técnica moderna pertence ao destino do desencobrimento. O desencobrimento implica a liberdade, não enquanto algo inerente à vontade e nem tampouco à causalidade do querer humano, a essência da liberdade é um des-encobrir da verdade. Assim, Heidegger sublinha em *Die Frage nach der Technik* que, posto pelo destino num caminho de desencobrimento, o homem, sempre a caminho, caminha continuamente à beira de uma possibilidade: a possibilidade de seguir e favorecer somente o que se des-encobre na disposição e de tirar daí todos os seus parâmetros e todas as suas medidas. Com isso, tranca-se uma outra possibilidade: a possibilidade de o homem empenhar-se, antes de tudo e num modo cada vez mais originário, pela essência do que se des-encobre e seu desencobrimento, com o intuito de assumir, como sua própria essência, a pertença encarecida ao desencobrimento.¹³⁹

Nesse sentido, pode-se afirmar que a própria história do ser é constituída de envios do ser mesmo, nos quais tanto o enviar, como o que envia se retraem em si mesmo. A história do ser requer que pensemos o histórico não mediante um processo que transcorre, mas a partir do próprio enviar-se e subtrair-se do ser. O conceito histórico de época tem como significado não um determinado corte na sucessão dos fatos históricos, mas sim o aparecer de uma figura do mundo a partir do retraimento (*Verhaltenheit*) do ser, o que, no entanto, não pode significar o desconhecimento que uma época histórica tem de suas condições antecedentes ou aquilo que permanece encoberto para a consciência de uma época. É por meio do seu ausentar-se naquilo

¹³⁸ Ibid., p. 26: “Wenn wir jedoch das Wesen der Technik bedenken, dann erfahren wir das Ge-stell als ein Geschick der Entbergung. So halten wir uns schon im Freien des Geschickes auf, das uns keineswegs in einen dumpfen Zwang einsperrt, die Technik blindlings zu betreiben oder, was das Selbe bleibt, uns hilflos gegen sie aufzulehnen und sie als Teufelswerk zu verdammen. Im Gegenteil: wenn wir uns dem *Wesen* der Technik eigens öffnen, finden wir uns unverhofft in einen befreienden Anspruch genommen.” / Ibid., p. 28.

¹³⁹ Cf. Ibid., p. 26-27: “[...] Hierdurch verschließt sich die andere Möglichkeit, daß der Mensch eher und mehr und stets anfänglicher auf das Wesen des Unverborgenen und seine Unverborgenheit sich einläßt, um die gebrauchte Zugehörigkeit zum Entbergen als sein Wesen zu erfahren.” / Ibid., p. 28-29.

que se manifesta, que o ser se oferece, pois, como espaço de jogo temporal (*Zeit-Spiel-Raum*) no interior do qual o ente, as coisas, o mundo, podem aparecer com o aspecto que têm. Assim, Heidegger pretende levar a cabo uma análise hermenêutica das manifestações epocais do ser: substancialidade, objetividade, subjetividade, vontade de poder, *Gestalt* do trabalhador, reino da técnica, mostrando que tais modos de se experienciar o ser do ente sustentam aquilo que, a nosso ver, se pode chamar de processo de objetivação incondicionado do ente em seu todo.

No destinar do ser, que se retrai, o homem chega a estabelecer uma determinada forma de configurar a realidade como um todo. Tal concepção da história enquanto destinamento do próprio ser em seu acontecer histórico, faz com que as formas em que ele aparece nas distintas filosofias não sejam doutrinas livremente criadas pelos seus autores. Noutras palavras, o dizer dos filósofos é mais um corresponder a um destinar em virtude do qual o próprio ser vem a ser, o próprio ser se essência, sendo enquanto essência daquilo que é. Porém, o destinar do ser precisa (*Brauchen*) do homem e do pensamento para sua configuração e manifestação epocal. A metafísica é a história do ser no modo de seu retraimento. Se a rememoração heideggeriana da tradição metafísica cita pensadores e segue seus pensamentos, é porque estes pensamentos são respostas ao apelo do ser. Nesse *adentramento* na história do ser, Heidegger considera o próprio desdobramento da história do ser, que não pode ser abrangida nem enquanto história do homem e de uma humanidade, nem enquanto história da relação humana no que toca ao ente e ao ser: a história do ser é o ser mesmo. Contudo, porque o ser, por fundar sua verdade no ente, interpela o ser humano, o homem permanece implicado na história do ser.¹⁴⁰ Ele pertence à história do ser à medida que sua essência é constituída *na e pela* interpelação/apelo provinda do ser, e não mais por seu produzir, agir ou realizar no interior do mundo dos entes.

A questão mais pertinente que surge neste ponto, é precisamente que, a partir do viés heideggeriano da história do ser, toda a tradição ocidental em suas diversas configurações epocais será determinada pelo fenômeno da *retração do ser*, que está fora do alcance do pensar metafísico de cada época, uma vez que este pensar e dizer apegam-se a um sentido limitado de ser como *presença*, como presente-subsistente. Haveria, então, uma prossecução essencial entre as distintas épocas da história da metafísica na medida em que cada uma delas é determinada por um mesmo fenômeno: o esquecimento do ser. Será que, nesse caso, há uma lógica que no horizonte da experiência do ser como presença preside toda série de figuras do

¹⁴⁰ Cf. HEIDEGGER, M. *Nietzsche*. Zweiter Band. GA 6.2. Op. cit., p. 489: “Die Seinsgeschichte ist das Sein selbst und nur dieses. Weil jedoch das Sein zur Gründung seiner Wahrheit im Seienden das Menschenwesen in den Anspruch nimmt, bleibt der Mensch in die Geschichte des Seins einbezogen, aber jeweils nur hinsichtlich der Art, wie er aus dem Bezug des Seins zu ihm und gemäß diesem Bezug sein Wesen übernimmt, verliert, übergeht, freigibt, ergründet oder verschwendet.”

ser, desde o *εἶδος* platônico até seu acabamento na era do átomo? Ora, na história, concebida desde o horizonte da história do ser, a figura (*Gestalt*) do ser que se dá em determinada época interpela seu pensamento e todas as suas manifestações históricas e sócio-culturais. Segundo o que Heidegger apresenta em *Die Zeit des Weltbildes*, trata-se antes de tudo de apreender a verdade de uma época a partir da verdade do ser que nela impera. Dessa maneira, a sucessão das épocas históricas não passaria de uma sequência livre enquanto provém de um destinar ainda desconhecido. Isso não significa meramente destruir ou abandonar a metafísica, mas de colocar a exigência de uma apropriação mais inicial da mesma, de um *adentramento* em sua própria essência para vislumbrar ali o que ainda permanece impensado e não tematizado.

Entretanto, a compreensão do processo histórico como história do ser implica algumas dificuldades metodológicas e conceituais que não teriam sido satisfatoriamente resolvidas ou sequer postas por Heidegger. Considera-se, por exemplo, a impossibilidade de compreender no horizonte da *Seinsgeschichte* o que seria propriamente histórico, ou seja, a noção de que o pensamento heideggeriano da história e da essência da técnica faz desvanecer as concretas condições de vida em prol de uma história sublimada enquanto manifestações do ser em seu próprio ato de encobrir-se. Na abordagem do autor brasileiro Álvaro Vieira Pinto, no primeiro volume de *O conceito de tecnologia*, a ideia central da análise exercida por Heidegger sobre a técnica resume-se em supor que a essência da técnica moderna reside no *des-encobrimento* do ser, aquilo que, examinando a palavra na composição etimológica, os gregos denominavam *ἀλήθεια*, e que assumiu, ulteriormente, o significado comum de *verdade*. Álvaro Vieira Pinto, na crítica que realiza aos textos heideggerianos sobre a técnica, especialmente *Die Frage nach der Technik*, afirma que o pensador alemão constrói a teoria da técnica como uma ramificação particular de sua teoria do ser, a *Seinsfrage*, apresentada em outras obras. Aqui, a definição chamada instrumental da técnica, embora verdadeira, não nos mostra a essência dela. Neste caso, para que possamos entender o instrumento, torna-se preciso, para Heidegger, recorrer à teoria clássica das quatro causas, constituída a propósito da produção de qualquer coisa. Ora, todo produzir funda-se no desencobrimento, e ao domínio deste é que pertence o instrumento. O qual constitui o traço fundamental da técnica, que não representa, portanto, só um meio mas um modo de desencobrimento, aquilo em que propriamente consiste a verdade. Com isso, na perspectiva heideggeriana, o essencial da técnica não está no fazer, no *ocupar-se com alguma coisa*, na utilização dos meios, mas sim no desencobrimento. Não desejando adotar o caminho natural que seria o da compreensão do instrumento no papel normal de fator da produção econômica de bens materiais, Heidegger, ainda segundo Álvaro Vieira Pinto, acabaria por se interessar em vagar nas alturas enevoadas da metafísica idealista. Movido pela hostilidade à

técnica real, Heidegger afasta a significação corrente da palavra e entra a especular sobre o segundo sentido, o erudito, o etimológico, daquele termo. A essência da técnica desliga-se do fazer, acepção sem dúvida material e indigna de um metafísico, e passa a ter o significado de trazer à luz, ou seja, descobrir, conforme a composição originária da palavra grega *ἀλήθεια*.

É portanto nesse sentido que Álvaro Vieira Pinto faz sua crítica à obra heideggeriana, mostrando não passar de uma manipulação necessária para escamotear do público o caráter primordial do ser do mundo objetivo, sua realidade material. Heidegger reconhece entretanto que unicamente na extensão em que o homem sente o desafio (*Herausfordern*) de desencadear as forças naturais pode realizar-se o desencobrimento representado pela técnica moderna. A definição instrumental da técnica é em princípio ilusória, vã. Mas Heidegger tem de admitir o caráter ativo, operatório da técnica, e, assim sendo, para aceitá-lo e logo a seguir retornar à concepção metafísica, desenvolve a concepção segundo a qual a essência da técnica moderna repousa na *composição*, enfim na ideia de coisas postas em conjunto, reunidas (*Gestell*), que, como discutimos, é o modo do desencobrimento que domina na essência da técnica moderna, não tendo ela própria nada de técnico. Seguem-se daí comentários abstratos e completamente simplistas e pueris, afirma Álvaro Vieira Pinto, por exemplo, a concepção de que o domínio da *Gestell* constitui o perigo supremo, porque ameaça o homem de perder a possibilidade do desencobrimento originário e de falar à verdade inicial. Portanto, seria por isso que Heidegger se esquiva de qualquer explicação antropológica ou subjetiva da técnica, que a reduziria, pois, a um simples produto da mente ou do trabalho humano. A técnica é uma das modalidades de *ἀλήθεια*, da verdade do ser, que condiciona mutuamente a consciência trabalhadora e o mundo manipulável por esta consciência. Nem o ser nem a técnica são compreendidos por Heidegger nas condições objetivas, materiais, históricas, na sua necessária realização social, em suma, na vida real dos homens. A pergunta capital para o autor brasileiro é esta: que papel desempenha a técnica no processo de produção material da existência do homem por ele mesmo? Temos, nesta acepção, a ideia de que a técnica serve a vida mas para efeito de produzir materialmente, num sistema de relações sociais ordenadas e definidas, os bens que o homem necessita. Na técnica, portanto, está a manifestação da capacidade vital, possuída pelo homem, de produzir o seu próprio ser, a qual, por isso, se revela inseparável de todos os atos que pratica.¹⁴¹

Diante disso, poderíamos dizer que Heidegger, por sua parte, sustenta que a história do ser não é algo que se manifesta em sua objetividade a um suposto sujeito cognoscente neutro. A história do ser é também nossa história porque nossa relação com o ser não pode ser vista

¹⁴¹ Cf. VIEIRA PINTO, Álvaro. *O conceito de tecnologia*. Vol. I. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005. p. 151-156.

sob o ditame onto-teo-lógico da metafísica. Estamos sempre lançados numa abertura histórica, temos uma história porque o ser tem uma história e não o reverso. Álvaro Vieira Pinto atenta que a acepção heideggeriana da essência da técnica moderna não passaria pela consideração da realidade do homem no mundo e pelas condições, primordialmente biológicas, exercendo-se, nos estágios superiores da hominização, na forma de determinações sociais em que o ser humano é obrigado a existir: Heidegger pensa em prol de uma entidade abstrata designada *ser* ou, o que é o mesmo, *Gestell*. Todavia, acreditamos que esta ideia passa ao lado da *contextura situacional* inerente ao ser-no-mundo, não considera o *comum-pertencer* de ser e homem, o que resulta, pois, numa interpretação errônea da essência do desencobrimento histórico do ser, relacionado de modo indissolúvel com seu lugar de mostração na *concretude* do *Dasein* como *Da-sein* (o ser é já a pertença de ser e homem) – esta problemática será discutida no capítulo V, no tópico *Linguagem, proximidade e acolhimento*, tendo como ensejo o asserto de Rorty de que a partir de *Brief über den Humanismus* dar-se-ia o início do processo de reificação da linguagem, o que redundaria na periférica atenção ao *Dasein* e no esquecimento do mundo da práxis social. A história da metafísica, enquanto história do ser, não é somente a história da constituição de uma determinada configuração epocal técnico-científica, mas sim a história do des-encobrimento do ser ao qual corresponde um desdobramento do ser efetivo do homem no mundo. E em que reside o perigo descortinado pela *Gestell*? Ora, é mais precisamente o *homo animalis* da metafísica acochado pelo perigo supremo – latente na planificação de sua *práxis* no mundo –, que se arroga ser o senhor e possuidor da natureza. O homem da técnica, em seu modo uni-forme de existência, quer saiba ou não, está subjugado ao modo de provocação que desafia a totalidade do ente a apresentar-se como simples fundo de reserva.

O perigo subjacente à essência da técnica não pode conduzir a uma condenação moral da mesma ou à sua simples negação como algo demoníaco, pois há, segundo Heidegger, o mistério de sua *essência*, onde mora o perigo. Heidegger se mostra não tão convicto no que toca à possibilidade de alguma forma de exploração, transformação, armazenagem e condução pacíficas das energias naturais ser capaz de tornar mais suportável à existência humana: “mas a paz deste caráter *pacífico* é simplesmente o frenesim imperturbado da fúria do impor-se orientado, propositadamente, apenas para e por si mesmo.”¹⁴² Não há, então, a possibilidade de nenhuma instância exterior à própria essência da técnica conduzir ou controlar seu domínio à escala planetária. Contudo, Heidegger não descarta a possibilidade de uma *Kehre*, na qual o

¹⁴² HEIDEGGER, M. Wozu Dichter? In *Holzwege*, GA 5. Op. cit., p. 294: “Aber der Friede dieses Friedlichen ist lediglich die ungestört währende Unrast der Raserei des vorsätzlich nur auf sich gestellten Sichdurchsetzens.” / Para quê poetas? In *Caminhos de floresta*. Op. cit., p. 338.

esquecimento do ser seria superado (*Überwindung*) pela verdade do sentido do ser. Mas essa *Kehre* do esquecimento do ser só poderá resultar se o perigo advir à luz como o perigo que é. Nenhum empreendimento humano poderá promover tal *Kehre* capaz de propiciar a superação do processo de objetivação realizado pela técnica planetária. O perigo não é verdadeiramente lobrigado senão quando o homem olha e sabe reconhecer que, além dos aparentes progressos ou aprimoramentos da realidade, põe-se à espreita uma ameaça à própria essência humana. Para Heidegger, não seria a bomba atômica, enquanto maquinaria especial de morte, aquilo que representaria a maior ameaça ao homem. Mais inquietante ainda do que a conquista do espaço, é, portanto, a possibilidade já em marcha de que o homem, com a biofísica, se habilite a fabricar inventivamente a si mesmo como mais um objeto técnico dentre tantos, isto é, o que mais inquieta é a ameaça de uma instalação total e definitiva da técnica por toda a Terra.

O que há muito tempo ameaça a essência do homem é o domínio incondicionado da vontade de vontade, no sentido do impor-se propositado contra tudo. E, junto a isso, está a opinião segundo a qual a produção técnica põe o mundo na ordem, ao passo que é esta forma de pôr na ordem que nivela, na uniformidade da produção, o domínio de um reconhecimento a partir do ser.¹⁴³ Sob o jugo unívoco da *Gestell*, o homem e o mundo se convertem em objeto de medida. A técnica, que mais recentemente se concentra no campo da engenharia genética, ocasiona um ataque à própria vida, esforçando-se por instalá-la no interior de sua ordenação enquanto um artefato tecnologicamente produzível. No final de *Die Frage nach der Technik*, Heidegger cita Hölderlin: “ora, onde mora o perigo é lá que também cresce o que salva.”¹⁴⁴ O destinamento técnico possui uma dupla face, cabeça de Jano, onde surge também o que salva: *das Ereignis* (ver capítulo V). Ora, se a essência da técnica é o extremo perigo e se o poeta diz algo de verdadeiro, então o domínio da *Gestell* não pode se esgotar em somente obstruir todo aparecer da verdade. A essência da técnica deve antes abrigar em si o crescimento daquilo que salva. O perigo é ele mesmo isto que salva, se ele é visto como tal. O que pode ainda garantir o homem contra esse processo de objetivação seria aquilo mesmo que o faz objetivar o todo do ente no cálculo: o ser. Hoje estamos atravessados pela indecisão sobre se esta nossa época de indigência seria também prenúncio de um *outro início* (*anderer Anfang*). O homem é, por conseguinte, constrangido a decidir se diante dessa cegueira quanto ao esquecimento do ser advirá uma noite ainda mais profunda ou uma nova aurora do pensamento.

¹⁴³ Cf. *Ibid.*, p. 294-295: “[...] Was den Menschen in seinem Wesen bedroht, ist die Meinung, das technische Herstellen bringe die Welt in die Ordnung, während gerade dieses Ordnen jeden ordo, d. h. jeden Rang in die Gleichförmigkeit des Herstellens einebnet und so im worhinein den Bereich einer möglichen Herkunft von Rang und Anerkennung aus dem Sein zerstört.” / *Ibid.*, p. 338-339.

¹⁴⁴ HEIDEGGER, M. *Die Frage nach der Technik*. In *Vorträge und Aufsätze*, GA 7. Op. cit., p. 29: “Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch.” / A questão da técnica. In *Ensaaios e conferências*. Op. cit., p. 31.

2.3. O passo de volta da tecnologia e da descrição e interpretação tecnológicas da nossa era para dentro da essência da técnica moderna

Com o que temos examinado até agora acerca da obra heideggeriana sobre a essência da técnica, pode-se ressaltar que uma análise meramente conceitual não seria suficiente para abordar o problema da técnica moderna e sua relação com o sentido do ser. E se levamos em consideração que o problema da técnica não é *técnico* mas metafísico, então as distinções de termos em quase nada podem assinalar o propósito de nossa reflexão. Não obstante, é certo dizer que a diferença conceitual entre *técnica* e *tecnologia*, por exemplo, jamais chegou a ser, de uma maneira explícita, objeto de análise no rol de textos de Heidegger. O tema aparece de forma tangencial quando em seus ensaios filosóficos, tais como *Die Frage nach der Technik* e *Überlieferte Sprache und technische Sprache*, tem lugar o problema da técnica, sobretudo quando a diferença entre técnica moderna e técnica antiga é analisada historicamente. Nestes ensaios é possível encontrar a diferença delineada entre a técnica grega (*τέχνη*) e a técnica moderna. A partir daqui se pode vislumbrar qual seria o sentido de tecnologia para Heidegger. Em sua conferência sobre a linguagem de tradição e a linguagem técnica, Heidegger retoma o sentido etimológico da palavra grega *τέχνη* da seguinte maneira:

O termo “técnica” deriva do grego *technikon*. Isto designa o que pertence à *techne*. Este termo tem, desde o começo da língua grega, a mesma significação que *episteme* – quer dizer: velar sobre uma coisa, compreendê-la. *Techne* quer dizer: conhecer-se em qualquer coisa, mais precisamente no fato de produzir qualquer coisa. Mas para apreender verdadeiramente a *techne* pensada à maneira grega bem como para compreender convenientemente a técnica posterior ou moderna, isso depende de que pensemos o termo grego no seu sentido grego, e de que evitemos projetar sobre este termo representações posteriores ou atuais. *Techne*: conhecer-se no ato de produzir. Conhecer-se é um gênero de conhecimento, de reconhecimento e de saber. O fundamento do conhecer repousa, na experiência grega, sobre o fato de abrir, de tornar manifesto o que é dado como presente. No entanto, o produzir pensado à maneira grega não significa tanto fabricar, manipular e operar, mas mais o que o termo alemão *herstellen* quer dizer literalmente: *stellen*, pôr, fazer levantar, *her*, fazendo vir para aqui, para o manifesto, aquilo que anteriormente não era dado como presente. Para falar de maneira sucinta: *techne* não é um conceito do fazer, mas um conceito do saber. *Techne* e também técnica querem dizer que qualquer coisa está posta (*gestellt*) no manifesto, acessível e disponível, e é dada enquanto presente à sua posição (*Stand*).¹⁴⁵

O que Heidegger procura apontar aqui é que o sentido grego de técnica pertence, antes de tudo, ao saber teórico e não somente ao prático, ou seja, *τέχνη* não é um conceito do fazer, mas um conceito do *saber*. Desta maneira, deve-se então observar que, em *Einführung in die Metaphysik*, de 1935, Heidegger já havia realizado esta distinção quando analisava o poema *Antígona* de Sófocles. Sobre o sentido de técnica que se apresenta no poema grego, sublinha Heidegger: *τέχνη* não significa arte, nem habilidade, nem muito menos técnica no sentido

¹⁴⁵ _____. *Língua de tradição e língua técnica*. Traduzido por Mário Botas. Lisboa: Vega, 1995. p. 21-22.

moderno. Traduzimos *τέχνη* por *saber*. Mas o saber ao qual nos referimos tampouco pode ser entendido como um conhecimento sobre o desconhecido. Quer dizer, para a *τέχνη*, o saber é o incipiente e constante olhar *mais além* do existente e disponível materialmente.¹⁴⁶ Com isso, o saber é um *obrar*: “o saber é o poder-pôr-em-obra do ser como um ente que em cada caso é de um ou outro modo”¹⁴⁷, complementa Heidegger sobre o saber da *τέχνη*. E visto que a arte consiste em fazer que apareça o ser como ente, então a *τέχνη* para os gregos é a *arte mesma*. E conclui Heidegger: “a arte é saber e por isso é *τέχνη*. Não é *τέχνη* porque sua produção inclua habilidades ‘técnicas’, instrumentos ou materiais de construção.”¹⁴⁸ Neste prisma, não é por ser um *fazer* que a *τέχνη* é um modo de desencobrimento. Mas sim porque a *τέχνη* é mais fundamentalmente um conhecer, aparentado à *episteme*, uma compreensão ou conhecimento especializado que conhece o que o rodeia, tal como acontecia no ajustamento do artesão à madeira. Torna-se, portanto, importante ressaltar que é só na medida em que se trata de um tal conhecer que a *τέχνη* pode ser um pro-duzir no sentido de fazer. E porque é um tal conhecer, é ao mesmo tempo um *abrir*, um modo de *ἀλήθεια* ou desencobrimento. Assinalamos antes que Heidegger não costuma se referir ao termo *tecnologia*. Entretanto, encontramos uma exceção numa sucinta passagem de *Identität und Differenz* no tocante à constituição onto-teo-lógica da metafísica (*die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*). O texto, redigido em 1957, busca legitimar o problema da constituição da metafísica a partir de sua dimensão ontológica e teológica. E, neste sentido, Heidegger utiliza o termo *tecnologia* do seguinte modo:

Assim como chamamos de Biologia a representação do que é vivo, assim pode ser chamada *Tecnologia* a apresentação e aperfeiçoamento do ente perpassado pela essência da técnica. A expressão pode servir como caracterização para a metafísica da era atômica. O *passo de volta* [*Schritt zurück*] da metafísica para dentro da essência da metafísica, visto a partir dos dias atuais e assumido a partir de sua compreensão, é o passo da *Tecnologia* e da descrição e interpretação tecnológicas da nossa era para dentro da essência da técnica moderna que ainda deve ser pensada.¹⁴⁹

Posto isso, fica nítido que o sentido da tecnologia nada tem a ver com a concepção, tão alargada nos dias de hoje, que define a tecnologia como ciência aplicada. De acordo com a

¹⁴⁶ Cf. _____ . *Einführung in die Metaphysik*, GA 40. Op. cit., p. 168: “Wissen meint hier nicht das Ergebnis bloßer Feststellungen über das vordem unbekanntes Vorhandene. Solche Kenntnisse sind immer nur Beiwerk, wenn auch ein unentbehrliches für das Wissen. Dieses ist im echten Sinne der *τέχνη* das anfängliche und ständige Hinaussehen über das je gerade Vorhandene.”

¹⁴⁷ Ibid., p. 168: “Wissen ist das Ins-Werk-setzen-können des Seins als eines je so und so Seienden.”

¹⁴⁸ Ibid., p. 169: “Kunst ist Wissen und deshalb *τέχνη*. Die Kunst ist nicht deshalb *τέχνη*, weil zu ihrem Vollbringen ‘technische’ Fertigkeiten, Werkzeuge und Werkstoffe gehören.”

¹⁴⁹ HEIDEGGER, M. *Identität und Differenz*, GA 11. Op. cit., p. 60-61: “So wie wir die Vorstellung vom Lebendigen Biologie nennen, kann die Darstellung und Ausformung des vom Wesen der Technik durchherrschten Seienden Technologie heißen. Der Ausdruck darf als Bezeichnung für die Metaphysik des Atomzeitalters dienen. Der Schritt zurück aus der Metaphysik in das Wesen der Metaphysik ist, von der Gegenwart her gesehen und aus dem Einblick in sie übernommen, der Schritt aus der Technologie und technologischen Beschreibung und Deutung des Zeitalters in das erst zu denkende Wesen der modernen Technik.” (Grifo nosso). / Identidade e diferença. In *Conferências e escritos filosóficos*. Op. cit., p. 190.

perspectiva heideggeriana, a tecnologia é antes de tudo matematização do real. A posição de Heidegger tampouco tem a ver com a tese, tão corrente em nossos dias, que sustenta que a tecnologia representa um modo de avanço ou progresso histórico da técnica na era moderna. A tecnologia, para o pensador alemão, é a essência da técnica moderna, na medida em que esta vem a incluir ideias e procedimentos tais como a funcionalização, a automatização, a calculabilidade e a racionalização do ente. Por isso, a expressão *tecnologia* também pode ser usada para referir-se à metafísica da *era atômica*. Assim, Heidegger revela seu método de compreensão do fenômeno contemporâneo da tecnologia: o caminho reside em dar um *passo de volta* (*Schritt zurück*). Sobre este último aspecto, a saber, sobre o método heideggeriano para a compreensão da tecnologia, cabe ressaltar que o *passo de volta* consiste em *olhar* para a tecnologia. Mas para compreender sua essência é necessário também dar o *passo de volta*. O que em nossos dias chega a representar a automatização, a burocratização e a informatização (tecnologia) é a passagem que se dá dos entes até ao ser (metafísica), que é o mesmo que o passo que se dá da tecnologia até à essência da técnica moderna. Portanto, o *passo de volta* significa que não é suficiente a referência ao atual, é necessário, portanto, retomar a trajetória que compõe o *atual* do fenômeno. E isso apenas é possível quando damos o *passo de volta* na busca de sua essência, no decorrer de sua história. Considerando este procedimento, se pode compreender a razão pela qual a tecnologia corresponde à metafísica da era do átomo.

Dito com outros termos, não seria nada difícil realizar uma *descrição e interpretação tecnológicas* de nossos dias, por meio da referência aos dispositivos tecnológicos, como a fábrica, a indústria mecânica de alimentos, os modernos instrumentos técnicos de informação, as redes informáticas, os satélites artificiais, a indústria do ócio, por exemplo. Tudo isto indica claramente a existência do fenômeno da tecnologia, mas não nos garante que estejamos a falar do que é a tecnologia em sua essência. O *mais além* da descrição dos *entes tecnificados* é o que representa, com efeito, a identidade da técnica moderna. Logo, o *passo de volta* conduz por um caminho que vai desde a descrição dos entes tecnificados, passando pela metafísica da era atômica (tecnologia), até à *figura do ser*, que, na modernidade, como vimos, Heidegger atribui a expressão *composição* (*Gestell*). Isto não diz respeito à uma concepção de progresso tecnológico mas corresponde a distintas épocas históricas que, por seu turno, configuram distintos modos de compreensão do ser, tal como Heidegger nota em *Die Zeit des Weltbildes*.

De acordo com isto, compreendemos que Heidegger toma um certo distanciamento da tendência, predominante nos dias de hoje, que defende o desenvolvimento tecnológico através das ideias de progresso da matéria e avanço da história. A nosso ver, a obra heideggeriana é uma tentativa de afastamento deste enquadramento positivista de pensar a realidade e, por

consequente, de pensar a técnica na modernidade, quer isto significar que “a representação antropológico-instrumental continua tão límpida e tão persistente que explicamos a diferença inegável dos instrumentos pelo progresso extraordinário da técnica moderna.”¹⁵⁰ Em síntese, o *passo de volta* (*Schritt zurück*), do qual fala Heidegger, não pode estar referido a uma mera rememoração do tempo, pensamento ou cultura passados, nem sequer se deixa pensar através de um pensamento que calcula historiograficamente, mas um projetar-se no futuro, uma vez que esse início grego da filosofia não está situado num passado distante impossível de ser recuperado. Ao contrário, ele nos interpela do futuro e exige que resgatemos sua grandeza.¹⁵¹

Embora seja de certa maneira regressiva, a interpretação heideggeriana da metafísica não significa, porém, uma mera volta ao passado, mas volta-se para o presente e para o futuro, que nos recomenda a novamente colocar a *questão do ser*. O *passo de volta*, enquanto caráter do diálogo com o pensado e transmitido historicamente, significa portanto a tarefa de meditar mais a fundo, através de um retorno mais inicial ao início (*noch anfänglicher*), aquilo que foi pensado inicialmente (*das anfänglich Gedachte*).¹⁵² O *passo de volta* indica meditação; o *olhar* que se volta para aquilo que deve ser pensado e que foi esquecido na história do ser. O impensado aqui seria a própria *diferença ontológica* entre ser e ente. De Platão ao acabamento da era da técnica, a metafísica teria sido conduzida por uma questão essencial: *o que é o ente?* A metafísica sempre buscou a entidade (*Seindenheit*) do ente que torna possível sua existência de fato. O ser é concebido como causa e fundamento do ente, isto é, daquilo que se manifesta, seja como *εἶδος, ἐνέργεια, actualitas, efetividade, sujeito* ou *vontade de vontade*. Ao passo que entifica o ser, a metafísica ocidental termina por concebê-lo como Ente Supremo a-temporal.

Nesta constituição onto-teo-lógica, a entidade do ente (*Seindenheit des Seindenes*) é representada de uma dupla maneira: por um lado, através da totalidade dos seus aspectos mais gerais; por outro, através da totalidade do ente no sentido de ente mais elevado e divino, a saber, Deus. Isto significa que – cabe ressaltar uma vez mais –, por um lado, sob o seu traço ontológico, a metafísica investiga os procedimentos e atributos mais gerais do ente enquanto ente buscando determinar a sua essência; por outro lado, como teologia, ela procura fundar o ente em seu ser, investigando a causa primeira, a última *ratio* que forneça a razão de ser de cada coisa, ou seja, o Ente supremo: eis o caráter onto-teo-lógico da metafísica. Num primeiro

¹⁵⁰ _____. *Língua de tradição e língua técnica*. Op. cit., p. 19.

¹⁵¹ Cf. _____. *Das Rektorat 1933/34: Tatsachen und Gedanken* (1945). In: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, GA 16. Op. cit., p. 110: “Der Anfang ist in unsere Zukunft eingefallen, er steht dort als die ferne Verfügung über uns, seine Größe wieder einzuholen.”

¹⁵² O melhor modo de traduzir *Anfang* é *início* (deixamos o termo *começo* para *Beginn*). E isto por duas razões: 1. Início está mais próxima da ideia de *arkhê*, que é a de Heidegger, e não de um mero primeiro ponto cronológico; 2. Início permite o adjetivo *inicial, anfänglich*. *Beginn*, como o termo *começo*, não o permite.

instante, podemos ter a impressão de que esses dois traços da metafísica têm objetos distintos e investigam diferentes áreas. Para Heidegger, porém, tal não passa de simples aparência, pois eles existem em relação um com o outro: a metafísica ocidental *é*, conjuntamente, ontologia e teologia. Neste *é* repousa não uma simples identidade, de forma que uma pudesse ser tomada pela outra, mas um mesmo projeto animado pelo mesmo interesse: a busca do fundamento.

A ontologia e a teologia indagam, cada uma à sua maneira, o fundo, o fundamento do ente. A primeira, na perspectiva de um explorar, de um sondar (*das Ergründen*) os atributos mais gerais do ente, visando, assim, apreender as camadas mais profundas de sua essência. A segunda, na perspectiva de um dar fundo, fundar, alicerçar (*das Begründen*) o ente, apresentar uma razão, assegurar uma base fundadora e um fundamento supremo ao ente. Com isso, a metafísica pensa o ser do ente, “tanto na unidade exploradora do mais geral, isto é, do que em toda parte é in-diferente, como na unidade fundante da totalidade, isto é, do supremo acima de tudo. Assim é previamente pensado o ser do ente como o fundamento fundante.”¹⁵³ Por isso, toda a metafísica é desde o fundamento, o fundar que presta contas do fundamento; que lhe presta contas e finalmente lhe exige contas. A metafísica é, a partir de cada um de seus traços constitutivos, fundamental e fundadora à medida que sua busca se dirige tanto para o fundo comum das coisas em sua totalidade (ontologia), quanto para o fundamento supremo que sustenta este fundo comum dos entes em sua totalidade (teologia). Estes traços da metafísica são, porém, *logias* – ou seja, lógica dos entes (*Onto-Logik*) e lógica do Ente supremo/Deus (*Theo-Logik*) – “[...] na medida em que exploram o ente enquanto tal e o fundam no todo.”¹⁵⁴

Ora, recapitulamos acima tal assunto porque é esse rasgo onto-teo-lógico da metafísica que cabe desconstruir mediante o *passo de volta* às suas fontes originárias, penetrando nas camadas que constituem sua história. O *passo de volta* conduz àquilo que não foi questionado ao longo de toda a tradição metafísica: a diferença ontológica entre ser e ente. Entretanto, não se sabe quando, onde e como tal *passo de volta* do pensamento irá desdobrar-se num caminho próprio para o enveredamento de novos caminhos. O fato é que o *passo de volta* conduz a um *adentramento* na história da metafísica, que, para Heidegger, no segundo volume de sua obra *Nietzsche*, acabaria por exigir da humanidade historial uma tomada de consciência do fato de que antes de qualquer dependência do homem de poderes estranhos, providências e ordens, *a essência do homem está envolta (eingelassen) na verdade do ser*. Por isso ele permanece

¹⁵³ HEIDEGGER, M. *Identität und Differenz*, GA 11. Op. cit., p. 66: “[...] sowohl in der ergründenden Einheit des Allgemeinen, d. h. des überall Gleich-Gültigen, als auch in der begründenden Einheit der Allheit, d. h. des Höchsten über allem. So wird das Sein des Seienden als der gründende Grund vorausgedacht.” / Identidade e diferença. In *Conferências e escritos filosóficos*. Op. cit., p. 193.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 66: “[...] insofern sie das Seiende als solches ergründen und im Ganzen begründen.” / *Ibid.*, p. 193.

durante longo tempo fora/esquecido (*ausgelassen*) de sua essência, desterrado na terra inóspita, isto é, envolto na insurreição do pro-duzir (do pôr da técnica que desafia) no seio da clareira do ser no sentido incondicional da objetivação. O ser primeiro permite a emergência de poderes, deixa-os, porém, também afundar com todas as suas fraquezas no inessencial.¹⁵⁵

Com isso, seria então um equívoco afirmar que a técnica equivale à ciência aplicada, porque o traço característico da técnica moderna não reside em seu sentido de aplicabilidade, da prática, senão que ela guarda em sua essência um caráter teórico. Ora, a essência da técnica moderna se constitui já no século XVII, com a moderna ciência da natureza, precisamente porque, de acordo com Heidegger, foi a partir deste contexto histórico, como expusemos no capítulo anterior, que a natureza passa a ser vista como um sistema matematizado. Portanto, a natureza concebida como um complexo de forças susceptíveis de cálculo é um requerimento das ciências da natureza, que propicia assim o surgimento da essência da técnica moderna. A física, por exemplo, é experimental não porque seja ciência aplicada. É apenas na medida em que a física postula a natureza como pura teoria, para que ela se apresente como um contexto de forças de antemão passível de ser calculado e manipulado, que ela pode ser experimental. Dessa maneira, pois, “a técnica moderna precisa utilizar as ciências exatas da natureza porque sua essência repousa na com-posição [*Ge-stell*]. Assim, nasce a aparência enganosa de que a técnica moderna se reduz à aplicação das ciências naturais.”¹⁵⁶ Dito em outras palavras, não é a ciência da natureza aquilo que vem a estabelecer a base da técnica mas, por seu turno, é a técnica mesma que constitui o traço primordial e sustentador da ciência moderna da natureza, determinando seus rumos, justamente porque não é, de nenhum modo, mera ciência aplicada.

Não obstante, o essencial da técnica moderna consiste em sua relação de reciprocidade com a ciência da natureza. Mas qual seria o âmbito em que a ciência moderna da natureza e a técnica moderna concordam ao ponto de serem idênticas? Qual seria o caráter próprio de cada uma? Diante disto Heidegger diz que se faz necessário reparar o que a ciência da natureza tem de novo na era moderna: “esta é determinada de forma mais ou menos consciente pela questão diretriz: como é que a natureza deve ser projetada antecipadamente enquanto domínio da

¹⁵⁵ Cf. HEIDEGGER, M. *Nietzsche*. Zweiter Band. GA 6.2. Op. cit., p. 482: “[...] *Vorsehungen und Aufträgen das Wesen des Menschen in die Wahrheit des Seins eingelassen ist*. Deshalb bleibt er lange Zeit ausgelassen aus seinem Wesen und zwar als der Eingelassene in den Aufstand des Her-stellens innerhalb des Lichtungsbereiches des Seins im Sinne der unbedingten Vergegenständlichung. Das Sein läßt erst jeweils Mächte erstehen, läßt sie aber auch ihren Ohnmachten in das Wesenlose versinken.”

¹⁵⁶ _____. Die Frage nach der Technik. In *Vorträge und Aufsätze*, GA 7. Op. cit., p. 24: “Weil das Wesen der modernen Technik im *Ge-stell* beruht, deshalb muß diese die exakte Naturwissenschaft verwenden. Dadurch entsteht der trügerische Schein, als sei die moderne Technik angewandte Naturwissenschaft.” / A questão da técnica. In *Ensaio e conferências*. Op. cit., p. 26.

objetividade para que os processos naturais sejam calculáveis *a priori*?¹⁵⁷ Para responder a esta questão diretiva, Heidegger retoma *Die Zeit des Weltbildes*, de 1938, quando analisava o papel que joga a ciência no tempo da imagem do mundo bem como seus traços fundamentais: a *investigação* e o *método*. Por tal motivo, Heidegger afirmara, em 1962, em sua conferência *Überlieferte Sprache und technische Sprache*, que esta questão encerra um duplo aspecto: “por um lado, uma decisão sobre o tipo de realidade da natureza. Max Planck, o fundador da física dos *quanta*, exprimiu esta decisão numa curta proposição: ‘Real [*wirklich*] é aquilo que pode ser medido’. Só aquilo que é calculável vale como ente.”¹⁵⁸ Neste sentido, real é o que ocorre de fato, é o que podemos aferir, e, assim, pro-posto objetivamente; é o efeito de uma causa passível de ser calculada, e que se estrutura em operações e processamentos que podem ser previstos e previamente resolvidos. O cálculo seria o processo pelo qual a ciência assegura seu domínio sobre o real enquanto objeto, desde o alvorecer da ciência moderna até a era da cibernética. Toda a objetivação do real é um cálculo, mesmo que recorra somente às relações causais entre os fenômenos. Enquanto a física clássica perseguia o ideal da teoria única, da *mathesis universalis*, a mecânica quântica desvela uma realidade que só pode ser descrita em termos estatísticos. O fato é que, para Heidegger, a física contemporânea mostra apenas uma outra forma do ente material aparecer em sua objetividade. Mesmo a física atômica permanece uma física, como também a física newtoniana, quer dizer, é um prolongamento do projeto matemático de natureza iniciado com a ciência moderna. Em decorrência, há algo que não se altera nessas duas épocas da física moderna, a saber: a *intimação à natureza*.

Por outro lado, o questionamento diretivo da ciência da natureza reivindica o princípio do primado do método, ou seja, da própria investigação, como aquilo que é susceptível de ser determinado com certeza face à comprovação. Heidegger ainda assinala que a marca essencial deste primado está no fato de que na física teórica a ausência de contradição das proposições e a simetria das equivalências fundamentais possuem antecipadamente força de lei. Pelo projeto matemático da natureza que se cumpre na física teórica e pelo questionamento experimental da natureza que corresponde a este projeto, a natureza é provocada a dar respostas segundo relações determinadas; a natureza é obrigada a falar (*zur Rede gestellt*), a manifestar-se numa objetividade calculável.¹⁵⁹ Visto a partir deste prisma, isto é, a partir da *re-praesentatio* – uma característica fundamental da ciência moderna já discutida neste trabalho –, poder-se-ia dizer, portanto, que a ciência moderna da natureza é uma *modalidade* da técnica moderna.

¹⁵⁷ _____ . *Língua de tradição e língua técnica*. Op. cit., p. 24-25.

¹⁵⁸ Ibid., p. 25.

¹⁵⁹ Cf. Ibid., p. 25.

No decorrer deste capítulo explicitamos que, na altura em que Heidegger redige *Die Frage nach der Technik*, um dos principais aspectos exibidos abrangeria o questionamento do sentido antropológico-instrumental da técnica moderna. A noção de técnica como *meio* ou como *fazer* do homem, ou seja, um instrumento de realização de fins industriais, no sentido mais lato, propostos pelo homem, é colocada em questão por Heidegger. Anos mais tarde, em 1962, em sua conferência *Überlieferte Sprache und technische Sprache*, quando Heidegger retoma o problema do caráter antropológico da técnica, tal ponto é explicado dessa maneira:

A técnica moderna passa, como qualquer técnica mais antiga, por coisa humana, inventada, executada, desenvolvida, dirigida e estabelecida de modo estável pelo homem e para o homem. Para confirmar o caráter antropológico da técnica moderna é suficiente a referência ao fato de ela estar fundada sobre a ciência moderna da natureza. Compreendemos a ciência como uma tarefa e uma exploração do homem. O mesmo vale num sentido mais lato e englobante para a civilização, cuja técnica constitui um domínio particular. A civilização em si tem por finalidade cultivar, desenvolver e proteger o ser-homem do homem, a sua humanidade.¹⁶⁰

Neste sentido, a problematização heideggeriana sobre o rasgo antropológico atribuído à técnica, dar-se-ia como crítica não só da perspectiva que considera a técnica como um *fazer* do homem. Para além deste horizonte da técnica, situam-se as concepções atinentes à técnica como pertencente a um âmbito particular da cultura, o que se acha controlado e dirigido pelo homem e para o homem. Estas derivações do traço antropológico carecem de sentido quando se passa a atentar a *essência* da técnica. E sobre o caráter instrumental da técnica, Heidegger sublinha que o *instrumentum* é o aparelho ou o utensílio, o instrumento de trabalho, o meio de transporte, o meio em geral. A técnica passa por qualquer coisa que o homem manipula, da qual ele se serve na vertente de uma utilidade. Assim, a representação instrumental da técnica consente uma visão de conjunto esclarecedora e permite fazer um julgamento sobre a história da técnica até aos nossos dias tomada como unidade na totalidade do seu desenvolvimento.¹⁶¹ A partir do horizonte da concepção instrumental da técnica, que a considera como artefato, Heidegger também põe em questão a concepção que se deriva desta: que a história da técnica deve ser considerada no conjunto mesmo de seu desenvolvimento. Desde a machada de pedra primitiva (serve para cortar e afeiçoar corpos de relativa dureza, disponíveis na natureza), até a última e mais complexa produção da técnica, o *Telstar* (serve de estação para uma troca transatlântica direta de programas televisionados), a interpretação é rigorosamente a mesma: ambos são instrumentos, meios fabricados para fins determinados: “[...] tal manifesta uma enorme diferença de grau, mas não muda nada ao seu caráter instrumental, isto é, técnico.”¹⁶²

¹⁶⁰ Ibid., p. 17.

¹⁶¹ Cf. Ibid., p. 18.

¹⁶² Ibid., p. 18.

Não obstante, como Heidegger assinalara, talvez o caráter antropológico-instrumental da técnica não seja verdadeiro. A determinação instrumental da técnica é correta, no entanto, para ser correta, a constatação do certo e exato não precisa descobrir a essência do que se dá e apresenta. Dessa maneira, o simplesmente correto ainda não é o verdadeiro. Embora correta, a determinação instrumental da técnica não nos mostra a sua essência¹⁶³, ou seja, aquilo que nos mostra e que guarda o mais próprio de uma coisa. Em que consiste, então, o mais próprio da técnica moderna? O mais próprio da técnica, ao contrário da ideia corrente, é que a técnica não constitui nem um meio para certos fins do homem, nem algo feito por ele. Recordemos aqui o que foi sublinhado em *Die Frage nach der Technik*: o deixar-emergir da técnica se dá como um modo de desencobrimento. À medida que consideramos isto, dá-se a abertura de um âmbito diferente à compreensão da essência da técnica. É o âmbito do desencobrimento, da *ἀλήθεια*. Vimos que a *τέχνη* grega está imbricada no pro-duzir da *ποίησις*. O decisivo da *τέχνη* não reside, de maneira alguma, em fazer e manipular, bem como no emprego de meios, senão no próprio desencobrimento. Enquanto tal, desprovida dos moldes da fabricação, a *τέχνη* é um produzir. No entanto, o desencobrimento que domina na técnica moderna não se dá como um trazer à luz no sentido do pro-duzir, *ποίησις*, ao contrário, é uma *provocação* que põe ante a natureza a exigência de fornecer energia que como tal pode ser extraída e armazenada.

Em síntese, poder-se-á assinalar que, ao discutir a questão da técnica moderna como ocidentalização do mundo, expansão da técnica à escala planetária e história do *esquecimento do ser*, Heidegger deixa entrever a possibilidade de uma dimensão ética no horizonte teórico de sua obra. Esta dimensão ética remete-se ao *ἦθος* (*ethos*) em seu sentido mais originário. A ética terá, com isso, o caráter de compreensão daquilo que significa morar por entre os entes como um todo, e, assim, diz respeito à nossa atitude e comportamento, *como um todo*, para com os entes. Esse *ethos* é a região aberta na qual nós moramos. De tal maneira, será em torno do lugar de uma ética originária que corresponda à zona do nihilismo nesta *era do átomo* – e que, portanto, trata da própria linha –, que se movimentará a discussão dos dois capítulos que integram a Segunda Parte desta tese, a saber, *Habitar na vizinhança do ser: o lugar da linguagem na situação da Kehre e a poesia que pensa* (IV) e *A ética sobre a linha* (V).

¹⁶³ Cf. HEIDEGGER, M. *Die Frage nach der Technik*. In *Vorträge und Aufsätze*, GA 7. Op. cit., p. 09: “Das Richtige stellt an dem, was vorliegt, jedesmal irgend etwas Zutreffendes fest. Die Feststellung braucht jedoch, um richtig zu sein, das Vorliegende keineswegs in seinem Wesen zu enthüllen. Nur dort, wo solches Enthüllen geschieht, ereignet sich das Wahre. Darum ist das bloß Richtige noch nicht das Wahre. Erst dieses bringt uns in ein freies Verhältnis zu dem, was uns aus seinem Wesen her angeht [...]” / A questão da técnica. In *Ensaio e conferências*. Op. cit., p. 12-13.

PARTE II

ÉTICA, LINGUAGEM E ACOLHIMENTO NA ERA DO ÁTOMO

CAPÍTULO IV

HABITAR NA VIZINHANÇA DO SER: O LUGAR DA LINGUAGEM NA SITUAÇÃO DA *KEHRE* E A POESIA QUE PENSA

A investigação que se segue centrar-se-á na *compreensão preliminar* do matiz ético que se deixa entrever na obra de Heidegger sobre linguagem, técnica e habitar. Exporemos, de início, que os traços primordiais da noção heideggeriana tardia da linguagem, em seu comum-pertencer ao ser, já se achavam delineados em *Sein und Zeit*, a despeito de ainda não estarem plenamente desenvolvidos àquela época. Veremos que o *acolhimento do ser* é o que institui o gesto e o impulso básicos subjacentes ao pensamento heideggeriano sobre a linguagem. E isto traz consigo, não obstante, implicações éticas, pois permite vislumbrar a possibilidade de um genuíno *acolhimento do outro como outro*.¹ Na ontologia fundamental, o acolhimento do ser próprio permite uma apropriação do dizer e da escuta ao outro com quem o *Dasein* coexiste, o que, por sua parte, dá a pensar a possibilidade de um modo de *solicitude* que jamais reside em substituir a outrem como um passo em frente no seu potencial, nem tampouco em retirar o seu cuidado, mas em devolver-lhe esse cuidado pela primeira vez e de forma genuína como se sua fosse. Nas obras ulteriores à *Kehre*, como *Unterwegs zur Sprache*, dos anos 50, o acolhimento do ser reside sobretudo na tarefa de desconstrução do *animal rationale* que veste o uni-forme da técnica e da linguagem como sistema proposicional lógico da relação sujeito-predicado, em vista de uma meditação sobre a correspondência entre o ser dos mortais e o ser da linguagem: o pôr-se à *escuta* do ser (isto é, nascimento do homem em sua comum-pertença com o ser). Esta meditação, por seu lado, propiciará o sentido originário de acolhimento da diferença em seu íntimo pertencimento ao conceito de *proximidade* (*Nähe*), como constará no capítulo V.

Finalmente, poder-se-á observar que a linguagem, na sua tonalidade ôntico-ontológica, constitui um dos eixos de maior relevância após a *Kehre*. Heidegger compreende-a desde uma vertente ontológica e fenomenológica que busca alcançar sua essência através da experiência de seu próprio *deixar-aparecer* como *Sage*. O en-caminhamento (*Be-wägung*) da linguagem é, assim, aquilo que ela mesma realiza a partir da *dicção* do *Ereignis* até a verbalização sonora na palavra do homem. Com isso, temos o abandono da explicação metafísica por meio da qual a linguagem é instrumento na posse de um sujeito cognoscente. Heidegger, portanto, ressalta que a linguagem é a possibilidade para a fala dos mortais, é o âmbito que distingue o homem como homem na *abertura* e na *apropriação* de mundo. A linguagem, enquanto *fundo* poético da verdade do mundo, entretece o movimento *concreto* da recíproca pertença de homem e ser.

¹ Cf. DUARTE, A. Heidegger e a linguagem: do acolhimento do ser ao acolhimento do outro. Op. cit., p. 129.

1. *Kehre*, linguagem e técnica: de *Sein und Zeit* a *Unterwegs zur Sprache*

O pensamento heideggeriano inflama-se num caminho que conduz à proximidade do ser. O ser é o tema da forma clássica do pensamento ocidental, isto é, da metafísica. Mas este caminho exige, como condição prévia, a superação do pensamento da metafísica tradicional. Uma tarefa que nos situa, de um modo demasiado singular e exclusivo, como caminhantes na proximidade do ser, e sobre um tema que permanece não questionado em seu fundamento. O caminho, pelo qual o pensamento ocidental se supera, é mesmo o caminho de regresso ao seu fundamento impensado, a pergunta pelo sentido do ser. É por isso que, segundo a indicação de Heidegger, a metafísica nunca resolveu a sua questão, pelo que, portanto, o pensamento ocidental nunca atingiu as suas raízes. Trata-se assim de tornar arável o campo que, devido ao imprescindível predomínio da terra da metafísica, tinha de permanecer no desconhecido. Trata-se de abrir uma primeira passagem para este campo.² Do caminho ocidental origina-se aquele *movimento* que é um conceder e inaugurar caminhos, fazer com que alguma coisa mude de lugar, em suma, com que se altere. Em *Unterwegs zur Sprache*, Heidegger recorda que a palavra guia no pensamento poético de Lao-Tsé é *Tao*, e isto significa propriamente caminho: “talvez na palavra ‘caminho’, Tao, resguarde-se o mistério de todos os mistérios da saga pensante do dizer, no caso de deixarmos esses nomes retornarem para o que neles se mantém impronunciado.”³ Mas isto não é uma tarefa simples. Se o caminho que Heidegger segue alcança sua singularidade no esforço de mostrar de modo comprovável os pressupostos impensados relativos à questão do ser, então exige-se previamente que este possa ser ouvido, escutado, que se faça descoberto (*entbergen*) na *palavra*. E a linguagem experienciada por um pensamento não representador e instrumental, ou seja, não pormenorizado em toda parte pelo cálculo técnico-científico, manifestando-se em seu âmbito ontológico, não é outra coisa senão a *casa do ser* (*Haus des Seins*). Com isso, o horizonte teórico heideggeriano acaba por tratar de uma maneira insólita um dos temas mais pertinentes da contemporaneidade: a *linguagem*.

Deve-se atestar aqui que o tema da linguagem ocupa um lugar fulcral no pensamento de Heidegger. O conjunto de declarações em *Aus einem Gespräch von der Sprache* (1953/54), incluído em *Unterwegs zur Sprache*, demonstra que se trata de um matiz que se desenvolve e

² Cf. HEIDEGGER, M. Nietzsches Wort »Gott ist tot«. In *Holzwege*, GA 5. Op. cit., p. 211: “Es gilt, das Feld urbar zu machen, das durch die unumgängliche Vorherrschaft des Landes der Metaphysik im Unbekannten bleiben mußte. Es gilt, dieses Feld erst zu ahnen und dann zu finden und dann zu bebauen. Es gilt, einen ersten Gang zu diesem Feld zu tun.” / A palavra de Nietzsche “Deus morreu”. In *Caminhos de floresta*. Op. cit., p. 245.

³ _____. *Unterwegs zur Sprache*, GA 12. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985. p. 187: “Vielleicht verbirgt sich im Wort ‘Weg’, Tao, das Geheimnis aller Geheimnisse des denkenden Sagens, falls wir diese Namen in ihr Ungesprochenes zurückkehren lassen und dieses Lassen vermögen.” / *A caminho da linguagem*. Traduzido por Márcia Schuback. Petrópolis; Bragança Paulista: Vozes; Editora São Francisco, 2003. p. 155.

alarga sua dimensão sem perder em momento algum o ponto de referência específico a partir de onde desabrocha toda a problemática, adquirindo seus traços mais originários: a questão do ser. Segundo Zarader, um dos aspectos mais importantes da meditação de Heidegger sobre a linguagem é procurar em direção a uma convivência da essência, onde outros se contentariam com verificar (se é que reparam nela) uma proximidade linguística; é, numa palavra, pôr-se à escuta da linguagem, em lugar de se pôr como senhor do sentido.⁴ De tal maneira, parecia inevitável que desde o alvorecer da obra heideggeriana, particularmente a partir de *Sein und Zeit*, a questão do ser despontasse como algo primordial. O problema da linguagem, ao qual dedicamos este capítulo, começará a perfilar-se ainda mais claramente através da discussão do *λόγος* (*logos*). O *λόγος* surge no pensamento tardio de Heidegger como um elemento essencial constituinte da linguagem. A fala humana somente poderá alcançar seu traço mais genuíno na medida em que a linguagem se volte *para* e esteja fundada *na* verdade do ser, no *λόγος*. O *dizer* (*Sagen*) e o *ouvir* (*Hören*), ressalta Heidegger em *Einführung in die Metaphysik*, apenas são justos quando em si mesmos e previamente se dirigem ao ser, ao *logos*.⁵

1.1. A questão da linguagem na via da *Kehre*: da fala (*Rede*) como constituição existencial da abertura do *Dasein* à fulguração do dizer na luz da saga (*Sage*)

Neste momento inicial, atentos ao tema da linguagem em sua mútua pertença ao ser, notamos que tal questão já se achava delineada em *Sein und Zeit*. Seria equivocado pensar que o tema da linguagem fosse irrisório em *Sein und Zeit*, como se as teses do § 34 – dedicado à fala (*Rede*), como um existencial co-originário do *Dasein*, junto à afetividade (*Befindlichkeit*) e ao compreender (*Verstehen*) –, não fossem plenas de implicações ontológicas e éticas para aquela obra e mesmo para os textos tardios no que diz respeito ao ser da linguagem. Já então a abordagem heideggeriana da linguagem formulava as bases gerais à crítica posterior de toda noção ôntica da linguagem enquanto mero instrumento de comunicação, bem como à crítica das concepções metafísicas ou humanistas a respeito do ser humano, tarefas decisivas para a descoberta de um vínculo mais originário entre o ser, o ser do *Dasein* e o ser da linguagem.⁶

Onde se encontra, pois, na via deste quadro hermenêutico-existencial, a copertença entre linguagem – vista aqui como fala (*Rede*) – e ser? Observamos que sob o fio condutor das relações constitutivas entre o *Da* e o *Sein*, relações paralelas e precursoras da *diferença*

⁴ Cf. ZARADER, M. *Heidegger e as palavras de origem*. Traduzido por João Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1998. p. 229.

⁵ Cf. HEIDEGGER, M. *Einführung in die Metaphysik*, GA 40. Op. cit., p. 141: “Das Sagen und Hören ist nur ein rechtes, wenn es in sich zuvor schon auf das Sein, den Logos gerichtet ist.”

⁶ Cf. DUARTE, A. Heidegger e a linguagem: do acolhimento do ser ao acolhimento do outro. Op. cit., p. 132.

ontológica, poder-se-á, em linhas gerais, compreender a fala à luz do ser mesmo. Na esteira deste ponto diretivo, Heidegger irá sinalizar em *Brief über den Humanismus* que, todavia, se a verdade do ser se tornou digna de ser pensada pelo pensar, deve também a reflexão sobre a essência da linguagem alcançar um outro nível. Ela não pode continuar sendo apenas mera filosofia da linguagem. É só por isso que *Sein und Zeit* (§ 34) contém uma indicação para a dimensão essencial da linguagem e toca a simples questão: em que modo do ser, afinal, a linguagem, enquanto linguagem, é em cada situação?⁷ Desta forma, o núcleo do pensamento heideggeriano sobre a linguagem pode ser expresso nos seguintes tópicos: a) o *λόγος*, verdade do ser, é, essencialmente, *palavra*; b) a palavra alcança sua essência na verdade do ser; c) a palavra é aquilo que *realiza* o homem, na medida em que possui um primado ontológico. Tais aspectos ostentam, em sua radical unidade, um nítido relevo da linguagem no que concerne ao pensamento do ser, resumido numa passagem do posfácio de *Was ist Metaphysik?*, de 1943:

O pensamento inicial é o eco do favor do ser, onde se dá todo o aclaramento e acontece o próprio: que o ente é. Esse eco é, de tal maneira, a resposta do homem à palavra da voz silenciosa do ser. A resposta do pensamento constitui a origem da palavra humana, palavra que é a única a recomendar que a linguagem sobrevenha no modo da verbalização sonora da palavra em palavras.⁸

O título dedicado ao volume que reúne os ensaios mais importantes sobre a linguagem após a *Kehre*, *Unterwegs zur Sprache*, não só recolhe o sentido geral do problema bem como é apropriado para a compreensão de seu propósito ao longo de toda meditação. Heidegger sempre considerou o seu pensamento como o percorrer de um caminho. Tal caminho começa a ser traçado já em sua primeira obra *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, constituindo-se em primeira etapa do pensamento. Passaria por *Brief über den Humanismus*, que expõe os primeiros elementos de debate e esclarecimento de *Sein und Zeit* e, finalmente, manifesta-se nele um momento de transição que afluiria em *Unterwegs zur Sprache*, onde a linguagem é entrevista a partir da *Sage*, e incorporada no âmbito do *Ereignis*. Não é apenas a explanação da questão sobre a natureza da lógica aquilo que Heidegger busca resolver em *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, mas também fazer ressaír a essência da linguagem. Para tanto, desde que se leve em conta o abandono do psicologismo, requisito da

⁷ Cf. HEIDEGGER, M. Brief über den »Humanismus«. In *Wegmarken*, GA 9. Op. cit., p. 318: “Wenn jedoch die Wahrheit des Seins dem Denken denk-würdig geworden ist, muß auch die Besinnung auf das Wesen der Sprache einen anderen Rang erlangen. Sie kann nicht mehr bloße Sprachphilosophie sein. Nur darum enthält ‘Sein und Zeit’ (§ 34) einen Hinweis auf die Wesensdimension der Sprache und rührt an die einfache Frage, in welcher Weise des Seins denn die Sprache als Sprache jeweils ist.”

⁸ _____. Nachwort zu: “Was ist Metaphysik?” In *Wegmarken*, GA 9. Op. cit., p. 310: “Das anfängliche Denken ist der Widerhall der Gunst des Seins, in der sich das Einzige lichtet und sich ereignen läßt: daß Seiendes ist. Dieser Widerhall ist die menschliche Antwort auf das Wort der lautlosen Stimme des Seins. Die Antwort des Denkens ist der Ursprung des menschlichen Wortes, welches Wort erst die Sprache als die Verlautung des Wortes in die Wörter entstehen läßt.”

fenomenologia de Husserl, não basta a exigência de que se preste atenção ao *desenvolvimento genético da linguagem*, nem tampouco uma investigação histórico-psicológica do tema. A filosofia da linguagem tem de buscar os seus problemas numa dimensão inteiramente nova. A ela cabe-lhe o realçar dos últimos fundamentos *teóricos*, que subjazem à linguagem.⁹ Porém, deve-se salientar que nesta altura a *palavra* apontava para a *doutrina da significação*, ponto matricial da consideração sobre a linguagem, mostrando um universo de relações lógicas.

Não obstante, o título de sua tese de habilitação de 1915, tal como o próprio Heidegger reconhecera em *Aus einem Gespräch von der Sprache*, já compreende, de alguma forma, o que seria explicitado posteriormente, quer dizer, o problema da linguagem e do ser. Em *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, figuravam ambas as perspectivas, a saber: “[...] a ‘doutrina das categorias’ é o termo corrente para se discutir o ser dos entes; e ‘doutrina da significação’ diz respeito à gramática especulativa, uma meditação metafísica sobre a linguagem em sua referência ao ser.”¹⁰ No entanto, estas relações ainda eram imperceptíveis para Heidegger em 1915. Passados poucos anos, em 1921, Heidegger ministrou uma preleção intitulada *Ausdruck und Erscheinung*, que, nos seus próprios termos, incluiria um conjunto de alusões ao que seria a autêntica essência da linguagem. Toda preleção não passava de uma insinuação. Seguia um tênue vestígio, uma promessa quase imperceptível que anunciava uma libertação para a liberdade a toda tentativa de uma representação metafísica da linguagem.¹¹

Com efeito, basta atentar para o sentido das palavras *expressão* (*Ausdruck*) e *fenômeno* (*Erscheinung*) para ver que – como se expõe desde *Sein und Zeit* – enquanto a primeira marca sua inserção no solo da metafísica, a segunda teria seu traço mais apropriado numa ontologia da linguagem. Dessa forma, já despontaria como insuficiente a abordagem da linguagem enquanto modo de expressão de uma subjetividade ou mero enunciado de vivências internas. A concepção inaugurada por Aristóteles no tratado *de interpretatione*, sobre o *enunciado*, diz que, através de uma cadeia de remissões se ressalta o papel já assinalado da linguagem: de um lado, os sons da voz são símbolos das disposições da alma, de outro, as marcas escritas o são dos sons da voz.¹² Considerando as disposições na alma com as coisas que lhes concernem,

⁹ Cf. _____. Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus. In *Frühe Schriften*, GA 1. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978. p. 340: “Diese hat ihre Probleme in einer ganz neuen Dimension zu suchen. Ihr obliegt die Herausstellung der letzten theoretischen Fundamente, die der Sprache zugrunde liegen.”

¹⁰ _____. *Unterwegs zur Sprache*, GA 12. Op. cit., p. 87: “[...] ‘Kategorienlehre’ ist der übliche Name für die Erörterung des Seins des Seienden; ‘Bedeutungslehre’ meint die grammatica speculativa, die metaphysische Besinnung auf die Sprache in ihrem Bezug zum Sein.” / *A caminho da linguagem*. Op. cit., p. 75.

¹¹ Cf. Ibid., p. 130: “Die Spur war ein kaum vernehmbares Versprechen, das eine Befreiung ins Freie ankündete, bald dunkel und verwirrend, bald blitzartig wie ein jäher Einblick [...]” / Ibid., p. 107.

¹² Cf. ARISTÓTELES. Sobre la interpretación. In *Tratados de lógica* (Órganon) II. Traduzido por Miguel Sanmartín. Madrid: Editorial Gredos, 1995. p. 35-36: “Así, pues, lo ‘que hay’ en el sonido son símbolos de las afecciones ‘que hay’ en el alma, y la escritura ‘es simbolo’ de lo ‘que hay’ en el sonido [...]”

assim como o componente fisiológico – linguagem é *modo da boca* – atentado por Heidegger ao tratar desta perspectiva, torna-se possível perceber o fato de que a linguagem – falada e escrita – é fruto dos estados internos da alma humana. Em todo caso, a noção heideggeriana da essência da linguagem não está atada ao sistema fonemático e grafemático das palavras, o que se costuma representar como o caráter expressivo da linguagem. O texto de Aristóteles não exige uma simples revisão, mas, sobretudo, uma *Überwindung* que seja capaz de apontar para a essência da linguagem em sua intrínseca relação com o ser. *Erscheinung* não era uma palavra indicativa da *mera aparência*, mas aponta em direção ao ente mesmo.¹³ Com isso, no viés heideggeriano, torna-se claro que *fenômeno* não é equivalente a *objeto*. Seu sentido mais próprio deve ser visto à luz da seguinte observação: na proveniência do fenômeno chega ao homem aquilo em que a duplicidade entre vir-à-presença e o que-está-presente se encobre.¹⁴

Ora, em *Sein und Zeit* (1927) Heidegger centrará seus esforços no tema do fundamento ontológico da linguagem. Tal fundamento está enraizado na estrutura existencial do *Dasein*. Mas ainda assim não se terá cumprido plenamente o intento de sua investigação. Heidegger era ciente da insuficiência do debate sobre o ser e a linguagem exercida em *Sein und Zeit*. No final desta obra reconhece que a questão atinente ao ser jamais pode ser investigada através da *abstração* lógico-formal, sem um horizonte seguro de pergunta e resposta. Trata-se de buscar e *percorrer um caminho* para a aclaração da questão do ser.¹⁵ Um dos pontos de *dobra* mais decisivos em torno deste problema está em *Brief über den Humanismus*. A reconsideração de seus anteriores pontos de vista termina por direcionar Heidegger a uma nova etapa de seu caminho que, de nenhum modo, substitui a etapa inicial de seu pensamento. O que Heidegger começa aqui é a tarefa de situar a linguagem no âmbito do ser de um modo cada vez mais explícito. Poderíamos dizer que em *Brief über den Humanismus* a temática da linguagem está centrada em três núcleos de discussão: as questões relativas à essência da linguagem em sua copertença ao ser; a diferença entre uma simples filosofia da linguagem e uma ontologia da linguagem; e, por fim, as relações entre ser, linguagem e pensamento. Em que âmbito se encontra o mais originário traço da linguagem em sua essência? A linguagem é *a casa do ser*. E por isso é que somos *recomendados* a pensar sua essência enquanto correspondência entre a essência do homem e a do ser. Seguramente que este horizonte teórico permite vislumbrar

¹³ Cf. HEIDEGGER, M. *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991. p. 32: “Die Erscheinungen sind nicht bloßer Schein, sondern das Seiende selbst.”

¹⁴ Cf. _____. *Unterwegs zur Sprache*, GA 12. Op. cit., p. 128: “Denn in der Herkunft des Erscheinens kommt auf den Menschen jenes zu, worin sich die Zwiefalt von Anwesen und Anwesendem birgt.” / *A caminho da linguagem*. Op. cit., p. 106.

¹⁵ Cf. _____. *Sein und Zeit*. Op. cit., p. 437: “[...] Es gilt, einen Weg zur Aufhellung der ontologischen Fundamentalfrage zu suchen und zu gehen.” / *Ser e tempo*. Op. cit., p. 535.

uma concepção de linguagem distinta da aristotélica e da antropológica em linhas gerais. Fora de todo e qualquer *humanismo* e fora do espaço de domínio da metafísica da subjetividade, a linguagem repousa na ontologia: único ponto de apoio para manifestar-se em sua essência.

O ponto mais extremo do caminho até à essência da linguagem está em *Unterwegs zur Sprache*. Recolhendo as teses exibidas em *Brief über den Humanismus*, Heidegger irá analisá-las de tal maneira que tornar-se-á manifesto o enigmático *fundo* no qual a *palavra* acha seu fundamento: a linguagem. E esta afetada desde sua recíproca pertença ao ser, ao *logos* e ao *Ereignis*. O que significa a linguagem? A pergunta pode estar orientada de antemão a partir de dois âmbitos: antropológico e teológico. Encontramo-nos no primeiro quando a linguagem se mostra enquanto atividade dos órgãos da fala. A linguagem aparece, pois, como mera emissão sonora da interioridade humana, um gênero da expressão e atividade do homem, o que, assim, conflui em três pressupostos relativos à via representacional da metafísica: a) caracteriza-se a fala como expressão exteriorizante; b) enquanto uma mera atividade do homem; c) a mesma expressão é o que expõe e representa o real e o irreal. Por outro lado, a concepção teológica da linguagem indicaria que a palavra da linguagem (*das Wort der Sprache*) tem uma origem divina. Em ambas as vertentes o que se busca, aquilo pelo qual se interroga, é a questão da origem; mas, neste caso, este não é o intuito da investigação heideggeriana. Tampouco se trata de explicar a palavra a designar que ela seja *isso* ou *aquilo*, ou de considerar a linguagem conforme as representações tradicionais de energia, atividade, força de espírito, expressão, pelos quais assumimos a linguagem como um caso particular de algo universal. Trata-se, então, de permitir a experiência da linguagem como linguagem, da palavra como palavra.¹⁶ Apenas dessa forma é possível o desdobramento originário da linguagem, da palavra.

O quinto capítulo de *Sein und Zeit*, a análise do ser-em enquanto tal (*das In-Sein als solches*), também abrange (§ 34) o estudo em torno da fala (*Rede*) e da linguagem (*Sprache*). O intuito de uma análise temática do *Dasein* dirige-se à compreensão da constituição do ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*). A sua meta reside em relevar a estrutura unitária e originária do *Dasein* que determina ontologicamente suas possibilidades e modos *de ser*¹⁷, que não se enquadra numa antropologia filosófica. O seu escopo é uma ontologia fundamental. É neste âmbito hermenêutico que Heidegger traça o tema da fala e da linguagem, pretendendo mostrar

¹⁶ Cf. _____. *Unterwegs zur Sprache*, GA 12. Op. cit., p. 238-239: “Wir können uns nicht mehr nach allgemeinen Vorstellungen - wie Energie, Tätigkeit, Arbeit, Geisteskraft, Weltansicht, Ausdruck - umsehen, in denen wir die Sprache als einen besonderen Fall dieses Allgemeinen unterbringen. Statt die Sprache als dieses und jenes zu erklären und so von der Sprache wegzufüchten, möchte der Weg zu ihr die Sprache als die Sprache erfahren lassen.” / *A caminho da linguagem*. Op. cit., p. 199.

¹⁷ Cf. _____. *Sein und Zeit*. Op. cit., p. 130: “Ihr nächstes Ziel ist die phänomenale Hebung der einheitlichen ursprünglichen Struktur des Seins des Daseins, daraus sich seine Möglichkeiten und Weisen ‘zu sein’ ontologisch bestimmen.” / *Ser e tempo*. Op. cit., p. 189.

seu *lugar ontológico* na constituição do ser do *Dasein*; todo o seu projeto busca o esclarecimento da essência da linguagem. Tal essência não pode vir confinada na ideia de *expressão, forma simbólica, enunciado, comunicação* ou *informação*, sendo que, como discutimos no capítulo anterior, este último é o que informa sobre o ente e, assim, coloca-o à disposição do homem técnico-calculador. De nada serviria o intento de uma definição da linguagem que pretendesse agrupar sincreticamente esses diversos pedaços de determinação. O decisivo é “elaborar previamente a totalidade ontológico-existencial da estrutura da fala com base numa analítica do *Dasein*.”¹⁸ E se o ponto de partida há-de ser a fala como articulação da compreensibilidade do aí (*Da*), ou seja, como um existencial originário da abertura, constituído pelo modo de ser-no-mundo, temos então que compreender o sentido essencial que tal afirmação encaminha.

A concepção do homem é tida, para os gregos, como *ζῷον λόγον ἔχον*. A interpretação latina, como *animal rationale*, implica já um grave encobrimento de seu sentido originário. Não se deve pensar o *ζῷον λόγον ἔχον* como *animal rationale*, mas, como observa Heidegger, “o homem mostra-se como um ente na fala.”¹⁹ Entretanto isto não significa simplesmente que o homem usufrua a capacidade de articulação verbal e expressão, nem sequer que o homem seja um ente que *utilize* a linguagem como um *instrumento à mão* dentro do mundo. Quando Heidegger assinala que o homem mostra-se como um ente que fala, refere-se ao fato de que o mesmo ente *é* no modo de descoberta de mundo e do próprio *Dasein*.²⁰ Assim, desde *Sein und Zeit*, o problema da linguagem exige algo mais do que uma ciência da linguagem. Ora, porque na reflexão filosófica o *λόγος* foi visualizado como enunciado, os fundamentos do acervo das *categorias semânticas*, herdado pela linguística posterior e ainda hoje decisivo em seus princípios, orienta-se pela fala entendida como enunciado.²¹ A tarefa de liberar a gramática da lógica requer uma investigação filosófica que permita a compreensão *preliminar* da estrutura *a priori* da fala como existencial. E isto apenas mediante a superação da tradição metafísica que interpreta o *logos* como enunciado (*Aussage*), e que, fixada na ontologia do simplesmente dado (*Ontologie des Vorhandenen*), funda a possibilidade semântica de articulação do que é susceptível de compreensão, afastando-se do tema da *compreensão preliminar* que, por sua vez, mostraria o sentido originário e a essência da linguagem. A autêntica investigação sobre a linguagem deve voltar-se à fala. O termo *Rede* não possui aqui nenhuma significação usual. Não equivale, em primeiro lugar, à fala efetuada, à mera palavra. Se numa acepção habitual

¹⁸ Ibid., p. 163: “[...] zuvor das ontologisch-existenziale Ganze der Struktur der Rede auf dem Grunde der Analytik des Daseins herauszuarbeiten.” / Ibid., p. 226.

¹⁹ Ibid., p. 165: “Der Mensch zeigt sich als Seiendes, das redet.” / Ibid., p. 228.

²⁰ Cf. Ibid., p. 165: “[...] ist in der Weise des Entdeckens der Welt und des Daseins selbst.” / Ibid., p. 228.

²¹ Cf. Ibid., p. 165: “Der in nachkommende Sprachwissenschaft übergegangene und grundsätzlich heute noch maßgebende Grundbestand der ‘Bedeutungskategorien’ ist an der Rede als Aussage orientiert.” / Ibid., p. 229.

do termo *Rede* este pode ser identificado com *Sprache*, não será este seu sentido mais próprio. “A linguagem é o pronunciamento da fala.”²² Frente ao universo dado, efetuado, de palavras, o que constitui a linguagem, a fala se apresenta como um *a priori transcendental* de caráter distinto. A linguagem é a totalidade (*Ganzheit*) de coisas-palavras que pode ser despedaçada. A fala é um existencial articulador da *afetividade* e do *compreender* que, como tal, não pode ser desgarrada dos modos de ser do *Dasein*, já que constitui sua existência mesma.

A fala está assentada na estrutura existencial da abertura do *Dasein*, é algo constitutivo de seu *aí* (*Da*). Mas como se constitui existencialmente o *Da*? “Afetividade [*Befindlichkeit*] e compreender [*Verstehen*] são os existenciais fundamentais que constituem o ser do *Da*, isto é, a abertura do ser-no-mundo”²³, é o que se observa no § 34 de *Sein und Zeit*. A partir deste viés a fala advém como uma estrutura que configura a abertura mundana do *Dasein*, de um modo originário, juntamente com a afetividade e o compreender. Assim, temos de notar as relações que podem ser instituídas entre tais existenciais, analisando-as, não obstante, à luz da fala. De início, é preciso atentar a indicação de que, do ponto de vista existencial, a fala é igualmente originária à afetividade e ao compreender. Isso nos leva a abandonar toda interpretação que converta a fala num elemento periférico na dinâmica desta estrutura ontológico-existencial. E se a fala é a articulação em significações da compreensibilidade inserida na afetividade do ser-no-mundo,²⁴ a *articulação* (*Gliederung*) que une não é algo acrescentado a uma estrutura preexistente ou que resulta da junção dos existenciais. Dito isto, se é nosso objetivo aclarar o sentido desta articulação, convém vê-la então como uma *expressão* (*Besagen*) necessária da *Befindlichkeit* e da *Verstehen*, como uma determinação do que, sem ela, careceria de limites, de significação. Porque a afetividade e o compreender são determinados originariamente na fala, o ser do *Da* se constituiu como ser-no-mundo, “o *Dasein* se pronunciou como ser-em-fala. O *Dasein* possui linguagem.”²⁵ O *Dasein* está imbuído de significados *arremessados* e da partilha de novos significados, no modo de ser do estar-lançado e do projetar-se no mundo.

A estrutura de significado na qual nos deparamos dá-nos o mundo e a existência dos outros *a anteriori* de qualquer pronúncia de dúvida sobre a sua *concretude*. Deste modo, a descoberta de significado é o trazer de um contexto mundano do nosso ser-no-mundo até à luz e, implicitamente – senão explicitamente – comunicá-lo aos outros, pois *vós* implica *tu que estás comigo num mundo*. Enquanto ser interpretativo, o *Dasein* está sempre envolvido com a

²² Ibid., p. 161: “Die Hinausgesprochenheit der Rede ist die Sprache.” / Ibid., p. 224.

²³ Ibid., p. 160: “Die fundamentalen Existenzialien, die das Sein des Da, die Erschlossenheit des In-der-Welt-seins konstituieren, sind Befindlichkeit und Verstehen.” / Ibid., p. 223.

²⁴ Cf. Ibid., p. 162: “Die Rede ist die bedeutungsmäßige Gliederung der befindlichen Verständlichkeit des In-der-Welt-seins.” / Ibid., p. 225.

²⁵ Ibid., p. 165: “[...] hat das Dasein als redendes In-Sein sich schon ausgesprochen.” / Ibid., p. 228.

linguagem e a comunicação. Segue-se que o *Dasein* é, inerentemente, um ser social. Não importa qual a sua contextura situacional, o *Dasein* permanece enraizado num mundo comum de significados. Esta natureza social do *Dasein*, na análise de Thiele, pode ser, sucintamente, inferida pela ontologia heideggeriana. Ocupado, em termos interpretativos, com a sua própria capacidade de ser, o *Dasein* está, já e necessariamente, ocupado com o seu mundo. Contudo, este mundo é povoado. Como tal, na sua ocupação mundana, o ser humano ocupa-se com os outros: o mundo do *Dasein* é um *com-o-mundo* (*Mitwelt*). Ser-em é *ser-com-os-outros*. Ainda no viés de Thiele, Heidegger nega, em oposição aos ditames do individualismo metodológico, que o *Dasein* exista, antes de tudo, como um indivíduo solitário que, depois, atravessa o abismo entre ele e os outros, através do envolvimento social. Ser-com é primordial. Heidegger responde ao dilema metafísico, do sujeito isolado que procura o acesso comunicativo e moral aos outros seres, da mesma maneira que responde ao dilema do sujeito isolado que procura o acesso epistemológico a um mundo externo. Ele nega as pressuposições atomistas.²⁶ Isto quer dizer que não existe algo como o *meu* mundo, se isto for tomado como alguma esfera privada de experiência e significado, que é auto-suficiente e inteligível por si mesma. O *Dasein* não pode ser visto como o sujeito que se encontra fechado dentro de si mesmo e que, por ora, tem o dever de criar *empatia* com um outro sujeito. A constituição fundamental do *Dasein* reside no ser-em e no ser-com. Assim, a título de exemplo, poder-se-á afirmar que a empatia, como uma categoria ôntica – relativa às possibilidades concretas do *Dasein* –, torna-se viável só na base da estrutura ontológica do ser-com. Ser compreensivo (*empático*) é prolongar um *eu* já enraizado num mundo social, pois isto é *uma* maneira possível (ao lado do egoísmo) em que o *Dasein* pode experienciar distintos modos de ser-com-os-outros no mundo partilhável. Em linhas gerais, como muito bem atenta Dreyfus, “tanto Husserl como Sartre seguem Descartes ao começarem com o *meu* mundo para, depois, tentarem fundamentar como é que um ser isolado pode conferir significado a outras mentes e ao partilhado mundo intersubjetivo.”²⁷ E complementa nas seguintes palavras, “Heidegger, pelo contrário, pensa que este pertence à ideia de um mundo que é partilhável, portanto, o mundo é sempre anterior ao *meu* mundo.”²⁸

Depreende-se daí que a fala e a escuta fundam-se no compreender. Mas como isto é possível se há uma co-originariedade? A fala desponta do fio condutor do compreender, isso

²⁶ Cf. THIELE, L. P. *Martin Heidegger e a política pós-moderna: meditações sobre o tempo*. Traduzido por Ana Mendes. Lisboa: Instituto Piaget, 1998. p. 72-73.

²⁷ DREYFUS, H. *Being-in-the-world: a commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*. Cambridge; Massachusetts: MIT Press, 1991. p. 90: “Both Husserl and Sartre follow Descartes in beginning with *my* world and then trying to account for how an isolated subject can give meaning to other minds and to the shared intersubjective world.”

²⁸ *Ibid.*, p. 90: “Heidegger, on the contrary, thinks that it belongs to the very idea of a world that it be shared, so *the* world is always prior to *my* world.”

não implica que o compreender – e somente ele – fundamente originariamente a fala. Não se pode passar ao lado da ideia diretiva que diz respeito ao conjunto de relações transcendentais que determinam os existenciais. Por isso, convém reparar no *modo de dizer* da fala *poética* – que terá larga atenção por Heidegger –, e ela reclama, como um momento imprescindível para a abertura da existência, a *Befindlichkeit*²⁹ (veremos o porquê no próximo capítulo). Torna-se nítida aqui a observação cabal de que a fala, enquanto existencial co-originário, possui uma função de articulação, expressando-se nela de forma primária a afetividade e o compreender.

A fala é a articulação *significativa* do ser-no-mundo em sua condição de ente situável-compreensível e temporal-histórico, de modo que à linguagem é dado o papel de articulação do mundo irrompente. É através da fala que o *Dasein* dispõe de um *todo de significatividade originária*, que depois se desdobra na linguagem, justamente como aquela que torna o mundo compreensível para o *Dasein*: esta teria o poder de tornar os entes acessíveis *como um todo*, ou seja, possuiria uma *estrutura holística*.³⁰ O fato de Heidegger não ter elevado nenhum dos existenciais, evitando uma relação de sujeição, leva-o a rebater a primazia do ato reflexivo da metafísica do *eu penso*. Esta hipótese torna-se mais clara quando atentamos que: a) a fala é constitutiva da existência do *Dasein*, e não de uma consciência capaz de expressá-la. A fala não pode ser vista como uma propriedade (*Eigenschaft*) humana para a enunciação linguística. Falar é articular *significativamente* a compreensão do ser-no-mundo, a que pertence o *ser-com*; b) a fala não é mera comunicação, nem esta uma transposição de vivências privadas do interior de um sujeito para o interior de outro sujeito, mas partilhar sentido com outros, o que se deixa entrever no termo *Mit-teilung*. É a comunicação, fundada na fala, como um dos seus momentos constitutivos, aquilo que se possibilita no ser-com. É ela que cumpre a *partilha* da afetividade e da compreensão do ser com o outro³¹, de tal forma que a análise ontológica da linguagem tem de ser também uma análise da coexistência ocupada e preocupada no mundo; c) a fala tem o caráter de pronunciar-se, não porque o *Dasein* estaria previamente encapsulado num interior, que se opõe ao exterior, mas porque o que se pronuncia é o estar fora: o modo cada vez diferente da afetividade que alcança toda a abertura do ser-em.³² O *Dasein* é sempre já *fora*, no mundo, mas ele não necessita sair de si, pois que *é* fora de si, por essência.

²⁹ Cf. HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Op. cit., p. 162: “Die Mittelung der existenzialen Möglichkeiten der Befindlichkeit, das heißt das Erschließen von Existenz, kann eigenes Ziel der ‘dichtenden’ Rede werden.” / *Ser e tempo*. Op. cit., p. 225.

³⁰ Cf. LAFONT, C. *Heidegger, language, and world-disclosure*. Traduzido por Graham Harman. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p. 89: “Language makes accessible entities *as a whole* [...]”

³¹ Cf. HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Op. cit., p. 162: “Sie vollzieht die ‘Teilung’ der Mitbefindlichkeit und des Verständnisses des Mitseins.” / *Ser e tempo*. Op. cit., p. 225.

³² Cf. *Ibid.*, p. 162: “[...] das heißt die jeweilige Weise der Befindlichkeit (der Stimmung), von der gezeigt wird, daß sie die volle Erschlossenheit des In-Seins betrifft.” / *Ibid.*, p. 225.

Ao buscar superar a metafísica, Heidegger toma distância das abordagens subjetivistas ou objetivistas da linguagem. Trata-se de trazer à tona um âmbito a partir do qual a dicotomia sujeito-objeto não seja o determinante. Mediante uma *inflexão* de perspectiva na própria pergunta, poder-se-ia pôr a correspondência de homem e linguagem face a um relevo de rasgo ontológico: é o homem quem usa a linguagem (*die Sprache benutzen*) ou é a linguagem o fenômeno que situa o homem em seu fundamento mais originário? Aqui, torna-se necessário adiantarmos algo que, visto já em *Sein und Zeit*, será ponderado reiteradamente em diferentes ângulos. Decerto no viés ontológico há uma *precedência* da linguagem (*Rede, Sprache, Sage*) quanto ao homem. Com isso, Heidegger pensa a linguagem como *a casa do ser*: é isto que pretende dizer a *essência* da linguagem. Uma consideração mais apropriada da linguagem não pode partir da sentença *o homem fala*. Na tarefa de se atingir a essência da linguagem não é satisfatório interpretá-la como um modo de expressão (*Ausdrücken*), nem como uma atividade (*Tätigkeit*) humana, pois, “sempre que se define a linguagem como expressão, confere-se à expressão um sentido mais abrangente, incorporando-a, enquanto uma dentre outras atividades, na economia total dos desempenhos pelos quais o homem se faz a si mesmo.”³³ A essência da linguagem é o âmbito que possibilita a abertura do homem ao ser. Entretanto, esta *precedência* da linguagem não funda uma relação de primazia sobre o homem no sentido de um governante déspota que nós destruímos em nosso detrimento; a linguagem repousa numa dádiva que nos é atribuída e, como todas as dádivas, tem de ser dada e recebida em liberdade.

As teorias usuais balizam a linguagem como modo de exteriorização da subjetividade e suas vivências, além de um utensílio que serve ao homem para a comunicação. A primeira, considerando a linguagem enquanto modo de expressão de um interior, vê o ato da fala “como uma atividade dos órgãos que servem para a emissão de sons e para a escuta. Fala é expressão e comunicação sonora de movimentos da alma humana.”³⁴ Tal ideia da linguagem baseia-se na lógica, na qual *logos* passa a ser entendido como proposição. Ora, não se pode abranger corretamente a linguagem mediante análises puramente formais ou lógicas de seu sistema de signos, originadas exclusivamente como objetos subsistentes, isto é, como significantes puros aos quais se adicionariam, depois, significações. À medida que a linguagem está imbricada no fenômeno ontológico do ser-no-mundo, o que se dá é o reverso, pois é só porque o todo das relações de significância já se acha sempre aberto ao compreender e à afetividade do *Dasein*

³³ HEIDEGGER, M. *Unterwegs zur Sprache*, GA 12. Op. cit., p. 12: “Wo dieses jedoch auf den Ausdruck festgelegt wird, gibt man ihm dadurch eine umfassendere Bestimmung, daß man das Ausdrücken als eine unter anderen Tätigkeiten in die Gesamtökonomie der Leistungen einbaut, durch die der Mensch sich selber macht.” / *A caminho da linguagem*. Op. cit., p. 10.

³⁴ *Ibid.*, p. 11: “Sprechen ist die Betätigung der Werkzeuge der Verlautbarung und des Gehörs. Sprechen ist das lautliche Ausdrücken und Mitteilen menschlicher Gemütsbewegungen.” / *Ibid.*, p. 10.

coexistente, que se faz possível algo como o emprego de palavras na enunciação linguística. Se Heidegger dirige-se à superação do esquema sujeito-objeto, o subjetivismo implícito aqui escoará como algo insustentável por si mesmo. A segunda possibilidade – linguagem como apetrecho para a comunicação – fica de certa forma ainda aberta. Frente a um subjetivismo radical, a teoria da linguagem-utensílio parece obter uma maior consistência. Todavia, ver a linguagem como um instrumento à mão dentro do mundo³⁵ nem supera o subjetivismo, nem se coloca fora da velha dicotomia. Longe de residir numa ferramenta susceptível de uso nos meios de comunicação, por exemplo, a linguagem não transporta coisas-palavras nem é útil à atividade publicitária, mas é aquilo que permite ao homem manter-se na abertura do ser.³⁶

Como Heidegger destaca em *Was heisst Denken?*, o mais essencial aqui não consta no fato de que o homem possa usar uma linguagem, mas sim em algo inteiramente diferente: na experiência singular de *falar a linguagem*.³⁷ Torna-se preciso experienciar a palavra enquanto palavra, o que só é possível pela reivindicação de um âmbito ontológico prévio, no qual a linguagem sobrevenha como fundamento das possibilidades mais genuínas do homem. Neste sentido, a linguagem já não poderá figurar como utensílio ou modo de expressão, mas como um *ouvir* (*Hören*). O ouvir, a percepção acústica, está fundado no *escutar silencioso* e em sua compreensão, e apenas quem se cala pode escutar tanto a si quanto ao outro. Da mesma forma que falar não é emitir sons vocais aos quais se somam significados ulteriores, escutar não é somente ouvir ruídos sonoros aos quais se agregam posteriormente sentidos, ao passo em que silenciar, por sua parte, também não se confunde com o mero emudecer, pois tais fenômenos acham-se previamente enraizados na pré-compreensão de ser do ser-no-mundo coexistente.

É no tocante a esta possibilidade ontológica da apropriação da fala, da compreensão e da escuta silenciosa que floresce um aspecto primordial na obra heideggeriana. Neste sentido, Pöggeler atesta que a tarefa do pensamento da verdade do ser é de corresponder tanto ao não-estar-encoberto como ao estar encoberto, de provir do desencobrimento já acontecido e de recolher-se no oculto – não para afastar a sua inclinação para ocultar-se, mas para a proteger como aquilo que sempre alberga o desencobrimento na sua inesgotabilidade (ver a discussão deste tema no capítulo III, a partir do fragmento 123 de Heráclito). O pensamento da verdade do ser possui o seu traço mais fundamental naquele *silenciar* que permite que a ocultação seja

³⁵ Cf. HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Op. cit., p. 166: “[...] Ist sie ein innerweltlich zuhandenes Zeug, oder hat sie die Seinsart des Daseins oder keines von beiden?” / *Ser e tempo*. Op. cit., p. 229.

³⁶ Cf. _____. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, GA 4. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1981. p. 37-38: “Die Sprache ist nicht nur ein Werkzeug, das der Mensch neben vielen anderen auch besitzt, sondern die Sprache gewährt überhaupt erst die Möglichkeit, inmitten der Offenheit von Seiendem zu stehen.”

³⁷ Cf. _____. *Was heisst Denken?* GA 8. Op. cit., p. 133: “Die Sprache sprechen ist etwas völlig anderes als eine Sprache benutzen.”

expressamente ocultação. O pensamento não fala de um para silenciar sobre o outro, do qual em modo rigoroso não se pode falar; ao invés, o seu silenciar é falado, o seu falar silenciado: o descobrimento é devolvido à ocultação. O silenciar é pois um sigilar da ocultação como o segredo de tudo albergante. A *lógica* do pensamento da verdade do ser é o sigilo, a *sigética*.³⁸ A despeito de receber um tratamento teórico distinto em etapas posteriores de sua obra, desde *Sein und Zeit* Heidegger já confere uma atenção aos fenômenos da *escuta* e do *silêncio*, a partir dos quais se desanuvia a *dimensão ética* de todo o seu questionamento ontológico. É na escuta apropriada, que pressupõe o silêncio atencioso, que o *Dasein* se manifesta aberto a seu ser mais próprio, como também se abre de modo mais próprio ao outro, compreendendo-o não como um ente meramente lançado, mas enquanto o outro *Dasein* que ele é. Nesta perspectiva, o § 34 de *Sein und Zeit* viabiliza a possibilidade de uma leitura ética que se deixa entrever a partir de afirmações como as de que “como ser-no-mundo articulado em compreensões com os outros, o *Dasein* ‘obedece’ na escuta à coexistência e a si próprio como pertencente a essa obediência”³⁹ e de que “o ser-com se forma [*ausbildet*] no escutar recíproco de um e outro.”⁴⁰

Revertendo o primado epistemológico tradicionalmente outorgado à comunicação no sentido de *enunciado* na análise da linguagem, Heidegger sugere que é no silêncio que melhor e mais originariamente se articula a compreensibilidade do *Dasein*, de modo que é dele “que advém o autêntico poder ouvir e a convivência transparente”⁴¹ não mediados pelos cânones da interpretação pública do ente, que define de antemão como devo responder à solicitação e ao estar-aí do outro. É na escuta silenciosa ao outro do si-impessoal que todos trazemos junto a nós mesmos, assim como é na escuta apropriada ao outro da coexistência quotidiana, que o *Dasein* dá a pensar a possibilidade de um modo de solicitude que não se substitui a outrem como um passo em frente no seu potencial, sem lhe retirar o seu cuidado, mas devolvendo-lhe esse cuidado pela primeira vez e de forma genuína como se sua fosse. Este modo de solicitude ajuda o outro a tornar-se perspicaz no seu cuidado e a tornar-se livre para o exercer. Como nota Hodge, só através de uma relação consigo mesmo é possível exprimir o cuidado genuíno por outrem, até mesmo reconhecer como suas as preocupações do outro.⁴² Ser-um-com-outro não é uma intrusão do eu no tu, mas, ao invés, significa estarmos livres para as possibilidades fácticas da existência em curso. A capacidade ôntica para escutar é uma componente básica da

³⁸ Cf. PÖGGELER, O. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Traduzido por Jorge de Menezes. Lisboa: Instituto Piaget, 2001. p. 262.

³⁹ HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Op. cit., p. 163: “Als verstehendes In-der-Welt-sein mit den Anderen ist es dem Mitdasein und ihm selbst ‘hörig’ und in dieser Hörigkeit zugehörig.” / *Ser e tempo*. Op. cit., p. 226.

⁴⁰ Ibid., p. 163: “Das Aufeinander-hören, in dem sich das Mitsein ausbildet [...]” / Ibid., p. 226.

⁴¹ Ibid., p. 165: “[...] daß ihr das echt Hörenkönnen und durchsichtige Miteinandersein entstammt.” / Ibid., p. 228.

⁴² Cf. HODGE, J. *Heidegger e a ética*. Op. cit., p. 303.

comunicação que, por sua parte, é fenomenologicamente ilustrativa da constituição mesma do *Dasein* enquanto ser-com. Este escutar-se entre si, no qual o ser-com se cultiva a si próprio, é, portanto, aquiescência em ser-um-com-outro. E o ouvir, assim como a *sigética*, que em *Sein und Zeit* funda o estar aberto existencial do *Dasein* enquanto ser-com os outros, a abertura primordial do *Dasein* para o seu poder-ser mais próprio, após a *Kehre* apontará sobretudo para a voz do ser, porque só assim se possibilita a palavra humana, isto é, na fala, enquanto escuta da linguagem, dizemos seguindo o dizer que aí se escuta.⁴³ Deste modo, a sigética se refere à essência da linguagem; é no desdobramento da sigética como a *lógica* da verdade do ser que se dá a possibilidade de pôr-se a caminho da linguagem, tal como Heidegger pretende mostrar ao longo das conferências e ensaios dos anos 1950-59 reunidos em *Unterwegs zur Sprache*.

Mediante a *Kehre*, o tema da linguagem alcança outro norte de sentido. Frente a uma acepção da linguagem pautada no enquadramento epistemológico *linguagem-expressão*, a correspondência entre linguagem e pensamento, no prisma heideggeriano, será determinada a partir de um distinto campo de relações. Com efeito, a metafísica, na medida em que apreende o homem como *animal rationale*, põe a linguagem num círculo de domínio que obstrui a via para o desencobrimento do ser. No bojo do *pensamento representador* (*vostellendes Denken*), a linguagem não atinge seu caráter de originariedade, enquanto a casa do ser; o que se dá por meio do fio condutor do *pensamento meditativo* (*andenkendes Denken*), chegando o homem a residir nessa morada. No lugar de figurar como sujeito da linguagem, o homem *repousa na linguagem* e só pode advir a partir dela. Nesta viragem de perspectiva, ressaltamos, colocar-se-á assim o problema da linguagem-pensamento numa região trespassada por quatro traços, afetados mutuamente na determinação da linguagem. Os dois primeiros, *ser* e *homem*, através da abertura daquele e a resposta deste, suportam uma região comum, que, longe de irromper como um elemento passivo e subsidiário no papel de intercalação, é constituinte, e, ao mesmo tempo, o que permitirá a simetria da correspondência de ser e homem. O *pensamento*, terceiro traço, colabora para a consumação da mostraçã do ser, circunscrevendo o lugar no qual o ser vem à luz na *linguagem* (quarto traço) e como linguagem. Não se trata, pois, de um campo de relações compartimentalizadas, mas de um campo estrutural de quatro traços em copertença.

Passemos, por ora, a uma breve caracterização dos quatro traços do campo estrutural da linguagem. Em Heidegger, o ser dos entes aparece como *λόγος*, a postura recolhadora.⁴⁴ A

⁴³ Cf. HEIDEGGER, M. *Unterwegs zur Sprache*, GA 12. Op. cit., p. 243: “Im Sprechen als dem Hören auf die Sprache sagen wir die gehörte Sage nach.” / *A caminho da linguagem*. Op. cit., p. 203.

⁴⁴ Cf. _____. Logos (Heraklit, Fragment 50). In *Vorträge und Aufsätze*, GA 7. Op. cit., p. 233: “Denn Λόγος ist der Name für das Sein des Seienden.” / Logos (Heráclito, fragmento 50). In *Ensaaios e conferências*. Traduzido por Emmanuel C. Leão. Op. cit., p. 201.

essência da linguagem é pensada como *logos*. Assim, não é de causar espanto que o próprio ser dos entes se tivesse levado à linguagem na palavra *λόγος*. Se o (1) *ser* é o que primeiro e antes de tudo funda a linguagem, situando-a no que lhe é mais próprio, o mesmo pode-se dizer no tocante ao *λόγος*. Dito isto, sobrevém a (2) *linguagem* (*Sprache*) e o (3) *pensamento* (*Denken*). A linguagem é a casa do ser; ela reside no seu desencobrimento. O pensamento, por seu lado, é um elemento que corresponde ao ser. Em *Brief über den Humanismus*, Heidegger esclarecerá o caráter de tal correspondência. O pensar é o pensar do ser. O genitivo tem duplo significado. O genitivo é objetivo e subjetivo: o pensar é do ser, na medida em que o pensar, apropriado e manifestado pelo ser, pertence ao ser. Mas também o pensar é pensar do ser, na medida em que o pensar, pertencendo ao ser, escuta o ser.⁴⁵ Ainda como um traço da estrutura desponta o (4) falar dos *mortais* (*die sterbliche Sprechen*). Já assinalamos que, a partir deste, a linguagem rebentava como a dimensão originária na qual se dá a abertura do *Dasein* para o seu poder-ser mais próprio, vista agora em sua correspondência ao ser. A genuína condição para a fala dos mortais é que a palavra seja dirigida ao homem pelo ser: “para uma escuta, em sentido próprio, os mortais já devem ter escutado o *Λόγος* e tê-lo escutado numa pertença, que diz e significa pertencer ao *Λόγος*.”⁴⁶ Com efeito, tanto o falar como o ouvir dos mortais têm seu fundamento na copertença ao *λόγος*, fundamentando-se, concomitantemente, a existência histórica do homem. Portanto, mediante estes pressupostos estruturais, de caráter ontológico, poder-se-á considerar a linguagem enquanto uma escuta e uma resposta à palavra do ser.

Assim, ter-se-á observado que a interpretação heideggeriana da essência da linguagem requereria uma *Kehre* – patente na via de seu pensamento – para contemplá-la desde o *dizer* (*Sagen*) e a *mostração* (*Zeige*) como condição prévia de todo desencobrimento, o que, por seu turno, poria uma última pergunta pelo *motor* da *saga* (*die Sage*): o acontecimento apropriador (*das Ereignis*). No ser e estar apropriado dos mortais – enredado no *deixar-aparecer* da *Sage* – propicia-se a *liberação* do homem, projetando-o para um âmbito em que ele mesmo se acha recomendado para trazer o sem som da *saga*, como veremos mais adiante, à verbalização da linguagem. *Ereignis*, ou seja, o que, acontecendo (*sich ereignen*), faz vir ao que lhe é próprio (*eigen*), a partir de um jogo de apropriação recíproca (*eignen*), e assim permite captar com o olhar (*äugen*), é o que reúne e mantém os mortais no apropriar de sua essência, para que eles

⁴⁵ Cf. _____ . Brief über den »Humanismus«. In *Wegmarken*, GA 9. Op. cit., p. 316: “Das Genitiv sagt ein Zwiefaches. Das Denken ist des Seins, insofern das Denken, vom Sein ereignet, dem Sein gehört. Das Denken ist zugleich Denken des Seins, insofern das Denken, dem Sein gehörend, auf das Sein hört.”

⁴⁶ _____ . Logos (Heraklit, Fragment 50). In *Vorträge und Aufsätze*, GA 7. Op. cit., p. 222: “Die Sterblichen müssen, wen nein eigentliches Hören sein soll, den *Λόγος* schon gehört haben mit einem Gehör, das nichts Geringeres bedeutet als: dem *Λόγος* gehören.” / Logos (Heráclito, fragmento 50). In *Ensaaios e conferências*. Op. cit., p. 192.

possam ser os que falam. Porque o mostrar da saga consiste num tornar próprio, também o poder escutar, o pertencer à saga, depende do *Ereignis*.⁴⁷ Neste sentido, a fim de vislumbrar tal jogo de apropriação recíproca na totalidade de sua abrangência, faz-se necessário levar em consideração as seguintes *relações*: ser-pensamento, ser-linguagem e linguagem-pensamento.

A relação *ser-pensamento* é caracterizada por Heidegger nestes termos: “o pensar é *l’engagement* através e em favor da verdade do ser.”⁴⁸ O pensar sucede como uma atividade de correspondência ao ser. Se é manifesto assim o *eco* do ser sobre o pensar, de algum modo também poderia manter-se para a linguagem: a linguagem é *a casa do ser*. Isto é, “trata-se de pensar a essência da linguagem a partir da correspondência ao ser enquanto correspondência, o que significa, como habitação da essência do homem.”⁴⁹ Heidegger sugere que a linguagem é o recinto (*templum*) do ser, de tal forma que o ser mede e percorre, como ele próprio, o seu recinto, o qual é demarcado (*τέμνειν, tempus*) pelo fato de se essencializar na palavra.⁵⁰ Assim, se a verdade do ser ecoa na proximidade deste com a linguagem, é de se notar que a palavra (*das Wort*) circunscreve o ser numa correspondência originária. O ressoar do ser na palavra não se esgota na significação, não é só algo de gênero do signo ou do número. Este corresponder *ser-linguagem* é sublinhado em *De la grammatologie*, quando Derrida considera a palavra *ser* ou, em todo caso, as palavras que designam em línguas diferentes o sentido do ser, como *palavra originária (Urwort)*. *Ser* é a palavra transcendental que atestaria a possibilidade de ser-palavra a todas as demais palavras. Mas se a palavra *ser* não pode estar relacionada só a certa classe de palavra, tem que referir-se, então, ao menos à possibilidade da palavra em geral. Segundo Derrida, Heidegger recorda continuamente que o sentido do ser não é a palavra *ser* nem o conceito de ser. Mas como tal sentido não é nada fora da linguagem e da linguagem de palavras, está referido, se não a tal ou qual palavra, a tal ou qual sistema de línguas (*concesso non dato*), ao menos à possibilidade da palavra em geral. E de sua irreduzível simplicidade.⁵¹

Enfim, quanto à relação *linguagem-pensamento*, notamos que o pensamento (*Denken*) converte-se num dizer originário da linguagem, tendo, como tarefa, a de recolher-se na escuta

⁴⁷ Cf. _____ . *Unterwegs zur Sprache*. GA 12. Op. cit., p. 248: “Weil das Zeigen der Sage das Eignen ist, beruht auch das Hörenkönnen auf die Sage, das Gehören zu ihr, im Ereignis.” / *A caminho da linguagem*. Op. cit., p. 208.

⁴⁸ _____ . Brief über den »Humanismus«. In *Wegmarken*, GA 9. Op. cit., p. 314: “Das Denken ist *l’engagement* durch und für die Wahrheit des Seins.”

⁴⁹ *Ibid.*, p. 333: “Daher gilt es, das Wesen der Sprache aus der Entsprechung zum Sein, und zwar als diese Entsprechung, das ist als Behausung des Menschenwesens zu denken.”

⁵⁰ Cf. HEIDEGGER, M. Wozu Dichter? In *Holzwege*, GA 5. Op. cit., p. 310: “Das Sein durchmißt als es selbst seinen Bezirk, der dadurch bezirkt wird (*τέμνειν, tempus*), daß es im Wort west.” / Para quê poetas? In *Caminhos de floresta*. Op. cit., p. 356.

⁵¹ Cf. DERRIDA, J. *De la grammatologie*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1967. p. 34: “[...] Mais comme ce sens n’est rien hors du langage et du langage de mots, il est lié, sinon à tel ou tel mot, à tel ou tel système de langues (*concesso non dato*) du moins à la possibilité du mot en général. Et de son irréductible simplicité.”

do consentimento que nos diz o que, para o pensamento, se dá a pensar.⁵² A linguagem surge como dimensão originária, no seio da qual só é possível à essência do homem corresponder (*entsprechen*) ao ser e ao seu interpelar (*Anspruch*) reivindicador e, na via de tal corresponder, instituir seu comum-pertencer ao ser. *O pensamento está impregnado de linguagem*. Em *Was ist das – die Philosophie?*, Heidegger atenta para o fato de que o significado disto é de difícil compreensão para nós hoje, pois nossa representação da linguagem como um instrumento de *expressão* reduz a linguagem ao nível da denotação, do operativo. Com isso, tem-se por mais acertado dizer que a linguagem está a serviço do pensamento em vez de: o pensamento como co-respondência está a serviço da linguagem.⁵³ Na crítica à instrumentalização da linguagem, não se trata apenas de salvaguardar a mensagem linguística da ameaça da pura semioticidade (*Zeichengebung*). Heidegger repara na linguagem o poder do *λόγος*, do dizer como processo de mostração; entrevê na linguagem a casa do ser, onde o homem mora nas raízes do humano.

1.2. Os limites da linguagem técnica como *Information*: o contributo de Stefan George

No tempo da imagem do mundo, onde a instrumentalização da linguagem atinge seu último termo naquilo a que nos referimos acima como semioticidade – ciência dos signos que tem por objeto o estudo de todos os fenômenos culturais como se fossem sistemas sîgnicos –, impera o desencobrimento provocador (*das herausfordende Entbergen*) como modo essencial de verdade, sustentado pelo sentido instrumental e antropológico atribuído à técnica moderna. Para Heidegger, hoje, ao menos assim parece, toda análise da situação na qual homem e ser se interpelam mutuamente, não alcança o objetivo, à medida que a totalidade do universo técnico é interpretada de antemão a partir do homem, como obra sua. Toda a nossa existência sente-se provocada a se dedicar ao ordenamento de tudo. Mas o que *fala* nesta provocação? Emana ela de um arbitrário capricho do homem? Ou nos aborda nisso o ente mesmo, e de tal modo que nos intima no viés de seu nivelamento? Estas são perguntas às quais Heidegger recorre para, frente ao asseguramento de que a técnica é só um negócio do homem, pensar aquele âmbito – a *Gestell* – que se cria pelo confronto entre homem e ser, à medida que exigem contas um do outro. Cativos desta representação instrumental e antropológica, e num padrão crescente, passa-se por alto o apelo do ser, que fala na essência da técnica. Por isso, adverte Heidegger: “distanciamo-nos, afinal, do hábito de representar o elemento técnico só tecnicamente, isto é,

⁵² Cf. HEIDEGGER, M. *Unterwegs zur Sprache*, GA 12. Op. cit., p. 169: “Wo das Denken in seine eigentliche Bestimmung findet, sammelt es sich auf das Hören der Zusage, die uns sagt, was es für das Denken zu denken gibt.” / *A caminho da linguagem*. Op. cit., p. 139.

⁵³ Cf. _____. *Was ist das – die Philosophie?* In *Identität und Differenz*, GA 11. Op. cit., p. 25: “Demgemäß hält man es für richtiger zu sagen: die Sprache steht im Dienst des Denkens, statt: das Denken als Ent-sprechen steht im Dienst der Sprache.” / *Que é isto – a filosofia?* In *Conferências e escritos filosóficos*. Op. cit., p. 39-40.

a partir do homem e suas máquinas. Prestemos atenção ao apelo cujo alvo em nossa época não é apenas o homem, mas tudo o que é, natureza e história, sob o ponto de vista de seu ser.”⁵⁴

Em linhas gerais, poder-se-ia desprender uma interpretação bipartida da técnica: por um lado, no sentido ontológico e, por outro, no ôntico; há entretanto um forte enlaçamento entre estes aspectos, que, aliás, nos impõe a necessidade de pensá-los vinculados entre si. Não obstante, no interior da *era do átomo*, o pensamento calculador não tomaria isto com a devida consideração. Este constituiria a base, mas não unicamente, do proceder da ciência moderna, e sua compreensão da verdade estaria situada na *adequação* e não no desencobrimento que *traz à luz* ou descobre algo na sua essência, tal é o caso do pensamento meditativo, que significa mais do que a simples consciência de *algo* em qualquer sistema sîgnico. No tocante a isto, a distinção entre o pensamento calculador e o meditativo pode ser projetada na in-diferença que o primeiro leva a cabo entre o ôntico e o ontológico, ao descortinar o todo do ente como mero fundo de reserva (*Bestand*), pelo que, cabe ressaltar, sua forma de expressão também se reduz a uma linguagem que se sustenta nomeadamente como meio de intercâmbio de *informações*.

Quanto ao peculiar nexu entre técnica moderna e linguagem, o modo de mostraçã do desencobrimento provocador dá corpo ao que Heidegger chama de *linguagem técnica*. Assim, torna-se necessário antes de mais compreender a definição usual da linguagem. Segundo uma antiga tradição, o homem é aquele ser que possui a capacidade de falar e, assim, aquele que já possui a linguagem. Ou seja, a capacidade de falar, ademais, não é só *uma* faculdade humana, dentre muitas outras: é aquilo que distingue e marca o homem como homem. À medida que a linguagem oferece esse sustento, a essência do homem repousa na linguagem.⁵⁵ A linguagem, na reflexão tradicional, é vista a partir de uma obra humana própria de sua natureza, como gênero oral, isto é, a partir dos utensílios da fala. Falar também implica o uso da articulação verbalizada de sons e de escutá-los, “na fala, a linguagem se exhibe como atividade dos órgãos da fala: a boca, os lábios, o ‘ranger dos dentes’, a língua, a garganta”⁵⁶, ou seja, a linguagem é pensada como um ente, que tem o caráter do signo. Outro aspecto relativo à fala é expressar processos mentais no propósito de comunicar-se com os demais, no modo da comunicação de estados de ânimo internos que se exteriorizam. Finalmente, consiste em representar o real e o irreal. Estas quatro ideias habituais se completam para formar uma concepção antropocêntrica

⁵⁴ _____. *Identität und Differenz*, GA 11. Op. cit., p. 43: “Setzen wir uns endlich davon ab, das Technische nur technisch, d. h. vom Menschen und seinen Maschinen her vorzustellen. Achten wir auf den Anspruch, unter dem in unserem Zeitalter nicht nur der Mensch, sondern alles Seiende, Natur und Geschichte, hinsichtlich ihres Seins stehen.” / Identidade e diferença. In *Conferências e escritos filosóficos*. Op. cit., p. 179.

⁵⁵ Cf. _____. *Unterwegs zur Sprache*, GA 12. Op. cit., p. 230: “Insofern die Sprache solches gewährt, beruht das Menschenwesen in der Sprache.” / *A caminho da linguagem*. Op. cit., p. 191.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 232: “Die Sprache zeigt sich im Sprechen als Betätigung der Sprechwerkzeuge, als da sind: der Mund, die Lippen, das ‘Gehege der Zähne’, die Zunge, die Kehle.” / *Ibid.*, p. 194.

que, por seu lado, deriva da imagem da fala como um instrumento humano para a observância de uma meta, de uma comunicação, ou do intercâmbio de dados de informação. Neste sentido, Heidegger cita um trecho da reflexão sobre a linguagem feita por Wilhelm von Humboldt:

Se o sentimento surge verdadeiramente na alma, de maneira que a linguagem não aparece apenas como um meio de intercâmbio com vistas a um entendimento recíproco e sim como um *mundo* verdadeiro, que o *espírito* deve colocar entre si mesmo e os *objetos* pelo trabalho interior de sua força, então a linguagem se encontra no caminho verdadeiro para estar e colocar-se no mundo.⁵⁷

Pelo que se lê neste texto de Humboldt, a linguagem, mediante a língua, é a maneira mais autêntica que os povos têm para ver – e ao mesmo tempo expressar – o mundo, ou seja, a instância intermediária entre sujeito e objeto. Não obstante, o que se pode concluir disto é que a linguagem não constitui só um meio de troca recíproca e entendimento, no sentido do que se impõe nos ditames da técnica, e que se resume na ideia de que a linguagem é informação por causa da sua univocidade, sua segurança e sua rapidez na comunicação de diretivas.⁵⁸ Esta ideia de intercâmbio patente na utilidade da linguagem como informação é típica do reino da técnica e da ciência natural modernas e tem seu alicerce numa abordagem unidimensional da linguagem, já que a técnica entende a si mesma como meio e interpreta tudo sob o prisma do instrumental. A partir deste quadro, Heidegger levanta uma problematização sobre o sentido próprio da linguagem e a limitação estritamente técnica da informação (*Information*). Ora, a vertente tradicional da linguagem, de cunho antropológico-instrumental, deixa indeterminado aquilo que lhe é próprio, ou seja, o *dizer* (*Sagen*), que significa mostrar, fazer com que algo se ofereça à vista, deixar ver e ouvir. Em *Der Weg zur Sprache*, de 1959, Heidegger repara que: “conversar significa: juntos, dizer algo, mostrar um para o outro o que se aclama no que se proclama, o que a partir de si mesmo chega a aparecer.”⁵⁹ Recomenda isto que o dizer, reunindo, *produz* o aparecer, e que trazendo-o à presença, *constitui* o que-está-presente como o que-está-presente? Segundo Zarader, isto seria um grave erro. A experiência do *dizer* nunca concebe a vinda ao aparecer como uma criação *ex nihilo*, mas sim como um desencobrimento, uma avançada para fora do retiro. É assim que *fazer* vir ao aparecer é idêntico a *deixar* ser: desabrigar o que de modo algum é um nada e que apesar disso, fora desse desabrigo, não aparece. Se dizer é fazer aparecer no sentido de reunir na presença, então o dizer é ao mesmo

⁵⁷ Ibid., p. 237: “Wenn in der Seele wahrhaft das Gefühl erwacht, daß die Sprache nicht bloß ein Austauschmittel zu gegenseitigem Verständniß, sondern eine wahre *Welt* ist, welche der *Geist* zwischen sich und die *Gegenstände* durch die innere Arbeit seiner Kraft setzen muß, so ist sie auf dem wahren Wege, immer mehr in ihr zu finden und in sie zu legen.” / Ibid., p. 197-198.

⁵⁸ Cf. HEIDEGGER, M. *Língua de tradição e língua técnica*. Op. cit., p. 38.

⁵⁹ _____. *Unterwegs zur Sprache*, GA 12. Op. cit., p. 241: “Miteinandersprechen heißt: zusammen von etwas sagen, einander solches zeigen, was das Angesprochene im Besprochenen besagt, was es von sich her zum Scheinen bringt.” / *A caminho da linguagem*. Op. cit., p. 202.

tempo esse embate para conservar na presença o que em qualquer instante pode retirar-se na ausência – ausência que não é a nulidade do nada, mas o abrigo do ser.⁶⁰ Este é o caráter do dizer: fazer ser, mas preservando o retiro na ausência; fazer aparecer, mas mantendo abrigado.

Nisto está realçado que *dizer* vai mais além que fazer ou dar signos (*Zeichen geben*), já que, nesta perspectiva, o signo torna-se “uma mensagem e uma instrução acerca de uma coisa que, em si mesma, não se mostra.”⁶¹ O estudo da linguagem arrolado na tarefa de fazer ou dar signos escoa numa univocidade absoluta que restringe a linguagem à produção de sistemas sígnicos que subsistem apenas em função de ser um apetrecho da comunicação certa e rápida. A informação seria assim a forma suprema de linguagem puramente concebida enquanto um notificar. Com a mobilização total cresce o poder – tanto em exigência como em eficácia – da linguagem técnica devidamente regrada para cobrir uma vasta latitude de informações. Ora, é porque se desenvolve em sistemas de mensagens e de sinalizações formais que a linguagem técnica seria a agressão mais violenta e mais perigosa contra o caráter próprio da linguagem, o *dizer* como mostrar e fazer aparecer o presente e o ausente, a realidade no sentido mais lato.⁶²

Por ser a linguagem essa insígnia que contém em si mesma o propósito da essência do homem – o ser humano não seria humano se lhe fosse denegado a capacidade de falar –, o acometimento da linguagem técnica frente a mais genuína propriedade do dizer, é também o mais extremo ataque ao ser mais próprio do homem. Isto significa que a encomenda de fazer do dizer uma espécie de notificação pela qual o homem veste o uniforme do *mesmo nivelador*, ou seja, se in-forma e dis-põe a totalidade do ente pela via representacional, determina-se pela essência calculadora da técnica (*Gestell*). O dizer (*Sagen*) acontece na fala como *mostrar* que, em toda parte, deixa o que se mostra repousar em si mesmo, e que, assim, constitui a origem de todos os signos. Assim, Heidegger não compreende o mostrar (como a reflexão linguística habitualmente o faz) a partir do signo que o homem estabelece, pois ele não pretende de todo alegar um fundamento sendo para a linguagem, visto que o procurar por fundamentos poderia na sua interrogação passar ao lado da essência da linguagem. Heidegger pergunta, ao invés, por aquilo que se *agita* no mostrar e leva a uma resolução o *dinâmico* do mostrar.⁶³

A linguagem não consiste numa concordância entre dois entes isolados, no sentido da *adaequatio* de um ente-sujeito a outro-objeto, lançada no armazém de proposições. Enquanto articulação da compreensibilidade do *Dasein*, tal como é dito em *Sein und Zeit*, a fala está na base de toda interpretação e proposição, razão pela qual, segundo Gelven, “as sentenças são

⁶⁰ Cf. ZARADER, M. *Heidegger e as palavras de origem*. Op. cit., p. 233.

⁶¹ HEIDEGGER, M. *Língua de tradição e língua técnica*. Op. cit., p. 35.

⁶² Cf. *Ibid.*, p. 37.

⁶³ Cf. PÖGGELER, O. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Op. cit., p. 264.

apenas a expressão formal do modo existencial por meio do qual o *Dasein* se relaciona com o mundo e, como tal, são derivadas e não levam consigo o alicerce da comunicação humana.”⁶⁴ A verdade da proposição aflui na ação de desencobrimento. Tal traço do proceder enunciativo possui suas bases na analítica do *Dasein* e na abertura do mundo. Verdadeiro é, num sentido originário, aquilo que fundamenta o *ser desencobridor* da proposição verdadeira – o *Dasein*, sua abertura no e para o mundo e os entes que lhe vêm ao encontro. Assim, é a transcendência do *Dasein*, enquanto ser-no-mundo, que fundamenta o ser desencobridor da proposição, que só descobre o que já está situado no aberto. Na obra tardia de Heidegger, o questionamento das análises epistemológico-formais da linguagem reaparecerá sob uma nova roupagem. Em *Sein und Zeit*, salientamos o fato de que a própria linguagem possui o modo de ser do *Dasein*, pressuposto básico da ontologia fundamental. Por seu turno, em *Unterwegs zur Sprache*, dos anos 50, dizer (*Sage*) significa mostrar, deixar ver e ouvir. Falar um com o outro, ou seja, a relação de quem fala para aquilo e para aqueles com quem falam, é tida na acepção de: dizer algo para o outro *exteriorizando o exterior* através de signos ou palavras que só se mostram a partir do *dizer*. Por isso, a linguagem (*Sprache*) requer a fala (*Rede*) para sua realização, o que nega o juízo como o lugar de fundamento da verdade, já que limitaria a linguagem a algo que está *disponível à mão*. A verdade é vista, portanto, como o não-estar-encoberto dos entes que, de certa maneira, dependeria da abertura (*Erschlossenheit*) originária do *Dasein* ao mundo.

Assim, Heidegger realiza uma *torção* (*Wendung*) do lugar da verdade em sua tarefa de ir à essência das coisas mesmas. A essência da fala é deslocada para o dizer como *mostrar* ou des-encobrimento, onde se situa seu significado próprio. Decerto a noção clássica de verdade como representação não permite-nos adentrar na essência da linguagem. Só a vislumbramos na medida em que a linguagem nos afeta, nos guarda e de nós se apropria, o que, por sua vez, abre um horizonte no qual nós, recomendados à fala da linguagem, habitamos como mortais. Segundo Heidegger, “a saga recomenda a verbalização sonora na palavra. O homem só é, porém, capaz de falar porque, escutando o dizer, o escuta para, a partir dele, poder dizer uma palavra.”⁶⁵ A verbalização sonora é, enquanto algo recomendado, o mais próximo e *concreto*, de tal modo que a palavra como configuração sonora torna-se a portadora de significação.

⁶⁴ GELVEN, M. *A commentary on Heidegger's: being and time*. Illinois: Northern Illinois University Press, 1989. p. 104: “Sentences are merely the formal expression of the existential manner through which Dasein relates to the world, and as such, sentences are derived and do not carry with them the foundation of human communication.”

⁶⁵ HEIDEGGER, M. *Unterwegs zur Sprache*, GA 12. Op. cit., p. 254: “Die Sage braucht das Verlauten im Wort. Der Mensch aber vermag nur zu sprechen, insofern er, der Sage gehörend, auf sie hört, um nachsagend ein Wort sagen zu können.” / *A caminho da linguagem*. Op. cit., p. 214.

O ser recomenda ao ente a possibilidade de ter uma significação; a palavra doa o ser às coisas. Isto é, a palavra, nomeando a coisa, permite-lhe ser compreendida e fulgurar *na* e *pela* nomeação, especialmente a *poética*. Dizer que a palavra faz ser a *coisa*, é afirmar, juntamente, que a faz *ser*, ser pelo qual, e só por ele, ela pode ser como coisa. Indicando a vizinhança de pensamento e poesia, Heidegger cita os versos finais do poema *Das Wort*, de Stefan George: “Triste assim eu aprendi a renunciar: / Nenhuma coisa seja onde a palavra faltar.”⁶⁶ Aqui, dá-se então a copertença de palavra e coisa, o *nomear* das coisas pela linguagem, trazendo-as ao aparecer como aquilo que são. A palavra não está apenas em relação com as coisas, mas é, ela mesma, tal relação: no *dar-se* da palavra, ela concede e suporta o *é* do *ser* das coisas. Ausente a palavra que nomeia, o mundo e o próprio homem decaem na obscuridade, a coisa se retira, desaparece como uma jóia a qual o poeta possa ser depositário e, assim, se revela uma esfera particular do dizer: “não se trata mais unicamente de agarrar com o nome o que-está-presente [Anwesenden] nem tampouco de ser instrumento para a apresentação do que é dado. Ao contrário. A palavra é o que confere presença, ou seja, ser, em que algo como ente aparece.”⁶⁷ É por esse motivo que, a propósito das conferências de Freiburg reunidas sob o título *Das Wesen der Sprache*, Vattimo repara que tal nomear indica um sentido de *Zeigen*, mostrar, que é radicalmente irredutível a uma noção representativo-referencial da linguagem. É justamente esta noção representativa da correspondência linguagem-coisas que será portanto *subvertida* (*umwerfen*) no *Zeigen* da palavra originária que se dá na poesia.⁶⁸ Com efeito, o último verso de *Das Wort* aponta que é a *coisa* que tem necessidade da palavra para ser, o que significa que o ente não repousa em si, mas somente advém à luz de um *outro*, ele próprio de proveniência distante. A *palavra* concede o ser às coisas. A linguagem, não sendo expressão, instaura o ser pela palavra e, deste modo, o *ser* aparece como doação concedida à coisa a partir da palavra.

O dizer como um mostrar converge no trazer à luz o mundo no modo da *proximidade* (*Nähe*), enquanto o pôr-a-caminho do en-contro face a face (*das Gegen-einander-über*) das regiões do mundo. Como exporemos, a *proximidade* e o *dizer* – que incorporam a essência da linguagem – são, no fundo, *o mesmo* (*das Selbe*). A linguagem, ou seja, o dizer das regiões do mundo, é mais do que o mero nexa palavra-homem. A linguagem como dizer en-caminhador do mundo é, pois, a *relação* que contém em si todas as demais relações; nela, enriquecido o

⁶⁶ Ibid., p. 208: “So lernt ich traurig den verzicht: / Kein ding sei wo das wort gebricht.” / Ibid., p. 174.

⁶⁷ Ibid., p. 214: “Es ist nicht mehr nur benennender Griff nach dem schon vorgestellten Anwesenden, nicht nur Mittel der Darstellung des Vorliegenden. Dem entgegen verleiht das Wort erst Anwesen, d. h. Sein, worin etwas als Seiendes erscheint.” / Ibid., p. 179-180.

⁶⁸ Cf. VATTIMO, G. *La fine della modernità*. Milano: Garzanti, 1985. p. 76: “[...] indica un senso di *Zeigen*, mostrare, che è radicalmente irriducibile a una concezione rappresentativa-referenziale del linguaggio. È proprio questa concezione rappresentativa del rapporto linguaggio-cose quella che risulta ‘sovertita’ (Heidegger usa il verbo *umwerfen*) nello *Zeigen* della parola originaria che si verifica nella poesia.”

encontro face a face de cada uma das regiões do mundo, as relações abrigam-se e conservam-se, enquanto o dizer retém-se em si mesmo. E, nesta retenção, cabe ressaltar, a linguagem nos interpela na medida em que correspondemos e pertencemos à saga. A abrangência da força de reunião atinente à linguagem, manifestada como proximidade, é sublinhada por Heidegger em *Unterwegs zur Sprache*: “como en-caminhamento da quadratura do mundo, a saga tudo reúne na proximidade do encontro face a face e isso sem nenhum som, de maneira tão quieta como o tempo temporaliza, como o espaço espacializa, tão quieta como o jogo de tempo-espaço.”⁶⁹ E complementa: “podemos chamar de consonância do quieto a reunião que convoca sem fazer nenhum som, tal como a saga en-caminha a relação de mundo. Consonância do quieto: essa é a linguagem da essência.”⁷⁰ O que antes (ver capítulo III) estávamos a denominar como *passo de volta* (*Schritt zurück*) na via do pensamento heideggeriano seria não obstante a ruptura da palavra, quer dizer, o passo que vai desde sua sonoridade até aquele silenciar que permite que a verdade repouse genuinamente na latência acenante de todo não-estar-encoberto. A quietude da linguagem é o não-dito. O passo de volta de uma audição à outra seria o passo de volta do ouvir como recepção sensível do ruído para o ouvir como atenção obediente ao que não é audível senão na condição de o auditor se conservar à escuta. Só este último torna possível o primeiro que, por este motivo, é o ouvir originário. Que o *lóγος* possa e deva ser ouvido não significa que seja discurso ou enunciado. É porque o *lóγος* não é mero enunciado que exige, para ser recebido, um *ouvir* atento e obediente. Na quietude ou, em igual sentido, na *sigética*, a saga evoca mundo e coisa a partir daquele *onde* que é *anterior* a todo juízo e a todo som. A sigética constituiria, pelo que foi explanado, o traço comum às essências do tempo, do espaço e do dizer, à medida que esta interroga a partir do *outro início* da interrogação fundamental.

Por outro lado, ao notar os princípios tecno-calculadores inerentes à transformação da linguagem em produção de signos, Heidegger atenta que isto tem seu alicerce na noção de que são as possibilidades técnicas da máquina que prescrevem como é que a linguagem pode e deve ainda ser linguagem.⁷¹ Não obstante, a linguagem em seu cariz informativo-instrumental depende e pressupõe o uso do que Heidegger denomina de *linguagem de tradição*, materna, a linguagem corrente não tecnicizada. Ora, neste tipo de linguagem se conserva o inicial, isto é, a salvaguarda de novas possibilidades da linguagem já falada que pode pôr-se em manifesto através do homem que, a partir da linguagem conservada, diz de novo o mundo e por aí chega

⁶⁹ HEIDEGGER, M. *Unterwegs zur Sprache*, GA 12. Op. cit., p. 203: “Die Sage versammelt als das Be-wëgende des Weltgeviertes alles in die Nähe des Gegen-einander-über und zwar lautlos, so still wie die Zeit zeitigt, der Raum räumt, so still, wie der Zeit-Spiel-Raum spielt.” / *A caminho da linguagem*. Op. cit., p. 171.

⁷⁰ Ibid., p. 204: “Wir nennen das lautlos rufende Versammeln, als welches die Sage das Welt-Verhältnis be-wëgt, das Geläut der Stille. Es ist: die Sprache des Wesens.” / Ibid., p. 171.

⁷¹ Cf. HEIDEGGER, M. *Língua de tradição e língua técnica*. Op. cit., p. 36.

ao aparecer do ainda-não-apercebido e do ainda-não-dito; eis aqui a missão dos poetas. Em estreita afinidade ao que Nietzsche coloca em *Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten*⁷², Heidegger sugere analisar se face às forças da época industrial o ensino da língua materna não se torna somente a transmissão de uma cultura geral por oposição à formação profissional. Era necessário considerar se este ensino da língua não mereceria ser, mais do que uma formação erudita, uma meditação sobre o perigo que ameaça a linguagem – a relação do homem com a linguagem. Tal meditação traria a dimensão salvadora que se abriga no segredo da linguagem, posto que é ela que nos conduz de um só golpe à proximidade do inefável e do inexprimível.⁷³

Isto que Heidegger diz sobre *linguagem de tradição e linguagem técnica* não designa só uma contraposição de dois gêneros de linguagem, afirma-se como um acontecimento que “domina o homem e que não toca e não abala mais nada do que a relação do homem com o mundo. É um desmoronamento do mundo do qual o homem nota, contristado, os sobressaltos, porque é continuamente coberto pelas últimas informações.”⁷⁴ É justamente este elemento que Heidegger vê como o perigo dos perigos, ou seja, a ameaça que o não-ser constitui para o ser enquanto tal, e que atinge o mais íntimo do homem, já que a linguagem técnica desvanece – em sua univocidade – a língua materna e o pensar meditativo por meio da objetivação total do homem e do mundo. Esta objetivação do ente tem lugar numa re-presentação cuja meta mais imediata é pôr o ente no seu todo perante si de tal modo que o homem que calcula possa estar seguro e possa ter certeza dele. Na luta pela conquista da terra, levada ao seu ponto mais radical no acabamento da metafísica, o cálculo como critério da linguagem técnica atinge uma importância crucial em função da ânsia de supressão de distâncias, sob a forma de uma recusa da proximidade de uma vizinhança das regiões do mundo. O que está por trás da preocupação de Heidegger com a questão da proximidade – que não se identifica com a proximidade física, mas, ainda assim, está fundamentalmente atrelada a esta –, é a violência que se afigura no império da técnica e da vontade incessável de controle, pondo em risco a possibilidade de um acesso à proximidade enquanto tal (abordaremos o matiz ético desta temática no capítulo V).

O conceito de *proximidade* é, a nosso ver, o que se contrapõe à redução expressiva do ente que avistamos na sentença *a linguagem é informação*. Esta redução não é desaparecimento, mas o constrangimento da totalidade do ente ao desnudamento absoluto, numa transparência

⁷² Segundo o que apresentamos no tópico sobre Nietzsche e o problema do niilismo, no capítulo II, a análise nietzscheana situa-se na vertente contrária do sistema pedagógico contemporâneo atravessado pelas posições utilitaristas. Nietzsche denuncia o caráter pragmático da imposição econômica e do capitalismo industrial e vê as instituições de ensino alemãs inclinadas à formação de quadros especializados, para a indústria e para o serviço do Estado. A educação erudita, de teor instrumental, mentora da introdução dos métodos históricos, genéticos e comparativos, no estudo das línguas clássicas, também aplicara tais métodos ao ensino da língua materna.

⁷³ Cf. HEIDEGGER, M. *Língua de tradição e língua técnica*. Op. cit., p. 41-42.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 41.

homogeneizada que conduz à uma economia do pensar, que é, afinal, o perigo descerrado pela primazia da linguagem técnica. A linguagem técnica tem sua base assentada na *Gestell* e sua funcionalidade está em servir de informação. O cunho instrumental da linguagem técnica toca sua expressão mais cabal quando a encontramos imersa na ciência moderna da natureza e nos meios de comunicação de massa – *mass media*. Sobre o nexa técnica-ciência, cabe recordar, Heidegger atenta que não é a ciência da natureza aquilo que estabelece a base da técnica mas, ao invés, é na técnica mesma que reside o caráter sustentador da ciência moderna da natureza, determinando seus rumos, justamente porque não é, de nenhum modo, mera ciência aplicada.

Quanto aos meios de comunicação e ao cunho notificador da linguagem, Heidegger nota que a instrumentalização da linguagem tornou-se uma arma capital para o apoderamento humano do mundo. Esta linguagem instrumental pode revestir as formas dos variados tipos de comunicação da cultura de massas, incluindo os filmes, que *projetam* o mundo como se fosse um *quadro* a ser capturado pelo sujeito. Ora, restituindo Jünger, Heidegger afirmara nos anos 40 que este havia estabelecido um paralelo entre a linguagem e o *filme* que é uma forma de armamento através do qual a *Gestalt* do trabalhador domina o mundo.⁷⁵ Com isso, o filme e a fotografia eram instrumentos empregados pelo esforço tecnológico de tornar todas as coisas inteiramente disponíveis para serem consumidas. Um exemplo expressivo do comportamento invasivo e controlador da tecnologia é citado por Heidegger em *Das Ding*, quando é referida a *transposição* para o público do longo processo de germinação e desenvolvimento das plantas, que nascia e crescia na vegetação, e que se mantinham escondidos durante as estações do ano, processos estes que os filmes nos mostram num minuto.⁷⁶ O filme, que reduz estações do ano a um minuto e joga recantos afastados das culturas mais antigas da terra nas salas de estar do mundo inteiro, determinaria uma nova e artificial relação com a proximidade e a distância.

O fenômeno da cultura de massas foi, na opinião tanto de Jünger como de Heidegger, um traço característico da civilização da técnica. Em *Der Arbeiter*, Jünger tinha previsto que no meio dos círculos de espectadores de um filme ou de uma corrida de automóveis se pode observar uma piedade mais profunda – através de maquinaria da tecnologia industrial – do que a que ainda se consegue perceber diante dos altares tradicionais.⁷⁷ Heidegger considerava a cultura de massas em termos mais negativos, quando se questionava em 1935: *que pode isto*

⁷⁵ Cf. HEIDEGGER, M. *Hölderlins Hymne »Andenken«*, GA 52. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1982, p. 35: “Die Sprache ist gleich dem *Film* eine Rüstungsform, durch die die ‘Gestalt des Arbeiters’ die Welt beherrscht.”

⁷⁶ Cf. _____. *Das Ding*. In *Vorträge und Aufsätze*, GA 7. Op. cit., p. 167: “Das Keimen und Gedeihen der Gewächse, das die Jahreszeiten hindurch verborgen blieb, führt der Film jetzt öffentlich in einer Minute vor.” / A coisa. In *Ensaio e conferências*. Traduzido por Emmanuel C. Leão. Op. cit., p. 143.

⁷⁷ Sobre esta temática em Jünger indicamos a leitura da seção 46 de sua já mencionada obra *Der Arbeiter*.

significar?, a propósito de milhões de pessoas terem acesso – de uma forma instantânea e em simultâneo – ao noticiário sobre um concerto sinfônico em Tóquio ou para ouvir, com atenção arrebatada, o que um pugilista, Max Schmeling, tinha para dizer sobre a situação mundial.⁷⁸ Por isto, a cultura de massas era vista por Heidegger como o resultado direto da fascinação pública pelos entes e a transformação da linguagem numa mera ferramenta de reportagem e de informação calculável. Em sua função de comunicação social, os meios de comunicação de massa terminam por configurar um dos aspectos mais essenciais do predomínio da essência da técnica moderna sobre a noção de linguagem, isto é, a *Information*. Em *Der Satz vom Grund*, Heidegger sublinha que *Information* indica o *dar notícia de*, que notifica o homem atual, do modo mais rápido, mais completo, menos ambíguo e mais proveitoso possível, sobre o modo em que suas necessidades, seus requisitos e a cobertura destes se encontram implantados de forma segura. Assim, a representação da linguagem humana como instrumento de informação se impõe cada vez mais. A determinação da linguagem enquanto informação proporciona, já e apenas, o fundamento suficiente para a construção de *máquinas de pensar (Denkmaschinen)*, e para a edificação de gigantescos centros de cálculo.⁷⁹ Assim, os meios de comunicação de massa podem ser considerados como dispositivos técnicos que asseguram a predominância da *Gestell*, pois colaboram na imposição da uniformidade do real, eliminando as distâncias, com a supressão daquilo que Heidegger vislumbra como a base do habitar humano: a *proximidade*.

A *Information*, como *modo concreto* do destinamento do ser, impõe-nos a necessidade de revisá-la com cautela, pois em sua relação com os meios de comunicação estaria sujeitada ao desencobrimento provocador da *Gestell*. Em sua pertença à essência da técnica moderna, os meios de comunicação moldam a linguagem com um caráter instrumental que, por sua vez, se põe ao serviço da exigência de informação. Em primeiro lugar, no que toca ao predomínio da publicidade como fator de consumo, que refere o homem à uma existência unidimensional, forçando-o a integrar o patamar do fundo de reserva (*Bestand*). Em segundo lugar, enaltece-se os meios de comunicação como hegemônicos tanto na interpretação da verdade – alterada

⁷⁸ Cf. HEIDEGGER, M. *Einführung in die Metaphysik*, GA 40. Op. cit., p. 41: “Wenn die hinterste Ecke des Erdballs technisch erobert und wirtschaftlich ausbeutbar geworden ist, wenn jedes beliebige Vorkommnis an jedem beliebigen Ort zu jeder beliebigen Zeit beliebig schnell zugänglich geworden ist, wenn man ein Attentat auf einen König in Frankreich und ein Symphoniekonzert in Tokio gleichzeitig 'erleben' kann, wenn Zeit nur noch Schnelligkeit, Augenblicklichkeit und Gleichzeitigkeit ist und die Zeit als Geschichte aus allem Dasein aller Völker geschwunden ist, wenn der Boxer als der große Mann eines Volkes gilt, wenn die Millionenzahlen von Massenversammlungen ein Triumph sind – dann, ja dann greift immer noch wie ein Gespenst über all diesen Spuk hinweg die Frage: wozu? - wohin? - und was dann?”

⁷⁹ Cf. _____. *Der Satz vom Grund*, GA 10. Op. cit., p. 182: “Information besagt einmal die Benachrichtigung, die den heutigen Menschen möglichst schnell, möglichst umfassend, möglichst eindeutig, möglichst ergiebig über die Sicherstellung seiner Bedürfnisse, ihres Bedarfes und dessen Deckung unterrichtet [...] Denn die Bestimmung der Sprache als Information verschafft allererst den zureichenden Grund für die Konstruktion der Denkmaschinen und für den Bau der Großrechanlagen.”

para o cálculo a si mesmo dirigido da *ratio* – como no papel de verificá-la através da ideia de linguagem como *correção*, no sentido de provedora de direção, ou seja, algo ou alguém existe à medida que é *descoberto*, rotulado, pelos *mass media*. Esta comunicabilidade universal da *Information* deve, por seu turno, advir de uma linguagem susceptível de tratamento maquinal. Sob o prisma de representação da linguagem, seguindo a teoria da informação, Heidegger cita *Sprache und Dichtung*, de Norbert Wiener, ao assinalar que uma máquina executa o processo técnico de retroação, definido como circuito de regulação, como também, senão de modo tecnicamente mais refletido, o sistema de mensagens da linguagem humana. É por isso que a última etapa, se não for a primeira, de todas as teorias técnicas, é explicar que a linguagem não é uma capacidade reservada ao homem, mas uma capacidade que partilha até um certo grau com as máquinas que desenvolveu.⁸⁰ Isto se dá pela instalação da cibernética, bem como por meio do arranjo de uma rede de centros de *stock* e de distribuição que se estende, aliás, pelo espaço interestelar. A projeção cibernética do mundo é, desta forma, a instalação ôptica inicial e dominante da linguagem de informação enquanto fundo efetivamente disponível.

No mundo representado ciberneticamente, a diferença entre as máquinas automáticas e as coisas vivas desaparece, torna-se neutralizada pelo circuito de ordenação e de informação indistinto. O projeto de mundo cibernético seria o triunfo do *método científico* sobre a ciência, como discutimos no capítulo anterior, permite uma calculabilidade inteiramente homogênea e, em decorrência, universal – é viável uma controlabilidade tanto do mundo desprovido de vida como do mundo vivo. Nesta uniformidade do mundo cibernético, até a linguagem e o homem se tornam algo treinado (*eingewiesen*), em instrumento ao serviço do processo de produção. Heidegger adverte que não apenas os dialetos alemães estão a ser postos de lado pelo alemão padronizado (promovido pela rádio, pela televisão e pelas escolas), mas até a própria língua alemã tem vindo a ver-se substituída pelo anglo-americano, isto é, a língua dos *mass media*.⁸¹

No lugar de permitir os entes mostrarem-se a si mesmos apropriadamente mediante a linguagem, o homem da era atômica é impelido ao uso da linguagem para *destapar* as coisas unidimensionalmente. Muitos críticos, para além de Heidegger, têm argumentado no sentido de que numa *sociedade totalmente administrada* (Marcuse; Escola de Frankfurt), a linguagem torna-se de tal forma distorcida que, efetivamente, ela esconde mais do que aquilo que revela, o que promove geralmente um objetivo de cunho ideológico. A comercialização une esferas

⁸⁰ Cf. _____. *Língua de tradição e língua técnica*. Op. cit., p. 39.

⁸¹ Cf. _____. *Hölderlins Hymne »Der Ister«*, GA 53. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1984. p. 79-80: “Sofern wir genötigt sind, dichterische und denkerische Werke unserer eigenen Sprache in sich selbst und für sich selbst, nicht etwa nur in bezug zu fremden, übersetzungsbedürftig ist. Dies wiederum zeigt an, daß ein geschichtliches Volk nicht von selbst, und d. h. nicht ohne sein Zutun, in seiner eigenen Sprache beheimatet ist. Daher kann es sein, daß wir zwar ‘deutsch’ sprechen, und doch ganz ‘amerikanisch’ reden.”

da existência antes antagônicas, e esta união exprime-se na suave conjunção linguística dos elementos opostos da linguagem. Para um espírito ainda não assaz condicionado, boa parte das declarações impressas ou pronunciadas publicamente parecem surrealistas. Anúncios como *Abrigo Anti-Nuclear de luxo* (cf. *New York Times*, 2 de Novembro de 1960) e títulos como *Os Trabalhadores Procuram a Harmonia dos Mísseis* (cf. *Ibid.*, 1 de Dezembro de 1960), revelam uma imagem da comunidade humana a trabalhar em projetos que beneficiarão toda a espécie e que a lógica e a linguagem tornam-se perfeitamente racionais quando vemos que o modelo, no valor de mil dólares, do abrigo anti-nuclear tem tapete, *scrabble* e televisão. A validade desta linguagem não assenta substancialmente no fato de vender, mas antes no de promover a identificação do interesse particular com o interesse geral, da prosperidade com o potencial de extermínio.⁸² Contudo, aquilo que está escondido torna-se nítido quando fazemos perguntas do tipo: prosperidade para quem? À custa de quê? O modo tecnológico de pôr-a-descoberto as coisas atingiu um ponto tal, que a própria humanidade já não é o *sujeito* de que falavam os cientistas do Iluminismo, e já não são *objetos* na acepção em que as coisas eram abarcadas no século passado. Ao contrário, como vimos, seja o que for que esteja *diante de* no sentido de reserva (*Bestand*), já não se situa como um objeto por oposição a nós. No horizonte teórico de Heidegger, isto decorre da interpretação da linguagem como um meio técnico num processo que já não faz distinções ontológicas entre os diferentes tipos de entes e que procura, portanto, extirpar a *proximidade* e a *distância*, dimensões inveteradas da habitação genuína.

2. Linguagem, pensamento e poesia: a propósito de Hölderlin e Rilke

A questão heideggeriana diretiva sobre a linguagem está situada numa base ontológica e fenomenológica: “como se essência a linguagem como linguagem?”⁸³ Ou seja, não se busca delinear seu papel no processo de fixação de enunciados regidos pela lógica. A questão não tenciona o adentramento na atividade linguística do homem, mas conduzi-nos até um habitar na linguagem: somente assim é possível alcançar o âmbito no qual pode ou não acontecer que, a partir desse âmbito, a linguagem nos confie o seu modo de ser. A experiência da linguagem reclama uma escuta atenta à *saga* (*Sage*), que remete, por seu lado, à plena atividade de quem se coloca diante de si mesmo e *abre* um âmbito onde se faz possível escutar. Nos termos de

⁸² Quanto ao assunto da linguagem da administração total, tratado neste parágrafo, indicamos a leitura do quarto capítulo (*O universo do discurso fechado*) da obra de Marcuse: *O homem unidimensional: sobre a ideologia da sociedade industrial avançada* (*One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*).

⁸³ HEIDEGGER, M. *Unterwegs zur Sprache*, GA 12. Op. cit., p. 10: “Wie west die Sprache als Sprache?” / *A caminho da linguagem*. Op. cit., p. 08.

Sein und Zeit, diz respeito à esfera da compreensão do ser própria do *Dasein* que, como ser-no-mundo, escuta porque *compreende*, ou seja, porque já sempre se detém *junto* ao que está à mão dentro do mundo e não junto a *sensações*, cujo turbilhão tivesse de ser primeiro formado para propiciar o trampolim de onde o sujeito pudesse saltar para, afinal, alcançar o *mundo*.⁸⁴ Em *Unterwegs zur Sprache*, Heidegger assinalará tal atitude como uma recíproca pertença de homem e linguagem. Assim, dar-se-ia o abandono da explicação metafísica através da qual a linguagem é tida como instrumento de designação. A linguagem não é só uma propriedade humana, ela é o âmbito que distingue o homem como homem na *abertura* de mundo. É a possibilidade para a fala dos mortais. Porém, nunca na forma de um fundamento, mas na de um interlocutor: a linguagem é *experienciada* não como uma vivência (*Erlebnis*) subjetiva, mas no diálogo (*Gespräch*) permanente com o homem a partir do comum-pertencer. Nas três conferências reunidas sob o título *Das Wesen der Sprache* (1957/58), Heidegger se propõe fazer uma experiência com a linguagem; um *fazer* não-produzido, mas que guarde o sentido de um atravessar, sofrer, receber o que nos vem ao encontro, harmonizando-nos com ele; fazer uma experiência com a linguagem indica deixar-se tocar propriamente pela linguagem. O filósofo da Floresta Negra situa a possibilidade de tal experiência na vizinhança de poesia e pensamento. Desta maneira, o texto que se segue terá como propósito aclarar o entretecimento dessa vizinhança de linguagem, pensamento e poesia com o habitar dos mortais.

2.1. O entretecimento da linguagem como *Sage*, a pobreza do *homo humanus* e o nomear projetante da poesia de Hölderlin

Na sua obra madura, tomando como fio condutor algo explicitado ainda nos anos 20, Heidegger abrange a linguagem como o âmbito de sentido superlativo para a questão do ser. É o que se lê em *Phänomenologie und Theologie*: com efeito, o mistério da linguagem em que toda meditação deve se concentrar segue sendo o fenômeno mais questionável e mais digno de ser pensado, sobretudo quando se pode compreender que a linguagem não é uma obra do homem: a linguagem fala.⁸⁵ Todavia, como se pode notar, há mudanças básicas no modo pelo qual Heidegger interpreta a linguagem em relação ao período de *Sein und Zeit*. Na obra de 1927, a linguagem foi pensada a partir da diferença ontológica: a duplicidade *ser-ente* era

⁸⁴ Cf. _____. *Sein und Zeit*. Op. cit., p. 164: “Daß wir aber zunächst Motorräder und Wagen hören, ist der phänomenale Beleg dafür, daß das Dasein als In-der-Welt-sein je schon beim innerweltlich Zuhandenen sich aufhält und zunächst gar nicht bei ‘Empfindungen’, deren Gefühl zuerst geformt werden müßte, um das Sprungbrett abzugeben, von dem das Subjekt abspringt, um schließlich zu einer ‘Welt’ zu gelangen. Das Dasein ist als wesenhaft verstehendes zunächst beim Verstandenen.” / *Ser e tempo*. Op. cit., p. 227.

⁸⁵ Cf. _____. *Phänomenologie und Theologie*. In *Wegmarken*, GA 9. Op. cit., p. 72: “Denn das Geheimnis Sprache, worin sich die ganze Besinnung versammeln muß, bleibt das denk- und fragwürdigste Phänomen, vor allem dann, wenn die Einsicht erwacht, daß die Sprache kein Werk des Menschen ist: Die Sprache spricht.”

aplicada ao âmbito da linguagem para que esta pudesse ser abarcada por meio da duplicidade *linguagem (Sprache)-fala (Rede)*. Assim, no projeto da ontologia fundamental, a linguagem era compreendida enquanto constituição existencial da abertura do *Dasein* e não como um fenômeno preponderante na indagação pelo sentido do ser. Após a *Kehre*, a compreensão da linguagem surge vinculada ao *Ereignis*, acontecimento apropriador que se encontra atuante na mostração da saga. A linguagem é compreendida como *voz* ou *dizer* do ser, e, na medida em que o acontecimento apropriador é experienciado como *o que consente (das Gewährnde)*, como doação que garante que algo seja, será ele próprio a conferir aos mortais a morada em sua essência, capacitando-nos a ser os falantes que somos. Da mesma maneira, o poder-ouvir a saga silenciosa da linguagem, o já pertencer obediente a ela, típico de nossa essência, advém do *Ereignis*: o próprio da linguagem repousa em provir do acontecimento apropriador, ou seja, em que a fala humana provém do dizer.⁸⁶ O genuíno en-caminhamento (*Be-wägung*) da linguagem é aquilo que ela mesma realiza a partir da *dicção* (manifestação) do *Ereignis* até a verbalização sonora na palavra do homem. A *dicção* não é um entre tantos modos de ser do *Ereignis*; é seu modo mais próprio. O homem é, por esta via, remetido ao *uso (Brauch)* radical do *Ereignis*; pois este necessita do homem para a tarefa de trazer a dicção silenciosa, sem voz, à sonância da fala humana. A partir disto, decorre que o dizer dos mortais é, mais propriamente, um *responder (Antworten)*; toda palavra sonora é já resposta, um dizer que corresponde, um dizer ouvinte. Visto no âmago de sua essência, o *Ereignis* é *dizente*.

O *dizer (Sagen)*, não obstante, atinge um nível de profundidade maior do que a palavra humana, já que, em suma, refere-se à palavra do ser. Este dizer é um acontecimento radical do ser, no qual a palavra do ser torna-se acessível ao homem no momento em que este acolhe sua dicção. Heidegger nota que, para uma consideração originária da linguagem, é preciso tomá-la a partir da escuta. A linguagem era entendida como *expressão*, comunicação linguística, todavia, por ora, a *escuta* passa a ocupar um lugar de rasgo ontológico. A linguagem *fala*.⁸⁷ Chega-se aqui à questão da *escuta*: se a linguagem fala, o homem só pode falar quando escuta a linguagem tanto no sentido da percepção acústica como no da obediência e pertença. Numa abordagem para além da ideia de linguagem como *expressão, instrumento* ou *manifestação particular do espírito*, Heidegger ensaia a possibilidade de passar de uma concepção ôntica da linguagem – composta nos ditames da metafísica – para uma concepção ontológica que brote de um pensar livre dos grilhões lógicos, gramaticais e metodológicos. Assim, cabe ressaltar, o

⁸⁶ Cf. _____. *Unterwegs zur Sprache*, GA 12. Op. cit., p. 253: “In der ereignisartigen Herkunft des Wortes, d. h. des menschlichen Sprechens aus der Sage beruht das Eigentümliche der Sprache.” / *A caminho da linguagem*. Op. cit., p. 213.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 17: “Die Sprache spricht.” / *Ibid.*, p. 10.

homem não diz a palavra na linguagem, como depreende-se da ideia metafísica da linguagem, senão que, mais originariamente, é a linguagem que *diz* a palavra no e a partir do homem. Esta distinta compreensão do homem como o lugar genuíno para a manifestação da linguagem é realizada por Heidegger em sua obra madura com grande amplitude e agudeza. Fazer uma experiência com a linguagem significa: “deixarmo-nos tocar propriamente pela reivindicação da linguagem, a ela nos entregando e com ela nos harmonizando [...] uma experiência que façamos com a linguagem haverá de nos tocar na articulação mais íntima de nosso *Dasein*.”⁸⁸ Fazer uma experiência com a linguagem é, deste modo, encontrar seu sentido mais necessário, situar-se destituído de instrumentos de domínio, de um sistema teórico em que se faça patente uma explicação unívoca da linguagem; é estar solícito, aberto para uma harmonização.

Temos, pois, dois aspectos a levar em conta neste modo de consideração da linguagem como âmbito geral no qual a palavra se articula, e a palavra, como elemento particular em sua *individualidade* e *originalidade* criadora de sentido. A *palavra* fala com mais propriedade. O falar dos mortais deve antes ser uma correspondência. Assim, se é a palavra aquilo que mais propriamente fala, uma meditação genuína sobre a linguagem tem de atender ao seu dizer. A articulação da fala humana “pode ser o modo (*das Melos*) em que o falar da linguagem, a consonância do quieto da di-ferença, apropria os mortais pelo chamado da di-ferença.”⁸⁹ Isto é o que se apresenta *na* linguagem e *como* linguagem. O homem fala enquanto responde e corresponde à palavra. Mas responder sustenta-se na escuta, e ouvir (*Hören*) é reservar-se num pertencimento pelo qual a escuta se apropria pela consonância do quieto, do silêncio. Em que consiste esta *consonância do quieto* e este *mundo sem voz*, ainda que não sem palavras, pelos quais a linguagem dos mortais penetra em sua essência? Pelo que vimos, não residem numa atividade humana, e, contudo, em seu seio o homem advém como ser que fala e escuta. O seu dizer é um deixar-que-lhe-digam, e assim nunca fala o homem, senão a linguagem, mas a linguagem só por ela necessitar do homem para si. O caminho do homem até à consonância do quieto é o caminho que conduz à palavra, uma via que não é, pensada propriamente, aquilo que realiza o homem, mas, pelo contrário, apoia-se naquele movimento no qual a linguagem, como a *Sage*, como o *mostrador* no falar do homem, chega à palavra comunicada.⁹⁰

Assim, fazer uma experiência com a linguagem é percebê-la como atividade originária que tem suas raízes no *impronunciado*, termo que indica a fonte elementar de onde desponta a

⁸⁸ Ibid., p. 149: “[...] uns vom Anspruch der Sprache eigens angehen lassen, indem wir auf ihn eingehen, uns ihm fügen [...] dann wird eine Erfahrung, die wir mit der Sprache machen, uns im innersten Gefüge unseres Daseins anrühren.” / Ibid., p. 121.

⁸⁹ Ibid., p. 29: “[...] kann nur die Weise (*das Melos*) sein, in die das Sprechen der Sprache, das Geläut der Stille des Unter-Schiedes, die Sterblichen durch das Geheiß des Unter-Schiedes vereignet.” / Ibid., p. 25.

⁹⁰ Cf. PÖGGELER, O. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Op. cit., p. 264.

linguagem. À esta fonte elementar o homem desfruta na medida em que pertence ao *dizer*. “A essência da linguagem é a saga enquanto o mostrante”⁹¹, mostrar um para o outro alguma coisa e confiar-se mutuamente ao que se mostra. Posto isso, não se pode deixar de apontar que o falar e, portanto, a linguagem, deve ser compreendido a partir de um dizer que solicita um poder-ouvir. Falar é antes de tudo uma escuta. Não falamos simplesmente a linguagem. Falamos a partir da linguagem. A saga (*die Sage*) aparece como um elemento decisivo na análise da linguagem após a *Kehre*. O homem *corresponde* à linguagem quando escuta o *dizer do ser*, o qual se manifesta num determinado silêncio. Este espaço criado em correspondência com o ser é o que propicia a manifestação do ser à escuta do homem. O ser brota do silêncio e se dá em silêncio, é o homem que posteriormente lhe põe nome e lhe outorga palavra. De tal modo, é possível considerar o silêncio como o espaço originário de residência do ser, ou seja, o espaço a partir de onde o ser *se dá e é*. Se a partir de um plano ontológico o ser, em seu dar-se, possui a inclinação para ocultar-se, a partir de um plano linguístico, poderíamos afirmar, usando esta mesma analogia, que o ser, em seu dizer-se, se silencia ou se diz em silêncio e jamais como designação de um simples conceito. Neste sentido, mediante a escuta o ser passa a se manifestar na linguagem no modo do *dizer*. É o que se apresenta no seguinte diálogo:

P – [...] Desde há muito que só com reservas uso o termo *linguagem* [*Sprache*] quando quero pensar a sua essência.

J – Mas o senhor tem outra melhor?

P – Penso ter encontrado, mas queria preservá-la para não ser usada como termo corrente e ser falsificada como designação de um conceito.

J – Que palavra o senhor emprega?

P – A palavra *saga* [*die Sage*]. Indica e significa o dizer, o dito e o que deve ser dito.

J – O que significa dizer?

P – Presumivelmente, o mesmo que mostrar, no sentido de deixar aparecer e brilhar, mas nos movimentos de acenar.

J – A saga não é, portanto, um termo que diga a fala e a linguagem humana...

P – e sim aquilo que está a ser [*Wesende*] com que nos acena a palavra japonesa *Koto ba*. O que se diz na e pela saga.

P – [...] Visualizando a essência da saga, do dizer, é que o pensamento começa a trilhar o caminho que nos retira de uma representação meramente metafísica e nos devolve o cuidado com os acenos da mensagem de quem somos andarilhos.⁹²

⁹¹ HEIDEGGER, M. *Unterwegs zur Sprache*, GA 12. Op. cit., p. 242: “*Das Wesende der Sprache ist die Sage als die Zeige.*” / *A caminho da linguagem*. Op. cit., p. 203.

⁹² *Ibid.*, p. 136-137: “F - [...] Ich gebrauche seit langem nur ungern das Wort ‘Sprache’, wenn ich ihrem Wesen nachdenke. J - Aber finden Sie ein gemäßeres? F - Ich meine, es gefunden zu haben; möchte es jedoch davor bewahren, daß es als geläufiger Titel verwendet und zur Bezeichnung für einen Begriff umgefälscht wird. J - Welches Wort gebrauchen Sie? F - Das Wort ‘die Sage’. Es meint: das Sagen und sein Gesagtes und das zuzagende. J - Was heißt sagen? F - Vermutlich das Selbe wie zeigen im Sinne von: erscheinen- und scheinenlassen, dies jedoch in der Weise des Winkens. J - Die Sage ist darnach nicht der Name für das menschliche Sprechen... F - sondern für jenes Wesende, das Ihr japanisches Wort Koto ba erwinkt: das

Neste trecho de *Aus einem Gespräch von der Sprache*, nota-se o esforço de Heidegger para trazer à tona *espaços* que avistem aquilo que está a ser pensado: a essência da linguagem. Heidegger indica a palavra *Sage* no intuito de situar uma palavra que reúna em si mesma tudo aquilo que pode ser experienciado na essência da linguagem. *Sage* é o mesmo que mostrar, no sentido de deixar aparecer e brilhar, mas nos movimentos de acenar. A proximidade com as coisas jamais teria lugar no ínterim de um enunciado unilateral, mas sim no acolhimento da pluralidade de sentidos que se descerra na manifestação das mesmas, na medida em que o aproximar ocorre pelo mostrar enquanto *deixar-aparecer*. Outro dos aspectos fundamentais do referido texto diz respeito ao momento em que Heidegger afirma que *Sage* não é um termo que designa a fala e a linguagem humanas, não é pois apreendida como manifestação fonética de um conteúdo semântico, mas como um modo de fazer-aparecer. É isto que Gadamer atesta: “o que há de propriamente misterioso na linguagem é o fato de ela deixar ver, de modo que algo se apresenta.”⁹³ Por conseguinte, fica claro que a palavra *Sage* não se refere ao dizer dos homens, posto que está vinculada nomeadamente ao dizer do próprio ser. O dizer dos mortais é essencialmente resposta. Portanto, pensar a linguagem é simultaneamente pensar acerca do dizer poético. De acordo com Heidegger, o conhecimento científico – catalogado na clássica *re-presentação* metafísica do mundo – sobre a linguagem, com vistas a torná-la em simples instrumento de informação, diverge da experiência que fazemos com a linguagem, pois “fazer uma experiência com algo, seja com uma coisa, com um ser humano, com um deus, significa que este algo nos atropela, nos vem ao encontro, chegue até nós, nos avassala e transforma.”⁹⁴

Fazer não tem um sentido operativo, mas de atravessar, sofrer, receber o que nos vem ao encontro; fazer uma experiência com a linguagem indica deixar-se tocar propriamente pela linguagem; é a linguagem ela mesma que vem à linguagem. A experiência é *acolhimento*. Se conhecer é usualmente submeter a coisa à representação, ter uma experiência é submeter-se ao que *é*. E mais, se submeter-se à vontade de conhecimento dá lugar ao *rasgo unificador* de uma experiência, a noção de essência se desfaz ou pelo menos exige ser repensada num viés diverso da metafísica. O que Heidegger tenciona abarcar quando refere o *deixar-aparecer* da linguagem como *Sage*, pode ser estimado desde sua meditação sobre o projeto metafísico da representação do mundo, arrolado no esquema sujeito/objeto. Estes fundam o subjetivismo e o

Sagenhafte... F - [...] denn mit dem Blick in das Wesen der Sage beginnt das Denken erst jenen Weg, der uns aus dem nur metaphysischen Vorstellen zurücknimmt in das Achten auf die Winke jener Botschaft, deren Botengänger wir eigens werden möchten.” / Ibid., p. 112-113.

⁹³ GADAMER, H-G. *Hermeneutik im Rückblick*. Gesammelte Werke. Band 10. Tübingen: Mohr, 1995. p. 80: “Das eigentlich Geheimnisvolle der Sprache ist, sehen zu lassen, so daß etwas das ist.”

⁹⁴ HEIDEGGER, M. *Unterwegs zur Sprache*, GA 12. Op. cit., p. 149: “Mit etwas, sei es ein Ding, ein Mensch, ein Gott, eine Erfahrung machen heißt, daß es uns widerfährt, daß es uns trifft, über uns kommt, uns umwirft und verwandelt.” / *A caminho da linguagem*. Op. cit., p. 121.

objetivismo nos quais se dá a alternância necessária no proceder da representação, conforme a ênfase que é dada. Nenhum deles permite a compreensão do *deixar-aparecer* que acontece na linguagem nem o papel desta em relação àquele. O que se mostra no movimento da *Sage* não é produto da representação que um sujeito cognoscente exerce de um objeto cognoscível. O mostrar, no sentido de deixar-aparecer, não é a representação da imagem do mundo, nem a linguagem é o utensílio através do qual o objeto recebe o nome/etiqueta que lhe corresponde após sua representação. O que aparece na *Sage* é fruto da abertura da linguagem. Mas isto que aparece é sequer uma objetividade que se designa por meio das palavras; o fenômeno não pode ser uma mera presença preexistente à linguagem, pois, em sua constituição, depende dela.

Esta abordagem contesta a ideia chave da história ocidental, desde o *Crátilo* de Platão: as palavras correspondem à natureza do nomeado ou são convenções do homem? Isto assinala na filosofia grega o germe da noção metafísica da linguagem, patente na questão pelo nível de adequação da palavra ao seu referente externo, o que revela que o problema não é linguístico, mas epistemológico. O *Crátilo* trata da validade da linguagem para se obter o conhecimento da realidade. Desde o início fica claro que o tema principal versa sobre a *justeza* ou *exatidão* dos nomes. É este o problema legítimo em torno do qual gira o argumento matriz do *Crátilo*: o de determinar em virtude de que poder conseguem os nomes representar, *exibir*, as coisas. Põem-se à partida duas possibilidades, a saber: a) subjetivamente: ou esse poder existe inteiramente nos falantes que precisam entender um ao outro, como uma *convenção* e um *acordo*, de modo que o nome que alguém puser a uma coisa, esse será o nome correto⁹⁵; aqui, nenhum nome pertence por natureza a nenhuma coisa, mas é estabelecido pela lei – ou seja, pelo *nomos*, *uso* ou *costume* (*ethos*) –, e também pelo costume daqueles que o usam, chamando as coisas (tese convencionalista de Hermógenes); b) objetivamente: ou existe nos próprios nomes, na medida em que se ajustam às coisas, convertendo o nome na imagem da realidade ideal. Porquanto, tendo as coisas uma natureza própria, resulta que “devem ser nomeadas como lhes pertence por natureza serem nomeadas e por meio do que devem sê-lo”⁹⁶ (naturalismo de Crátilo).

Tanto na ênfase de caráter subjetivista como na objetivista, a linguagem corre o risco de ser abarcada apenas como utensílio do homem ou instrumento de designação de realidades externas ao seu *movimento*. Por sua parte, Heidegger entrevê a linguagem como *constituição* e *apropriação* de mundo. Em *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, pode-se ler, pois, que a linguagem não é uma ferramenta que o homem possui entre outras, mas é o que oferece ao homem a primeira e mais originária possibilidade de estar em meio ao aberto do ser. Só onde

⁹⁵ Cf. PLATÃO. *Crátilo*. Traduzido por Maria Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2001. p. 44 (384d).

⁹⁶ *Ibid.*, p. 48 (387d).

há linguagem há mundo.⁹⁷ A linguagem brota como *aquilo* que reside na abertura do ser; aliás, é por meio da linguagem que tal abertura é possível. Este entrecimento de palavra e mundo diz respeito sobretudo à *identidade* do dizer (*Sagen*) com o mostrar (*Zeigen*), em cujo âmbito repousa a essência da linguagem. Tal mostrar precede o signo, e, por seu lado, *funda* as possibilidades de toda referência humana. É a experiência na qual aparecem (*erscheinen*) os entes ainda não despojados de seu *mistério* (*Geheimnis*) pelo pensar unidimensional que calcula e limita, que define e demonstra. Heidegger situa a essência da linguagem na *saga*, não no sentido da enunciação de qualquer mensagem, mas no da capacidade indicativa da própria linguagem, enquanto a mostra que confere e garante todo mostrar. O mostrar é, dessa forma, um *deixar mostrar-se* (*Sichzeigenlassen*) do que vem ou não vem à emergência e à aparência no dizer que mostra e indica. Enquanto mostra, a linguagem fala na medida em que abarca toda a *região do que se apresenta* e, a partir daí, deixa que algo se apresente ao aparecer ou desaparecer na abertura do ser. Portanto, a *saga*, sempre quando a escutamos, é o que nos encaminha, ou seja, o que nos põe a caminho do falar da linguagem.

A palavra poética nomeia pela primeira vez os entes e, assim, coloca-os em manifesto. Nomeia-os naquilo que lhes é mais próprio e inaugura-os. Isto não quer afirmar que a palavra poética designe os entes com o nome adequado à sua essência nem que os determine em seu ser ao ponto de fundá-los. O nomear poético reside em deixar aparecer os entes e, junto a isso, deixar aberto o espaço para o seu livre acontecer. É por isso que a análise heideggeriana afluí num confronto à teoria essencialista em torno do *poder* (*dynamis*) do nome – *Crátilo* (435d)⁹⁸ – e à captura da linguagem como ferramenta para a sinalização (*bezeichnen*) do mundo. Estas vertentes condizem em sua abordagem do fenômeno linguístico, pois são inaptas para acolher o sentido ontológico da palavra que vai mais além de seu uso como utensílio de denotação ou

⁹⁷ Cf. HEIDEGGER, M. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, GA 4. Op. cit., p. 37-38: “Die Sprache ist nicht nur ein Werkzeug, das der Mensch neben vielen anderen auch besitzt, sondern die Sprache gewährt überhaupt erst die Möglichkeit, inmitten der Offenheit von Seiendem zu stehen. Nur wo Sprache, das ist Welt [...]”

⁹⁸ No *Crátilo*, a nosso ver, há dois pontos em que Platão deixa entrever a teoria essencialista das *Ideias*. Por um lado, a reação de Sócrates ao princípio convencionalista de Hermógenes (386a) que levaria ao relativismo, não só das palavras ou da predicação, mas também das coisas (386d); por outro, a tese naturalista de Crátilo também é refutada: os nomes não possuem uma total justeza natural, pois isto conduziria ao argumento de Parmênides que atesta que por não se poder conhecer o que não é, não seria tampouco possível a expressão de enunciados falsos (sofistas), mas nomes e proposições falsas existem, por conseguinte, o nome pode não ser representação da realidade. No diálogo se nega a possibilidade de conhecer que nomes são realmente nomes (438c), isto é, a correspondência nome-coisa. Portanto, negadas ambas as possibilidades, parece necessário o recurso às *Ideias*, formas eternas, estruturadoras e causadoras da realidade sensível, como meio de conhecimento (439c-439e). Como observa José Trindade Santos, na introdução da referida tradução portuguesa do *Crátilo*, esgotadas as tentativas de definição de um critério explicativo do modo como os elementos fônicos captam as entidades, ou seja, demonstrada a inviabilidade de as duas teorias debatidas determinarem a formação de nomes corretos, Sócrates extrai da exigência do saber a afirmação da realidade das *Ideias/Formas*, instituídas como o modelo que os nomes devem imitar. E é com essa exigência que as *Ideias/Formas* surgem como a condição e finalidade única do saber, que Crátilo queria ver limitada aos nomes. Cf. PLATÃO. *Crátilo*. Op. cit., p. 39 (Introdução).

meio de fruição estética. A poesia é o fundamento da história, não uma simples manifestação cultural, menos ainda a *expressão da alma de uma cultura*.⁹⁹ É experiência fundadora porque não se limita a designar com palavras entes preexistentes à linguagem, mas, ao invés, reside no *trazer-a-emergir* dos entes através de sua palavra. Hölderlin fala do *nomear projetante* da poesia no hino *Am Quell der Donau*, tal como nas sexta e sétima estrofes de *Germanien*, onde o nomear parte do nomear dos deuses passando para o nomear da natureza, isto é, do sagrado:

VI – Ó!, Bebe brisas matinais,
Até que te abras,
E nomeia o que tens diante os olhos,
Não mais deve permanecer segredo
O que está por pronunciar
Após estar encoberto há muito tempo;
É que aos mortais fica bem o pudor
E assim é sábio falar a maior parte do tempo
Também dos deuses.
Mas onde se tornou mais abundante que fontes cristalinas
O ouro, e ficou séria a ira no céu,
Entre o dia e a noite tem de
Um dia aparecer uma verdade.
Transcreve-a três vezes,
Mas inexpressa também, como está,
Inocente, tem de continuar.

VII – Nomeia, ó filha, tu, da Terra sagrada!
Enfim, a mãe. Rumorejam as águas junto à rocha
E as tempestades na floresta, e ao nome dela
Ecoa de um tempo remoto a divindade do passado.
Como é diferente! e precisamente brilha e fala
O futuro, também alegre, das distâncias.
Mas no centro do tempo
Vive tranquilo com a sagrada
Terra virgem o éter,
E com prazer, para recordação, são eles,
Os não necessitados,
Recebidos hospitaleiramente pelos não necessitados
Nos teus dias de festa,
Germânia, onde tu és sacerdotisa
E dás conselhos, indefesa, a toda a volta,
Aos reis e aos povos.¹⁰⁰

⁹⁹ Cf. HEIDEGGER, M. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, GA 4. Op. cit., p. 42: “Dichtung ist der tragende Grund der Geschichte und deshalb auch nicht nur eine Erscheinung der Kultur und erst recht nicht der bloße ‘Ausdruck’ einer ‘Kultur-seele’.”

¹⁰⁰ _____ . *Hölderlin Hymnen* »Germanien« und »Der Rhein«, GA 39. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1980. p. 12-13: “VI – O trinke Morgenlüfte, / Biss dass du offen bist, / Und nenne, was vor Augen dir ist, / Nicht länger darf Geheimniss mehr / Das Ungesprochene bleiben, / Nachdem es lange verhüllt ist; / Denn Sterblichen geziemet die Schaam, / Und so zu reden die meiste Zeit / Ist weise auch von Göttern. / Wo aber überflüssiger, den lautere Quellen / Das Gold und Ernst geworden ist der Zorn an dem Himmel, / Muss zwischen Tag und Nacht / Einsmals ein Wahres erscheinen. / Dreifach umschreibe du es, / Doch ungesprochen auch, wie es da ist, / Unschuldige, muss es bleiben. / VII – O nenne Tochter du der heiligen Erd’! / Einmal die Mutter. Es rauschen die Wasser am Fels / Und Wetter im Wald und bei dem Nahmen derselben / Tönt auf aus alter Zeit Vergangengöttliches wieder. / Wie anders ists! und rechthin glänzt und spricht / Zukünftiges auch erfreulich aus den Fernen. / Doch in der Mitte der Zeit / Lebt ruhig mit geweihter / Jungfräulicher Erde der Äther

Neste sentido, pode-se ressaltar que a leitura de poetas como Hölderlin, Rilke e Stefan George procura tematizar a vizinhança entre poesia e pensamento. Como argumenta Pöggeler, o nomear a que se refere as estrofes do poema *Germanien*, realça o nomeado na sua essência, mostra este nomeado por aquilo que ele é. Hölderlin não poetifica somente *sobre* o rio, mas o seu nomear traz o rio antes de mais até à sua essência, ao instituir a verdade primordial. Os poemas sobre os rios de Hölderlin não são alegorias; eles não sobrepõem a um sensível já conhecido um significado não-sensível. Ora, o rio não é já antecipadamente conhecido com segurança como a água quimicamente analisável, o fluxo de água geograficamente descritível ou o portador de valores estéticos, tal como devem ser fixados para a publicidade turística. O rio é experienciado como rio quando Hölderlin o poetifica, e dentro desta experiência poético-histórica da essência do rio, é que tem lugar – como a abstração disso – a análise química, a descrição geográfica, a fixação de valores estéticos.¹⁰¹ O nomear enquanto um dizer poético-histórico mostra a verdade originária (*ἀλήθεια*), aquilo que para todo o representar metafísico-científico permanece um estado das coisas inconspícuo (*unscheinbaren Sachverhalt*).

Esta perspectiva nos interpela a experienciar o não-dito na vizinhança de pensamento e o dizer da poesia como a tarefa que temos enquanto mortais nesta época indigente. Para tanto, Heidegger recorre ao que foi proferido por Hölderlin: “e o que permanece é instaurado pelos poetas.”¹⁰² Nisto consiste sua tese pautada na concessão à poesia de um caráter inaugural no seio mesmo da copertença de ser e linguagem. Ora, a essência da poesia é a instauração do ser pela palavra; copertença que sobrevém em *Brief über den Humanismus*: “a linguagem é a casa do ser. Nesta habitação do ser mora o homem. Os pensadores e os poetas são os guardiães desta habitação.”¹⁰³ No que concerne a isto, Heidegger nota que o homem, em sua existência, tenha já sempre um mundo, e, em seu âmbito, encontra-se familiarizado com uma estrutura de significados. Com isso, dir-se-ia que o homem dispõe sempre de uma linguagem. Isto implica que o ser-no-mundo pertence à uma totalidade que é já necessária e se acha já decidida desde sua própria origem enquanto *articulação* significativa da manifestação do ser *no e a partir* do pensar: a guarda que os pensadores e os poetas exercem é o consumir a manifestação do ser, na medida em que a levam à linguagem e nela a conservam. Não é por ele irradiar um efeito ou por ser aplicado que o pensar se transforma em ação. O pensar age enquanto exerce como

/ Und gerne, zur Erinnerung, sind / Die unbedürftigen sie / Gastfreundlich bei den unbedürftgen / Bei deinen Feiertagen / Germania, wo du Priesterin bist / Und wehrlos Rath giebst rings / Den Königen und den Völkern.”

¹⁰¹ Cf. PÖGgeler, O. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Op. cit., p. 221.

¹⁰² HEIDEGGER, M. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, GA 4. Op. cit., p. 41: “Was bleibt aber, stiften die Dichter.”

¹⁰³ _____. *Brief über den »Humanismus«*. In *Wegmarken*, GA 9. Op. cit., p. 313: “Die Sprache ist das Haus des Seins. In ihrer Behausung wohnt der Mensch. Die Denkenden und Dichtenden sind die Wächter dieser Behausung.”

pensar.¹⁰⁴ Decerto a condução do não-dito ao dito é obra do pensador ou do poeta que sempre se dá, cabe ressaltar, sob a condição de uma impulsão do ser para o seu vir à tona. O pensador ou o poeta ajuda com a sua palavra o ser a aparecer, mas ele não o *faz* aparecer, não recorre à força, nem é um arrancamento da latência do ser à transparência da razão. Tudo depende de uma escuta atenta de onde brota a palavra que, por sua vez, reclama silêncio, um retraimento (*Verhaltenheit*), um pudor (*Scheu*), tonalidades sem as quais não haveria probidade do dizer. Apenas o pensamento-palavra, se está atento à copertença do dizer do ser, atinge a *pobreza*, ou seja, a simplicidade, renuncia aos efeitos da manipulação da linguagem pela *Information*.

Este pensar originário não pode ser medido pela produção de um efeito cuja realidade é avaliada segundo a utilidade que oferece, pois seu agir advém enquanto exerce como pensar. Sua ação não desagua na ideia de que todo pensar deve primeiro querer, deve primeiro pôr o ser como objeto, mas sim na tarefa de liberar a linguagem e o pensamento dos grilhões lógico-gramaticais, deixando transparecer com isso um espaço mais originário à manifestação do ser. Uma experiência genuína da essência de tal pensar, que implica sua própria realização, exige que nos desvençilhemos da acepção técnica do pensar e do uso metafísico da linguagem, cujos primórdios remontam até Platão e Aristóteles. Neles, segundo Heidegger, não é mais o ser que origina a condição de possibilidade do dizer e do pensar, mas são as leis do princípio de identidade e da razão suficiente, bem como as regras da gramática que determinam *o que é* o ser, concebido como causa e fundamento do ente (ver a discussão sobre a constituição onto-teo-lógica da metafísica no capítulo III). Assim, mediante a *Überwindung* da ideia de homem como *subiectum* e da lógica própria ao processo de objetivação total na história da metafísica, Heidegger busca mostrar que não se deve mais interpretar a verdade do ser no entremeio das categorias da metafísica e que a crítica aos valores tradicionais da cultura ocidental têm como intuito a *resignificação* da noção de homem, levando-o para a vizinhança da verdade do ser:

Ao dizer assim a verdade do ser, o pensar entregou-se àquilo que é mais essencial do que todos os valores e do que qualquer ente. O pensar não supera a metafísica por se colocar acima dela, ultrapassá-la e em algum lugar sobressumí-la, e sim enquanto recua para a proximidade do mais próximo. A descida é bem mais difícil e perigosa, particularmente ali, onde o homem se perdeu na subjetividade. A descida conduz à pobreza [*Armut*] da ek-sistência do *homo humanus*.¹⁰⁵

¹⁰⁴ Cf. *Ibid.*, p. 313: “Ihr Wachen ist das Vollbringen der Offenbarkeit des Seins, insofern sie diese durch ihr Sagen zur Sprache bringen und in der Sprache aufbewahren. Das Denken wird nicht erst dadurch zur Aktion, daß von ihm eine Wirkung ausgeht oder daß es angewendet wird. Das Denken handelt, indem es denkt.”

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 352: “Indem das Denken dergestalt die Wahrheit des Seins sagt, hat es sich dem anvertraut, was wesentlicher ist als alle Werte und jegliches Seiende. Das Denken überwindet die Metaphysik nicht, indem es sie, noch höher hinaussteigend, übersteigt und irgendwohin aufhebt, sondern indem es zurücksteigt in die Nähe des Nächsten. Der Abstieg ist, zumal dort, wo der Mensch sich in die Subjektivität verstiegen hat, schwieriger und gefährlicher als der Aufstieg. Der Abstieg führt in die Armut der Ek-sistenz des *homo humanus*.”

Essa pobreza do *homo humanus*, longe de ser tomada como algo pejorativo, seria um elemento que perfaz o que chamamos de *resignificação* da essência do homem e caracteriza-se pelo abandono do círculo de domínio inerente ao *homo animalis* da metafísica em direção à proximidade do ser, na qual o homem deixa de enxergar a si próprio enquanto *subiectum* que representa e de fazer do ente um objeto disponível ao manejo. Desperto para a sua contextura situacional de estar-lançado no mundo que ele mesmo abre e projeta, o homem termina por superar a representação metafísica de animal racional através da sua resposta às possibilidades regaladas pelo pôr-se em manifesto do ser. Na descida, pelas suas respostas-projeto, o homem se exime do papel de senhor do ente como a subjetividade criadora para se tornar o *pastor do ser* com a pobreza da sua condição finita e a dignidade de ser evocado à verdade e constituído o *vizinho do ser*. O pensar é um agir quando traz a verdade do ser à linguagem. Para tal, o pensar não busca apoio no ente, e sim na verdade do ser. A palavra *apoio*, *Halt*, deriva de *Hut*, proteção: “o ser é a proteção que guarda o homem na sua essência ek-sistente, de tal maneira, para a sua verdade, que ela instala a ek-sistência na linguagem. É por isso que a linguagem é nomeadamente a casa do ser e a habitação do ser humano.”¹⁰⁶ Pensar de um modo originário a raiz e o fundamento do agir seria, portanto, ceder ao movimento do próprio pensamento que responde à interpelação do ser. O poder nivelador das efetuações sob a égide da consciência subjetiva do *homo animalis*, que durante séculos chamaram *animal racional*, e que a técnica transformou recentemente na sua mais extrema metamorfose: *o animal que calcula*, ou *que trabalha*, *a besta de trabalho*, é suprimida logo na raiz, porque aquilo que se nos dirige como voz do ser institui o nosso corresponder e a nossa disposição defronte àquilo que é *elementar*.

A via de descida às nossas condições elementares é uma volta face ao que a tradição metafísica descobriu: o homem prometaico do século XIX, assaz perpassado da certeza de si. O *subiectum* cartesiano encerra e assume a finitude de uma vontade do conhecimento, porém infinita no seu princípio. O homem cunhado pela *Gestalt* da era da técnica, cedendo à *vontade de vontade*, é impelido a explorar o seu próprio solo, repartir-se em setores objetiváveis e a liberar as energias do átomo. E depois, com vista ao auto-estabelecimento da vida, ele deve constantemente assegurar-se a si mesmo. A ilimitada *vontade de vontade* está atrelada com a redução da humanidade ao estatuto de animal trabalhador, contendo em si mesma a explosão de uma violência que poderia aniquilar tudo no nada. Em *Grundbegriffe*, Heidegger nota que:

Da essência do vivente faz parte permanecer impelido e coagido para o próprio impulso [*Drang*]. Certamente, o *vivente* que conhecemos como plantas e animais parece encontrar e conter sempre neste impulso a sua forma fixa, ao passo que o

¹⁰⁶ Ibid., p. 361: “Das Sein ist die Hut, die den Menschen in seinem ek-sistenten Wesen dergestalt zu ihrer Wahrheit behütet, daß sie die Ek-sistenz in der Sprache behaust.”

homem pode propriamente elevar e converter em medida diretriz e *princípio de progresso* o vivente e o seu impulsionar-se. Se apenas repararmos naquilo de que precisamos, então ficamos imersos na compulsão da intranquilidade da mera vida. Este vivente desperta a aparência daquilo que é movido e daquilo que se move e, por isso, é livre.¹⁰⁷

Impelida ao impulso pela vida, a *besta de trabalho* é entregue à vertiginosa rotação dos seus produtos a fim de se descarnar e alienar-se a si mesma, no nada aniquilador. Com isso, toda a metafísica é antropocêntrica: transfere as propriedades e as faculdades do homem para um *subiectum* absoluto. O homem haure-se nesta tautologia, de uma emancipação total. Ele só está liberto no bojo da esfera da compulsão – onde haverá espaço para calcular –, o que não condiz à liberdade genuína, pois aqui se afigura uma escravatura sob o jugo do sempre *vantajoso* que tudo patenteia como matéria-prima. Sujeita pelo ciclo inacabável da produção e consumo, a humanidade está em declínio para a condição do *rebanho* referida por Nietzsche. Na sociedade consumista, trazida à ribalta pelo *animal laborans*, nota Arendt, a única decisão ativa exigida do homem é largar sua singularidade, as dores e as penas de viver ainda sentidas singularmente, e aquiescer num tipo (*Typus*) funcional de conduta *entorpecida*, o que pode vir a “terminar na passividade mais mortal e estéril que a história jamais conheceu.”¹⁰⁸ O homem libertou-se de toda a relação a um outro diferente dele, quer fosse Deus, a natureza ou o ser. Tornou-se, ele próprio, o puro meio, o único objeto. Então, regressar ao elementar do homem é reencontrar o que o torna possível aquém dos atributos ou dos poderes da subjetividade e da interioridade, o a partir do quê ele é. Nos termos de Haar, ser no seu elemento é ser si-mesmo. O elemento do homem, o seu solo abissal, é o *ser*, estranho meio que não o contém, mas que o transporta e o exporta. Regressar ao elementar é regressar à situação fundamental do homem com o ser, com o seu ser. Esta situação – em que o homem é *lançado* no tempo, no mundo, e sobre uma terra da qual desposa a facticidade, numa época incontornável para ele da história – não é de mestria, domínio e centralidade, mas de *acolhimento do outro*, de descentramento.¹⁰⁹

A abordagem heideggeriana do modo de ser da linguagem, nos anos 50, é, a nosso ver, compatível com o indicado ainda em *Sein und Zeit*: o fenômeno da linguagem tem sua raiz na constituição existencial da abertura do *Dasein*. Por isso, é na lida do *Dasein* com a linguagem que vem à tona o lugar propício à copertença de homem e ser. Não se trata, porém, só de uma

¹⁰⁷ HEIDEGGER, M. *Grundbegriffe*, GA 51. Op. cit., p. 04: “Zum Wesen des Lebendigen gehört es, in den eigenen Drang verdrängt und verzungen zu bleiben. Allerdings scheint ‘das Lebendige’, das wir als die Gewächse und die Tiere kennen, gerade in diesem Drange je seine feste Gestalt zu finden und innezuhalten, wogegen der Mensch das Lebendige und sein Drängen eigens zum Leitmaß erheben und zum ‘Prinzip’ des ‘Fortschreitens’ machen kann. Achten wir nur auf das, was wir brauchen, dann sind wir eingespannt in den Zwang der Unruhe des bloßen Lebens. Dieses Lebendige erweckt den Schein des Bewegten und Sichbewegenden und deshalb Freien.”

¹⁰⁸ ARENDT, H. *A condição humana*. Op. cit., p. 336.

¹⁰⁹ Cf. HAAR, M. *Heidegger e a essência do homem*. Op. cit., p. 94.

determinada analogia entre tais relações: homem-linguagem e homem-ser, já que o ser não é outra coisa senão o seu pôr-se em manifesto na linguagem ou, em igual sentido, o ser se deixa vislumbrar no vir à tona da linguagem. Na sua essência, a linguagem não é exteriorização de um organismo ou expressão de um ser vivo. Com isso, ela não pode ser pensada em harmonia com a sua essência, nem a partir do seu valor de signo, e talvez nem mesmo a partir do seu valor de significação.¹¹⁰ Portanto, a linguagem é advento iluminador-velador do próprio ser.

Nesse quadro, poder-se-ia dizer que a liberação da linguagem de sua objetivação pelo sistema sígnico causaria o desvanecimento da via representacional da metafísica produtivista. O que Heidegger tenciona aqui é mostrar a linguagem na simplicidade de sua propriedade e em sua copertença com o ser. Enquanto pensamos de modo apropriado a expressão *trazer à linguagem* que foi destinada à linguagem, enquanto conservamos isto que pensamos como o que no futuro deve ser pensado, na atenção do nosso dizer, então trouxemos à linguagem algo essencial do próprio ser.¹¹¹ É neste âmbito que surge a importância da linguagem poética. O homem, através da poesia, torna-se o guardião da linguagem e, simultaneamente, o emissário para que o não-dito venha à emergência. Heidegger recorre especialmente ao poeta Hölderlin para buscar traçar a essência da poesia. Assim, faz-se relevante estes versos do poeta alemão:

Muito experimentou o homem.
Muitos celestes nomeou,
Desde que somos um diálogo
E podemos ouvir uns aos outros.¹¹²

Tal como o ser do homem funda-se na fala, a linguagem acontece, antes, no diálogo, onde situa-se a essência da fala e onde esta engendra seu traço mais originário. O que de outro modo entendemos por *linguagem*, ou seja, um repertório de palavras e de regras de sintaxes, é só o primeiro plano da linguagem.¹¹³ A tese de que a linguagem obtém sua propriedade como diálogo, indica-nos dois aspectos: a) o diálogo é a forma pela qual se dá a ligação primordial do homem à comunidade por meio da fala e do poder-ouvir, que não é uma consequência de falarmos uns com os outros, senão a condição básica para tal: o poder-falar e o poder-ouvir são igualmente originários porque se necessitam reciprocamente; b) a linguagem desenrola-se sob a forma de um diálogo relativamente à manifestação do ser e desde que nós, respondendo

¹¹⁰ Cf. HEIDEGGER, M. Brief über den »Humanismus«. In *Wegmarken*, GA 9. Op. cit., p. 326: “[...] Sie läßt sich daher auch nie vom Zeichencharakter her, vielleicht nicht einmal aus dem Bedeutungscharakter her, vielleicht nicht einmal aus dem Bedeutungscharakter wesensgerecht denken.”

¹¹¹ Cf. Ibid., p. 362: “Indem wir nämlich die der Sprache zugeschickte Wendung ‘zur Sprache bringen’ eigens denken, nur dies und nichts weiter, indem wir dies Gedachte als künftig stets zu Denkendes in der Acht des Sagens behalten, haben wir etwas Wesendes des Seins selbst zur Sprache gebracht.”

¹¹² HEIDEGGER, M. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, GA 4. Op. cit., p. 38: “Viel hat erfahren der Mensch. / Der Himmlischen viele genannt, / Seit ein Gespräch wir sind / Und hören können voneinander.”

¹¹³ Cf. Ibid., p. 38-39: “Was wir sonst mit ‘Sprache’ meinen, nämlich einen Bestand von Wörtern und Regeln der Wortfügung, ist nur ein Vordergrund der Sprache.”

a tal repto, tragamos à linguagem o ente enquanto tal: o ser se mostra na *Sage* e o homem co-responde pela escuta atenta. O diálogo e sua *unidade* (poder-falar/poder-ouvir) são portadores do homem. A unidade do diálogo reside em que cada vez se torna patente na palavra essencial o *um* e o *mesmo* em razão do qual se determina o ser-em-conjunto: somos um e propriamente *nós* mesmos. Os poetas doam este um e mesmo, o *permanente*; pois assentam a existência sobre o seu *fundamento*. O genuíno habitar do homem, a sua existência como acontecimento histórico possui o seu fundo permanente no diálogo da poesia, porque ele mesmo é poético, é sempre um a ser fundado historicamente. Conclui-se daí que a linguagem enquanto diálogo é a estrutura essencial do *Dasein* histórico. A poesia enquanto diálogo mais genuíno é a origem da linguagem, com a qual, sendo o seu bem mais perigoso, o homem se arrisca em direção ao ser como tal, aí resiste ou sucumbe e, na repetição do falatório, se envaidece e estiola.¹¹⁴

No horizonte heideggeriano perspectivar-se-á o sentido de um mundo linguisticamente configurado, que se mostra previamente a toda a enunciação linguística. A linguagem, como *fundo* poético da verdade do mundo, entretece o movimento *concreto* da recíproca pertença de homem e ser – aliança imbricada numa escuta silenciosa que o homem assume ao acolher à palavra a essencial indizibilidade do ser. Como sabia Hölderlin, o homem só *é* na medida em que habita. Na casa da linguagem, homem e ser encontram sua morada. *Habitar poeticamente* esta terra significa estar na presença dos deuses e ser tocado pela essência próxima das coisas, como também a tarefa de receber os divinos e suportar a transitoriedade da quotidianidade, tal como expressa Heidegger através do poema de Hölderlin intitulado *Wie wenn am Feiertage*:

Nós devemos, porém, estar sob as tempestades de Deus,
Ó poetas!, permanecer de cabeça descoberta,
agarrar o raio do Pai com a própria mão,
e oferecer ao povo, envolta
na canção, a dádiva celestial.
Porque só nós somos de um coração puro
como as crianças, e nossas mãos, são inocentes.¹¹⁵

Ao poeta se lhe entrega a capacidade de instaurar, através de sua palavra e nomear, as coisas para vislumbrar o ser do ente, o jogo, a beleza e o encanto das palavras, mas, ao mesmo tempo, ele abrange a transiência dessa realidade, sua temporalidade, além da incompreensão do homem que o obriga a ser testemunha do mal uso do dom da linguagem à medida que esta é convertida em dissimulação da realidade. A linguagem é dada ao poeta como dom, vocação,

¹¹⁴ Cf. HEIDEGGER, M. *Hölderlin Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«*, GA 39. Op. cit., p. 76: “Dichtung ist als ursprüngliches Gespräch der Ursprung der Sprache, mit der als seinem Gefährlichsten der Mensch in das Sein als solches sich hinauswagt, dort standhält oder fällt und im Verfall des Geredes sich aufbläht und verödet.”

¹¹⁵ _____ . *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, GA 4. Op. cit., p. 50: “Doch uns gebührt es, unter Gottes Gewittern, / Ihr Dichter! mit entblößtem Haupte zu stehen, / Des Vaters Stral, ihn selbst, mit eigner Hand / Zu fassen und dem Volk ins Lied / Gehüllt die himmlische Gaabe zu reichen, / Denn sind nur reinen Herzens / Wie Kinder, wir, sind schuldlos unsere Hände.”

desencoberto ou percepção da realidade, e por isso mesmo deve permanecer de pé e com a cabeça descoberta sob as tempestades divinas: “os poetas são os mortais que, cantando com seriedade o Deus do Vinho, sentem os vestígios dos deuses foragidos, permanecendo sobre estes vestígios e assim apontando aos seus irmãos mortais o caminho da viragem [*Wende*].”¹¹⁶

2.2. O poeta no tempo da noite do mundo: o *aberto* em Rilke

Em *Wozu Dichter?* (1946), ensaio voltado para Rilke, quando se refere aos poetas em tempo indigente, Heidegger relaciona a falta do fundo como aquilo que fundamenta o mundo (*Abgrund*) que implica, pois, na ausência dos deuses e da determinação da essência das coisas. Visto que a missão singular do poeta é dizer poeticamente a essência do habitar, isto torna-se encoberto à medida que calculamos o tempo a partir do ente como *reserva*, ou seja, o tempo permanece indigente, não só porque Deus está morto, mas também porque os mortais já não reconhecem nem dominam a sua própria mortalidade. O segredo da dor permanece velado. O amor não se aprendeu.¹¹⁷ A ausência de Deus, o afastamento da finitude e a indiferença frente à dor e ao amor, podem ser vistos como referência à voracidade calculante que marca a era da técnica. Para superar isto, os poetas devem expressar o não-dito através de um pensar lúcido, tanto para guiar o diálogo de poesia e pensamento à via determinada pela história do ser como para considerar a esfera do habitar genuíno sobre a terra em relação à verdadeira essência das coisas descobertas pelo poeta. A tarefa parece simples, porém, Heidegger atenta que, através da representação ordenadora, o homem põe o mundo diante de si como a objetualidade na sua totalidade e põe-se a si diante do mundo. Com isso, o homem coloca a natureza à sua beira e levanta o mundo de tal maneira que este o enfrenta. Este colocar à beira, este elaborar (*Herstellen*), devemos compreendê-lo na sua essência lata e múltiplice.¹¹⁸ O que significa afirmar que Rilke, porque pensa o homem como aquele que se põe *diante* do mundo e o situa perante si como objeto elaborável, retira o homem *deste* mundo e, portanto, do aberto. O que, de fato, diverge da concepção de Heidegger, para quem o *mundano* (*Weltische*) é o próprio aberto, a totalidade do que não se contrapõe, sendo o homem, na condição de ser-no-mundo, o agente dessa abertura. A consciência humana, segundo Rilke, opõe-se a seus objetos – a natureza, o espaço, o céu –, forçando-os assim à representação e deles dispondo; nisto, atesta Heidegger,

¹¹⁶ _____. *Wozu Dichter?* In *Holzwege*, GA 5. Op. cit., p. 272: “Dichter sind die Sterblichen, die mit Ernst den Weingott singend, die Spur der entflohenen Götter spüren, auf deren Spur bleiben und so den verwandten Sterblichen den Weg spüren zur Wende.” / Para quê poetas? In *Caminhos de floresta*. Op. cit., p. 312.

¹¹⁷ Cf. *Ibid.*, p. 274: “Dürftig bleibt die Zeit nicht nur, weil Gott tot ist, sondern weil die Sterblichen sogar ihr eigenes Sterbliches kaum kennen und vermögen. Noch sind die Sterblichen nicht im Eigentum ihres Wesens [...] Das Geheimnis des Schmerzes bleibt verhüllt. Die Liebe ist nicht gelernt.” / *Ibid.*, p. 315.

¹¹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 287-288: “[...] Der Mensch stellt die Welt auf sich zu und die Natur zu sich her. Dieses Herstellen müssen wir in seinem weiten und mannigfaltigen Wesen denken.” / *Ibid.*, p. 331.

cabará ao próprio homem converter o aberto em objeto para deslocá-lo para si mesmo e impor toda esta e-laboração, o que se traduz no modo de uma imposição propositada da objetivação. Isto decorre quando a natureza passa a ser vista como um grande fundo de reserva (*Bestand*); os entes simples *subsistências*, no sentido de *estoques* (e não mais substâncias); a técnica um desencobrimento provocador e o homem o animal trabalhador (*homo-faber*), material clínico:

A terra e a atmosfera tornam-se matéria-prima. O homem torna-se material humano que é colocado ao serviço dos objetivos propostos. A instalação incondicionada do impor-se incondicional da elaboração propositada do mundo vai-se configurando necessariamente nos moldes do mando humano, num processo que surge da essência encoberta da técnica.¹¹⁹

Tal modo de habitar, para Heidegger, sobrevém como característico de nossa época, porque a vida habitual do homem hodierno consiste na vulgaridade da imposição no ambiente desprotegido dos negócios e das *trocas*. O homem que se quer a si próprio conta sempre com as coisas e com os homens, enquanto algo que tem o caráter único de objeto. Esta objetivação que resulta do forçar dominador e do caráter de mando da vontade, fixados na *Gestell*, reside no principal entrave que o jogo poético da linguagem como manifestação do ser enfrenta para vir à luz, e que também defronta a fala (*Rede*) para situar-se enquanto constituição da abertura do *Dasein*. Heidegger repara que a poesia, através da *poetização* de sua essência pode atingir uma experiência inversa na lida com o real, isto é, “um olhar sobre a totalidade íntegra do ente é susceptível de observar, a partir da invasão do progresso técnico, de que lado poderia surgir uma superação da técnica, portadora de mais originalidade.”¹²⁰ Poder-se-ia recorrer ao *passo de volta* como *recordação* (*Andenken*) que, na febre da metafísica produtivista que reifica o homem para endeusar os produtos, renuncia à reação em cadeia do lucro e propõe sobretudo o *ser-com-os-outros* e com as coisas dadas livremente e portadoras de mundo (inobjetiváveis) e, com isso, traz os vestígios do sagrado ao homem sem-deuses na noite do mundo. O *passo de volta* é tido por Heidegger como um risco, mas como algo inevitável se não se quer cair num perigo ainda mais profundo: a firmeza de que a produção técnica *dispõe* o mundo em ordem. O império técnico não só situa todos os entes como algo elaborável no processo de produção, bem como distribui os produtos da produção através do mercado.¹²¹ É no ciclo da elaboração que se impõe a ordem que esmaga as diferenças e a humanidade do homem na bitola da uni-

¹¹⁹ Ibid., p. 289: “Die Erde und ihre Atmosphäre wird zum Rohstoff. Der Mensch wird zum Menschenmaterial, das auf die vorgesetzten Ziele augesetzt wird. Die unbedingte Einrichtung des bedingungslosen Sichdurchsetzens der vorsätzlichen Herstellung der Welt in den Zustand des menschlichen Befehls ist ein Vorgang, der aus dem verborgenen Wesen der Technik hervorkommt.” / Ibid., p. 333.

¹²⁰ Ibid., p. 290: “Umgekehrt empfängt ein auf das heile Ganze des Seienden ausschauernder Blick aus den Erscheinungen der heraufkommenden Technik einen Wink in die Bereiche, aus denen vielleicht eine ursprünglicher bildende Überwindung des Technischen kommen könnte.” / Ibid., p. 334.

¹²¹ Cf. Ibid., p. 292: “[...] sondern sie stellt die Produkte der Produktion durch den Markt zu.” / Ibid., p. 336.

formidade da produção, no valor calculado de um mercado e, assim, dissipa-se de antemão o âmbito da possível origem de um acolhimento da diferença a partir do ser. O homem se acha exposto ao perigo pertinaz de se tornar matéria bruta em função da objetivação pela técnica.

O homem está desprotegido ante o perigo, e esta falta de proteção é oriunda da mesma essência da ameaça, repousa na sua relação com o ser. Através do seu querer-se a si mesmo, o homem está, num sentido essencial, ameaçado, isto é, carente de proteção, “contudo, devido a esse seu modo essencial de querer, ele está igualmente des-protegido.”¹²² A desproteção aflui na vontade do homem de querer-se a si mesmo, mas esta vontade incessável não apenas situa o homem *fora de toda proteção*, como também a imposição da objetivação do mundo ab-roga a possibilidade de proteção. À medida que o homem tem suas mãos atadas ao arranjo técnico do mundo como objeto, ele tapa voluntária e completamente o caminho para o aberto, o qual já se encontrava, de todas as formas, impedido. No âmago dessa desproteção, a objetivação do mundo perfila-se como representação calculadora e o homem que se impõe é aquele que veste o uniforme de funcionário da técnica: “ele não só fica fora e diante do aberto, como também se afasta expressamente da ‘conexão pura’ através da objetivação do mundo.”¹²³ O homem, quando se distancia da *conexão pura*, está em *despedida contra* o aberto. É por tal motivo que Heidegger não deixa de notar que a técnica serve como a ordenação – situada no mero querer do homem, no sentido do impor-se propositado contra tudo – do nosso ser desprotegido sobre o fundamento da aversão que reina em toda a objetividade contra a conexão pura, que, por seu turno, “[...] atrai a si, enquanto centro inaudito do ente, todas as forças puras.”¹²⁴ A produção técnica é, em suma, a organização da despedida do acolhimento da *diferença* a partir do ser.

Todavia, Heidegger ainda observa que para lobrigar o perigo e para o mostrar têm de existir aqueles mortais que chegam primeiro ao abismo do indigente e da sua indigência, estes seriam os mais arriscados, arriscar-se-iam ainda mais do que o ser humano que se impõe. Ora, nossa condição de *os mais mortais dos mortais*, coloca-nos na situação dos que arriscam, por vezes, mais do que o risco do ser, mais *do que a própria vida*, como sugere a poesia de Rilke:

...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...¹²⁵

¹²² Ibid., p. 293: “[...] aber durch dieselbe Wesensart zugleich schutz-los.” / Ibid., p. 337.

¹²³ Ibid., p. 294: “Er steht nicht nur außerhalb des Offenen vor diesem, sondern durch die Vergegenständlichung der Welt kehrt er sich eigens vom ‘reinen Bezug’ weg.” / Ibid., p. 337.

¹²⁴ Ibid., p. 294: “als welcher die unerhörte Mitte des Seienden alle reinen Kräfte an sich zieht.” / Ibid., p. 338.

¹²⁵ Ibid., p. 296: “Nur daß wir, mehr noch als Pflanze oder Tier, *mit* diesem Wagnis gehen, es wollen manchmal auch wagender sind (und nicht aus Eigennutz) als selbst das Leben ist um einen Hauch wagender.” / Ibid., p. 341.

Quanto a isto, Heidegger lança uma pergunta no sentido de saber se haveria, contudo, um aumento deste querer arriscar-se para além do incondicionado do impor-se propositado. Sua resposta é negativa, já que entendemos que aqueles que são mais arriscados sobretudo “[...] só poderão ter um querer maior se o seu querer, na sua essência, for outro. Então, querer e querer não seriam o mesmo. Estes, que a partir da essência do querer têm um querer maior, conservam uma maior conformidade face à vontade enquanto ser do ente.”¹²⁶ Os que mais arriscam correspondem antes ao ser que se mostra como vontade, ou seja, querem mais do que qualquer imposição, porque é volitivo. Compreendemos, portanto, que o *risco arriscado do impor-se*, que é o que quer mais que todo impor-se propositado, não cria uma segurança no aberto. Para Heidegger, neste contexto, *criar* significa haurir da fonte: “absorver o que brota, e trazer o recebido.”¹²⁷ O risco mais arriscado do querer volitivo nada produz, mas recebe e dá o recebido, ou seja, traz, na medida em que faz desabrochar o recebido em sua plenitude.

Heidegger aponta a exigência de uma viragem que remeta nossa essência, cujo caráter apenas reside em querer-se e impor-se, junto com seus objetos, para o âmbito mais íntimo do espaço do coração, onde tudo pertence ao invisível e ao interior da consciência. Isto significa que: “o interior da consciência não-utilizadora mantém-se como sendo o espaço interior, no qual toda e qualquer coisa, para nós, transcende o numérico do cálculo, podendo, liberta de tal limitação, fluir para a totalidade ilimitada do aberto.”¹²⁸ Esta inversão em direção ao aberto, que envolve risco, precisa ocorrer no âmbito onde se dá o desamparo: onde se determina sua essência, determina-se também sua reversão. É assim que Heidegger entreverá em Rilke uma confrontação com a *res cogitans* cartesiana: a *lógica do coração* de Pascal, o espaço capaz de acolher em si o *outro* do interior da consciência. O reverso do desamparo é traduzido pela frase *o espaço interior do coração*, suscitada por Heidegger a partir do último verso da Elegia IX de Rilke: *uma incomensurável existência brota-me do coração*.¹²⁹ Neste espaço interior do coração – que lembra a figura jüngeriana do *Desterrado*, liberta do imperativo matemático –, o homem é livre, já que se acha fora da relação com os objetos que o rodeia e que só o protege aparentemente. Mas como pode tal interiorização da objetualidade já imanente da consciência realizar-se no mais íntimo do coração, posto que se relaciona com o interior e o invisível? O

¹²⁶ Ibid., p. 297: “nur insofern wollender sein, als ihr Wollen in seinem Wesen anders ist. Dann wäre Wollen und Wollen nicht sogleich das Selbe. Sie, die aus dem Wesen des Wollens wollender sind, bleiben dem Willen als dem Seins des Seienden gemäßer.” / Ibid., p. 341.

¹²⁷ Ibid., p. 298: “[...] das Hervorspringende aufnehmen und das Empfangene bringen.” / Ibid., p. 343.

¹²⁸ Ibid., p. 306: “Aber das Innen des ungebräuchlichen Bewußtseins bleibt der Innenraum, in dem für uns jegliches über das Zahlhafte der Rechnung hinaus ist und, frei von solcher Schranke, überfließen kann in das eingeschränkte Ganze des Offenen.” / Ibid., p. 351-352.

¹²⁹ Cf. RILKE, Rainer M. *Poemas, As Elegias de Duíno e Sonetos a Orfeu*. 5°. Traduzido por Paulo Quintela. Porto: Edições ASA, 2003. p. 192.

espaço imanente do interior do coração é uma inversão da consciência e, com efeito, permite um adentramento no círculo do aberto; é aquele *onde* por meio do qual todas as coisas se desatam de seu caráter estritamente pragmático como antagonista da *consciência produtivista*. É por esta razão que, não obstante, Heidegger indagará: quem de entre os mortais seria capaz de provocar essa inversão através da recordação? Ou melhor: quem entre os mortais são os que mais se arriscam? Os que arriscam mais são os poetas, mas, para Heidegger, estes poetas são os mais dizentes da espécie de cantores, “cujo canto vira o nosso desamparo para o aberto. Estes poetas cantam o são [*Heile*] no insão [*Unheile*], pois invertem a despedida contra o aberto e re-cordam na totalidade sã e salva o que há de in-cúria”¹³⁰; o seu cantar está despido de toda imposição propositada, não solicita algo que seria elaborável. A inversão re-cordante, assim, já antecipadamente superou o afastamento contra o aberto nesta época de penúria; ela supera, no espaço interior mundano do coração, qualquer objetualidade. Este é o risco mais arriscado a partir da essência do homem, à medida que este possui a linguagem e é o dizente.

Se o homem da técnica é designado de aquele que quer, os mais arriscados seriam os mais querentes, desde o momento em que querem de um modo que se distingue da imposição propositada da objetivação do mundo. O seu querer não quer nada disso, pois se o seu querer permanecesse só como imposição, eles não quereriam nada. Correspondem antes à vontade que, sendo o *risco*, atrai a si todas as forças puras, enquanto *conexão completa* do aberto (rilkeano) – este, sem qualquer afinidade com o aberto tal como assinalado por Heidegger, é identificado com o ser como vontade universal.¹³¹ O querer dos que arriscam mais é o volitivo dos mais dizentes, que se situam decididos e já não fechados, em despedida, contra a vontade, segundo a qual o ser quer o ente. A essência voluntariosa dos que arriscam mais, que dizem de modo mais dizente, é constituída pelos poetas. Assim, o aberto é mantido *na e pela* própria linguagem. E os que arriscam mais são guarnecidos de uma linguagem desprovida do caráter de imposição; é a linguagem como o cantar. Como vimos, os que cantam e arriscam mais são os poetas, e ao seu cantar instaura-se o espaço interior do mundo a si mesmo. A linguagem, como cantar poético, instaura tal espaço, o traz ao seu ser mais próprio. O canto do poeta não obedece aos ditames da mobilização total, diz o não-dito. Estes que se arriscam demoram no vestígio dos deuses foragidos, re-cordando a dimensão e o fulgor do sagrado no mundo. Face ao destino da noite do mundo, a poesia de Rilke é, pois, uma inversão da despedida do aberto.

¹³⁰ HEIDEGGER, M. Wozu Dichter? In *Holzwege*, GA 5. Op. cit., p. 318: “[...] Diese Dichter singen, weil sie den Abschied gegen das Offene umkehren und sein Heil-loses ins heile Ganze er-innern, im Unheilen das Heile.” / Para quê poetas? In *Caminhos de floresta*. Op. cit., p. 365.

¹³¹ Cf. RICHARDSON, W. J. *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*. Fourth Edition. Preface by Martin Heidegger. New York: Fordham University Press, 2003. p. 392: “Rilke’s most significant term for Being, however, is ‘the Open’ [...] Obviously Being as the Open is another form of Being as universal Will.”

CAPÍTULO V

A ÉTICA SOBRE A LINHA

Neste capítulo final de nossa tese de doutoramento, vista a *compreensão preliminar* da estrutura originária da ética no horizonte teórico heideggeriano, procuraremos mostrar então o sentido de uma *ética correspondencial* imbricada no *acolhimento do ser*, o ponto de arranque fundamental inerente à meditação madura de Heidegger sobre técnica, linguagem e habitar. A ética que os escritos mais recentes dão a pensar diz respeito, sobretudo, à possibilidade de um genuíno *acolhimento do outro como outro*. E isto consiste na iminente tarefa de desconstrução do processo de objetivação total *na* era do átomo, em vista de um *ek-sistir outro*, de um *outro morar junto* do próximo. Esta ética reclamará um *ter-que-corresponder* à interpelação do ser, que brota da atitude (*Haltung*) humana de experienciar a morte enquanto morte. Reclamará um (re)aprender a morar sobre a terra, resguardando-se do perigo divisado no *arraçoamento* da *Gestell*: à medida que os entes se apresentam ao homem como o *fundo de reserva* do que é puramente *calculável*, o próprio homem corre o risco de sujeitar-se à mera função objetiva das relações técnicas. Enfim, a *ética correspondencial* terá seu centro nevrálgico na compreensão do *Ereignis*: o âmbito-vibrante da apropriação mútua entre o ser e o seu *aí* – na zona da *linha*, o propiciar-se da proximidade vicinal e da acontecência fáctica de acolhimento da diferença.

1. A questão da superação do processo de objetivação no acabamento da metafísica

Para discutirmos o tema da *ética sobre a linha*, torna-se necessário, em primeiro lugar, explanar as questões fundamentais da interpretação por Heidegger do processo de objetivação que perpassa a metafísica e que tem seu acabamento no reino da técnica à escala planetária. A *desconstrução* heideggeriana dessa objetivação que, aliás, impregna as regiões dos entes com um *traço de virtualização* propiciaria pois a instauração de uma dimensão ante-predicativa, pré-objetivadora, na qual se daria o *encontro* com as coisas, como coisas, irreduzíveis à sua transformação em reserva disponível ao cálculo (*Bestand*). Veremos que na *Gestell* se anuncia o sentido ontológico radical do esvaziamento do ser, da falta de distância (*Abstandlosigkeit*) e da supressão da diferença. Porém, a penetração no *Ereignis*, o âmbito no qual se dá a comum-pertença de homem e ser, só pode ter lugar se soubermos escutar a interpelação do ser que se esconde na *Gestell*; é tarefa do pensar originário fazer a experiência da *linha* na qual conflui a moderna apreensão do ser. Assim, poder-se-á dizer que a *Gestell* é a completude e realização da metafísica e, simultaneamente, a preparação reveladora e des-encobridora do *Ereignis*.

1.1. Derradeiro excuro da relação Jünger-Heidegger: a recusa da passagem da *linha*

A partir da explanação da senda do pensamento de Jünger na transição entre os textos dos anos 30 e *Über die Linie* e *Der Waldgang*, como vimos no capítulo II, a questão que nos ocupa por ora torna-se inteiramente clara e, com efeito, susceptível de esclarecimento. No período de *Der Arbeiter*, Jünger tinha pensado a liberdade em termos de trabalho, participação e serviço. Entretanto, como repara Alexandre Franco de Sá, a experiência da Segunda Guerra Mundial colocara Jünger na necessidade da abertura a uma liberdade diferente, pensada a partir da identificação da mobilização com o niilismo. Para o Jünger de 1950, tratava-se, neste sentido, de pensar o cruzamento de uma linha que abrisse, no decurso do próprio processo de mobilização pensado como história do niilismo, a possibilidade da esperança.¹ E, diante de tal tentativa de pensar uma passagem da linha, torna-se necessário aclarar o significado da recusa heideggeriana dessa mesma passagem. A distinta posição que Jünger e Heidegger assumem quanto ao niilismo é delineada pelo modo de compreender o próprio fenômeno. Por um lado, Jünger atenta o niilismo como um fenômeno planetário que se alarga conforme a mobilização técnica. Em *Über die Linie* Jünger indica entre os sintomas típicos do avanço do niilismo: o desaparecimento do culto, do mito, do maravilhoso, que advêm num mundo carente de fins regulativos que o oriente. Por outro lado, Heidegger abrange o niilismo como um corolário da tradição metafísica que tem início em Platão e atinge o seu acabamento na vontade de poder de Nietzsche: *a subjetividade que trata de querer sua própria essência*. A vontade de poder, como fluidificação completa da subjetividade, é a afirmação do caráter absoluto de seu poder de penetração no ente, é, nos termos de Caron, *l'entéléchie de la subjectité*.² A problemática heideggeriana situa-se antes no âmbito de compreensão das raízes históricas do niilismo, pois este repousa na *acontecência* do sentido do ser, ou seja, na forma de *destinamentos* que doam ao homem, ininterruptamente, no tempo do próprio ser, as *cunhagens* (*Prägungen*) do ser-mera-presença no íterim da vereda da metafísica. A tarefa fundamental desponta como um perguntar pela *configuração epocal* que tornou possível tanto a noção de Nietzsche do ente como vontade de poder como a ideia de Jünger sobre a metafísica da *Gestalt* do trabalhador.

No decorrer da Segunda Guerra Mundial, Jünger dedica alguns trechos de seus diários para descrever o tipo de homem que ocasionou o progresso e a mobilização técnica como um

¹ Cf. SÁ, Alexandre Franco de. *A política sobre a linha: Martin Heidegger, Ernst Jünger e a confrontação sobre a era do niilismo*. Op. cit., p. 39.

² Cf. CARON, M. *Heidegger: pensée de l'être et origine de la subjectivité*. Paris: Lés Editions du Cerf, 2005. p. 580: "La Volonté de puissance, comme fluidification complète de la subjectivité et affirmation de l'absoluité de son pouvoir de pénétration sur l'étant, est 'l'entéléchie de la subjectité'."

processo inseparável cujo único destino seria o aperfeiçoamento total. Jünger, incorporado ao exército alemão, vê a guerra como um gigantesco evento de destruição que acelera o processo imparável de crescimento de um caráter total do trabalho. Conforme progride a destruição e a barbárie, também aumenta a sensação de incerteza no tocante ao percurso a ser traçado pelas decisões bélicas. Num trecho de 29 de abril de 1941, de seu primeiro diário de Paris, Jünger atesta que a única força que encoraja os homens frente a catástrofe da guerra seria a luta pela liberdade: “compreendi muito claramente que apenas em nosso próprio interior reside o traço inextricável da situação. Por essa razão, seria prejudicial o uso da violência; destruiria muros, espaços de nós mesmos – o caminho da liberdade não é esse.”³ O niilismo dar-se-ia assim na expansão de um duplo fenômeno: por um lado, o ser humano precisa reaver novas referências e decide sujeitar seu modo de vida aos ditames do mundo mobilizado, que se dá no espaço cunhado pelo trabalho; o outro fenômeno, atrelado ao anterior, consiste no desdobramento de sistemas opressores que almejam o domínio da totalidade da vida. Portanto, a ordem redutora do niilismo propiciaria o surgimento de distintas formas de submissão cujos resultados mais imediatos são o esquecimento e a consecutiva perda da *liberdade* constitutiva do ser humano.

Em ensaios dos anos 50, tais como *Über die Linie*, *Der Waldgang* e *An der Zeitmauer*, Jünger atenta o fato de que se aceitarmos adequar os ritmos naturais do corpo ao compasso da disciplina automática, sacrificamos, assim, nossa possibilidade de levar uma existência livre. O ímpeto desta mobilização total aumenta através das características, peculiares à paisagem planificada, da flexibilidade e do acabamento. Tal explica-se a partir de o mais secreto sentido do tipo (*Typus*) e dos seus meios estar dirigido para o domínio. Não há aqui nenhum meio que não seja, concomitantemente, meio de poder, ou seja, expressão do caráter total do trabalho.⁴ Porém, Jünger diz que há uma possibilidade latente na pessoa singular para levar a cabo uma existência além das demandas técnicas. É neste sentido que o autor delineou o significado das figuras do Desterrado e do Anarca. Assim, o problema genuíno que Jünger encontra nas novas sociedades tecnificadas reside na imperceptibilidade com que os homens ficam subjugados ao mundo técnico, portanto tornar-se-ia fundamental uma tomada de consciência da situação.

Na esfera da mobilização, na qual é o trabalho, organizado segundo os imperativos da técnica, o que mobiliza todos os recursos do planeta, já não é o homem que possui um tempo, que vive e trabalha conforme um ritmo cujo movimento se dá à sua escala, mas passa-se o

³ JÜNGER, E. *Journal I: 1941-1943*. Paris: Julliard, 1951. p. 38: “[...] j’ai vu au même instant très clairement que c’est en nous-même seulement que gît le caractère inextricable de la situation. Pour cette raison, l’emploi de la violence serait nuisible; elle ruinerait des murs, des chambres de notre propre moi – ce n’est point là le chemin de la liberté.”

⁴ Cf. _____. *O trabalhador: domínio e figura*. Op. cit., p. 260.

reverso: o tempo medido mecanicamente é o primeiro passo da técnica com vistas à anulação do tempo no tempo, por uma forma de tempo ilusória. A *Gestalt* do trabalhador racionaliza o tempo para a produção de tempo, para planificar e tornar eterno o *consumo* do trabalho.⁵ A nosso ver, em *Über den Schmerz*, Jünger transparece a ideia de que a mobilização técnica conduziria ao niilismo, isto é, à medida que a realidade é transformada pela técnica, quando a disciplina, a capacidade de organização, o potencial de energia e material crescem sem que o homem se adapte com a mesma rapidez, então a técnica pode desembocar no niilismo. Surge aqui a questão concernente à atitude apropriada que o homem deve assumir quando o vórtice tecnológico o absorve a cada instante, constringendo-o a estar empenhado na luta por novos *clicks*, segundos fugazes, mas que regulam como o giro das rodas do relógio, o ritmo de sua existência. No viés da relação entre o homem reduzido ao estatuto de um objeto mobilizado e o crescimento da própria aceleração do movimento, Jünger explica a ausência de posições de protesto contra a quantidade de vítimas que a disciplina do tráfego produz. Estas vêm à ribalta como *vítimas necessárias* porque se acham ajustadas ao modo de vida do tipo do trabalhador:

Como é possível que, em um tempo em que se luta em torno da cabeça de um assassino com a oferta completa de mundividências opostas, quase não esteja presente uma diferença de tomada de posição quanto às inúmeras vítimas da técnica, e em especial da técnica do tráfego? Que tal não tenha sido o caso desde sempre, isso pode-se ver facilmente a partir da versão das primeiras leis do caminho-de-ferro, em que claramente se expressa o empenho para tornar responsável o caminho-de-ferro por qualquer dano que se dê puramente pelo fato da sua presença. Hoje, ao contrário, impôs-se a concepção de que o peão não só se tem de adequar ao tráfego, mas também de que ele é imputável pelas infrações contra a disciplina do tráfego.⁶

A ausência de protesto é justificada pela razão de que isto está imbricado na ordem do dia e no modo de vida do *Typus*. Ao notar o âmbito que dá sentido ao operário da fábrica que, para executar seu trabalho deve se adequar à disciplina regulada pelos horários, Jünger diz que “esta disciplina é em si uma das características da revolução objetiva, que está a submeter o ser humano de maneira imperceptível, e sem que proteste, a uma legalidade modificada.”⁷ A coação realizada pela disciplina do horário e do trabalho, por meio da injunção do pensamento

⁵ Cf. AMATO, P. *Lo sguardo sul nulla: Ernst Jünger e la questione del nichilismo*. Op. cit., p. 162: “Il tempo misurato meccanicamente è stato il primo passo della tecnica verso la nullificazione del tempo nel tempo, per una forma di tempo illusoria: l'orologio meccanico razionalizza il tempo per la produzione di tempo [...]”

⁶ JÜNGER, E. *Über den Schmerz*. Op. cit., p. 185-186: “Wie kommt es, daß in seiner Zeit, in der um den Kopf eines Mörders mit dem vollen Aufgebot entgegengesetzter Weltanschauungen gestritten wird, in bezug auf die unzähligen Opfer der Technik, und insbesondere der Verkehrstechnik, eine Verschiedenheit der Stellungnahme kaum vorhanden ist? Daß dies durchaus nicht von jeher der Fall gewesen ist, läßt sich leicht aus der Fassung der ersten Eisenbahngesetze ersehen, in der deutlich das Bestreben zum Ausdruck kommt, die Eisenbahn für jeden Schaden verantwortlich zu machen, der sich rein aus der Tatsache ihres Vorhandenseins ergibt. Heute dagegen hat sich die Auffassung durchgesetzt, daß der Fußgänger sich nicht nur dem Verkehr anzupassen hat, sondern daß er auch für Verstöße gegen die Verkehrsdisziplin haftbar ist.”

⁷ *Ibid.*, p. 186: “Diese Verkehrsdisziplin selbst ist eins der Kennzeichen der sachlichen Revolution, die den Menschen unauffällig und ohne Widerspruch einer veränderten Gesetzmäßigkeit unterstellt.”

calculador, volta-se para uma vida que seria inconcebível sem o ritmo mecânico dos relógios e a *privatização* da fala e da compreensão. Na era de redução da diversidade até o meridiano zero, torna-se preciso despertar nossa liberdade elementar e resistir às sujeições totalitárias em espaços irreduzíveis ao poder do Leviatã. Assim é que Jünger delinea o *passo da floresta*.

Como vimos, Jünger pensa que a ação da técnica encaminhará ao ponto zero a zona do niilismo, ponto a partir do qual se situariam suas possibilidades niveladoras incorporadas à formação da *Gestalt* do trabalhador. Se, em *Der Arbeiter*, diante da mobilização do mundo pela *Gestalt*, diante da redução do homem singular ao *Typus*, a exclusiva possibilidade para este mesmo homem, para que não decaia, residia na assunção da própria redução, em *Über die Linie*, pelo contrário, Jünger se interroga sobre a possibilidade de ultrapassar o próprio horizonte uni-forme da redução. O autor assinala que, segundo a essência do mundo niilista, o sentimento profundo que nele impera é o da redução e o de tornar-se reduzido. Portanto, em tal perspectiva, a pergunta de valor fundamental que hoje deve ser colocada sobrevém da seguinte maneira: em que medida é que se passou a linha, ou seja, se superou o niilismo?⁸

Referindo-se à concepção nietzscheana do niilismo, Jünger vê tal fenômeno como um sentimento de ausência de valor; consiste numa desvalorização dos valores até aqui superiores – finalidade, unidade, verdade – que decorre pois do esvaziamento das categorias metafísicas tradicionalmente orientadoras da existência. A *linha* seria, então, a fronteira entre duas idades do mundo, o ponto crítico onde se decide “[...] se o movimento do niilismo termina no nada nadificador ou se ele é a passagem para o âmbito de uma ‘nova manifestação do ser.’”⁹ Heidegger até concorda com a análise jüngeriana da formação atual do niilismo, assim como os termos em que é feito, não obstante, considera que, antes de se pensar numa passagem da linha, é necessário pensar a própria linha. Ao pensar este lugar onde acontece a essência do niilismo, Heidegger está ciente que a avaliação da posição do homem em relação ao niilismo reclama uma determinação da relação entre a essência humana e a compreensão do sentido do ser, pois, ao absolutizar o plano ôntico, a vontade técnica cinde o *Dasein* do ser e uniformiza a relação entre eles, sustentada pela compreensão: “em nenhum caso é a linha, pensada como um sinal da zona do niilismo consumado, aquilo que está frente ao homem como algo que se pode cruzar. Então também cai a possibilidade de um *trans lineam* e de sua travessia.”¹⁰ Isto diz que o homem permanece na linha, mas de tal modo que ele é a linha, que a linha define,

⁸ Cf. JÜNGER, E. *Über die Linie*. Op. cit., p. 274: “Sie lautet: inwiefern haben sie die Linie passiert?”

⁹ HEIDEGGER, M. *Zur Seinsfrage*. In *Wegmarken*, GA 9. Op. cit., p. 386: “ob die Bewegung des Nihilismus im wichtigen Nichts verendet oder ob sie der Übergang in den Bereich einer ‘neuen Zuwendung des Seins’ ist.”

¹⁰ *Ibid.*, p. 412: “In Keinen Falle ist die Linie, als Zeichen der Zone des vollendeten Nihilismus gedacht, solches, was wie ein Überschreitbares vor dem Menschen liegt. Dann fällt aber auch die Möglichkeit eines *trans lineam* und ihres Überquerens dahin.”

marca seu ser. O homem é a zona do niilismo. Mas ainda se pode notar que a zona do niilismo constitui o lugar do *nada*: de modo que ultrapassar o niilismo implica para o homem adentrar no lugar da zona, encontrar-se na proximidade da zona, instalar-se, por assim dizer, na zona.

Uma definição clara do niilismo, para Jünger, não representaria sua cura, mas lançaria os pressupostos para tal. Numa confrontação com Jünger, Heidegger aponta que, enquanto este olha e caminha para além da linha, ele somente se limita a olhar para a linha, quer dizer: “ambas as atitudes, entretanto, auxiliam-se mutuamente para clarificar a compreensão. Ambas as posições poderiam ajudar a despertar a ‘suficiente força de espírito’ requerida para o cruzamento da linha.”¹¹ Para Heidegger, por mais que seja rigorosa a análise de Jünger sobre o niilismo, ela se moverá no espaço de um certo aspecto: a experiência da batalha de materiais (*Materialschlacht*), onde a condição determinante era o poder intensificado das armas. Assim, o ente em seu todo se apresenta a partir da metafísica nietzscheana da *vontade de poder*. No niilismo da era tecnológica, a *vontade de poder* mobiliza a humanidade com o único propósito de ampliar o próprio poder através da transformação do planeta numa titânica fábrica. Por conseguinte, Heidegger assinala que nenhuma das tentativas que se situaram contra o niilismo conseguiram abordar sua essência, mas buscam meramente restabelecer o que predominou até agora, ou seja, o próprio niilismo: “a tentativa de cruzar a linha permanece num representar que pertence ao âmbito do domínio do esquecimento do ser. Portanto, expressa-se também com os conceitos metafísicos fundamentais (figura [*Gestalt*], valor, transcendência).”¹²

Heidegger marca sua posição quanto a Jünger ao dizer que só podemos pensar sobre a essência do niilismo, na medida em que se abre o caminho que remete a uma discussão do ser. A metafísica é a história na qual o ser mesmo caiu no esquecimento, mas isso não indica que a metafísica jamais colocou a pergunta sobre o ser. O problema é que o modo originário pelo qual a metafísica põe a pergunta sobre o ser traz à luz um primado do ente sobre o ser vigente na própria colocação dessa pergunta, dito de outra maneira, a metafísica e a determinação das ciências se dirigem em geral ao ente, “pensam que com a representação do ente se esgota todo o âmbito do que pode ser investigado e perguntado, e que fora do ente não há ‘nada mais.’”¹³ Quando a *subjetividade*, ou seja, o primado do homem como sujeito, pretende ser a resposta definitiva à questão do ser, isso assinala que no círculo do representar metafísico, que apenas

¹¹ Ibid., p. 389: “Beides könnte helfen, die ‘hinreichende Kraft des Geistes’ (S. 28) zu wecken, die für ein Überqueren der Linie in den Anspruch genommen ist.”

¹² Ibid., p. 421: “Der Versuch des Überquerens der Linie bleibt in ein Vorstellen gebannt, das in den Herrschaftsbereich der Seinsvergessenheit gehört. Darum spricht es auch in den metaphysischen Grundbegriffen (Gestalt, Wert, Transzendenz).”

¹³ Ibid., p. 418: “Sie meinen, mit dem Vorstellen des Seienden sei der ganze Bezirk des Erforschbaren und Fragbaren erschöpft, außer dem Seienden gäbe es ‘sonst nichts.’”

conhece o ente, o ser se retira cada vez mais até ao ponto de ser lobrigado como uma simples objetividade para a ciência e, hoje, um mero fundo de reserva (*Bestand*) para o domínio técnico do mundo. No bojo da *Gestell*, o ser se manifesta no modo de uma *retração*, ou melhor, como o envio de uma *composição* para o homem, mas este não pensa o fato de que o mundo pode, assim, constituir-se cada vez mais conforme tal possibilidade de planificação técnica. O sinal mais peculiar desse esquecimento do ser, e, pois, do destino que é o nosso – o esquecimento deve ser pensado sempre a partir do termo grego, *λήθη*, quer dizer, do fato de que o ser se oculta, se subtrai –, é o fato de que a *questão do ser* não tenha sido até agora compreendida.

Para Heidegger, seria preciso recolocar em discussão a essência do niilismo. Jünger, por sua vez, enfatiza a ideia de que apenas o niilismo conseguiria ajudar a abrir e preparar um âmbito livre, no qual pudesse ser experimentado o que ele designa de uma nova volta do ser. Heidegger questiona se não se dá o contrário: se apenas uma nova volta ao ser traz o momento propício para o cruzamento da linha, para a superação do niilismo. Isto significa que, segundo Jünger, tratava-se de pensar como, no âmbito de um ser determinado pelo desdobramento infundável de um processo de mobilização, seria possível ao homem ser livre; já na posição de Heidegger, tratava-se antes de pensar a possibilidade de despertar a liberdade e o poder da *essência* do homem – o *Dasein* –, não a liberdade e o poder do homem, isto é: “o homem não está apenas *na* zona crítica da linha. Ele mesmo *é*, mas não para si, e absolutamente não por si mesmo, essa zona e, portanto, a linha.”¹⁴ Com isso, Heidegger não pensa a linha como algo que está meramente diante do homem e que pode ser ultrapassado. No lugar de buscar superar (*überwinden*) o niilismo, precisamos antes penetrar em sua essência, e isto significa, em suma, suportá-lo, fazer a experiência da *linha*. Não se trata de definir o niilismo a fim de penetrar na região *além da linha*, mas de redirecionar o homem ao âmbito em que se dá a essência do niilismo para suportá-lo como esquecimento do ser. O caminho para essa entrada na essência do niilismo possui então a direção e o caráter de uma *volta* (*Rückkehr*) para aquela localidade (o esquecimento do ser) a partir da qual a metafísica recebeu e mantém sua origem.¹⁵ Só essa *volta* ao local originário nos dará a convicção de que a metafísica jamais ocasionará ao habitar humano a possibilidade de se assentar plenamente na essência do esquecimento do ser.¹⁶

¹⁴ Ibid., p. 412: “Der Mensch steht nicht nur *in* der kritischen Zone der Linie. Er *ist* selbst, aber nicht er für sich und vollends nicht durch sich allein, diese Zone und somit die Linie.”

¹⁵ Cf. ARAUJO, Thalles Azevedo de. A transformação heideggeriana do conceito de *Gestalt* do trabalhador de Ernst Jünger. In WU, Roberto; REICHERT DO NASCIMENTO, Cláudio. (Orgs.). *A obra inédita de Heidegger*. São Paulo: LiberArs, 2012. p. 228.

¹⁶ Cf. HEIDEGGER, M. Zur Seinsfrage. In *Wegmarken*, GA 9. Op. cit., p. 423: “Und dennoch gewinnt eine zureichende und ausdauernde Besinnung den Einblick: die Metaphysik verstatet ihrem Wesen nach dem menschlichen Wohnen nie, sich eigens in der Ortschaft, d. h. im Wesen der Seinsvergessenheit anzusiedeln.”

Heidegger ultima sua carta a Jünger, atentando que a análise que este faz da superação da linha complementa-se com sua discussão sobre a linha, ainda que sob aspectos diferentes. Enquanto para Jünger, como ressalta Benoist, a superação da linha promoverá uma volta ao ser, e assim começará a fulgurar aquilo que realmente *é*¹⁷; para Heidegger, apenas uma volta ao ser promoverá as condições para uma efetiva superação do niilismo. No prisma de Jünger, como vimos, a possibilidade de uma superação da linha seria encontrada na interioridade da pessoa singular, irreduzível a qualquer poder de mobilização intrínseco ao domínio da técnica. Para tanto, em face da situação do niilismo, na qual se deu uma redução a todos os níveis, isso necessitaria que o lugar de nossa morada, a terra, permanecesse selvagem, isto é, salva. A este território desabitado, onde o homem, enquanto pessoa singular, pode ainda, e sempre poderá ficar a sós consigo mesmo, Jünger chama de *floresta*, enfatizando de tal modo o seu caráter de irreduzibilidade. Ou seja, é na pessoa singular que se encontra a *floresta* ou o *bosque virgem*, que são formas originárias. Nestes termos, poder-se-á concluir que, para o Jünger de *Über die Linie* e *Der Waldgang*, numa confrontação com os seus textos dos anos 30, é então a partir da presença indestrutível da floresta, a partir da permanência de uma liberdade irreduzível ao serviço, à simplificação e à mobilização, e da interioridade singular que a sustenta, que a linha pode ser atravessada.¹⁸ No passo da floresta entrevemos a liberdade da pessoa singular nesta época niilista. Segundo Jünger, na medida em que o mundo se tenha transformado e continue a alterar, a liberdade, correspondentemente, também se transforma, não propriamente na sua essência, mas na sua forma: “vivemos na era do Trabalhador; uma tese que se foi tornando, entretanto, mais clara. O passo da floresta cria [...] o espaço de manobra das pequenas elites, que sabem tanto o que a época lhes pede, como conhecem ainda outras exigências.”¹⁹

Ao espaço supra-temporal e solitário que constitui o *desterro*, o *passo da floresta*, contrapõe Heidegger uma *clareira* (*Lichtung*) fundada no próprio ser. Jünger tentara encontrar no interior do homem um espaço inacessível ao poder temporal de um Leviatã monstruoso, da redução inerente ao niilismo, que não é meramente redução, mas aceleração, potencialização e impulso para a mobilização total. Heidegger, por seu lado, busca pensar a essência do homem como um *ethos*, como uma *morada* que, embora não se construa em um além a todo fazer do homem, ela não pode ter a sua origem em uma iniciativa ôntica humana, mas conduzida à escala do próprio ser que, como um *daimon* – como se lê na interpretação de Heidegger, em

¹⁷ Cf. BENOIST, A. de. *L'Operaio fra gli Dei e i Titani*: Ernst Jünger «sismografo» dell'era della tecnica. Traduzido por Marco Tarchi. Milano: ASEFI-Terziaria, 2000. p. 89: “Secondo Jünger [...] L'istante in cui la linea sarà passata porterà una nuova dedizione dell'essere, e così comincerà a risplendere ciò che realmente è.”

¹⁸ Cf. SÁ, Alexandre Franco de. *A política sobre a linha*: Martin Heidegger, Ernst Jünger e a confrontação sobre a era do niilismo. Op. cit., p. 39.

¹⁹ JÜNGER, E. *O passo da floresta*. Op. cit., p. 23.

Brief über den Humanismus, do fragmento 119 de Heráclito –, nela vem ao seu encontro.²⁰ É com a problemática do habitar que Heidegger termina seu texto *Zur Seinsfrage*, acerca da avaliação do movimento do niilismo, como também seus ensaios em torno da técnica. Do seu ponto de vista, habitar consiste em ser e estar sobre essa terra, no modo de um resguardar. Esta ideia é sublinhada em *Bauen, Wohnen, Denken*: a maneira como tu és e eu sou, o modo segundo o qual somos homens sobre essa terra é o habitar. A antiga palavra *bauen* (construir) diz que o homem é na medida em que *habita*. A palavra *bauen*, contudo, significa *ao mesmo tempo*: proteger e cultivar, a saber, cultivar o campo, cultivar a vinha. Não habitamos porque construímos, mas construímos à medida que habitamos, ou seja, à medida que resguardamos. Resguardar é, em sentido próprio, algo *positivo* e acontece quando devolvemos alguma coisa ao abrigo de sua essência, seguindo a correspondência com a palavra *libertar* (*freien*): libertar para a paz de um abrigo. *O traço fundamental do habitar é esse resguardo.*²¹

Assim, Heidegger indica que a noção de habitar remete para um âmbito que ultrapassa o seu sentido usual, compreendido não no sentido de um mero comportamento humano, mas habitar enquanto resguardar diz algo mais decisivo. O homem é habitando, não na opacidade e interioridade do *passo da floresta* proposto por Jünger, mas no aberto da clareira. Na medida em que o homem é ele mesmo a clareira do ser, a *linha* desponta como algo que não pode ser simplesmente cruzado, mas é aquilo que, no estágio final da metafísica, constitui a própria existência humana. A suportaçãõ do niilismo implica em repensar a sua essência, implica, como foi dito, em reconduzir o pensar à localidade originária da qual provém a essência da metafísica e na qual o pensamento, embora tenha sempre estado, jamais havia edificado nada. Pensar significa edificar a morada do homem na vizinhança do ser. Ora, em *Zur Seinsfrage* Heidegger diz justamente que: “para isto [pensar o esquecimento do ser], devem o pensar e o poeta voltar-se para onde eles sempre estiveram e no entanto nunca construíram. Entretanto nós podemos apenas através do construir preparar a morada neste lugar.”²² E complementa:

²⁰ Cf. HEIDEGGER, M. Brief über den »Humanismus«. In *Wegmarken*, GA 9. Op. cit., p. 354-355: “Der Spruch des Heraklit lautet (Frgm. 119): ἦθος ἀνθρώπου δαίμων. Man pflegt allgemein zu übersetzen: ‘Seine Eigenart ist dem Menschen sein Dämon.’ Diese Übersetzung denkt modern, aber nicht griechisch. ἦθος bedeutet Aufenthalt, Ort des Wohnens. Das Wort nennt den offenen Bezirk, worin der Mensch wohnt [...]”

²¹ Cf. _____. Bauen, Wohnen, Denken. In *Vorträge und Aufsätze*, GA 7. Op. cit. p. 149; 151: “[...] Das alte Wort bauen, das sagt, der Mensch *sei*, insofern er wohne, dieses Wort bauen bedeutet nun aber *zugleich*: hegen und pflegen, nämlich den Acker bauen, Reben bauen [...] Das eigentliche Schonen ist etwas *Positives* und geschieht dann [...], wenn wir etwas eigens in sein *Wesens* zurückbergen, es entsprechend dem Wort *freien*: einfrieden. Wohnen, zum Frieden gebracht sein, heißt: eingefriedet bleiben in das *Freie*, d.h. in das *Freie*, das jegliches in sein *Wesen* schont. Der *Grundzug des Wohnens ist dieses Schonen.*” / Construir, habitar, pensar. In *Ensaio e conferências*. Traduzido por Márcia Schuback. Op. cit., p. 129.

²² _____. Zur Seinsfrage. In *Wegmarken*, GA 9. Op. cit., p. 423: “Darum muß das Denken und Dichten dorthin zurück, wo es in gewisser Weise immer schon gewesen ist und gleichwohl noch nie baute. Wir können jedoch nur durch ein Bauen das Wohnen in jener Ortschaft bereiten.”

“tal construir já não deve pensar no erigir a casa para Deus ou a morada para os mortais. Deve-se contentar-se com o *caminho* para o construir, o qual leva à região da suportação da metafísica e, através disso, deixa atravessar o destino de uma superação do niilismo.”²³ Heidegger contrapõe portanto a serenidade (*Gelassenheit*) do pensamento de que o homem é, na sua finitude e no seu habitar, a própria linha, de que esta finitude intransponível, na qual a essência do homem é experimentada de forma originária, não pode ser ultrapassada e de que é ao não ultrapassar a linha porosa da finitude que permeia nossa morada que, afinal, se esconde para o homem o *outro início* (*anderer Anfang*), a possibilidade de outra relação com o ser.

1.2. A comum-pertença de ser e homem na *Gestell*: o negativo fotográfico do *Ereignis*

Ao analisarmos o processo de objetivação total de nossas relações com o mundo e com as coisas (ver capítulos III e IV), atestamos, com Heidegger, que a destituição da coisa, *como* coisa, por meio de sua aleatória transformação em reserva disponível ao cálculo (*Bestand*) atinge sua consumação no império absoluto da técnica. Esta possibilidade extrema do pensar calculador está assentada na convicção de que a ciência moderna apreende a realidade do real, uma vez que ela o reconstrói desde o paradigma metafísico do *matemático*: o real é o reflexo da estrutura de uma vontade de *arraçoamento*, é o *stock*, fundos disponíveis que se destinam à garantia do conforto e da segurança material do homem. A coisa não é mais uma coisa, não há mais que um mero reservatório de energias e de materiais oferecidos ao consumo (alimentar, energético, turístico, ou de simples lazer) incessável. Em *Das Ding*, encontramos o seguinte diagnóstico: o conhecimento da ciência, que é constrangente em seu âmbito, ou seja, o setor dos objetos, já anulou as coisas, como coisas, muito antes de a bomba atômica explodir. Isto é a afirmação de que a coisa, como coisa, continua vedada, reduzida a nada e, neste mesmo sentido, anulada.²⁴ O que mais inquieta nesta redução é que o fato de o pensamento calculador não abranger a coisa como coisa não depende da vontade do sujeito, mas é um *destino* que sobrevém ao homem que, apesar de todo avanço técnico-científico e da supressão de todas as distâncias, não se coloca próximo o suficiente das coisas para interrogá-las em sua *coisidade*. No fundo, este homem nem sequer possui mais um mundo, uma vez que só pertencemos a um mundo quando podemos estar situados próximos ou distantes das coisas, sendo elas mesmas

²³ Ibid., p. 423: “Solches Bauen darf kaum schon auf die Errichtung des Hauses für den Gott und der Wohnstätten für die Sterblichen sinnen. Es muß sich begnügen, am *Weg* zu bauen, der in die Ortschaft der Verwindung der Metaphysik zurückführt und dadurch das Geschickliche einer Überwindung des Nihilismus durchwandern läßt.”

²⁴ Cf. HEIDEGGER, M. *Das Ding*. In *Vorträge und Aufsätze*, GA 7. Op. cit., p. 172: “Das in seinem Bezirk, dem der Gegenstände, zwingende Wissen der Wissenschaft hat die Dinge als Dinge schon vernichtet, längst bevor die Atombombe explodierte [...] dessen, daß das Ding als Ding nichtig bleibt. Die Dingheit des Dinges bleibt verborgen, vergessen.” / A coisa. In *Ensaio e conferências*. Op. cit., p. 148.

familiares ou estranhas. A espacialização, a uniformização, a in-diferença e a calculabilidade de todas as relações demandadas pela via representacional cravam isso que Heidegger designa de ausência/falta de distância (*Abstandlose*), que aniquila toda proximidade e toda distância.

O processo de objetivação de tudo enquanto destino do ser, mesmo sendo o lugar de retraimento/esquecimento, não é senão também uma apropriação (*Ereignung*) do ser por ele mesmo. De tal modo, a superação (*Überwindung*) da metafísica e do processo de objetivação mediante o qual ela reifica o ser significa remetê-la à sua própria verdade, à *indigência* de sua essência niilista enquanto *esquecimento do ser*, que é ele mesmo esquecido. Assim, nas linhas inaugurais da obra *Metaphysik und Nihilismus*, que reúne textos dos seminários em torno de Nietzsche (1938/39), Heidegger ressalta aqueles fenômenos que deveríamos experimentar para que pudéssemos alcançar a disposição fundamental necessária à superação dessa objetivação incondicionada operada pela técnica à escala planetária, isto é: experimentar o abandono do ser em favor do ente reificado e reconstruído a partir de estruturas transcendentais de um suposto sujeito puro; experimentar o traço infundado da essência da verdade enquanto verdade do ser; experimentar a necessidade da fundação (*Gründung*) dessa essência da verdade; desconstruir a clássica noção metafísica de homem como *animal rationale*, como subjetividade e vontade de poder; pensar a verdade como clareira (*Lichtung*) do ser; pensar a história do ser.²⁵ Quando a objetivação e uniformização do mundo chega ao seu acabamento e exige, de algum modo, sua superação através da instituição de novas formas de sentir e deixar-se afetar pelo ser, de dizê-lo e pensá-lo mais inicialmente, o que todos experienciam é a indigência/penúria (*die Not*) do ser no patamar do impulso do fazer (*Machsamkeit*) que não acha limites para sua voracidade. Nesse sentido estrito, colocamo-nos diante de uma *decisão* (*Entscheidung*) – devemos decidir se estamos aptos para a superação da metafísica através de um retorno à verdade do ser, ou se, por seu lado, continuamos a *esquecer* o ser em nossa manipulação cotidiana do ente apoiada pelo impulso incondicionado da (re)fabricação e reificação.²⁶ A superação de todo o processo de objetivação que impregna as regiões dos entes com um *traço de virtualização* resulta então do ser mesmo e encontra seu ponto de partida em meio ao seu *abandono* que vigora em nossa época de penúria. O que está em jogo nessa tentativa de superação da metafísica objetivadora

²⁵ Cf. _____. *Metaphysik und Nihilismus*, GA 67. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999. p. 05: “1. Die Überwindung der Metaphysik. Erfahrbar muß werden: Seinsverlassenheit des Seienden in den Vorrang des Seienden; das Grundlose der Wahrheit (ihres Wesens als Wahrheit des Seyns); die Notwendigkeit der Gründung ihres Wesens; die Beseitigung des ‘Menschen’ (οὐσία und animal rationale; die Subjectivität und der Mensch als ‘Subjekt’, der Wille zur Macht); die Wahrheit als Lichtung des Seyns; die Geschichte des Seyns.” / *Nietzsche: metafísica e niilismo*. Traduzido por Marco A. Casanova. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000. p. 13.

²⁶ Cf. *Ibid.*, p. 06: “Die Entscheidung: ob wir der Überwindung ge-eignet sind durch das Seyn, ode rob *wir*, auf das Seiende pochend, in die unbedingte Machsamkeit losgelassen, des Seins auch noch völlig *vergessen*.” / *Ibid.*, p. 15-16.

é saber se o próprio ser pode realizar, a partir da verdade que lhe é própria, sua relação com a pobreza do *homo humanus*, ou se a metafísica, desviando-se de seu fundamento, impedirá que esta relação chegue ao claro de uma clareira, na qual se dá a comum-pertença entre ambos.

Ora, tal como Heidegger sublinha em *Brief über den Humanismus* (ver capítulo IV), a definição do homem como *animal rationale*, o ser calculador que pede e dá contas, não seria de todo apropriada para abarcar a essência do *homo humanus*. O mesmo se pode observar em *Der Satz vom Grund*, de 1957. Nesta obra, Heidegger restitui a tese de *Sein und Zeit* quanto à seguinte questão: o caráter fundamental do *Dasein*, que o homem é, vem sempre determinado pela compreensão do ser. Compreensão do ser jamais significa que o homem tenha, enquanto *subiectum*, uma representação subjetiva do ser e que este, o ser, seja uma mera representação. Compreensão do ser diz que o homem, segundo sua essência, mantém-se no aberto do ser.²⁷ A interpelação do ser é o que primeiro abre ao homem a via para sua essência. Nos termos de *Identität und Differenz*, o que marca o homem como homem, frisa Heidegger, é a sua comum-pertença com o ser e este, por seu lado, tem sua genuína manifestação à medida que se torna acessível ao homem a partir da *dicção* do *Ereignis*. Este modo de compreender homem e ser não está situado no círculo da metafísica onde reina a representação (*Vorstellung*) do homem como *homo animalis*. Trata-se de um outro dizer sobre o homem e o ser enquanto *copertença*; o que reclama, como apontamos antes, o *salto* para fora do rol de poder da *vontade de vontade* (homem metafísico) e o *nascimento* do homem lobrigado em sua mútua pertença com o ser. Para a aquiescência deste dizer originário torna-se necessário o salto (*Sprung*) que, afastando-se do ser como fundamento do ente, salta no abismo (sem-fundamento). Mas este abismo não é nem o nada vazio nem o caos, mas: *Er-eignis*. Por isso o pensamento descobre, encarando o universo da era atômica, além da situação do homem, a constelação de ser e homem, a partir daquilo que a ambos apropria numa comunidade, a partir do acontecimento apropriador.²⁸

Homem e ser estão provocados conjuntamente no sem-mundo da errância. O nome para todo o processo de provocação que leva o homem e o ser a um confronto de natureza tal que se chamam reciprocamente à razão se denomina, como se sabe, *Gestell*. Para Heidegger, a *composição* nos agride diretamente em toda parte, pois esta é “mais real(m)ente que todas as energias atômicas e toda a maquinaria, mais real(m)ente aliás que a violência da organização,

²⁷ Cf. HEIDEGGER, M. *Der Satz vom Grund*, GA 10. Op. cit., p. 128: “Der Grundzug des Daseins, das der Mensch ist, wird durch das Seinsverständnis bestimmt. Seinsverständnis meint hier niemals, der Mensch besitze als Subjekt eine subjective Vorstellung vom Sein und dieses, das Sein, sei eine bloße Vorstellung.”

²⁸ Cf. _____. *Identität und Differenz*, GA 11. Op. cit., p. 48-49: “[...] Darum erblickt es, der Gegenwart entgegnblickend, über die Situation des Menschen hinweg die Konstellation von Sein und Mensch aus dem, was beide einander eignet, aus dem Er-eignis.” / Identidade e diferença. In *Conferências e escritos filosóficos*. Op. cit., p. 182.

informação e automatização.”²⁹ Mas se isto nos resulta *estranho* é porque não se pode deparar seu significado no horizonte da *re-praesentatio*, posto que *Gestell* se trata de um termo que já não é metafísico, mas ontológico, obtido mediante o *passo de volta* (*Schritt zurück*) – segundo a essência – que vai desde a metafísica até a essência da metafísica ou o *salto* (*Sprung*) desde a descrição e interpretação tecnológicas até a essência da técnica, isto é, em suma, desde uma vertente ôntica até uma vertente ontológica de compreensão da realidade, do sentido do ser. O recíproco confronto de homem e ser, ou melhor, o comum-*pertencer* de homem e ser ao modo da mútua provocação, leva-nos a entrever a maneira pela qual o homem está entregue como propriedade ao ser e como o ser é apropriado ao homem. Trata-se, de acordo com Heidegger, de “experimentar este ser próprio de, no qual homem e ser estão reciprocamente a-propriadados, experimentar que quer significar penetrar naquilo que digamos *acontecimento apropriador*.”³⁰ Não obstante, o que assim acabamos por experimentar na *Gestell*, como a relação de homem e ser na era da técnica, “é um *prelúdio* daquilo que se chama acontecimento apropriador.”³¹ Por conseguinte, é crucial reparar que a *com-posição* (*das Ge-Stell*) é o prelúdio do *Ereignis*. No seminário em Le Thor (1969), Heidegger assinala que “a *Ge-Stell* é, portanto, o negativo fotográfico do *Ereignis*.”³² Assim, poder-se-á dizer que a *Ge-Stell* é a completude e realização da metafísica e, concomitantemente, a preparação reveladora e des-encobridora do *Ereignis*.

Na *Gestell* se anuncia o sentido ontológico radical do esvaziamento do ser, da falta de distância (*Abstandlosigkeit*) e da supressão da diferença. Este esvaziamento do ser, a perda do seu sentido, veio pela primeira vez à linguagem em Nietzsche que, ao diagnosticar o niilismo enquanto lógica íntima da metafísica, teria expresso o esquecimento do ser. O pensamento do fenômeno niilista indicado por Nietzsche só é possível porque o ser, no apogeu da metafísica, exige que a essência desta seja pensada de forma mais profunda. O adentramento no *Ereignis*, o âmbito no qual homem e ser se apropriam mutuamente, apenas pode ter lugar se soubermos escutar a interpelação do ser que se esconde na *Gestell*, que revela a fase final da metafísica e a completude da sua essência niilista. Pensar a completude do niilismo significa, pois, pensar o esquecimento do ser. De uma forma paradoxal, a técnica não reúne as condições necessárias para experienciar este vazio ontológico *como tal*: as construções cegas da produção técnica impedem o acesso à planificação da pluralidade de sentido na contemporaneidade. As coisas

²⁹ Ibid., p. 44: “Das Ge-Stell ist, falls wir jetzt noch so sprechen dürfen, seiender denn alle Atomenergien und alles Maschinenwesen, seiender als die Wucht der Organisation, Information und Automatisierung.” / Ibid., p. 180. Adotamos aqui a sugestão de tradução de Ernildo Stein do termo *seiender* por *mais real(m)ente*.

³⁰ Ibid., p. 45: “Es gilt, dieses Eignen, worin Mensch und Sein cinander ge-eignet sind, schlicht zu erfahren, d. h. einzukehren in das, was wir das *Ereignis* nennen.” / Ibid., p. 180.

³¹ Ibid., p. 46: “[...] ist ein *Vorspiel* dessen, was Er-eignis heißt.” / Ibid., p. 180.

³² Cf. HEIDEGGER, M. *Vier Seminare: Le Thor 1966, 1968, 1969 – Zähringen, GA 15*. Op. cit p. 366: “Das Gestell ist gleichsam das photographische Negativ des Ereignisses.”

outrora crescidas esvaecem velozmente. Elas deixam de mostrar a *manutenção* de sua identidade na diferença por meio da objetivação. Face ao primado da *Gestell* na *noite* do mundo, é tarefa do pensar meditativo fazer a experiência da *linha* na qual aflui a moderna apreensão do ser.

Por seu turno, é sabido que, no prisma heideggeriano, a técnica moderna possui uma conexão com a crise do humanismo, pois ambas são expressões da via representacional da metafísica ocidental. Para Vattimo, a posição de Heidegger quanto à metafísica, em geral, dar-se-ia no sentido de que a superação (*Überwindung*) que o filósofo da Floresta Negra propõe seria mais uma superação enquanto *Verwindung*, na acepção de se recuperar de algo, e não de superá-lo. Esta *Verwindung* tem lugar na medida em que o homem se abre à interpelação provocadora da *Gestell*, como um primeiro lampejo do *Ereignis*, fato que, segundo Vattimo, quer dizer então “estar disposto a viver radicalmente a crise do humanismo. Que não significa [...] abandonar-se sem reservas às leis da técnica, à multiplicidade de seus ‘jogos’, à vertiginosa concatenação de seus mecanismos.”³³ Como ressaltamos ao longo do capítulo III, a *composição* possui uma dupla faceta, cabeça de Jano, porque, na medida em que é prelúdio do *Ereignis*, instaura a linha fronteira entre o encobrimento/retração (*Verbergung/Entzug*) do ser que conjectura o modo de acontecer o ser no reino da técnica, mas, ao mesmo tempo, justamente por ser tal acontecer, é sempre um des-encobrimento (*Entbergung*). Corresponder (*entsprechen*) à interpelação do ser que se põe-a-descoberto no modo da *composição* diz, para Heidegger, restituindo os termos de Hölderlin no hino *Patmos*, a dimensão salvadora, noutros termos, a *salvação* (*Rettung*) que está a des-abrochar no seio mesmo da técnica, cujo perigo é, pois, *fechar com broche* o ser através da maquinação da *Gestell*. É o que se lê em *Die Kehre*:

A *Gestell* desdobra a sua essência enquanto perigo. Mas anuncia-se já com ele, o perigo enquanto perigo? Não. Sem dúvida que em todos os lugares e a todo o instante riscos e perigos oprimem o homem. Mas o perigo, ou seja, o perigoso ser mesmo na verdade da sua essência encontra-se encoberto e dissimulado. Esta dissimulação é o mais perigoso do perigo. Como resultado desta dissimulação do perigo, mediante a convocação da *Gestell* parece, agora e sempre, que a técnica é um meio na mão do homem. Mas na realidade a essência do homem está designada a ceder a mão à essência da técnica [...] Onde está o perigo como perigo desabrocha também aquilo que salva. Este não está ao lado do perigo. É o próprio perigo que é, ao ser *enquanto* perigo, aquilo que salva [...] A que se chama “salvar”? Significa: soltar, liberar, libertar, cuidar, albergar, tomar à guarda, resguardar.³⁴

³³ VATTIMO, G. *La fine della modernità*. Op. cit., p. 54-55: “[...] disporsi a vivere radicalmente la crisi dell’umanismo. Che non significa [...] un abbandonarsi senza riserve alle leggi della tecnica, alla molteplicità dei suoi ‘giochi’, al vertiginoso concatenarsi dei suoi meccanismi.”

³⁴ HEIDEGGER, M. *Die Kehre*. In *Identität und Differenz*, GA 11. Op. cit., p. 115; 119: “Das Gestell west als die Gefahr. Aber bekundet sich damit schon die Gefahr als die Gefahr? Nein. Fährnisse und Nöte bedrängen zwar allerorten die Menschen übermäßig zu jeder Stunde. Aber die Gefahr, nämlich das in der Wahrheit seines Wesens sich gefährdende Sein selbst, bleibt verhüllt und verstellt. Diese Verstellung ist das Gefährlichste der Gefahr. Gemäß dieser Verstellung der Gefahr durch das Bestellen des Gestells sieht e simmer noch und immer wieder so aus, als sei die Technik ein Mittel in der Hand des Menschen. In Wahrheit aber ist jetzt das Wesen des

Por conseguinte, o elemento originário do pensar meditativo, o que von Herrmann reverbera como *Ereignis-Denken*, ou seja, o pensar-da-apropriação (*Ereignis* = acontecimento apropriador) – traduzido por Borges-Duarte como *pensar-propício*³⁵ – ou, o que é o mesmo, do pensar histórico do ser (*seinsgeschichtliches Denken*), é o *adentramento* na *Gestell*, como a constelação de ser e homem, experienciada através do moderno universo da era atômica, sem, todavia, sucumbir ao dogmatismo do cálculo. Todo e qualquer pensar que tencione discorrer, discutir, alterar com outrem, argumentar, quer seja acerca de uma ética para a tecnociência, quer seja acerca das políticas públicas e meio ambiente, a título de exemplo, e que não faça tal experiência de meditação profunda sobre o âmbito que se cria pelo confronto entre homem e técnica (homem e natureza a ser refabricados inventivamente pela técnica), na medida em que ambos exigem contas um do outro, corre o risco de se dissipar num tipo de pensar quimérico. Na época planetária, a *Gestell* pode permanecer a figura impensada do acontecimento do ser.

Em *La fine della modernità*, Vattimo sugere, por seu lado, que a técnica é fábula, mito. O mito da técnica desumanizante, e a *realidade* deste mito na sociedade da organização total, são torpores metafísicos que continuam a interpretar a fábula como *verdade*. Ora, o niilismo completo, como o *Ab-grund* heideggeriano, chama-nos a viver uma experiência *fabulizada* da realidade, experiência que é também nossa única possibilidade de liberdade.³⁶ A nosso ver, a penetração na experiência da *Gestell*, tal como Heidegger a compreende – o chamado à razão para armazenar o ente que aborda como o fundo de reserva para seu planificar, é algo de todo essencial, jamais uma experiência *fabulizada*, pois a *Gestell* é a forma suprema de interpretar a essência da verdade e o sentido do ser no mundo contemporâneo. O que diz a *composição*, com isso, é que a técnica moderna, expressão mais extrema da vontade de vontade, não seria o único nem exclusivo modo de compreender a realidade e que nela mesma está a possibilidade de uma outra *tonalidade* de compreensão, como temos assinalado no decorrer deste trabalho. Sublinha, portanto, tanto a perspectiva ôntica quanto a ontológica, sem qualquer necessidade de desvanecer a *questão da técnica* na medida em que se recorre ao subterfúgio da *fábula*.

Menschen dahin bestellt, dem Wesen der Technik an die Hand zu gehen [...] Wo die Gefahr als die Gefahr ist, gedeiht auch schon das Rettende. Dieses stellt sich nicht nebenher ein. Das Rettende steht nicht neben der Gefahr. Die Gefahr selber ist, wenn sie *als* die Gefahr ist, das Rettende [...].”

³⁵ Sobre este assunto do *Ereignis-Denken*, indicamos a leitura do § 5 do ensaio Heideggers “*Grundprobleme der Phänomenologie*”. Zur “Zweiten Hälfte” von “*Sein und Zeit*”, de Friedrich-Wilhelm von Herrmann. O § 5 e último do seu estudo é justamente dedicado por von Herrmann à articulação entre os *Problemas Fundamentais da Fenomenologia* e o *Ereignis-Denken*. Quanto à sugestão de tradução deste termo como *pensar-propício*, ver a edição em língua castelhana na tradução de Irene Borges-Duarte: *La segunda mitad de Ser y Tiempo*. Sobre Los problemas fundamentales de la Fenomenología de Heidegger. Madrid: Editorial Trotta, 1997.

³⁶ VATTIMO, G. *La fine della modernità*. Op. cit., p. 38: “Il mito della tecnica disumanizzante, e anche la ‘realtà’ di questo mito nelle società dell’organizzazione totale, sono irrigidimenti metafisici che continuano a leggere la favola come ‘verità’. Il nichilismo compiuto, come l’*Ab-grund* heideggeriano, ci chiama ad un’esperienza fabulizzata della realtà, che è anche la nostra unica possibilità di libertà.”

Na obra de Heidegger não transparece uma denegação do ôntico, ao contrário, o rasgo mais originário de seu pensamento reside em trazer à emergência o comum-pertencer de ser, linguagem, *Ereignis* e a concretude do homem. É tal rasgo que descortinaria a manutenção de uma *diferença na identidade* no seio da contextura relacional ser-homem, a partir da qual – como advertimos no capítulo III (ver a discussão em torno da crítica de Álvaro Vieira Pinto) e como observaremos mais adiante recorrendo à crítica de Rorty – ser e homem sustentam sua singularidade, e institui, afinal, a singularidade de suas relações. Aquilo que Heidegger sugere ao enfatizar o acontecimento do ser no mundo técnico sob o auspício da *composição* (*Gestell*), como um modo possível, é justamente situá-lo numa *dobra* e, por isso, torna-se viável abrir-se – dentro da *Gestell* – a outro modo de compreensão do mundo peculiar do *Ereignis-Denken*, do pensar que reivindica o *salto* (*Sprung*) e que o abrange como *quadratura* (*Geviert*). É isto que estamos a indicar com ambas as perspectivas, ôntica e ontológica, que, para Heidegger, só alcançam o seu enlevo mais genuíno na copertença. Não se trata que uma supere a outra. Caso se tratasse tão somente disto, o esquema notado por Vattimo de superação da metafísica como *Verwindung* faria todo o sentido. Mas o acontecimento do ser enquanto *Gestell* não é fábula. A *Gestell* como prelúdio do *Ereignis* traz consigo, podemos assim atentar, uma *senda do ser*. Para Heidegger, na *Gestell*, descobrimos um primeiro e embaraçoso clarão do acontecimento apropriador (*Ereignis*); este constitui a essência do reino da técnica moderna. Não obstante:

Supondo que nos aguarde a possibilidade de que a com-posição, mútua provocação de homem e ser para o cálculo do que é calculável, nos convoque e se nos explicita como acontecimento apropriador que desapropria homem e ser entregando-os àquilo que lhes é próprio, então estaria livre o caminho em que o homem experimenta de maneira mais inicial o ente, a totalidade do moderno universo da técnica, da natureza e da história, e, antes de todos, o ser deles.³⁷

A partir do que se lê neste excerto, poder-se-ia afirmar que Heidegger torna explícita a questão fundamental de que seria possível outro acontecer (*Er-eignen*) do ser distinto do desencobrimento provocador. Este outro modo é o que tem lugar no *Ereignis*. Mas a penetração naquilo que é presentemente a época do ser, “justamente pelo fato de esta penetração exigir um salto, ela precisa de seu tempo, o tempo do pensamento, que é bem outro do que aquele do cálculo que hoje, por toda parte, mantém tenso nosso pensamento.”³⁸ E última Heidegger: “um computador calcula hoje num segundo milhares de relações. Apesar de sua utilidade para

³⁷ HEIDEGGER, M. *Identität und Differenz*, GA 11. Op. cit., p. 49: “Gesetzt, die Möglichkeit warte uns entgegen, daß sich uns das Ge-Stell, die wechselweise Herausforderung von Mensch und Sein in die Berechnung des Berechenbaren, als das Ereignis zuspricht, das Mensch und Sein erst in ihr Eigentliches enteignet, dann wäre ein Weg frei, auf dem der Mensch das Seiende, das Ganze der modernen technischen Welt, Natur und Geschichte, allem zuvor ihr Sein, anfänglicher erfährt.” / Identidade e diferença. In *Conferências e escritos filosóficos*. Op. cit., p. 182.

³⁸ *Ibid.*, p. 50: “Gerade weil diese Einkehr einen Sprung verlangt, braucht sie ihre Zeit, die Zeit des Denkens, die eine andere ist als diejenige des Rechnens, das heute überallher an unserem Denken zerrt.” / *Ibid.*, p. 183.

a técnica, não tem conteúdo.”³⁹ Assim, o adentramento no seio essencial da *Gestell* liberta-nos do pensamento que é planificação e nos libera para um pensamento que fala a possibilidade de ele poder superar em profundidade o simples reger da *Gestell*, e uma tal superação da *Gestell*, partindo do *Ereignis* e nele penetrando, traria a redenção historial da ditadura da técnica. Isto dar-se-ia apenas à medida que o pensamento abrange o advir-mundo do mundo, enquanto o jogo de espelhos da quadratura: terra e céu, divinos e mortais. Esta é a vizinhança das quatro regiões do mundo (*Weltgegenden*) en-caminhadas para o âmbito do vicinal pela própria força de reunião da proximidade (*Nähe*), permitindo deste modo que uma alcance e encontre a outra reciprocamente, resguardando na proximidade a sua distância. Ora, o pôr à disposição e fixar que estabelece a *Gestell* posiciona-se perante a coisa, abandonando-a como simples reserva. Com efeito, a *Gestell* dissimula a proximidade do mundo assemelhando-se à coisa; a *Gestell* dissimula até mesmo o seu próprio dissimular, no sentido de que o esquecimento de qualquer coisa esquece-se a si mesmo e vai-se no vestígio do esquecimento. E entretanto na tirania da essência da técnica pode o homem meditar sobre um aclarar da própria verdade do ser: onde a *Gestell* se aclara na sua essência como o perigo, proporciona-se um outro acontecer do ser em que homem e ser advêm juntos na relação de comum-pertencer (*Zusammengehören*). Trata-se de um *desiderato*, ou seja, de um pensamento originário que é propício a instituir uma relação ontológica com a realidade do mundo técnico. Heidegger contesta o cariz unidimensional dos parâmetros técnico-calculadores do universo da era do átomo: “mas onde foi decidido que a natureza enquanto tal deve permanecer, para todo sempre, a natureza da física moderna e que a história [*Geschichte*] apenas se deve apresentar como objeto da historiografia [*Historie*]?”⁴⁰

Segundo o que temos apresentado, o modo de acontecimento do ser no sem-mundo técnico é, para Heidegger, aquele que se acha vinculado à proposição de fundamento como princípio da razão suficiente, no meio da qual, portanto, a diferença ontológica é esquecida na calculabilidade do ente. Heidegger, por seu lado, propõe um *dizer* acerca do ente através do qual ser e pensamento, como *o mesmo* (*das Selbe*), são pensados a partir de um âmbito mais originário: o *Ereignis*. O que a razão suficiente ostenta como a possibilidade metafísica mais extrema é o comum-pertencer de homem e ser enquanto *composição* (*Gestell*), enquanto provocação mútua de homem e ser. Todavia, não podemos nem rejeitar o moderno universo da técnica, nem destruí-lo, pois se trata de uma *senda* do próprio ser: o prelúdio do *Ereignis*. Por isso, Heidegger termina seu ensaio *Der Satz der Identität*, incluído em *Identität und Differenz*,

³⁹ Ibid., p. 50: “Heute errechnet die Denkmaschine in einer Sekunde Tausende von Beziehungen. Sie sind trotz ihres technischen Nutzens wesenlos.” / Ibid., p. 183.

⁴⁰ Ibid., p. 49: “Allein, wo ist entschieden, daß die Natur als solche für alle Zukunft die Natur der modernen Physik bleiben und die Geschichte sich nur als Gegenstand der Historie darstellen müsse?” / Ibid., p. 182.

que abrange a comum-pertença de homem e ser, com um pensamento semelhante ao que se vê na conferência sobre a questão do fundamento, *Der Satz vom Grund*, apontando que se torna imprescindível a relação estrutural (*identidade*) das duas perspectivas: ôntica e ontológica⁴¹ – o que condiz com a tese a ser explicitada mais adiante. Ambas são fundamentais, no entanto, o matiz ontológico é o que confere a correspondência ao ser, ao fundamento *sem-fundo*:

Na Ge-Stell entrevemos um comum-*pertencer* de homem e ser, em que o deixar pertencer primeiramente determina a espécie de comunidade e sua unidade. Acompanhou-nos na questão pelo comum-pertencer, em que o pertencer tem prioridade sobre a comunidade, o dito de Parmênides: “Pois o mesmo é tanto pensar como ser”. A questão do sentido deste mesmo é a questão da essência da identidade. A doutrina metafísica apresenta a identidade como um traço fundamental do ser. Mas agora se mostra: ser com o pensar faz parte de uma identidade, cuja essência brota daquele comum-pertencer que denominamos acontecimento apropriador.⁴²

Acerca deste trecho podemos levar a cabo a seguinte observação: a identidade de ser e pensar remete-se, portanto, ao ser compreendido como *Ereignis*. Ao buscarmos tematizar a experiência do ser no âmbito do *Ereignis*, como uma das possíveis alternativas apresentadas por Heidegger ao processo de objetivação que se consuma na era do átomo, nossa referência básica será um conjunto de textos de 1936/38 reunidos sob o título *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*⁴³, publicado apenas em 1989. Nesta obra, Heidegger frisa que todos os títulos essenciais tornaram-se impossíveis devido ao desgaste das palavras fundamentais da tradição ocidental e o desvanecimento de uma relação genuína com a palavra e com a coisa.⁴⁴ Não obstante, tornar-se-ia preciso desencobrir o domínio da essenciação (*Wesung*) do ser até agora oculto em seu caráter de acontecimento apropriador. O processo de objetivação da metafísica e sua respectiva redução do todo do ente até o meridiano zero (a linha), perde simplesmente seu sentido no âmbito do *Ereignis*, pois aqui não se trata de falar, pensar ou calcular algo, representar algo objetual, “trata-se antes de ser trans-propriado [*übereignet*] ao acontecimento apropriador do ser por ele mesmo. O que reivindicaria uma mudança de essência do homem enquanto animal rationale para a concepção de homem enquanto *Da-sein*.”⁴⁵ Neste sentido, ao

⁴¹ Sobre este tema, indicamos a leitura das páginas 187-189 do já referido ensaio *Der Satz vom Grund*, de 1957.

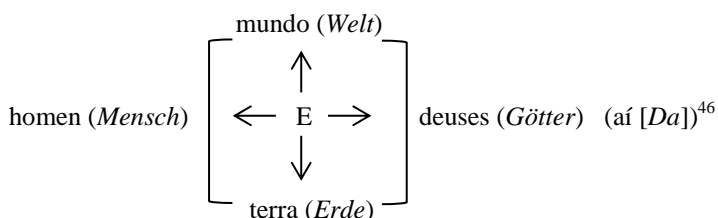
⁴² HEIDEGGER, M. *Identität und Differenz*, GA 11. Op. cit., p. 47-48: “[...] Die Frage nach dem Sinn dieses Selben ist die Frage nach dem Wesen der Identität. Die Lehre der Metaphysik stellt die Identität als einem Grundzug im Sein vor. Jetzt zeigt sich: Sein gehört mit dem Denken in eine Identität, deren Wesen aus jenem Zusammengehörenlassen stammt, das wir das Ereignis nennen.” / Identidade e diferença. In *Conferências e escritos filosóficos*. Op. cit., p. 181-182.

⁴³ Importa assinalar aqui que o termo *Ereignis*, em alemão corrente, quer dizer acontecimento. Mas tem a ideia de algo que é próprio, *eigen*: *Er-eigen*, um acontecer que propicia ao homem ser ele é na sua essência enquanto *Da-sein*, ou seja, enquanto relação originária com o ser.

⁴⁴ Cf. HEIDEGGER, M. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989. p. 03: “[...] da alle wesentlichen Titel durch die Vernutzung aller Grundworte und die Zerstörung des echten Bezugs zum Wort unmöglich geworden sind.”

⁴⁵ *Ibid.*, p. 03: “[...] sondern dem Er-*eignis* überreignet zu werden, was einem Wesenswandel des Menschen aus dem ‘vernünftigen Tier’ (animal rationale) in das *Da-sein* gleichkommt.”

longo dos *Beiträge* Heidegger introduz, pela primeira vez, uma estrutura dos quatro elementos ou da *quadratura* – que abarca terra e mundo, assim como homem e deuses –, uma estrutura que permanece com algumas variações, como no caso do texto *Das Ding* (1950): terra e céu, divinos e mortais, onde *mundo* patenteia a unidade dos quatro (próximo ponto deste capítulo). Cabe notar ainda que nos *Beiträge* Heidegger modifica os elementos do embate terra/mundo evocados em *Der Ursprung des Kunstwerkes* (1935/36), no modo de um diagrama simples:



Assim, a partir desta compreensão o ser é acontecimento apropriador, apropriado (*ereignet*) pelo *Ereignis* na abertura originária (*Da-sein*). Nesta estrutura terra e mundo, ou terra e céu, dá-se a constituição da direção vertical no seio de uma tensão/embate entre desencobrimento e encobrimento que configura a abertura do *Da-sein*. Homem e deuses, que na estrutura estão contrapostos, instauram a direção horizontal e apontam, na estrutura, a linha do fundamento (o salto no fundo-e-abismo – *Ab-Grund*), um fundamento que, para Heidegger, não é vertical, mas horizontal (no íterim do *Ereignis*). O salto no abismo, no sem-fundamento, é o jogar-se no ser, assumir o pertencer ao ser. Compreende-se isto quando se lê em *Der Satz vom Grund*: “fundamento e ser (‘são’) o mesmo, não o igual, o que já indica a diversidade dos nomes ‘ser’ e ‘fundamento’. Ser ‘é’ essencialmente: fundamento. Com isso, o ser nunca pode primeiro ter um fundamento que o fundamente. O fundamento fica, desta maneira, afastado do ser.”⁴⁷ E complementa Heidegger: “o fundamento fica ausente do ser. No sentido de uma tal ausência de fundamento do ser, o ser ‘é’ sem-fundamento [*ab-Grund*], abismo. Ou seja, na medida em que o ser enquanto tal é fundamento em si mesmo, permanece ele mesmo sem-fundamento.”⁴⁸

Deste modo, o *Ereignis* há-de expressar esta tese mediante um certo distanciamento da estrutura proposicional dos enunciados, transmitida pelos gramáticos na história do Ocidente exclusivamente na perspectiva destes enunciados versarem sobre o ente – ou seja, enunciados que são constantemente fixados na estrutura proposicional da relação sujeito-predicado. Posto que a lógica e a nossa gramática são incapazes de expressar o *Ereignis*, a pergunta cabal deve

⁴⁶ Ibid., p. 310.

⁴⁷ HEIDEGGER, M. *Der Satz vom Grund*, GA 10. Op. cit., p. 76: “Grund und Sein (‘sind’) das Selbe, nicht das Gleiche, was schon die Verschiedenheit der Namen ‘Sein’ und ‘Grund’ anzeigt. Sein ‘ist’ im Wesen: Grund. Darum kann Sein nie erst noch einen Grund haben, der es begründen sollte. Demgemäß bleibt der Grund vom Sein weg.”

⁴⁸ Ibid., p. 76-77: “Der Grund bleibt ab vom Sein. Im Sinne solchen Ab-bleibens des Grundes vom Sein ‘ist’ das Sein der *Ab-Grund*. Insofern das Sein als solches in sich gründend ist, bleibt es selbst grundlos.”

ser sobre o modo de acontecência do *Ereignis* e não propriamente o que ele é. O ser, enquanto *Ereignis*, não tem o mesmo sentido de expressões clássicas, tais como: o ser enquanto *idéa*, o ser enquanto *ἐνέργεια*, *actualitas*, *vontade de poder* ou o ser enquanto *Gestalt do trabalhador*. Estas expressões sempre pensam o ser a partir do ente. Trata-se, então, de pensar o ser a partir do *Ereignis*, enquanto aquilo que fundamenta a história do ser e ao mesmo tempo sua comupertença ao homem. É isto o que Heidegger assinala ao afirmar: ser e pensamento – *o mesmo*; ser – *fundo-e-abismo*. Assim, *das Ereignis* não se trata de um *termo gramatical*, portanto, não seria exatamente um princípio – não estaria de mãos dadas com a causalidade, peculiar dos princípios da razão suficiente, ou seja, da proposição do fundamento no sentido metafísico. É o próprio ser que pertence ao *Ereignis*. É ele que é uma espécie de *Ereignis* e não o inverso. À medida que o destino do ser reside no *Ereignis*, manifesta-se, no acontecimento apropriador, seu elemento específico: ele subtrai o que lhe é mais próprio ao desencobrimento sem limites, ou seja, ele se des-apropria, no sentido mencionado de si mesmo. Neste viés, como Heidegger observa em *Zeit und Seit*, “do *Ereignis* enquanto tal faz parte a *Enteignis*, o não-acontecer desapropriador”⁴⁹; não se pode pôr o *Ereignis* diante de nós ou oposto a nós, como um objeto.

Nos *Beiträge*, Heidegger assinala o seguinte, sem precisar de tradução – “Das Seyn ist das Er-eignis.”⁵⁰ Esta nomeação funda portanto a essenciação (*Wesung*) do ser em sua própria estrutura que se deixa entrever na diversidade dos acontecimentos. A questão que surge aqui é que em nenhuma de suas nomações – *Er-eignung*, *Ent-gegnung*, *Entzug*, *Einfachheit* – a essência do ser (*Wesen des Seyns*) é cabalmente pensada, posto que a cada vez o pensamento do ser é impulsionado por ele mesmo rumo àquilo que o torna *inabitual* (*Ungewöhnlichkeit*):

Ereignis indica sempre Ereignis como apropriação, decisão, encontro, deposição, retraimento, simplicidade, unicidade, solicitude. Inobjetivável [*Ungegenständlich*] é a unidade dessa essenciação do ser e somente pode possuir tal saber o pensar que corre o risco do inabitual, não como particularidade disso que se faz apresentar, mas como uma necessidade do mais inaparente, no qual se abre o fundo abismal do sem fundo dos deuses e do caráter fundador dos homens e onde se abre o pensamento daquilo que a metafísica não pode jamais saber, o *Da-sein*.⁵¹

Assim, nos *Beiträge*, o *fundamento* originário se dá na abertura (*Da-sein*) do *Ereignis*, ou na abertura que conjectura o ser como acontecimento apropriador, portanto, não é jamais a última *ratio* que propicia a razão de ser de cada coisa, quer dizer, o Ente supremo que sustenta

⁴⁹ HEIDEGGER, M. *Zeit und Sein*. In *Zur Sache des Denkens*, GA 14. Op. cit., p. 28: “Zum Ereignis als solchem gehört die Enteignis.” / Tempo e ser. In *Conferências e escritos filosóficos*. Op. cit., p. 267.

⁵⁰ _____. *Beiträge zur Philosophie* (Vom Ereignis), GA 65. Op. cit., p. 470.

⁵¹ *Ibid.*, p. 471-472: “Ereignis meint immer Ereignis als Er-eignung, Ent-scheidung, Ent-gegnung, Ent-setzung, Entzug, Einfachheit, Einzigkeit, Einsamkeit. Ungegenständlich ist die Einheit dieser Wesung und nur zu wissen in jenem Denken, das das Ungewöhnliche nicht als Besonderheit des Auffälligen, sondern als Notwendigkeit des Unscheinbarsten wagen muß, in dem sich der abgründige Grund der Grund-losigkeit der Götter und der Gründerschaft des Menschen sich öffnet und Jenes dem Seyn zugewiesen wird, was die Metaphysik nie wissen konnte, *das Da-sein*.”

o fundo comum dos entes em sua totalidade. A questão, todavia, é que tal abertura é *inabitual*, é abismo, o que impede toda explicação sob o crivo do cálculo. E por esta impossibilidade de apreensão do fundamento podemos dizer que teria lugar uma pluralidade de fundamentos, que se deixa vislumbrar, portanto, naquilo que Heidegger enfatiza com os termos *deuses/divinos*. A estes pertence o papel de *contraponto* do homem, que, assim, ficaria como fundado, ainda que, ao mesmo tempo, é fundador da abertura (*Da-sein*) na medida em que é necessitado pelo ser para o acontecer (*Er-eignen*) da verdade. Abertura originária, isto é, *Da-sein*, seria o modo pelo qual Heidegger explicita o fundamento, desde sua contextura relacional, na quadratura. Abertura que é, não obstante, o ser mesmo, abrangido agora como *si mesmo* (*Seyn*): o fundo abismal do sem-fundamento. Diante do processo de objetivação total do ser na metafísica, Heidegger diz que enquanto “o ser se essência, o ente é.”⁵² A sentença *o ente é* fala a partir da posição fundamental (*Grundstellung*) da metafísica, que faz com que o homem encontre o ente como isso que lhe é o mais próximo, como o objeto. Segundo o trilho representacional da metafísica se deve concluir: o ser torna-se o ente e, com efeito, o ente mais ente (*Seiendsten*).

Por seu lado, a expressão *o ser essência-se* não é um enunciado proposicional, não diz a propósito do ser qualquer coisa que possa ser-lhe acrescentada de modo geral. Diz o ser ele mesmo a partir dele mesmo no seu *sendo*. Isto significa que o próprio ser vem a ser, o próprio ser se essência, sendo enquanto essência daquilo que é; por isso, *west* não deve ser visto como um simples atributo, mas refere-se ao ser no seu sendo (*Seyn*). Assim, poder-se-á apontar que o ser é tanto a manifestação quanto o retraimento de si mesmo naquilo que se manifesta. Esta compreensão do caráter não proposicional do termo *Seyn* exige então a superação de todos os caminhos de investigação que ainda conduziam ao ser, para que um outro espaço-tempo (*Zeit-Raum*) seja aberto no e para o ser mesmo. Um espaço-tempo que torna necessária uma nova edificação e fundação do ente.⁵³ No ser vigora como sua *dobra* mais profunda o *possível*. De tal modo, é antes sob a figura do possível (*Gestalt des Möglichen*) que se deve pensar o ser no pensamento do *outro início*. O possível abre-se só à medida que tomamos a decisão de fazer a experiência da região da *linha*, e isto significa aqui adentrar, sofrer, acolher o que nos vem ao encontro *sobre* a linha. Com isso, o ser se essência como risco/façanha/aventura (*Wagnis*). O ser é *possibilidade indisponível* e inobjetivável, ou seja, ao mesmo tempo em que ele garante e doa, ele recusa/retrai-se através do *Ereignis*.⁵⁴ O perigo supremo para o ser desponta dele mesmo: o perigo de se fazer ente e de receber a partir do ente sua substancialização. A própria

⁵² Ibid., p. 472: “[...] das Seyn west; das Seiende ‘ist’.”

⁵³ Cf. Ibid., p. 475: “Und dieses bedeutet: daß alles verwandelt ist und die Stege, die eben noch zum Seyn führten, abgebrochen werden müssen, weil ein anderer Zeit-Raum durch das Seyn selbst eröffnet wird [...]”

⁵⁴ Cf. Ibid., p. 475: “Im Seyn allein west seine tiefste Klüftung das Mögliche [...] Es west als Wagnis.”

tradição metafísica, na medida em que prioriza o ente em detrimento do ser, atesta esse perigo da reificação do ser. É porque o primeiro início no mundo grego concebeu o ser como causa, fundamento, entidade do ente, que a metafísica jamais pôde indagar pelo sentido do ser. O passo impulsionador para a superação da metafísica produtivista estaria, de certa maneira, na retenção de uma postura pensante que seja capaz de pensar além de si mesma, o que implica pensar a verdade do ser há muito esquecida. O modo de superar este esquecimento é penetrar na essência da metafísica, pensar a linha, e, assim, preparar a passagem para o *outro início*.

Na conferência *Wissenschaften und Besinnung*, de 1953, Heidegger frisa que o caráter de um pensamento originário não poderá conduzir-nos a nenhum outro lugar, senão àquele no qual desde sempre já moramos. Este pensamento originário – que se dá *sobre* a zona da linha – percebe a fragilidade das representações exatas do pensamento calculador, que é capaz de representar e esgotar o mistério do retraimento do ser naquilo mesmo que se presentifica e que, em sua utilidade, sempre se deixa contabilizar: o ente fixado *num* domínio de objetos. Não obstante, a natureza, o homem, o acontecer histórico, a linguagem, a título de exemplo, constituem, para as respectivas ciências, o *incontornável* já presente nas suas objetividades. Dele cada uma delas depende, mas a representação de nenhuma delas nunca poderá *abarcá-lo* em sua plenitude essencial. Como discutimos no capítulo III, esta impossibilidade da ciência se ampara no fato de que, em princípio, a objetividade, em que se expõe a natureza, o homem, o acontecer histórico, a linguagem, permanecer em si mesmo apenas *um* modo de presença.⁵⁵ É este traço que Heidegger denomina de *conjuntura discreta*, um estado das coisas inconspícuo (*unscheinbaren Sachverhalt*), que é, então, incontornável à ciência. O pensamento originário seria basicamente a experiência de uma dimensão ante-predicativa, pré-objetivadora, noutras palavras, o dar-se do desencobrimento não provocador teria seu parentesco mais íntimo com a liberdade que rege o aberto, no sentido do aclarado. Todo des-encobrimento procede do que é livre, dirige-se ao que é livre e conduz ao que é livre. A liberdade do livre não está na licença do arbitrário nem na submissão a simples leis. A liberdade é o que aclarando encobre e cobre, em cuja clareira tremula o véu que vela a essência de toda verdade e faz aparecer o véu como véu que vela.⁵⁶ A liberdade é, pelo que se vê, o reino do destino que põe o des-encobrimento

⁵⁵ Cf. HEIDEGGER, M. *Wissenschaft und Besinnung*. In *Vorträge und Aufsätze*, GA 7. Op. cit., p. 58-59: “Natur, Mensch, Geschichte, Sprache bleiben für die genannten Wissenschaften das innerhalb ihrer Gegenständigkeit schon waltende Unumgängliche, worauf sie jeweils angewiesen sind, was sie jedoch in seiner Wesensfülle durch ihr Vorstellen nie umstellen können [...]” / Ciência e pensamento do sentido. In *Ensaios e conferências*. Op. cit., p. 54-55.

⁵⁶ Cf. _____. Die Frage nach der Technik. In *Vorträge und Aufsätze*, GA 7. Op. cit., 26: “[...] Die Freiheit ist das lictend Verbergende, in dessen Lichtung jener Schleier weht, der das Wesende aller Wahrheit verhüllt und den Schleier als den verhüllenden erscheinen läßt. Die Freiheit ist der Bereich des Geschickes, das jeweils eine Entbergung auf ihren Weg bringt.” / A questão da técnica. In *Ensaios e conferências*. Op. cit., p. 28.

em seu próprio caminho. A essência da liberdade não pertence *originariamente* à vontade e nem se reduz à causalidade do querer humano, mas pertence à *clareira (Lichtung)* enquanto condição de possibilidade de todo dar-se. Apenas esta clareira nos garante a nós, homens, um passo para o ente que nós próprios não somos e o acesso ao ente que nós próprios somos. Em suma, a superação da metafísica é pensada na dimensão da *história do ser*. Ela prenuncia a suportação originária do esquecimento do ser. É o que se lê em *Überwindung der Metaphysik*:

Mais antigo embora também mais escondido do que o prenúncio é o que nele se anuncia. Trata-se do próprio acontecimento apropriador. O que, no modo de pensar da metafísica, aparece como prenúncio de uma outra coisa, chega e toca como o brilho derradeiro de uma clareira mais originária. A superação permanece digna de ser pensada somente enquanto se pensa a suportação. Esse pensamento insistente ainda pensa a superação. Tal pensamento faz a experiência do acontecimento singular da des-apropriação dos entes, em que se iluminam a indigência da verdade do ser e a originariedade da verdade, e também transluz com desprendimento a essência do homem. A superação é a trans-missão da metafísica em sua verdade.⁵⁷

Este pensamento aproxima-se das coisas não através do crivo do olhar objetivador que suprime qualquer distância ou proximidade no espaço puro da geometria, já que sabe que toda presença (*Anwesen*) traz em si uma certa retração, pois a clareira (*Lichtung*) em que se situa o homem é em si mesma também ocultação que dissimula a si mesma. É justamente ao buscar experienciar esse jogo de retraimento do ser que se dissimula, que o pensamento originário, ou o que é o mesmo, o *Ereignis-Denken*, consuma a relação do ser com a essência do homem. Quando atentamos ao movimento disso que se retrai, nota Heidegger em *Was heisst Denken?*, já estamos a ser absorvidos por isso que se retira. E somente mostrando isso que se retira e se subtrai, conseguiremos ser nós mesmos.⁵⁸ Assim, torna-se preciso salientar uma vez mais que a relação entre homem e ser não é unilateral ou assimétrica, como se o homem fosse entregue a um modo de acontecer que ocorre à sua revelia, não restando a ele nada fazer senão aceitar o seu destino como uma fatalidade. O *Da-sein*, a *ek-sistência*, diz respeito à clareira do ser, isto é, o lugar no qual dá-se ser. Por esta via, somos direcionados à questão da correspondência de ser e homem tal como Heidegger a compreende no que vem a chamar de *topologia do ser*.

⁵⁷ _____. *Überwindung der Metaphysik*. In *Vorträge und Aufsätze*, GA 7. Op. cit., p. 77: “Früher, obzwar auch verborgener als das Vorzeichen, ist das in ihm Sichzeigende. Dies ist das Ereignis selbst. Das, was für die metaphysische Denkungsart wie ein Vorzeichen eines anderen aussieht, kommt nur noch als letzter bloßer Anschein einer anfänglicheren Lichtung in den Anschlag. Die Überwindung bleibt nur insofern denkwürdig, als an die Verwindung gedacht wird. Dieses inständige Denken denkt zugleich noch an die Überwindung. Solches Andenken erfährt das einzige Ereignis der Enteignung des Seienden, worin die Not der Wahrheit des Seins und so die Anfängnis der Wahrheit sich lichtet und das Menschenwesen abschiedlich überleuchtet. Die Überwindung ist die Über-lieferung der Metaphysik in ihre Wahrheit.” / A superação da metafísica. In *Ensaio e conferências*. Op. cit., p. 68.

⁵⁸ Cf. _____. *Was heisst Denken?* GA 8. Op. cit., p. 11: “Als der dahin Zeigende ist der Mensch der Zeigende. Der Mensch ist hierbei jedoch nicht zunächst Mensch und dann noch außerdem und gelegentlich ein Zeigender, sondern: gezogen in das Sichentziehende, auf dem Zug in dieses und somit zeigend in den Entzug, ist der Mensch allererst Mensch.”

Heidegger utiliza o termo *Topologie* em poucas ocasiões: no seminário de Le Thor, de 1969; num poema de 1947, intitulado *Aus der Erfahrung des Denkens*⁵⁹; e na correspondência com Jünger, *Zur Seinsfrage*. A ideia de topologia é claramente muito relacionada ao foco da obra madura de Heidegger nas noções de lugar e, nomeadamente, no que toca à articulação de lugar e ser. No seminário de Le Thor (1969) Heidegger diz que para impedir qualquer contra-sentido sobre verdade, a fim de evitar que seja compreendida como exatidão, *verdade do ser* é sublinhada por *Ortschaft des Seins*, – verdade como local do ser. Isto pressupõe, não obstante, uma compreensão do ser-lugar do lugar. De onde resulta então a expressão *topologia do ser* (*Topologie des Seyns*).⁶⁰ Topologia ou lugar do ser (que aparece em várias formas como o *Da* do *Dasein*, como a clareira, *Lichtung*, que é o acontecimento da verdade do ser, e ainda como o encontro das quatro regiões do mundo, *Weltgeviert*) remete-se ao *Ereignis*, termo que, como discutimos, Heidegger começa a trabalhar a partir dos *Beiträge*, sendo através dele que se dá a constituição das inter-relações entre os elementos originários e mutuamente dependentes no seio de seu âmbito oscilante. O que Heidegger tenciona é ressaltar a *dobra* do acontecimento da verdade e o lugar deste acontecimento; a partir da *Kehre* o ser é abrangido como *Ereignis*. Segundo Grondin, a subjetividade moderna se arroga um *poder* sobre o ser que será suspenso na filosofia da viragem (*tournant*), como se as rédeas do poder passassem do *Dasein* ao ser. Isto significa que é o *poder* do ser que abrirá ao homem a esfera de sua possibilidade mais originária. O ser não pode-ser nada além desse poder possibilitante, portanto, histórico.⁶¹ Com isso, põe-se em relevo o caráter temporal, histórico, não susceptível de cálculo do ser.

Dito isto, é mister indicar que o projeto dos *Beiträge* também consiste em pensar o ser a partir de si mesmo e não mais no viés *transcendental-horizontal* de um *sentido* do ser que se propicia a partir do *Dasein*, bem como em dar nome a esta unidade na diferença – o *e* de todas as distinções, começando pela de *ser e nada*, e seguindo pelas demais variações do mesmo tema, tais como *pensar e ser* ou *Dasein e ser: Ereignis*. Como adverte Malpas, a linguagem do *Ereignis*, e do simples acontecimento do mundo como quadratura, evita falar em termos do

⁵⁹ Cf. _____ . *Aus der Erfahrung des Denkens*. In *Aus der Erfahrung des Denkens* (1910-1976), GA 13. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983. p. 84: “Aber das denkende Dichten ist in der Wahrheit / die Topologie des Seyns.”

⁶⁰ Cf. _____ . *Vier Seminare: Le Thor 1966, 1968, 1969 – Zähringen*, GA 15. Op. cit., p. 335: “Und um jede Sinnverfälschung von Wahrheit zu vermeiden, um auszuschließen, daß sie als Richtigkeit verstanden würde, wurde ‘Wahrheit des Seins’ erläutert durch ‘Ortschaft des Seins’, – Wahrheit als Örtlichkeit des Seins. Das setzt allerdings schon ein Verständnis des Ortseins des Ortes voraus. Daher der Ausdruck *Topologie des Seyns*, der sich zum Beispiel in ‘Aus der Erfahrung des Denkens’ findet [...]”

⁶¹ Cf. GRONDIN, J. *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*. Paris: Presses Universitaires de France – PUF, 1987. p. 97: “La subjectivité moderne s’arroge un *pouvoir* sur l’être qui sera suspend dans la philosophie du tournant, comme se les rênes du pouvoir passaient du *Dasein* à l’être. C’est le *pouvoir* de l’être qui ouvrira à l’homme la sphère de sa possibilité la plus originelle. L’être n’est peut-être rien d’autre que ce pouvoir possibilisant, donc historique.”

ser como *ser do ente* (ver diferença ontológica em *Sein und Zeit* – capítulo I), em favor de um acontecimento da diferenciação singular e da unidade diferenciada.⁶² A unidade constitutiva dessa diferenciação/fissura será explicitada como a do ser enquanto presença contenciosa em si mesma. Esta unidade diferenciada é a do *Ereignis*, isto é, a da apropriação desapropriadora, da inteiração desinteirante do ser e do espaço-tempo-quadratura. É tal unidade que é evocada na linguagem poética de Hölderlin e na linguagem topológica cada vez mais nítida na obra madura de Heidegger. É também a unidade a que Heidegger se refere em seu poema *Cézanne*:

Na obra tardia do pintor, é a duplicidade
do que-está-presente e da presença que se torna
única, “realizada” e superada, ao mesmo tempo,
transformada em uma misteriosa identidade.⁶³

A tentativa para articular o acontecimento do *Ereignis* é em si mesma uma tentativa para articular o que também desponta na poesia e na arte enquanto tal: o único, o simples acontecimento do mundo, do lugar, do ser (*Sein*). Longe de sugerir uma meditação objetiva sobre o *Ereignis* que, conforme seu sentido, de algum modo estivesse referido a algo, diante do qual, por assim dizer, ele é um simples ser-à-mão (*vor die Hand*), ou de delinear o *pensar* e o *ser* como dois pólos avessos, os *Beiträge* explanam a ideia de que o *Ereignis* dá nome a um pensar-dizente transposto à palavra do ser, pensar-da-apropriação (*Ereignis-Denken*). Assim, o ser se apropria (*eignen*) do pensar, é o que Heidegger atesta em 1962: no destinar do destino do ser, no alcançar do tempo, mostra-se um apropriar-se trans-propriar-se, do ser como presença e do tempo como âmbito do aberto, dentro daquilo que lhes é próprio: *Ereignis*⁶⁴, ou seja, daquilo que mantém em sua comum-pertença ser e tempo, à margem da dupla referência onto-teo-lógica à entidade do ente: lógica dos entes e lógica do Ente supremo (fundamento do ente enquanto tal). Com isso, a *Seinsfrage* patente em 1927 receberá seu apoio no essenciar-se da verdade do ser, que se dá na trans-propriação do *Da-sein* a esse mesmo acontecer.

Em suma, ao indicar que o ser (*Sein*) se essencia *no* e *a partir* do *Ereignis*, Heidegger está a dizer que o próprio *Ereignis* é o lugar (*Ortschaft*) do ser. Nos *Beiträge*, a compreensão da abertura do *Da-sein* surge como algo de grande relevo, a tal ponto que Heidegger atenta: “o ser [*Sein*] ‘é’ o acontecimento do ato de acontecer [*Er-eignis der Er-eignung*] o aí, aquele

⁶² Cf. MALPAS, J. *Heidegger's topology: being, place, world*. Cambridge; Massachusetts: The MIT Press, 2008. p. 313: “The language of the Event, and of the simple happening of the onefold that is the fourfold, eschews the talk of being and of the ontological difference in favor of the happening of a single differentiating and differentiated unity.”

⁶³ HEIDEGGER, M. Gedachtes. In *Aus der Erfahrung des Denkens* (1910-1976), GA 13. Op. cit., p. 223: “Im Spätwerk des Malers ist die Zwiefalt / von Anwesendem und Anwesenheit einfältig / geworden, ‘realisiert’ und verwunden zugleich, / verwandelt in eine geheimnisvolle Identität.”

⁶⁴ Cf. _____. Zeit und Sein. In *Zur Sache des Denkens*, GA 14. Op. cit., p. 24: “Im Schicken des Geschickes von Sein, im Reichen der Zeit zeigt sich ein Zueignen, ein Übereignen, nämlich von Sein als Anwesenheit und von Zeit als Bereich des Offenen im ihr Eigenes.” / Tempo e ser. In *Conferências e escritos filosóficos*. p. 264.

aberto [*des Da, jenes Offenen*], no qual ele mesmo oscila.”⁶⁵ Nesta breve passagem temos três conceitos fundamentais: *Seyn*, *Ereignis* e *Da*, a abertura originária, na qual o ser mesmo vibra. Assim, podemos vislumbrar o gradual alcance que a noção de *Da-sein* está a atingir, enquanto abertura. O *Da-sein* é o lugar onde *acontece* o *acontecimento* do ser, e, da mesma maneira, o *Ereignis* também é lugar, no sentido mesmo de que o ser se essencializa através de sua mediação; o *aí* (*Da*) aponta o lugar do lugar, ou seja, o lugar do *Ereignis*. Mas não se pode abordar tais conceitos numa sequência linear. Não se trata de que primeiro haja abertura para que, depois, sobrevenha o *Ereignis*, pois é o próprio ser que pertence ao *Ereignis*. É o ser que acontece e o projeta como abertura (*Da*), daí que decorre o *Da-sein* enquanto clareira. Portanto, homem, compreendido como homem histórico, é o ente no qual se dá o lugar originário da abertura ao ser. Este ser-abertura é a mais genuína constituição do homem. O homem é aquele ente usado (*gebraucht*)⁶⁶ pelo ser (*Seyn*) para sustentar a essencialização da verdade do ser. Ora, o homem é homem só enquanto é usado deste modo, enquanto está fundado pelo *Da-sein*, ou seja, ele mesmo é constituído para ser fundador do *Da-sein*. Mas o ser é ao mesmo tempo determinado aqui como acontecimento apropriador.⁶⁷ Nesta perspectiva, o homem é fundado e fundador – a saber: fundado pela abertura, *Da-sein*, visto que não é um *subiectum*, mas um ser histórico e perpassado pela temporalidade, e, por outro lado, fundador do *Da-sein* enquanto é o lugar da abertura da verdade do ser, de um ser que, como mostramos, tem o caráter de acontecimento.

Para concluir este tópico, torna-se ainda necessária uma observação sobre o referido diagrama indicado por Heidegger nos *Beiträge*. Os elementos *homem* e *deuses* se relacionam num sentido semelhante ao do embate entre mundo-terra em *Der Ursprung des Kunstwerkes*. Desta maneira, poder-se-ia dizer que os deuses se mostram na quadratura como contraposição ao homem. Ora, em »...*dichterisch wohnt der Mensch*...«, Heidegger observa justamente que “o divino é a ‘medida’ com a qual o homem confere medida ao seu habitar, à sua morada e demora sobre a terra, sob o céu. Só porque o homem faz, assim, o levantamento da medida de seu habitar é que ele consegue *ser* na medida de sua essência.”⁶⁸ E isto confere ao *divino* o papel de fundamento para o homem. Não obstante, tal ocorre no seio da abertura do *Ereignis*,

⁶⁵ _____ . *Beiträge zur Philosophie* (Vom Ereignis), GA 65. Op. cit., p. 239: “So ‘ist’ das Seyn das Er-eygnis der Er-eygnung des Da, jenes Offenen, in dem es selbst erzittert.”

⁶⁶ Cabe ressaltar que *Brauchen* tem, neste contexto, o sentido de *precisar*. O sentido é: o ser é essência, essencializa-se no ente; ele precisa do ente – e do homem – para ser na sua *Wesung*.

⁶⁷ Cf. HEIDEGGER, M. *Beiträge zur Philosophie* (Vom Ereignis), GA 65. Op. cit., p. 318: “[...] Als so gebrauchter ‘ist’ aber der Mensch nur Mensch, sofern er in das Da-sein gegründet ist, d. h. selbst zum Gründer des Da-seins schaffend wird. Das Seyn aber ist zugleich hier begriffen als *Er-eygnis*.”

⁶⁸ _____ . »...*dichterisch wohnt der Mensch*...« In *Vorträge und Aufsätze*, GA 7. Op. cit., p. 199: “Sie ist ‘das Maaß’, mit dem der Mensch sein Wohnen, den den Aufenthalt auf der Erde unter dem Himmel, ausmißt. Nur insofern der Mensch sein Wohnen auf solche Weise ver-mißt, vermag er seinem Wesen gemäß zu *sein*.” / “...poeticamente o homem habita...” In *Ensaaios e conferências*. Traduzido por Márcia Schuback. Op. cit. p. 172.

de modo que esta é a mais originária. Nela sobrevivem as quatro regiões: terra e mundo, homem e deuses. Dito isto, observamos que no patamar dos *Beiträge* os deuses como fundamento não aparecem de modo arbitrário, mas é algo reivindicado pelo homem enquanto abertura lançada no mundo. Assim, é possível notar que o fundamento genuíno que aqui se expressa é o *Da*, a abertura do acontecimento apropriador, pelo que, pois, o *Ereignis* é a correspondência última.

A fala dos mortais remete, como mostramos no capítulo IV, ao *Ereignis* do ser. Agora também se pode atentar que, numa obra redigida anos antes de *Der Satz vom Grund* (1957), a questão do fundamento já se situava em algo de maior amplitude, o que, por sua vez, leva-nos a constatar a protuberância do problema do fundamento na obra heideggeriana, um problema que está determinado ao nível do ser mesmo (*Seyn*). Por conseguinte, deve-se sublinhar que na quadratura (*Geviert*) o papel do homem não é menos relevante, porque sem ele não se dá o acontecimento do ser. Junto a isso, o conceito de *Dasein* passa a ser abrangido como *Da-sein*, ou seja, termo que ultrapassa a dimensão transcendental do homem para apontar uma abertura originária que o engloba e que Heidegger define em termos de permanência da essenciação da verdade do ser.⁶⁹ A relação entre *Dasein* e *Da-sein* é um mútuo fundar-se, de outro modo não haveria verdade alguma. Disto resulta a importância do homem – abertura de compreensão do ser, como se lê em *Sein und Zeit* – e agora, para além disso, o lugar ontológico no qual se dá a abertura ao ser. Esta é a forma que Heidegger tem para dizer que todo pôr-se em manifesto do ser está relacionado ao homem. O homem é o *aí* (*Da*) da manifestação do ser. É o único ente que, em seu estar-lançado e abertura ao mundo, faz que o mundo seja tal. Heidegger assinala isto em *Der Ursprung des Kunstwerkes*, quando afirma que a pedra é desprovida de mundo, a planta e o animal também não têm mundo mas, pelo contrário, a camponesa (da tela de Van Gogh) tem um mundo porque mora no aberto do ente.⁷⁰ Ora, morar na abertura do ente é estar aberto ao ser, estar postado em sua verdade, ter um sentido; é a constituição mais própria do ser do homem – como vimos no capítulo IV, na discussão sobre *Brief über den Humanismus*.

O homem, no viés de Heidegger, não é um ser de faculdades absolutas, mas o homem histórico, lançado no mundo, *situacional*, entretecido pela pobreza do *homo humanus*. Com isso, é possível sinalizar que as ideias fundamentais do ser como acontecimento apropriador, da abertura originária e do homem nos *Beiträge*, demonstram que o ser não só é diferente do ente, mas que exige sua compreensão sem o uso do esquema (ente » ser). O acontecer do ser

⁶⁹ Cf. _____. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65. Op. cit., p. 311: “Da-sein ist das Beständnis der Wesung der Wahrheit des Seyns.”

⁷⁰ Cf. _____. *Der Ursprung des Kunstwerkes*. In *Holzwege*, GA 5. Op. cit., p. 31: “Der Stein ist weltlos. Pflanze und Tier haben gleichfalls keine Welt [...] Dagegen hat die Bäuerin eine Welt, weil sie sic him Offenen des Seienden aufhält.” / A origem da obra de arte. In *Caminhos de floresta*. Op. cit., p. 42.

abrange a abertura (*Da-sein*), a clareira, o espaço-tempo originários. Todos estes eventos têm lugar no e a partir do ser como *Ereignis*; todos eles acontecem no aí (*Da*) do homem, mas este se encontra, por sua parte, fundado neles. Trata-se, contudo, de que não apenas sobrevenha a diferença de ser e ente mas que o ser é notadamente acontecimento apropriador. Uma radical experiência da essência do pensamento originário, que é o *Ereignis-Denken*, e que implica sua própria realização, reivindica que nos libertemos da *interpretação técnica* do pensar. No dizer de J.-P. Milet, o motivo da completa interpretação técnica se justifica a partir de três tópicos: em primeiro lugar, a exigência do cálculo de tudo corresponde ao imperativo do princípio de razão e do princípio de identidade *A é A*, uma vez que desagua no regresso a um fundamento absoluto. Em segundo lugar, o cálculo é o modo incondicional de todo acesso ao ente. Enfim, o perigo de um encobrimento máximo da abertura do ente ao ser no desvanecimento de toda copertença: o cálculo apreende o ente como um todo, e tal apreensão envolve a obliteração da diferença entre ser e ente, assim como o acolhimento implícito desta diferença.⁷¹ Aos homens aclimatados com a *performance* e a eficácia do cálculo, o pensar-de-apropriação do ser se faz *inabitual* por sua simplicidade. Esse pensar que inaugura um *outro início* encontra sua medida não por meio de seu fabricar ou de regras seguras para o agir, mas sim no trazer à linguagem, sempre novamente, a palavra pronunciada do ser que permanece e, em seu permanecer, abre caminhos. Em decorrência, Heidegger compreende o pensar originário não objetivador como uma espécie de dádiva do ser através da qual ele tem acesso a sua morada, isto é, a linguagem. O homem só poderá reencontrar a essência de sua própria finitude enquanto o mortal que ele é, e assim construir novamente sua morada no mundo, se ele começar a experimentar o *jogo* da quadratura que não se esgota no ato de representar uma coisa mas se dá na comum-pertença.

2. Linguagem, proximidade e acolhimento: a caminho da ética na era do átomo

A tese deste último ponto de discussão terá como propósito desenvolver a hipótese de que o horizonte teórico da obra de Heidegger sobre a linguagem, a técnica e o habitar poético, deixa entrever a dimensão de uma ética originária entretecida na experiência do *acolhimento do outro como outro*. Com isso, abordaremos o sentido genuíno de acolhimento em sua íntima pertença ao conceito de proximidade (*Nähe*), e, depois, atentaremos a relação de proximidade

⁷¹ Cf. MILET, J.-P. *L'absolu technique: Heidegger et la question de la technique*. Op. cit., p. 117: “Le motif de l'absolu technique se justifie à un triple titre: tout d'abord, la requête de tout calculer correspond au règne du principe de raison, en tant qu'il implique la régression vers un fondement absolu. En second lieu, le calcul est le mode inconditionné de tout accès à l'étant. Enfin, le danger d'une occultation maximale ouvre l'étant sur l'Être en le déliant de toute appartenance: le calcul a déjà appréhendé l'étant comme un tout, et cette appréhension suppose l'oblitération de la différence entre l'étant et l'Être mais aussi la reconnaissance implicite de cette différence.”

e linguagem. Esta relação oferecerá à experiência do acolhimento um rasgo particular (ôntico-ontológico) que, por seu turno, propiciará uma compreensão mais apropriada de sua essência. Para concluir, buscaremos mostrar que o acolhimento do ser, como acolhimento do outro, é o que constitui o centro nevrálgico da existência humana. Como referimos na questão da ética, Heidegger não redigiu expressamente qualquer teoria sobre o acolhimento. Efetivamente, sua meditação em torno do homem não incorpora de modo algum a acepção de uma antropologia filosófica, psicologia, filosofia da cultura ou da comunicação. É, mais *originariamente*, uma meditação da comum-pertença (*Zusammengehörigkeit*) de ser, homem e linguagem, que pode enriquecer e dar outro matiz às interpretações concernentes ao acolhimento da diferença.

A comum-pertença que desponta na obra de Heidegger através dos termos *interpelare* (*Anspruch*) e corresponder (*entsprechen*), atinentes à abertura do ser ao homem e deste ao ser, é aquilo que possibilita pensar a concretude do homem sob um viés ontológico. Pensar o ser é simultaneamente pensar o homem desde o *rasgo unificador* que os une e os diferencia. Por tal razão, é de suma importância abarcar a correspondência ao outro em sua alteridade através de categorias ontológicas, com as quais podemos então considerar o acolhimento, a compreensão (*Verstehen*), o diálogo e algumas experiências supostamente inacessíveis ao problema do ser: o enraizamento na terra como *pátria* e a proximidade. O acolhimento do outro como outro teria, em Heidegger, o sentido de um *ter-que-corresponder* à interpelação da verdade do ser. Tal *acolhimento correspondencial* irá chamar-nos a ultrapassar a presentidade como o único sentido de ser-com. Assim, este novo tipo de acolhimento impedirá que continuemos a tratar o ente no seu todo e, em especial, os outros seres humanos apenas como objetividades instaláveis, para abranger, como um círculo, *outros* sentidos de tudo o que há. A contextura da relação de ser e homem é intransmissível a qualquer tipo de relação, tanto pela singularidade que a torna própria da *identidade* ser-homem como também por seu traço não metafísico. Esta contextura não é um modelo (*Vorbild*) da qual o todo do ente não passaria de um reflexo definido por ela. A contextura da relação de ser e homem vista assim, e por isto como modelo a seguir, estaria, por exemplo, conforme a análise que Rorty exerce do pensamento heideggeriano pós-*Kehre*.

Tomando como fio condutor a comparação das fases pelas quais passam a filosofia de Wittgenstein e Heidegger no que toca à linguagem⁷², Rorty explana a análise heideggeriana como reificação da linguagem e do ser. Na esteira de sua diferenciação entre entidades de tipo A e B pode-se inferir que a linguagem em Heidegger após a *Kehre* é uma entidade de tipo B,

⁷² No dizer de Rorty, esta relação é de vias que se entrecruzam. O ponto de partida pragmático de Heidegger em *Sein und Zeit* encontra-se com o pragmatismo do segundo Wittgenstein nas *Philosophische Untersuchungen*, enquanto a reificação em Heidegger na etapa ulterior à *Kehre* encontra-se com o Wittgenstein do *Tractatus*. Sobre este tema, indicamos o texto de Rorty intitulado: *Wittgenstein, Heidegger, and the reification of language*.

assim como, a título de exemplo, as Ideias em Platão e as categorias em Kant. Tais entidades são essências que permitem explicar outras entidades – o empírico em Platão e as intuições em Kant – e que permitem a estas entrar em relação umas com as outras, sem que, por isso, possam ser descritas. O acessível e descoberto aclarado desde o essencialmente inacessível (*das Unzugängliche*) e encoberto (*das Verborgene*).⁷³ Rorty repara que a partir de *Brief über den Humanismus* dar-se-ia o início do processo de reificação da linguagem, que redundaria na atenção periférica ao *Dasein* e no esquecimento do mundo da práxis social, o que implica, por sua parte, o reconhecimento do valor inestimável do uso da linguagem. A diversidade própria da existência humana seria denegada em prol de uma entidade abstrata designada *ser* ou, em sentido equivalente, *linguagem*: “Heidegger busca desesperadamente pensar as diversas casas do ser, nas quais habitam os homens, não como ‘autoconcepções dos homens’, mas como ‘obséquios do ser’.”⁷⁴ A nosso ver, esta ideia de Rorty passa ao lado da contextura situacional inerente ao ser-no-mundo. E mais, não trata a comum-pertença de ser e homem, o que resulta, pois, numa interpretação errônea da essência do descobrimento histórico do ser, ligado de maneira indissolúvel com seu lugar de mostração na *concretude* do *Dasein* enquanto *Da-sein*.

Decerto Heidegger observaria a transferência da contextura da relação ser-homem à relação homem-homem, tal como sugerem as críticas de Álvaro Vieira Pinto e Rorty, como uma contradição de seu próprio pensamento. Que a relação de ser e homem não possa ser deslocada para o patamar das relações da práxis social não seria a expressão de uma privação, mas o vir à tona de uma diferença a partir da qual ser e homem sustentam sua singularidade, e que estabelece, por sua vez, a singularidade de suas relações. Esta contextura é a condição de possibilidade das relações do homem para com outrem. Transferi-la prontamente ao plano da práxis social acarretaria pensar sob o ditame onto-teo-lógico da metafísica. Aqui, a questão diretiva é: como, sem pretender transportar uma contextura relacional a outra – mas também sem projetar um abismo incontornável entre elas –, a meditação de Heidegger acerca do ser, da linguagem e do *Ereignis*, permite-nos pensar originariamente a existência do homem? Já

⁷³ Cf. RORTY, R. Wittgenstein, Heidegger, and the reification of language. In GUIGNON, Charles B. (Ed.). *The Cambridge Companion to Heidegger*. New York: Cambridge University Press, 1993. p. 341-342: “Russell’s logical objects, the Kantian categories, and the Platonic Forms were all supposed to make another set of objects - the empirical objects, the Kantian intuitions, or the Platonic material particulars - knowable, or describable. In each case, we are told, the latter objects need to be related by the former objects before they become available - before they may be experienced or described. Call the lower-level entities, those which stand in need of being related in order to become available, entities of type B. These are entities which require relations but cannot themselves relate, require contextualization and explanation but cannot themselves contextualize nor explain. The Platonic Forms, the Kantian categories, and the Russellian logical objects are examples of what I shall call type A entities. These entities contextualize and explain but cannot, on pain of infinite regress, be contextualized or explained.”

⁷⁴ *Ibid.*, p. 350: “Heidegger is trying desperately to think of the various houses of Being in which human beings have dwelt as ‘gifts of Being’ rather than ‘human self-conceptions’.”

citamos que Heidegger não teve interesse em escrever – com as tintas da metafísica – alguma teoria sobre o *acolhimento do outro* e a *ética*. Isto não significa, no entanto, que seu horizonte teórico não possibilite pensar estes problemas a partir de uma *nova roupagem* que possa advir da pergunta fenomenológica pelo *como* do ser-no-mundo e, com isso, pelo sentido ontológico deste. Esta é uma tarefa que diz respeito tanto ao princípio básico da fenomenologia de *ir às coisas mesmas*, como ao *passo de volta* (*Schritt zurück*) que consiste, sobretudo, em dizer de novo o mundo e por esta via chegar ao aparecer do ainda-não-apercebido e do ainda-não-dito.

2.1. O *contra-impulso* (*Gegenschwung*) do caráter de virtualização do mundo: o matiz ético da proximidade vicinal e do comum-pertencer (*Zusammengehören*)

Proximidade (*Nähe*) é um conceito que percorre a obra heideggeriana desde *Sein und Zeit* – como pano de fundo da analítica do *Dasein* e da caracterização de sua espacialidade – até seus textos posteriores reunidos em torno da linguagem e do *Ereignis*. A importância deste conceito está na estreita relação com o *comum-pertencer* (*Zusammengehören*), que é o termo assinalado por Heidegger para abarcar a copertença que mantém originariamente unidos na diferença o ser, o homem e a linguagem. O caminho que nos dirige à essência da relação de linguagem e proximidade tem seu ponto de partida na superação heideggeriana da noção desta última enquanto algo atrelado à distância objetivamente mensurável. Deste modo, a afirmação que nosso autor sustenta logo no início de *Das Ding* serve como *leitmotiv* para tal empreitada: “o homem está a superar as longitudes mais afastadas no menor espaço de tempo. Está a deixar para trás de si as maiores distâncias e a pôr tudo diante de si na menor distância. E, no entanto, a supressão apressada de todo distanciamento não lhe traz proximidade.”⁷⁵ Ou seja, proximidade não é, pois, pouca distância. Em que contribui tal afirmação para a abordagem da proximidade originária do homem, do ser e da linguagem? Que há com o peculiar laço entre ser-linguagem e proximidade? Ora, a pergunta pela proximidade traz junto a si os mesmos pressupostos da abordagem acerca do ser e da linguagem. Entretanto, os três são considerados erroneamente pelo seu aspecto puramente ôntico: o ser confundido com o ente na história da metafísica ocidental; a *palavra* (*das Wort*) concebida como ferramenta da atividade humana; e a proximidade entendida a partir da falta de distância (*Abstandlose*). Longe de ter como ponto matricial de sua meditação o propósito de conhecer o conteúdo de cada um deles (*o que é?*), Heidegger tenciona fazer a experiência do caminho para o ser, a linguagem e a proximidade.

⁷⁵ HEIDEGGER, M. *Das Ding*. In *Vorträge und Aufsätze*, GA 7. Op. cit., p. 167: “Der Mensch legt die längsten Strecken in der kürzesten Zeit zurück. Er bringt die größten Entfernungen hinter sich und bringt so alles auf die kleinste Entfernung sich. Allein, das hastige Beseitigen aller Entfernungen bringt keine Nähe.” / A coisa. In *Ensaio e conferências*. Op. cit., p. 143.

É só assim, a partir do que acontece com o caminho quando nele caminhamos, que a recíproca pertença entre ser, linguagem e proximidade poderá então nos confiar a sua *estranheza*.

É demasiado emergente a análise que Heidegger leva a cabo sobre o encolhimento das distâncias proporcionado pelo advento dos aparatos tecnológicos. O avião, o rádio, os filmes e a televisão são para ele o exemplo da rápida e frenética supressão de qualquer distanciamento. Não se pode negar que o avião faz agora acessível o mundo em poucas horas, que a televisão, os filmes e o rádio nos permitem conhecer culturas e lugares mais afastados. E o que se pode dizer da comunicação via satélite, dos telefones móveis integrados de câmeras de vídeo e das *zoom lens* destinadas ao controle do enquadramento da imagem do interlocutor, da Internet e das redes sociais com todos os seus inimagináveis usos e possibilidades? Conforme o ritmo de vida acelerado da sociedade hodierna, tudo está tão próximo que nada está fora do alcance de um *click*. Neste estado de coisas assim dispostas torna-se óbvio consentir que nossa *existência técnica* estaria cingida pela proximidade. Mas, para Heidegger, o encurtamento das distâncias não implica necessariamente proximidade, já que esta, em sua essência, não se acha confinada nem à redução objetiva de uma distância espaço-temporal, nem à aparente aproximação pelos *mass media* dos lugares afastados das culturas mais antigas, como pondera a opinião corrente.

O que Heidegger sustenta em *Das Ding*, a saber, *pequeno distanciamento ainda não é proximidade*, distingue duas vertentes espaço-temporais da proximidade e do distanciamento (*Ferne*), que, todavia, ainda não são satisfatórias à compreensão destes conceitos num sentido mais elementar. De início, pode-se falar de espaço físico-matemático homogêneo e do tempo concebido como uma sucessão linear de agoras (*Jetzt-Punkten*), que serve de sustentáculo à versão habitual do próximo e do distante como algo objetivo e mensurável. Aqui, o próximo é aquilo que se acha separado de nós por uma curta distância espacial e/ou temporal, enquanto que o distante seria o reverso. Pensado temporalmente, o próximo é o presente (*Gegenwart*) e o distante o passado (*Vergangenheit*) e o futuro (*Zukunft*). Espacialmente, o próximo é o que está presente, quer dizer, o que se situa perante nós (*das Vorhandene*). Distante será aquilo que está fora de alcance do mundo circundante. Em segundo lugar, próximo e distante podem ser entendidos mediante um sistema de fundos-disponibilidades-reservas – que gozam de uma interdependência recíproca total. Esta interpretação, obtida à luz da linguagem metafísica *do matemático*, é o que fundamenta a *economia* de toda manutenção da distância na proximidade típica das coisas no mundo, ao que condiz, por exemplo, a natureza descortinada como fundo disponível, onde tudo é susceptível de cálculo e está sob o jugo de uma totalidade sistemática que estabelece o intervalo de distâncias em função da *versatilidade*. Esta é a espacialidade do projeto matemático: o lugar se transforma num ponto de espaço mundial que não se distingue

de qualquer outro ponto. O espaço do projeto matemático não intenta unicamente modificar a ordenação dos lugares utilizáveis, mas reivindica a planificação e pleno nivelamento do meio ambiente, o que, por seu turno, nucleariza o espaço enquanto meras posições *substituíveis*.

Ora, fixado neste aspecto, o *homo animalis* vislumbra o ente como o mais próximo e o ser como o distante. É o que se lê em *Brief über den Humanismus*: o ser é o mais próximo. E, não obstante, a proximidade permanece, para o homem, a mais distante. No vazio provocado quando se deixa a questão pelo sentido do ser, o homem atém-se primeiro e para sempre apenas ao ente.⁷⁶ Assim, ele não pode experienciar a nostalgia (*Heimweh*) pela longínqua terra natal (*Heimat*) – cujo enraizamento no próprio lugar possibilita uma demora com as coisas em volta das quais as regiões do mundo podem confluir –, e tampouco é interpelado pela morte. Numa constante relutância ao caráter constitutivo do *Dasein* como ser-para-a-morte, o *homo animalis*, absorto no esforço infatigável por conservar o que há de mais próximo, protege-se da finitude por meio de uma metafísica do corpo, que conta com o amparo de um dispositivo técnico, social e econômico aplicado, em particular, ao *prolongamento da vida humana*.

Em *Das Prinzip Verantwortung*, Hans Jonas assinala que o *homo faber* aplica sua arte sobre si mesmo e se habilita a refabricar inventivamente o inventor e confeccionador de tudo o resto. Nesse viés, pode-se dizer que, transformada sobretudo em provocação, manipulação e intervenção, o correlato da *práxis* tecnocientífica será a plasticidade do *objeto* a ser explorado, sua linguagem é puramente matemática. Isto abre possibilidades para uma série de pesquisas com o propósito de aumentar a duração da vida e até de prolongá-la por tempo indeterminado. Os avanços da medicina contemporânea permitem uma extensão da vida para muito além do que tradicionalmente se pensou. Pela primeira vez temos de nos pôr seriamente a questão: quanto desejável é isto para o indivíduo e para a espécie? “Esta questão tangencia nada menos do que todo o sentido de nossa finitude, a postura diante da morte e o significado biológico geral do equilíbrio entre morte e procriação.”⁷⁷ O homem planetário, que Heidegger frisa em menção à obra *Der Arbeiter* (Jünger), sobrepõe uma *estrutura de reserva* às coisas, ao mundo e a si mesmo, cujo fim básico é a rentabilidade. A era atômica outorga ao homem o princípio inexcedível da *causa sui*, imputando à região *homo faber* o que ele idealizara do *summum ens*. Este homem egóico não reconhece proximidade nem distanciamento, apenas toma *em conta* pequenos e grandes intervalos de distância, que apressadamente confunde com aquelas.

⁷⁶ Cf. _____. Brief über den »Humanismus«. In *Wegmarken*, GA 9. Op. cit., p. 331: “Das Sein ist das Nächste. Doch die Nähe bleibt dem Menschen am fernsten. Der Mensch hält sich zunächst immer schon und nur an das Seiende.”

⁷⁷ JONAS, H. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Traduzido por Marijane Lisboa e Luiz Montez. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006. p. 57-58.

Em *Das Wesen der Sprache*, Heidegger também sinaliza o cariz usual da proximidade: “pensamos a proximidade, anuncia-se a distância. Enquanto grandezas distintas do intervalo entre objetos, eles guardam uma oposição entre si. Medimos as grandezas quando calculamos se os trechos são longos ou curtos.”⁷⁸ Ao analisarmos sobretudo estas conferências de 1950 e 1957/58, onde o tema da *distância* advém fortemente entrelaçado na problemática da *Gestell*, observamos o fato de que Heidegger se refere a dois conceitos diferentes de distância, ou seja: a) a distância vista como extensão quantificável, que conforme sua grandeza ou encurtamento anuncia a distância ou proximidade de objetos e pessoas, não coincide com aquela distância que os novos aparatos técnicos superam cada vez mais. Está restringida ao âmbito da simples objetividade, posto que é o produto da medição do tamanho das grandezas que separam os entes no espaço e no tempo; b) por seu lado, a distância da técnica foge a tais determinações porque versatiliza ou *virtualiza* a aparente objetividade inquebrantável das medições do próximo e do distante; supera o âmbito dos objetos. A técnica não só abrevia distâncias; transgride o espaço objetivamente mensurável no momento em que nos põe simultaneamente perante o próximo e o distante. Ela permite superar, pois, a noção tradicional de distância como relação de objetos.

Como vimos, na era do átomo o ente deixa de ser apreendido como objeto posicionado defronte ao sujeito (*das Vorhandene*) e de ente à mão (*das Zuhandene*) para converter-se em fundo de reserva (*Bestand*). O objeto como tal perde seu relevo devido ao primado do dis-por, que, no bojo da *Gestell*, reivindica de todo ente a disposição para ser solicitado. A objetividade faz-se de certa forma vaga e prescindível, pois a injunção de disponibilidade minora seu valor. Pouco importa o grau de complexidade e de autonomia que a maquinaria pareça ter, reverbera Zimmerman, uma vez que tudo é reduzido à instância de que se trata de um *stock* disponível no sistema tecnológico global. Um avião preparado para levantar voo é efetivamente capaz de levantar por si próprio, mas o fato de ser capaz de se desligar do contato com o terreno, nada nos diz sobre a respectiva capacidade essencial de embeber-se dentro do sistema tecnológico. Esta capacidade de embeber-se também não é afetada pelo fato de o piloto poder sentir que o avião integra um *meio* ao serviço da finalidade de ele desempenhar a respectiva tarefa.⁷⁹ No modo da dis-ponibilidade, o que é já não está para nós em frente e defronte, como um objeto,

Mas o avião comercial, disposto na pista de decolagem, é fora de qualquer dúvida um objeto. É possível representar assim essa máquina voadora. Mas, com isso, encobre-se, justamente, o que ela é e a forma em que ela é o que é. Pois, na pista de

⁷⁸ HEIDEGGER, M. *Unterwegs zur Sprache*, GA 12. Op. cit., p. 197: “Meinen wir Nähe, meldet sich Ferne. Beide stehen in einem gewissen Gegensatz als verschiedene Größen des Abstandes von Gegenständen. Die Abmessung der Größe erfolgt, indem wir Strecken nach Länge und Kürze berechnen.” / *A caminho da linguagem*. Op. cit., p. 165.

⁷⁹ Cf. ZIMMERMAN, M. *Confronto de Heidegger com a modernidade*. Op. cit., p. 320.

decolagem, o avião se des-encobre como reserva disponível, atendendo a que está disposto a assegurar a possibilidade de transporte. Para isto tem de estar disponível, isto é, pronto para decolar, em toda a sua estrutura integral e com todas e cada uma das suas componentes constituintes. (Aqui seria o lugar para se discutir a definição de Hegel segundo a qual a máquina é um instrumento autônomo, que encerra uma determinação correta se e quando aplicada ao artesanato. Todavia, não consegue pensar a máquina a partir da essência da técnica, a cujo âmago pertence. Considerada, como reserva disponível, a máquina não é, absolutamente, autônoma. Pois tem a sua disponibilidade apenas devido ao dispor do disponível.)⁸⁰

A técnica desloca-nos para um âmbito mais além dos meros objetos, trata-se do campo de disponibilidades e requerimentos de disposição arranjados no modo de uma *composição*. Sob a vertente desta estrutura, a distância deixa de ser a extensão que separa objetos e passa a figurar a partir do *estar-disponível-para* e da virtualização do mundo, pelos quais tem lugar o acometimento de todas as esferas da existência humana. Portanto, nesta experiência radical de uma objetivação inacabável em si mesma, a objetivação de tudo só não consegue objetivar a própria objetivação. No movimento em que tudo se torna disponível e explorado, nem mesmo a noção clássica de objeto funciona, a contraposição entre sujeito e objeto (*Gegenstand*) fica neutralizada – isto é substituído pela *Bestand* – e, aliás, até o objeto virtualiza-se. No império absoluto da técnica, dá-se a experiência do caráter virtual do *deixar-aparecer*, assim, a técnica planetária descobre seu caráter des-encobridor encobrendo, só faz aparecer na medida em que faz desaparecer. *Próximo* e *distante* não são já apenas os objetos acessíveis à percepção, senão dispositivos, reservas e fenômenos virtuais. O rasgo de algo próximo ou distante não depende do cálculo objetivo espaço-temporal; mas, a título de exemplo, da ligeireza de *feedback* de um servidor de Internet ou do rol de disponibilidades técnicas no bojo da *composição*. O objeto não é mais objeto, ele não é mais um *em-face*, mas é o próprio sujeito enquanto o *sem-rosto uni-forme* que em toda parte está cingido à sua vontade de poder e lobriga em cada *outro* objeto a possibilidade de fundir-se em sua disposição. “O objeto é o sujeito que, sem cessar, está confrontado com a sua própria luz, sem interrogar a fonte de obscuridade de tal luz, nem a origem do *assombrissement* contemporâneo de uma civilização tão ávida pelas *luzes*.”⁸¹

⁸⁰ HEIDEGGER, M. Die Frage nach der Technik. In *Vorträge und Aufsätze*, GA 7. Op. cit., p. 17-18: “Aber ein Verkehrsflugzeug, das auf der Startbahn steht, ist doch ein Gegenstand. Gewiß. Wir können die Maschine so vorstellen. Aber dann verbirgt sie sich in dem, was und wie sie ist. Entborgen steht sie auf der Rollbahn nur als Bestand, insofern sie bestellt ist, die Möglichkeit des Transports sicherzustellen. Hierfür muß sie selbst in ihrem ganzen Bau, in jedem ihrer Bestandteile bestellfähig, d. h. startbereit sein. (Hier wäre der Ort, Hegels Bestimmung der Maschine als eines selbständigen Werkzeugs zu erörtern. Vom Werkzeug des Handwerks her gesehen, ist seine Kennzeichnung richtig. Allein, so ist die Maschine gerade nicht aus dem Wesen der Technik gedacht, in die sie gehört. Vom Bestand her gesehen, ist die Maschine schlechthin unselbständig; denn sie hat ihren Stand einzig aus dem Bestellen von Bestellbarem.)” / A questão da técnica. In *Ensaio e conferências*. Op. cit., p. 21.

⁸¹ CARON, M. *Heidegger: pensée de l'être et origine de la subjectivité*. Op. cit., p. 546: “[...] l'objet est le sujet qui se trouve sans cesse face à sa propre lumière, sans jamais interroger la provenance d'obscurité de cette lumière, ni l'origine du contemporain assombrissement d'une civilisation officiellement si désireuse de 'Lumières'.” (Grifo nosso).

Por sua parte, Heidegger considera a proximidade como uma *experiência* no sentido do que é dito em *Unterwegs zur Sprache*: *fazer* uma experiência com algo diz aqui atravessar, sofrer, acolher o que nos vem ao encontro, harmonizando-nos com ele. É esse algo que se faz, que se envia, que se articula.⁸² Esta posição será esmiuçada sobretudo a partir do singelo jogo que se dá entre a proximidade, o interpelar (*Anspruch*) e o corresponder (*entsprechen*), o que leva-nos, já e necessariamente, ao caminho de superação tanto da paridade do próximo e do distante relativamente à medição da grandeza das distâncias, como do caráter de virtualização do mundo pela determinação da *Bestand*. A nosso ver, isto é o que vem à emergência naquilo que chamamos de *proximidade vicinal*, tal como se lê na conferência *Das Wesen der Sprache*:

O que aqui nos inquieta? É que assim não se realiza a experiência da proximidade pertencente à vizinhança. Se proximidade e vizinhança pudessem ser representadas parametricamente, o intervalo de grandeza de um milionésimo de segundo e de um milímetro haveria de indicar a proximidade mais próxima de uma vizinhança perto da qual o intervalo de um metro e de um minuto integraria a maior distância [...] Duas casas de campo isoladas, afastadas uma da outra por uma hora de caminhada pelo campo, podem estar bem vizinhas ao passo que duas casas na cidade, situadas na mesma rua, uma em frente da outra ou até geminadas, podem desconhecer qualquer vizinhança. Deste modo, a proximidade de uma vizinhança não se sustenta na referência espaço-temporal [...] Devemos dizer: a proximidade que prevalece na vizinhança não repousa sobre o espaço e o tempo, entendidos como parâmetros.⁸³

A *proximidade vicinal* ganha relevo desde a contextura situacional da correspondência entre os homens. Ora, neste viés poder-se-á penetrar num âmbito por nós ainda não acessado, pois encontrávamo-nos encapsulados na relação estrita de proximidade e distanciamento com a familiaridade (*Vertrautheit*) ou com o ente disponível no ínterim de sua versatilidade. Este outro horizonte deixa entrever a vizinhança (*das Nachbarliche*) como o encontro face a face (*das Gegen-einander-über*), que, em seu âmbito, dá guarida à interpelação por Heidegger da mútua pertença de cada uma das quatro regiões do mundo (*Geviert*). A noção de vizinhança permitirá sustentar a força de abrangência da proximidade como *proximidade vicinal*, cujo centro nevrálgico reside no *interpelar* e no *corresponder*. Dois traços básicos da ideia heideggeriana de vizinhança aclaram, pois, o sentido da proximidade implícito no supracitado exemplo das

⁸² Cf. HEIDEGGER, M. *Unterwegs zur Sprache*, GA 12. Op. cit., p. 149: “Die Rede vom ‘machen’ meint in dieser Wendung gerade nicht, daß wir die Erfahrung durch uns bewerkstelligen; machen heißt hier: durchmachen, erleiden, das uns Treffende vernehmend empfangen, annehmen, insofern wir uns ihm fügen. Es macht sich etwas, es shickt sich, es fügt sich.” / *A caminho da linguagem*. Op. cit., p. 121.

⁸³ *Ibid.*, p. 198-199: “Was beunruhigt uns hier? Daß auf diese Weise jene Nähe nicht erfahrbar wird, der die Nachbarschaft zugehört. Wären die Nähe und das Nachbarliche parametrisch vorstellbar, dann müßte der Abstand von der Größe eines millionsten Teiles einer Sekunde und eines Millimeters die nächste Nähe einer Nachbarschaft ergeben, mit der verglichen der Abstand von einem Meter und einer Minute schon die größte Ferne darstellt [...] Zwei einsame Bauernhöfe – soweit es sie noch gibt –, die für einen Gang über Feld eine Stunde weit auseinander liegen, können auf das Schönste benachbart sein, wogegen zwei Stadthäuser, die sich an der selben Straße gegenüberliegen oder garzusammengebaut sind, keine Nachbarschaft kennen. Also beruht die nachbarliche Nähe doch nicht auf der raumzeitlichen Beziehung [...] Wir dürfen nur sagen: Die in der Nachbarschaft waltende Nähe beruht nicht auf Raum und Zeit, insofern diese als Parameter erscheinen.” / *Ibid.*, p. 166.

casas de campo: oferecem-no o significado ontológico que à primeira vista parece não conter. O primeiro deles é tratado no campo da vizinhança de *pensamento e poesia* assinalados como modos do *dizer* e de sua saga: “sua vizinhança não é de modo algum algo exterior, como se ambos pudessem ser o que são fora de sua vizinhança. Devemos então fazer a sua experiência na e a partir dessa vizinhança, a partir do que determina essa vizinhança como tal.”⁸⁴

A essência da vizinhança é o comum-pertencer. Esta é a razão pela qual pensamento e poesia não podem ser o que são fora de sua vizinhança originária. Isto sugere um significado ao exemplo das casas de campo que não abranja o cálculo de distâncias mas a experiência de mútua interpelação na comum-pertença à vizinhança de um mundo *aberto e apropriado* pelos habitantes. É uma experiência originária à qual pertence o camponês como tal, e não algo que se adicione. O camponês – do mesmo modo que o *Dasein (Sein und Zeit)* – é essencialmente espacial, no entanto, o espaço objetivamente medido não leva à essência da vizinhança e da proximidade, pois estes termos não tratam de regras comensuráveis pela razão ou atinentes ao fato prévio de um habitar na proximidade do outro. Resta-nos saber o que diz a proximidade enquanto acolhimento da alteridade, saber como preservar a distância na proximidade, “pois é no próximo, enquanto outro distante que ele é, que se instaura o advento da vizinhança.”⁸⁵

O outro do homem que mora na quadratura é o seu vizinho que reside na proximidade. Essa é a dimensão ética originária do *próximo*. Como indica Loparic, a comunhão dos mortais não começa pelo partilhamento de valores e normas; ela, antes, cessa quando estes se tornam o fundamento ímpar do coexistir. A comunidade institui-se ao passo que decidimos *atuar* na habitação de sítios nas paragens da quadratura⁸⁶, cultivando e edificando coisas, e, sobretudo, habitando poeticamente a linguagem. Deste modo, a comunhão entre os homens, assentada no mundo-quadratura, não propende para um milenarista *reino da liberdade*, na acepção de Kant. Para tanto, seria necessário pois que o ser doado na quadratura fosse limitado e encoberto pela representação do dever-ser, ou seja, a lei moral. Ora, a lei moral ensina a apreciar o princípio moralmente subjetivo da *intenção*, a fim de que o homem se sinta *interiormente interpelado* a fazer-se valer como *bom* cidadão de um estado universal da humanidade (*jus cosmopolitanum*) que possui na ideia, o que decorre numa disposição necessária à concepção de paz perpétua.⁸⁷

⁸⁴ Ibid., p. 196-197: “Ihre Nachbarschaft ist ihnen keineswegs irgendwoher zugefallen, gleich als vermöchten beide für sich außerhalb ihrer Nachbarschaft zu sein, was sie sind. Demgemäß müssen wir sie in und aus ihrer Nachbarschaft erfahren, d. h. aus dem, was die Nachbarschaft als solche bestimmt.” / Ibid., p. 164.

⁸⁵ DUARTE, A. Heidegger e a linguagem: do acolhimento do ser ao acolhimento do outro. Op. cit., p. 153.

⁸⁶ LOPARIC, Z. *Ética e finitude*. Op. cit., p. 82.

⁸⁷ Cf. KANT, I. Zum ewigen Frieden: Ein philosophischer Entwurf. In *Sämmtliche Werke*. Sechster Band. Herausgegeben von G. Hartenstein. Leipzig: Leopold Voss, 1868. p. 416: “die nach dem *Weltbürgerrecht*, sofern Menschen und Staaten, in äusserem auf einander einflussendem Verhältniss stehend, als Bürger eines

À moral kantiana importa considerar a comunidade humana na medida em que os homens, ao longo de gerações, se moralizem, permitindo que, como resultado, a sociedade se aproxime do ideal de um *todo* moral.⁸⁸ É por isto que Heidegger leva a cabo a desconstrução do princípio de fundamento *omne ens habet rationem*, que diz ser o ente aquele que tem a razão ou a causa (como recorda Loparic: eis a essência do *infinitismo* metafísico, tanto ético como ontológico).

Ao longo de *Das Wesen der Sprache* (1957/58), Heidegger atenta particularmente que a *proximidade vicinal* não depende do *princípio de razão suficiente*: a mais alta garantia para a ubíqua calculabilidade de tudo. E isto porque não implica algum *fundamentum inconcussum* – sobre fazer jazer o ente como *ratio* para computar a sua morada – se a pensarmos, todavia, como o en-caminhar (*die Be-wägung*) do en-contro face a face (*das Gegen-einander-über*) das quatro regiões do mundo. Conforme mostramos, Heidegger interpreta a vizinhança como um *en-contro face a face*. Este segundo traço fundamental da vizinhança não deve ser confundido com o pôr frente a frente dos homens em relação às coisas, que se dá na esfera da consciência utilizadora. O en-contro face a face é outra forma de manifestar o comum-pertencer, enquanto *abertura e entrega* do que se mantém na vizinhança: “onde o en-contro face a face sobressai, cada coisa está aberta para a outra, aberta em seu encobrir-se; assim é que uma alcança e encontra a outra face a face, que uma se entrega à outra, permanecendo o que cada uma é.”⁸⁹ Cada coisa é em relação à outra como uma espécie de guardião, de proteção, não de detentor. E o en-caminhar – sinônimo do movimento que define o *aproximar* – seria a expressão mais clara da *mesmidade* (*Selbigkeit*), indicada por Heidegger em *Identität und Differenz*.

A mesmidade, implícita nesta determinação da essência da proximidade, é avistada em *Identität und Differenz* enquanto o comum-pertencer que se refere a homem e ser.⁹⁰ Comum-pertencer aponta para um âmbito (o mesmo) do qual fazem parte homem e ser; é a *identidade*

allgemeinen Menschenstaats anzusehen sind (*jus cosmopolitanum*). Diese Eintheilung ist nicht willkürlich, sondern nothwendig in Beziehung auf die Idee vom ewigen Frieden.”

⁸⁸ Segundo Kant, a atitude moral pede que, na hora da morte, o tempo empírico da nossa vida seja tomado como um todo com vistas à prestação de contas pela vida que levamos. Que a *conta* deva estar totalmente fechada com o termo da vida e que ninguém possa esperar poder repor, porventura, o aqui omitido, o *débito*, essa não pode anunciar-se como uma doutrina dogmática da religião cristã, mas é unicamente um princípio pelo qual a razão prática prescreve a si a regra para justificar ou condenar uma conduta de vida. Cf. KANT, I. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. In *Sämmtliche Werke*. Sechster Band. Op. cit., p. 165: “[...] dass die Rechnung mit dem Ende des Lebens völlig abgeschlossen sein müsse, und Niemand hoffen könne, das hier Versäumte etwa dort noch einzubringen. Sie kann sich aber eben so wenig, wie die vorige, als Dogma ankündigen, sondern ist nur ein Grundsatz, durch welchen sich die praktische Vernunft im Gebrauche ihrer Begriffe des Uebersinnlichen die Regel vorschreibt [...]”

⁸⁹ HEIDEGGER, M. *Unterwegs zur Sprache*, GA 12. Op. cit., p. 199: “Im waltenden Gegen-einander-über ist jegliches, eines für das andere, offen, offen in seinem Sichverbergen; so reicht sich eines dem anderen hinüber, eines überläßt sich dem anderen, und jegliches bleibt so es selber.” / *A caminho da linguagem*. Op. cit., p. 167.

⁹⁰ Cf. _____. *Identität und Differenz*, GA 11. Op. cit., p. 38: “Verstehen wir das Denken als die Auszeichnung des Menschen, dann besinnen wir uns auf ein *Zusammengehören*, das Mensch und Sein betrifft.” / *Identidade e diferença*. In *Conferências e escritos filosóficos*. Op. cit., p. 175.

heideggeriana que procede do *passo de volta* (*Schritt zurück*) – o passo que transpõe de um pensamento representador e pragmático, para o pensamento meditativo, que pensa o sentido. Recusando a identidade como estático traço do ser, como o igualmente próximo e igualmente distante do idêntico consigo mesmo, o comum-pertencer está imbricado na correspondência que reúne e conjuga numa unidade as diferenças. A proximidade é *identidade na diferença*, que é distanciamento: o próprio que, segundo Lewis, mantém-se diferenciado no tocante ao que se pertence mutuamente no seio do mesmo. O ser *se dá* como aquilo que traz proximidade e preserva o distanciamento, o que contrasta, pois, com a abolição das distâncias que procura a proximidade pelo cálculo mas só atinge uma ausência uni-forme do próximo e do distante. A *finitude* do ente em seu todo é acoçada por meio da produção e do *mass-access* do distante, hoje tudo está disponível ao toque de um botão (*touch of a button*).⁹¹ Se o *rasgo unificador* do distanciamento fosse subtraído ao cariz da proximidade – eis o imperativo da *Bestand* – não seria possível falar da identidade como comum-pertença do diferente, mas enquanto o simples insípido vazio daquilo que, desguarnecido de relações em si mesmo, persiste na monótona uniformidade. Noutros termos, a constância do *disponível* que toma a forma da acessibilidade incessável é visceralmente corrosiva à proximidade. Já no § 22 de *Sein und Zeit*, Heidegger tinha referido a proximidade como um modo de distância.⁹² Esta é a razão, a nosso ver, pela qual Heidegger compreende mais tarde a coisificação da coisa – em *Das Ding*, como veremos a seguir – como um *aproximar* que resguarda a distância das quatro regiões do mundo, terra e céu, divinos e mortais, mediante o qual cada uma das quatro se deixa levar, no âmbito de sua apropriação, para o que lhe é próprio e que, então, marca uma distância em relação às outras. O aproximar mostra que a coisa está aberta e entregue, e, desta maneira, a coisa conserva-se à distância. A coisificação da coisa, quer dizer, a *doação da abertura e da entrega* permanece lá mesmo em sua lonjura, no lugar – ou antes, é talvez ela o próprio lugar. Tal lugar permanece aberto invisível e intangível – face ao olhar diáfano da razão – na distância do que nos afeta.

Pelo que se vê, o *contrapeso* da proximidade não é o distanciamento, mas a falta de distância (*Abstandlosigkeit*), a supressão da diferença. Tanto na quadratura como no comum-pertencer de ser e homem, cabe salientar, a proximidade estabelece necessariamente diferença e distância. É neste âmbito que se fala de *quadratura* e *comum-pertencer* e não de identidade

⁹¹ Cf. LEWIS, M. *Heidegger beyond deconstruction: on nature*. London: Continuum, 2007. p. 66; 68: “Being is what brings near and preserves farness: this stands in contrast with the abolition of distances which attempts to attain nearness with the help of the technology and achieves only a uniform absence of nearness and farness: everything is available at the touch of a button [...] The *finitude* of nature is revealed, as technology in order to fuel its abolition of distance and darkness will soon have exhausted its resource.”

⁹² Cf. HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Op. cit., p. 103: “Der durch Richtung und Entfertheit – Nähe ist nu rein Modus dieser – konstituierte Platz ist schon auf eine Gegend und innerhalb ihrer orientiert.” / *Ser e tempo*. Op. cit., p. 156.

abstrata e universal numa significação estritamente metafísica, pois, com tais termos, a ênfase reincide na *pluralidade* inerente a eles: quatro regiões do mundo diferenciadas a partir de sua própria essência, que não podem ser sintetizadas num todo que as compreenda; ser e homem, cuja relação originária está ontologicamente fundada na diferença. Nos dois casos, a diferença originária reúne e, por isso, é identidade (comum-pertença). Com a proximidade descortinada como comum-pertencer se está a pensar na diferença que se funda a partir da mesma relação que sustenta *o outro*. Bem longe de ser um estado, a diferença é um modo de acontecimento, a constituição fundamental das relações em que se institui aquilo que toca ao comum-pertencer.

Esta é a vizinhança das quatro regiões do mundo (*Weltgegenden*) – terra e céu, divinos e mortais – en-caminhadas para o âmbito do vicinal pela própria proximidade, permitindo que uma alcance e encontre a outra reciprocamente, resguardando na proximidade a sua distância. Heidegger chama *Nahnis* a proximidade abarcada como en-caminhar do en-contro face a face das regiões da quadratura do mundo (*Weltgeviert*). O essencial de tal en-caminhar, ou seja, da proximidade, é o comum-pertencer. Tal ponto é indicado tanto em *Das Ding* como em *Bauen, Wohnen, Denken*. Na primeira, Heidegger observa que a coisa coisifica no sentido de, como coisa, levar terra e céu, divinos e mortais, na distância própria de cada um, à proximidade recíproca de sua união. Este levar (*Nahebringen*) reside em aproximar (*Nähern*). Aproximar é a essência dinâmica da proximidade. A proximidade aproxima o distante, sem violar-lhe e sim preservando-lhe a distância.⁹³ Ora, este modo de *aproximar* faz com que terra e céu, divinos e mortais, permaneçam unidos a partir da simplicidade da sua quadratura. Assim, cada um dos quatro reflete e espelha simultaneamente a essência dos outros três e, à sua maneira, cada um reflete e espelha a sua propriedade. O aproximar seria pois um movimento bifacetado: aquele que cada um dos quatro reflete e espelha de volta a essência dos outros e, por outro lado, aquele que cada um reflete e espelha sua propriedade, dentro da simplicidade dos quatro. Este refletir e espelhar não reside em expor o reflexo de uma reprodução. Iluminando cada um dos quatro, o refletir e espelhar lhes apropria a própria essência, na apropriação de uma unidade recíproca. O refletir da apropriação libera para sua propriedade cada um dos quatro, à medida que liga e enlaça os, assim, liberados na simplicidade de sua recíproca referência.⁹⁴ Jean-Luc Nancy, em *Le Poids d'une pensée, l'approche*, ao referir sua experiência de aproximação de um lago, entrevê a força de reunião da quadratura do mundo, que, em si mesma, é *sem fundo*:

⁹³ Cf. _____. *Das Ding*. In *Vorträge und Aufsätze*, GA 7. Op. cit., p. 179: “Das Ding dingt. Dingend verweilt es Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen; verweilend bringt das Ding die Vier in ihren Fernen einander nahe. Dieses Nahebringen ist das Nähern. Nähern ist das Wesen der Nähe. Nähe nähert das Ferne und zwar als das Ferne.” / A coisa. In *Ensaio e conferências*. Op. cit., p. 155.

⁹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 180-181: “[...] Nach dieser ereignend-lichtenden Weise spiegelnd, spielt sich jedes der Vier jedem der übrigen zu.” / *Ibid.*, p. 156-157.

O lago sem fundo [terra] é o olhar sem olho, o olhar sem visão que me desfigura, abrindo diante de mim [mortais] o mundo e a ausência de fundo do mundo: o reflexo branco de um céu branco – o reflexo de um branco à guisa de céu [céu]. A vista faz-se, não mais visão nem perspectiva nem ortóptica, mas consideração e contemplação: traçamento de um *templum* para apreensão de augúrios, observação ou mesmo observância dos voos de aves ou de sua ausência, das passagens ou não de bruma [...] Depois do mundo e de mim, resta deus [divinos] – mas deus não é mais que a separação entre o mundo e eu, ele é o ter-lugar divino do lugar graças ao qual eu estou no mundo e o ente em totalidade se apresenta a mim incluindo-me na sua presença – (re)virando-me assim para mim e contra mim, ao revés de mim.⁹⁵

Nenhum dos quatro persiste numa individualidade separada, este é o motivo pelo qual Heidegger diz que o aproximar da proximidade é a autêntica e única dimensão da quadratura. Na conjuntura do *Ereignis*, mundo enquanto unidade das quatro regiões nomeia a relação ser-ente, que passa a ser relação ente-mundo, na qual mundo aparece como o *Ereignis* mesmo; é a quadratura reunida que mora na coisificação da coisa. A abertura de mundo que se desprende como o acontecer da quadratura a partir das coisas é o *lugar do ser*, o lugar ontológico de seu pôr-se em manifesto, onde o ser mostra-nos seu rosto; o que significa, portanto, aquilo a que Malpas identifica como o *acontecer do lugar*, à medida que cada coisa é capaz de trazer todas as outras ao brilho de seu ser, emergindo como ponto focal deste acontecimento. Na análise de Malpas, a forma como cada coisa e todas as coisas são constituídas como o nexa para um complexo e contínuo dobrar-se e desdobrar-se, reunir-se e ser reunido, é crucial se quisermos compreender o modo pelo qual o próprio mundo é constituído nos termos do que Heidegger se refere como *o aberto*. O reunir da quadratura é o acontecer do aberto. O abrir-se do mundo pelo derramar do cântaro, enquanto um modo distintivo de abertura – o que é verdadeiro para toda e qualquer abertura – não é, com isso, separado de outras aberturas possíveis. No que diz respeito à coisa, é a multiplicidade das relações nas quais ela está entretecida que possibilita que ela funcione como o ponto focal para tal abertura. A ênfase de Heidegger no acontecer do desencobrimento ou *abertura* sempre como ocultamento e revelação, abrigo e clareira, é uma das maneiras pelas quais ele busca expressar o aparecer da abertura no acontecer do lugar, do situado, do localizado – noutras palavras, no acontecer da coisa *particular*.⁹⁶

A quadratura como aquele abrir-se do aberto é, pois, trazer para a proximidade. Este trazer é permeado por um movimento que, a um só tempo, desdobra e reúne. A quadratura é, nesta perspectiva, a antítese da *esfera* da consciência utilizadora que se coloca numa relação

⁹⁵ NANCY, Jean-Luc. *O peso de um pensamento, a aproximação*. Op. cit., p. 130.

⁹⁶ Cf. MALPAS, J. *Heidegger's topology: being, place, world*. Op. cit., p. 248: “The opening up of the world through the outpouring of the jug, while it is a distinctive mode of opening – as is true of all and every opening – is not thereby cut off from other possible openings. So far as the thing is concerned, it is the multiplicity of relations in which it is enmeshed that enable it to function as the focal point for such opening. Heidegger’s emphasis on the happening of disclosedness or ‘opening’ as always a concealing and revealing, a sheltering and clearing, is one of the ways in which he tries to express the arising of openness in the happening of the local, the situated, the placed – in the happening of the individual ‘thing’.”

transcendental para com o mundo objetivado. Ora, em *Bauen, Wohnen, Denken*, a quadratura é abarcada como uma unidade *originária* e indissolúvel, e, de tal forma, ressalta-se aqui uma vez mais o fato de que pensar num de seus *componentes* significa simultaneamente pensar nos outros três. Salvando a terra, acolhendo o céu, aguardando os deuses, conduzindo os mortais, é assim que acontece genuinamente um habitar. Neste habitar, a quadratura se resguarda na medida em que leva às coisas o seu próprio vigor de essência. As coisas elas mesmas, todavia, somente abrigam a quadratura quando deixadas como coisas em seu estar-a-ser. Isto acontece, portanto, ao passo que os mortais protegem e cuidam das coisas em seu crescimento. Quando edificam de modo próprio coisas que não crescem. Cultivar e edificar significam, num sentido estrito, construir. *Habitar é construir* desde que se preserve nas coisas a quadratura.⁹⁷

Como vimos, o *contrapeso* da proximidade e do resguardo de um habitar genuíno é a supressão da distância/diferença: a mais extrema expressão do esquecimento do ser e da cisão da proximidade de uma vizinhança das quatro regiões do mundo. Esta falta de distância não engloba só um risco ao ser e à quadratura, compromete toda a existência humana. A conexão entre a falta de distância e o *homo animalis* pode ser vista no entrecruzamento da supressão de distância e a *Gestell*, ou seja: “quando tudo se dispõe em intervalos calculados e em virtude da calculação ilimitada de tudo, a falta de distância se espraia e isso sob a forma de uma recusa da proximidade de uma vizinhança das regiões do mundo.”⁹⁸ E, na falta de distância, “tudo se torna in-diferente em consequência da vontade de asseguramento e apoderamento uniforme e calculador da totalidade da terra.”⁹⁹ A lei da *Gestell* não consente o vir à tona da proximidade nem do distanciamento. É dela que brota o nivelamento das diferenças subjacente à impetuosa ditadura da técnica, demasiado vítreo na mobilização total do homem e do mundo, tidos como fundo de reserva (*Bestand*). Assim, pode-se atentar que no e a partir do pensar planificador do cálculo, tem lugar o *esgotamento técnico* da abertura do homem ao ser e a seguida penetração na substancialização da verdade, já que tal converte-se num estado de pleno desnudamento do ente sob o crivo do *instrumental*. Desde o momento em que foi erigida uma gestão econômica comum da terra, a humanidade moderna logrou de sua melhor significância enquanto mera

⁹⁷ Cf. HEIDEGGER, M. *Bauen, Wohnen, Denken*. In *Vorträge und Aufsätze*, GA 7. Op. cit. p. 161: “Das Geviert zu schonen, die Erde zu retten, den Himmel zu empfangen, die Göttlichen zu erwarten, die Sterblichen zu geleiten, dieses vierfältige Schonen ist das einfache Wesen des Wohnens. So prägen denn die echten Bauten das Wohnen in sein Wesen und behausen dieses Wesen. Das gekennzeichnete Bauen ist ein ausgezeichnetes Wohnen-lassen. *Ist* es dieses in der Tat, dann *hat* das Bauen schon dem Anspruch des Gevierts entsprochen.” / Construir, habitar, pensar. In *Ensaïos e conferências*. Op. cit., p. 131.

⁹⁸ _____. *Unterwegs zur Sprache*, GA 12. Op. cit., p. 200-201: “Wo alles in berechnete Abstände gestellt wird, macht sich durch die losgelassene Berechenbarkeit von Jeglichem gerade das Abstandlose breit, und zwar in der Gestalt der Verweigerung der nachbarlichen Nähe der Weltgegenden.” / *A caminho da linguagem*. p. 168.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 201: “Im Abstandlosen wird alles gleich-gültig zufolge des einen Willens zur einförmig rechnenden Bestandscherung des Ganzen der Erde.” / *Ibid.*, p. 168.

máquina ao encargo da metafísica produtivista: como um gigantesco conjunto de força, cujos fatores individuais representam *forças mínimas, valores mínimos*, como um cada vez mais supérfluo elo de todos os elementos dominadores e dotados dos meios do atuar eficiente. De tal maneira, num sistema tecnológico onde o círculo de produção e consumo é o único critério de valor, o que não produz um rendimento econômico não pode alinhar sua existência. A vida mesma, tal como a natureza, é modelada conforme o arquétipo de um cálculo de rendimento cuja refabricação se propõe a partir de uma economia operativa, reduzindo tudo à mercadoria.

Ora, neste cenário, se para alguma coisa *ser* significa para ela apresentar-se conforme as categorias ditadas pela época histórica, então não haverá nada problemático, por exemplo, sobre animais apresentando-se puramente como objetos no laboratório. De igual maneira, não haveria qualquer razão nem sequer para um debate em face ao caso de armazenarem-se, em *stock*, fetos humanos abortados a utilizar como sobressalentes de *recurso* para crianças com problemas genéticos. Decerto, entre a *plasticidade* da vida e a inovação da técnica, animais e fetos *podem* apresentar-se como meros objetos de medida, recolha de dados e de manipulação experimental, pois, tal como salienta Schelsky, “na civilização técnica o homem se descobre a si mesmo como invenção científica e como obra técnica.”¹⁰⁰ Mais recentemente, isto é posto em prática nomeadamente sob a forma de *modelos cibernéticos*, em que tanto os organismos individuais como as áreas naturais distintas como um todo (*biomas*) são tidos – numa analogia com os computadores – como *sistemas auto-reguladores*. Heidegger teria objetado entretanto que o desencobrimento é aqui inapropriado, ou até mesmo *impossível*: a lei inaparente da terra a resguarda na suficiência sóbria do nascer e perecer de todas as coisas, no círculo comedido do possível a que tudo segue e ninguém conhece. Só a vontade que, a toda parte, se instala na técnica, esgota a terra até à exaustão, o consumo e a mutação do artificial. A técnica impele a terra a romper o círculo maduro de sua possibilidade para chegar ao que já não é nem possível e, portanto, nem mesmo impossível.¹⁰¹ Ao modo da *composição* técnica do mundo lhe falta o discernimento relativo ao resguardo da diferença na proximidade subjacente às coisas.

Em *Das Ding e Das Wesen der Sprache*, Heidegger identifica a falta de distância com o recolhimento de tudo à uniformidade. Assim, refere-se ao fato de que a mobilização técnica é incapaz de reconhecer o comum-pertencer das regiões do mundo e – no viés da *mesmidade*

¹⁰⁰ SCHELKY, H. *Auf der Suche nach Wirklichkeit*. Düsseldorf: Diederichs, 1965. p. 446: “in der technischen Zivilisation tritt der Mensch sich selbst als wissenschaftliche Erfindung und technische Arbeit gegenüber.”

¹⁰¹ Cf. HEIDEGGER, M. Überwindung der Metaphysik. In *Vorträge und Aufsätze*, GA 7. Op. Cit., p. 96: “[...] Erst der Wille, der sich allwändig in der Technik einrichtet, zerrt die Erde in die Abmüdung und Vernutzung und Veränderung des Künstlichen. Sie zwingt die Erde über den gewachsenen Kreis ihres Möglichen hinaus in solches, was nicht mehr das Mögliche und daher das Unmögliche ist.” / A superação da metafísica. In *Ensaio e conferências*. Op. cit., p. 85.

– a diferença que as une. Nisto reside a in-diferença (*das Gleich-Gültige*) da falta de distância, que se torna ainda mais gritante na medida em que o ente é forçosamente arrancado de sua diferença e disposto no ciclo de produção e instantâneo consumo do igual. Este vínculo quase circular reflete-se na forma como Heidegger, nestas conferências, partindo dos conceitos de *proximidade, coisa e falta de distância*, concentra-se na *Gestell*, para, finalmente, regressar ao ponto de partida. Em *Das Ding*, as perguntas pela uni-formidade da carência de distância e pela essência da proximidade são abordadas através da aclaração do que é uma coisa. A *coisa coisifica* e assim reúne mundo, ou seja, terra e céu, divinos e mortais em sua comum-pertença. Mas a ausência de proximidade típica da pretensa superação técnica das distâncias outorga o domínio à falta de distância. A coisa é destituída como coisa e, com efeito, não une as regiões do mundo; o que acaba por ofuscar o comum-pertencer de ser e homem, assim como o habitar deste sobre a terra. A uniforme falta de distância é então o resultado do esquecimento do ser e da diferença que nos aproxima ao ser mesmo. É isto o que Heidegger frisa no seu diagnóstico sobre a situação da *linha* como a desertificação da proximidade das regiões do mundo:

A luta pela dominação da terra entrou em sua fase decisiva. A exploração total da terra mediante o asseguramento de sua dominação somente se instaura quando se conquista fora da Terra a posição extrema para seu controle. A luta por essa posição reside no cálculo constante onde todas as referências entre todas as coisas se converte na ausência calculável de distância. Isso constitui a desertificação do encontro face a face das quatro regiões do mundo, a recusa de proximidade.¹⁰²

Na era atômica, distância e proximidade convergem num puro sistema de coordenadas matemáticas, uma estrutura de enquadramento (*Rahmenbau*) que, com a tendência niveladora da globalização, ordena as funções industriais necessárias para converter a reserva disponível na terra, como armazém, em produtos acabados. O homem nem sequer encara estes produtos *como tais*, como entes extraídos ou retirados e que, com efeito, tornar-se-iam visíveis como tais, mas fabrica-os no desafio de continuar a extrair, explorar, estocar, reprocessar. E garantir o ente como utensílio ao serviço da refabricação versátil de produtos dissimula o próprio ente enquanto tal. O ente em seu todo, inclusive o homem e a natureza, destapa-se em seu cariz de objetivação porque na desertificação da terra, jamais sendo ele mesmo, surge só na tenebrosa nudez do seu *estar-disponível-para*. A recusa de proximidade assinala a carência de afinidade com o mundo como um local de fronteiras. O acolhimento do *outro* é mascarado pelo impulso colonizador do *estranho* (*das Fremde*). A técnica vincula pois a proximidade (física) de coisas longínquas na superação do tempo e do espaço. Mas, assim, ela nos situa afastados do mundo

¹⁰² _____. *Unterwegs zur Sprache*, GA 12. Op. cit., p. 201: “[...] Der Kampf um diese Position ist jedoch die durchgängige Umrechnung aller Bezüge zwischen allem in das berechenbare Abstandlose. Das ist die Verwüstung des Gege-einander-über der vier Weltgegenden, die Verweigerung der Nähe.” / *A caminho da linguagem*. Op. cit., p. 168.

enquanto lar-quadratura, ou seja, habitar no espaço-tempo-mundo tecnológico envolve uma relação de tipo *vislumbrar e arrebatado*, que reduz tudo a meios funcionais para a exploração.

A título de exemplo: a tecnologia invade o céu. Este deixou de ser contemplado pela sua diferença, já que agora é uma parte integrante da *Bestand*. Em decorrência, deixou de ser recebido; ao invés, ele passa a ser usado. Torna-se numa esponja para embeber os nossos lixos gasosos e até o lixo espacial, vindo dos mais de 300 milhões de objetos que hoje permanecem a orbitar à volta da Terra. A multiplicação do lixo espacial não é uma ideia teórica. Em 2009, a colisão acidental entre um satélite de comunicações norte-americano e um aparelho russo inativo produziu 2100 novos fragmentos espaciais e foi a manifestação de um receio expresso por Kessler, antigo cientista da NASA, que, num artigo de 1978, descreveu pela primeira vez esta ideia do aumento do lixo e da *prisão da Terra*, isto é, a humanidade arrisca-se a deixar de ter a possibilidade de explorar o céu, de perder na Terra todos os serviços chegados de lá: não haverá mais voos intercontinentais feitos por GPS; previsões meteorológicas para a produção alimentar; não haverá Internet ou serviços de telefonia, sobretudo nos países emergentes, etc; e entretanto já há empresas voltadas para a despoluição do espaço, com o único fim de, num futuro próximo, tornar cada vez mais viável o ambiente espacial para os negócios, viagens de lazer, exploração e investigação (cf. *Público*, 24 de Fevereiro de 2014). O céu transformou-se num porto para milhares de satélites artificiais que permitem a transmissão de informações. Em milênios, o céu encontrava-se para além do controle humano. Hoje, esta distância sumiu. Ausência de proximidade e falta de distância incidem sobre a possibilidade de acolhimento da diversidade, pois, na acessibilidade uniformemente calculada do *espaço* inteiro, dissipa-se a voz da diferença. Mas se a terra debaixo dos nossos pés e o céu sobre as nossas cabeças não estão nem próximos nem distantes, e se o carvalho-alvarinho que dá sombra todos os verões e cujas folhas que caem crepitam no vento de Outono não está nem mais longe nem mais perto que doze metros da reserva da propriedade a Leste – se não residimos ainda suficientemente onde já estamos – onde estamos ainda? Será que morar é de todo possível se a proximidade e a distância são riscadas? Uma vez que o mundo-quadratura é restringido a uma extensão dos nossos cálculos cerebrais e dos dispositivos da técnica, atinge-se a *desertificação* ou a ruína do encontro face a face das quatro regiões do mundo. Na era atômica, o homem desaprendeu como manter-se na terra. Assim, ele tem que (re)aprender a morar: esse é o seu primeiro *dever* de mortal. Aqui, ter-que-morar significa ter que habitar na vastidão do mundo entre a terra e o céu, os mortais e os divinos.¹⁰³ Proximidade é o âmbito inveterado de acolhimento do *outro*.

¹⁰³ Cf. LOPARIC, Z. *Ética e finitude*. Op. cit., p. 78.

Dito isto, ao abarcarmos a concepção de vizinhança através do comum-pertencer tanto de pensamento e poesia como das quatro regiões do mundo, se nos abre a possibilidade de compreendermos nossa experiência de vizinhança num viés ontológico. Voltemos ao exemplo das casas de campo: aqui, a vizinhança antecede o proceder de instalar-se ou estar já instalado a pouca distância do outro a quem consideramos vizinho, pois determina-se originariamente pela comum-pertença de quem compartilha *um mundo* e a partir dele se abre ao mundo. Este modo singular de abrir-se ao mundo a partir da concretude de nosso próprio mundo apontaria o sentido compartilhado de responder à interpelação do ser. Esta é a razão pela qual a essência da experiência vicinal humana tem um fundamento de caráter ontológico, que, por sua parte, só pode sobrevir da proximidade ser-homem. O encontro face a face das regiões do mundo confere o *salto* para além da proximidade objetiva afunilada na disposição dos entes. Não se trata, todavia, apenas de uma superação das vertentes assentadas no cálculo das distâncias e nos vários feitos que nos dizem respeito, mas da superação de toda a relação onto-teo-lógica de homem, ser e linguagem, que surripia a diferença patente na raiz de sua comum-pertença.

No rastro do pensar calculador e do homem imerso na tirania do impessoal (*das Man*), o ente é o mais próximo e o ser o mais distante. Nisto reside portanto o abandono do homem à indiferença do público no falatório, à falta de distância e da terra como *pátria* – que rodeia o habitante genuíno, aquele que é capaz de morada e para quem as quatro regiões são reunidas nas coisas com as quais ele ou ela vivem – procedentes da primazia da técnica. Entretanto, se pensado ontologicamente, o homem desponta como aquele ente marcado originariamente pela proximidade do ser. Assim, longe da explicação onto-teo-lógica da relação ser-homem como uma relação ser-fundante e ser-fundado, pensar o homem implica pensar o ser e vice-versa. É sabido que a comum-pertença perpassa a obra de Heidegger desde *Sein und Zeit* – no círculo hermenêutico da analítica existencial do *Dasein* e na *Seinsfrage* –, contudo, seu último termo aparece na etapa subsequente à *Kehre*. Segundo Dastur, após a *Kehre*, a questão do ser em sua temporalidade deixa de ser realizada na perspectiva *transcendental-horizontal* de um *sentido* do ser que se temporalizaria numa temporalidade ekstática do *Dasein*, para ser desenvolvida, a partir de agora, na perspectiva *aletheiológica-eksistencial* de uma *verdade* do ser na qual o *Dasein* se encontra e à qual tem de corresponder.¹⁰⁴ Em *Brief über den Humanismus*, notamos que tal correspondência é mostrada em dois instantes: a) apenas quando é interpelado pelo ser e assim desdobra sua existência (*Ek-sistenz*), o homem pode atingir sua essência; b) o homem é o *pastor do ser* (*Hirt des Seins*) e guardião de sua verdade. Ambos os momentos têm como

¹⁰⁴ Cf. DASTUR, F. *Heidegger e a questão do tempo*. Traduzido por João Paz. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. p. 126.

ponto de reunião a metáfora espacial do *aí* (*Da*), que, como vimos, manifesta a proximidade de ser e *Dasein* enquanto *ser-aí* (*Da-sein*). Nestas palavras, faz-se claro que, ontologicamente pensado, o ser está mais próximo do homem que todo e qualquer ente:

Não se diz, porém, em *Sein und Zeit* (p. 212), onde se fala do “dá-se”: “somente enquanto é *Dasein*, dá-se ser”? Sem dúvida. Isto significa: somente enquanto se manifesta a clareira [*Lichtung*] do ser, este se transmite ao homem. Mas o fato de *aí*, a clareira enquanto a verdade do próprio ser, acontecer e manifestar-se, é a destinação [*Schickung*] do próprio ser [...] Assim como a abertura da proximidade espacial ultrapassa qualquer coisa próxima ou distante, quando vista a partir desta, assim o ser é fundamentalmente mais amplo que todo o ente, porque é a própria clareira [...] Este destino acontece como a clareira do ser, forma sob a qual o destino é. Ela garante a proximidade ao ser. Nesta proximidade, na clareira do “*aí*”, habita o homem como o ek-sistente [...].¹⁰⁵

O homem é o ente cujo caráter está em habitar na proximidade do ser. Mas devido ao fato de que o homem constitui o lugar do *aí* (*Da*) do ser (ver *Beiträge*), e não um simples ente próximo a outro ente, a proximidade só pode ser pensada enquanto o comum-pertencer de ser e homem. Pensar o *ser como próximo* significa, portanto, experienciar a tessitura originária de sentido para que remete o âmbito elementar do *ek-sistir* humano como abertura à verdade do ser que acontece na dimensão ocultante do seu des-encobrimento (*ἀλήθεια*). Doação e relação, verdade e mistério, proximidade e clareira despontam, com isso, como categorias ontológicas instituidoras da proximidade vicinal sobre a qual se experiencia a *diferença ontológica*, pois é, enquanto relação ao ser, que se define para o homem o sentido existencial do seu habitar. Por conseguinte, é possível frisar esta relação e proximidade originárias como o *lugar* (*Ortschaft*) no qual ser e homem acham sua própria essência e, assim, podem habitar como que em casa.

Isto nos remete à experiência de proximidade como um *ethos*, como uma morada, tal como se lê na aludida interpretação por Heidegger do fragmento 119 de Heráclito. A esfera do *ethos* heraclitiano levará a meditação de Heidegger à esfera íntima a que se refere o *lugar* de permanência do homem, ao nele ser restituído o fundo originário no qual vem à tona o homem na proximidade do ser, o que, para Heráclito, seria a região aberta à proximidade dos deuses. Em tal lugar, o homem é vizinho do ser e este o mais próximo daquele. Lançando neste ponto os indícios de uma dimensão *ética originária* entrevista no íterim da *proximidade*, o regresso à morada do homem é edificado na possibilidade de um regresso à dádiva *interpelante* do ser

¹⁰⁵ HEIDEGGER, M. Brief über den »Humanismus«. In *Wegmarken*, GA 9. Op. cit., p. 336-337: “Aber ist nicht in ‘S. u. Z.’ (S. 212), wo das ‘es gibt’ zur Sprache kommt, gesagt: ‘Nur solange Dasein ist, gibt es Sein’? Allerdings. Das bedeutet: nur solange die Lichtung des Seins sich ereignet, übereignet sich Sein dem Menschen. Daß aber das Da, die Lichtung als Wahrheit des Seins selbst, sich ereignet, ist die Schickung des Seins selbst [...] So wie die Offenheit der räumlichen Nähe jedes nahe und ferne Ding, von diesem her gesehen, übersteigt, so ist das Sein wesenhaft weiter als alles Seiende, weil es die Lichtung selbst ist [...] Dieses Geschick ereignet sich als die Lichtung des Seins, als welche es ist. Sie gewährt die Nähe zum Sein. In dieser Nähe, in der Lichtung des ‘Da’, wohnt der Mensch als der Ek-sistierende [...]”

que solicita o pensar. A *casa* e o *caminho* imbricam-se então no horizonte da linguagem como existenciais ontologicamente determinados que dizem o interpelar do ser ao homem. *Ek-sistir* é morar em sentido genuíno, por isto Heidegger sublinha que a perda da contextura ontológica da linguagem anuncia, para o homem, a perda de sua pertença ao sentido originário da morada (*ἦθος*, *ethos*). Após a *Kehre*, a linguagem é o lugar no qual um e outro retomam sua essência: a vizinhança de ser e homem se dá na linguagem. Como vimos, a propósito de Stefan George, o ser determina a essência da palavra ao deixar que nela se nomeie o mundo, a palavra alberga as coisas em si próprias e, no acontecer des-encobridor da linguagem enquanto fundamento de mundo, institui-se o *ethos* humano porque é nela que se doa ao homem o seu habitar genuíno.

O homem, a partir de sua constituição fundamental, é o ente aberto ao ser no modo da pré-compreensão que corresponde (*entsprechen*). O ser consoma sua manifestação à medida que aborda (*an-geht*) o homem com seu interpelar. Homem e ser pertencem mutuamente um ao outro no interpelar e no corresponder: um sobre-vém ao outro, um ad-vém no outro, tanto o ser como o homem, cada um à sua maneira, tornam-se fenômenos a partir da *diferença*. Não pode haver nesta *relação* um pólo ativo e um passivo, um emissor e um receptor; mas uma comum-pertença em que cada um deles desdobra o que *é* e permite ao outro o alcance de sua essência: é um acontecimento no qual os dois *apropriam-se* e se pertencem reciprocamente. O corresponder do homem não espera indiferentemente o interpelar do ser para responder a este. O interpelar e o corresponder convergem numa simetria e um pressupõe o outro como mútua condição de possibilidade. O interpelar, que transpira de um âmbito ontológico-linguístico ao qual já pertencemos, reivindica o corresponder para acontecer como tal. Assim, são recíprocos e simétricos. É o que se nota em *Identität und Differenz*, quando Heidegger diz que o homem, enquanto aberto para o ser, está posto em face dele, permanece relacionado com o ser e assim lhe corresponde, no modo de uma *escuta* ao ser. E o ser? O ser se essência (*west*) junto ao homem, nem acidentalmente nem por exceção. Ser somente *é* e permanece enquanto aborda o próprio homem pela interpelação. Pois só o homem, aberto para o ser, propicia-lhe o advento enquanto presença (*Anwesen*). Esta presença precisa do aberto de uma clareira e permanece assim, por esta necessidade, entregue ao ser humano, como propriedade.¹⁰⁶ Ora, a chave para compreendermos isto está em que *Brauchen*, no sentido de *precisar*, ou seja, o ser *é* essência, essência-se no ente; ele precisa do ente – e do homem – para ser na sua *Wesung*, não possui a estrutura metafísica da causalidade, não é já uma simples referência causal, mas engloba uma

¹⁰⁶ Cf. _____. *Identität und Differenz*, GA 11. Op. cit., p. 39-40: “Das Sein west und währt nur, indem es durch seinen Anspruch den Menschen an-geht. Denn erst der Mensch, offen für das Sein, läßt dieses als Anwesen ankommen. Solches An-wesen braucht das Offene einer Lichtung und bleibt so durch dieses Brauchen dem Menschenwesen *übereignet*.” / Identidade e diferença. In *Conferências e escritos filosóficos*. Op. cit., p. 177.

contextura situacional que descortina o comum-pertencer entre o ser e o homem. Por solicitar e manter o humano (a *manutenção*), a verdade do ser *impõe-lhe* um *ter-que-ser* que, por esta via, pode ser compreendido como a dimensão de uma ética originária. Heidegger gesticula:

Somente na medida em que o homem, ek-sistindo na verdade do ser, a este pertence, podem vir do próprio ser as *diretivas* quanto às ordens que se tem de [*müssen*] tornar lei e regra. Dar diretivas significa em grego *véμειν* [*nemein*]. O νόμος [*nomos*] não é apenas lei, mas, de modo mais originário, a diretiva encoberta no destino do ser. Só esta é capaz de destinar e jungir o homem ao ser. Só esta injunção é capaz de sustentar e vincular. De outra maneira, portanto, toda lei permanece tão somente uma maquinação da razão humana.¹⁰⁷

A ética originária do morar na quadratura acena para o contraste entre o deixar ser que resguarda e o deixar ser que explora e persegue, acena para a *contextura situacional* que reúne linguagem e homem, contextura que, aliás, suporta a relação de homem e ser na proximidade, e, deste modo, na comum-pertença. Num texto de 1946, a tradução e o comentário preparados por Heidegger do Dito de Anaximandro aditam uma tonalidade pré-metafísica a essa nossa tentativa de compreensão da comum-pertença. O mais antigo ditame do pensamento ocidental indica: “...ao longo da manutenção; eles deixam, pois, ter lugar a con-juntura, e assim também o cuidado de um em relação ao outro (ao convalescer) da des-con-juntura.”¹⁰⁸ A *manutenção* (τὸ χρεών), observa Heidegger, é o nome grego mais antigo para o ser. O ser, no seu estar-a-ser (*Wesen*), mantém o homem, no sentido de que *faz uso* do estar-a-ser do homem. E o estar-a-ser do homem assenta no pensar da verdade do ser. Como bem argumenta Loparic, manter diz aqui deixar apresentar-se algo como presente, dar-lhe a mão, assistir o presente. Enquanto se apresenta, o ente tem a sua hora e vez, permanece. Ele é um permanente na mão do ser, na jacência con-junta com outros. Todo permanente teima, entretanto, em desvencilhar-se da transiência. Insistindo em perdurar, cai na des-con-juntura. A des-con-juntura não é injustiça, no sentido ético-metafísico da palavra. *O mau é ontológico*: está no levante do permanente des-con-juntado contra a con-juntura. É o apossar-se da presença, a insistência em rechaçar desta o outro ente. É virar as costas ao ser. E, no entanto, é o próprio ser, ele mesmo, que, ao longo do uso do permanente, faz com que este se recorde do ser, que volte a deixar ser.¹⁰⁹

¹⁰⁷ _____. Brief über den »Humanismus«. In *Wegmarken*, GA 9. Op. cit., p. 360-361: “Nur sofern der Mensch, in die Wahrheit des Seins ek-sistierend, dieses gehört, kann aus dem Sein selbst die Zuweisung derjenigen Weisungen kommen, die für den Menschen Gesetz und Regel werden müssen. Zuweisen heißt griechisch *véμειν*. Der νόμος ist nicht nur Gesetz, sondern ursprünglicher die in der Schickung des Seins geborgene Zuweisung. Nur diese vermag es, den Menschen in das Sein zu verfügen. Nur solche Fügung vermag zu tragen und zu binden. Anders bleibt alles Gesetz nur das Gemächte menschlicher Vernunft.”

¹⁰⁸ _____. Der Spruch des Anaximander. In *Holzwege*, GA 5. Op. cit., p. 372: “... entlang dem Brauch; gehören nämlich lassen sie Fug somit auch Ruch eines dem anderen (im Verwinden) des Un-Fugs.” Cabe frisar que adotamos aqui a solução de Loparic para a tradução de τὸ χρεών: (*to chreôn*) por *manutenção*. O ser mantém o ente, no sentido de usar, de fruir do ente, em que se inclui *praesto habere*, ter prestes o ente como aquilo que está subjacente (*das Vorliegende*) no domínio do não-encoberto. Cf. LOPARIC, Z. *Ética e finitude*. Op. cit., p. 91.

¹⁰⁹ Cf. LOPARIC, Z. *Ética e finitude*. Op. cit., p. 91-92.

É esta questão da *comum-pertença* que, como vimos, desponta nos textos dos anos 50: enquanto em *Identität und Differenz* Heidegger aborda o comum-pertencer do pensar – do homem – e do ser, na conferência *Die Sprache* faz referência tanto à necessidade que a linguagem possui da fala humana para poder culminar na verbalização na palavra, como ao modo originário em que o homem corresponde à fala da linguagem. Em *Der Weg zur Sprache* é possível observar este paralelo através da copertença de linguagem – a *casa do ser* – e fala dos mortais. A copertença de homem e linguagem reivindica um *salto* (*Sprung*) mais além da constelação do ser-vontade-de-poder, e de todo agir causal, que, no acabamento da metafísica, vê a linguagem como intercâmbio de *informações* e como *correção*, no sentido de provedora de *etiqueta* para as coisas. Este é o salto desde a ideia do ser enquanto fundamento do ente, na qual o homem é o *animal rationale*, para um âmbito do ser enquanto *fundo-e-abismo*, onde o homem cuida da verdade do ser no tempo de penúria da técnica, do ser como essencialmente questionável. Aqui, *ser mortal* significa transcender a presença, recuar, tornarmo-nos pobres de tudo, saltar para fora da esfera de poder acumulado pelo *eu autofundamentador*, e pôr-se à *escuta* do ser (nascimento do homem em sua mútua pertença ao ser) – morar na quadratura.

2.2. Linguagem e acolhimento da diferença

Chegado este ponto de nossa tese, em que estamos a abarcar a essência da linguagem, faz-se viável esmiuçar a proximidade em termos ontológicos, e isto traz consigo implicações de caráter ético, pois permite-nos pensar um *genuíno acolhimento do outro como outro*. Três traços constituem o pano de fundo deste âmbito: a identidade de linguagem e proximidade; o comum-pertencer de ser e linguagem; a interpretação da linguagem como abertura de mundo. Esta conjuntura permitirá circunscrever o termo mais cabal da abordagem heideggeriana da proximidade enquanto o *contra-impulso* tanto dos parâmetros espaço-temporais da metafísica como da supressão da distância/diferença pela vertente da virtualização total do mundo, isto é, a região da *linha* na era do niilismo. O *dizer* (*Sagen*), como discutimos, é a forma própria do vir à luz da linguagem. Significa mostrar, deixar-aparecer. Com isso, a linguagem desfruta de um duplo vínculo originário: com o ser no *deixar-aparecer* e com a abertura de mundo, cuja fundação se dá no modo do pôr-a-coberto e do des-encobrir. Heidegger frisa que tal acontecer essencial da linguagem é *proximidade*, o que, particularmente, se manifesta de três maneiras: a) na evocação do nomeado (*Genanntes*) e mostrado (*Gezeigtes*) através da linguagem; b) na vizinhança de pensamento e poesia; c) no en-contro face a face das quatro regiões do mundo.

Na conferência *Die Sprache*, de 1950, Heidegger compreende o nomear levado a cabo pela linguagem poética enquanto um evocar para a palavra (*ins Wort rufen*), e esta evocação

convoca e traz para uma proximidade a presença do que antes não havia sido convocado. Aproximar não tem o sentido de pôr um ente convocado frente a outro, mas de retirar o que se evoca da distância que o resguarda quando é evocado. Evocar é sempre provocar e invocar, provocar a presença (*Anwesen*) e invocar a ausência.¹¹⁰ O nomear da palavra poética jamais distribui rótulos e palavras de uma língua aos entes. Não é uma mera ferramenta ao serviço da designação de objetos preexistentes e que antecedem a linguagem, nem outorga existência aos entes conhecidos e susceptíveis de representação, como se a linguagem encorpasse o tipo de um ente superior e fundador de realidades objetivas, no intuito de afirmá-las e submetê-las ao setor pragmático das coisas presentes. A linguagem abre o mundo, trazendo ao homem o que lhe concerne e que permanece sempre próximo *e* distante, presente *e* ausente, descoberto *e* encoberto. Neste viés, linguagem como proximidade significa abertura de mundo, assim como oferece um sentido genuíno às coisas quando cumpre tal tarefa desde a escuta do *dizer do ser*.

Quando Heidegger aborda este *nomear* é preciso compreender que chamar as coisas pelo seu nome, no sentido aqui sugerido, pressupõe de certa maneira que as coisas *emergem* com um nome originário e, por sua parte, é precisamente este modo de nomear que consegue trazer à ribalta as coisas de uma maneira mais própria, visto que, longe de estarem encerradas num invólucro nominal, as coisas apresentam-se *como coisas*, não como nomes. Trata-se de uma questão complexa, mas que, todavia, um breve trecho de *Der Ursprung des Kunstwerkes* permite-nos um esclarecimento: como é a linguagem que nomeia pela primeira vez o ente, só esse nomear faz que o ente venha à palavra e apareça. Este nomear assinala o ente *para* o seu ser *a partir* deste. E mais, tal dizer é então um projetar do clareado dentro do qual se anuncia *enquanto quê* o ente vem ao aberto.¹¹¹ Assim, reparamos que o *clareado* é o *mundo*, que, por seu turno, tem de ser vislumbrado como a realidade compreendida e afetada pelo homem. É a linguagem que *institui* – não sendo mero sistema sógnico – esse mundo *onde* mora o homem. O que é para nomear é o mundo, mas o mundo nos faz rigorosamente ver que, *quem* nomeia e o *que* é nomeado, só tem lugar no aproximar de cada um pelo outro e de cada um em direção ao outro. Não se trata de uma distância sempre progressivamente mas sem fim redutível, que, em decorrência, não cessa de transpirar. A distância do que é evocado para a palavra sublinha o quanto a aproximação aproxima da profundidade, e o quanto esta é sem fundo (*Abgrund*).

¹¹⁰ Cf. HEIDEGGER, M. *Unterwegs zur Sprache*, GA 12. Op. cit., p. 18: “Das Herrufen ruft in eine Nähe. Aber der Ruf entreißt gleichwohl das Gerufene nicht der Ferne, in der es durch das Hinrufen gehalten bleibt. Das Rufen ruft in sich und darum stets hin und her; her: ins Anwesen; hin: ins Abwesen.” / *A caminho da linguagem*. Op. cit., p. 16.

¹¹¹ Cf. _____. *Der Ursprung des Kunstwerkes*. In *Holzwege*, GA 5. Op. cit., p. 61: “Indem die Sprache erstmals das Seiende nennt, bringt solches Nennen das Seiende erst zum Wort und zum Erscheinen. Dieses Nennen ernennt das Seiende *zu* seinem Sein *aus* diesem. Solches Sagen ist ein Entwerfen des Lichten, darin angesagt wird, als was das Seiende ins Offene Kommt.” / *A origem da obra de arte*. In *Caminhos de floresta*. Op. cit., p. 78.

Numa acepção que se assemelha ao que foi dito sobre o *nomear*, mas tendo como fio condutor o *mostrar*, Heidegger já havia sublinhado a identidade de linguagem e proximidade num texto de 1943, *Andenken*: o mostrar aproxima aquilo que é mostrado e, não obstante, mantém-no distante, já que a ele pertence o ausentar-se e retirar-se. Ora, esta permanência da distância na proximidade do mostrado irá nos remeter à permanência mesma do encobrimento no desencobrimento, à maneira essencial do emergir dos entes. No que respeita ao modo pelo qual o ente vem à luz não se pode falar de um absoluto desencobrimento nem de uma absoluta proximidade. Só é possível considerar tal mostraçãõ como um desencobrimento/encobrimento (*ἀλήθεια*), que se conserva aberto a um modo particular de corresponder à interpelação do ser. Com isso, em *Andenken*, Heidegger se esforça para articular o *mostrar* e a *proximidade* com a abertura de mundo na linguagem, algo que sustenta tacitamente a referência ao ser, que ainda distante em seu esquecimento (*Seinsvergessenheit*) está genuinamente próximo ao homem no comum-pertencer. A proximidade enquanto acontecer do desdobramento da linguagem já não depende, portanto, do encurtamento das distâncias, mas da abertura da *palavra* e do *mostrado* por ela: “a distância mais distante assim desdobrada assegura a proximidade mais essencial do mostrar com o mostrado, pois esta proximidade não é medida de acordo com uma distância espacial, mas segundo o modo de abertura do mostrado e do mostrar relacionado a ele.”¹¹²

Um elemento básico relativo à identidade de proximidade e linguagem, no âmbito do caráter de abertura manifesto no *nomear* e no *mostrar*, pode, aliás, ser visto em *Das Gedicht*. Tomando como ponto de apoio o que Hölderlin afirma no canto *Am Quell der Donau* sobre o modo como o poeta nomeia os deuses, Heidegger lança a pergunta sobre o *tipo* de tal nomear. Tal como procedeu nas conferências *Die Sprache* e *Das Wesen der Sprache*, Heidegger acaba por se afastar tanto da definição habitual do nomear – distribuir títulos aos objetos e processos – como da equivalência do nome com a designação que outorga um signo falado ou escrito às coisas. De um modo conciso, aclara o que de alguma forma permanece ainda ambíguo nestas conferências. Nomear (*Nennen*) e nome (*Name*) remetem-se um ao outro. O nome se ocupa de como será chamado algo, o que, contudo, resulta só a partir do nomear. *Nennen*, por sua parte, deriva de *Name* – *nomen*, *ὄνομα* –, que referido a *gno*, *γνώσις*, permite a Heidegger assinalar o *poder* do nome para tornar conhecido alguém ou algo. Este aparente círculo vicioso tem seu perfazimento num esclarecimento decisivo, no qual transparece a relação da linguagem com o nomear e o mostrar, e se dá a resolução do vínculo destes com aquilo que o pensador alemão

¹¹² _____. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, GA 4. Op. cit., p. 147: “Die hierdurch entfaltete fernere Ferne verbürgt aber die wesentlichere Nähe des Zeigens zum Gezeigten. Denn diese Nähe bemißt sich nicht nach einem räumlichen Abstand, sondern nach der Art der Offenheit des Gezeigten und des ihm gemäßen Zeigens.”

denomina de *instituição (Stiftung)* – outro modo de abertura –, lobrigada em termos parecidos aos de *Der Ursprung des Kunstwerkes* e *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*. Segundo sua essência, desencobrimento e encobrimento são o mesmo que proximidade e distanciamento, remetem ao caráter aberto das coisas que são evocadas de tal maneira que estas possam, como coisas, advir ao homem por meio da palavra. Portanto, em *Das Gedicht* é salientado que:

O nomear desvela, descobre. Nomear é o mostrar-que-deixa experienciar. No entanto, se este nomear acontece de uma maneira que se distancia da proximidade do que está por ser nomeado, então tal dizer do distante enquanto dizer chega a ser evocado na distância. Mas se o que está por ser evocado encontra-se muito próximo, deve, de modo que o evocado permaneça protegido em sua distância, estar enquanto que nomeado “obscurecido” [*dunkel*] de seu nome. O nome vela. O nomear como evocar que descobre é simultaneamente um encobrir.¹¹³

A linguagem compreendida como proximidade se manifesta também na vizinhança de pensamento e poesia. Ao falarmos da *proximidade vicinal* temos atribuído uma ênfase sobre o modo pelo qual se dá esta vizinhança. A ênfase recai agora sobre a identidade da *palavra* com a proximidade. Em *Das Wesen der Sprache*, Heidegger atenta que: “poesia e pensamento são modos da saga. Chamamos de saga (*die Sage*) a proximidade que traz poesia e pensamento para uma vizinhança.”¹¹⁴ Poesia e pensamento são modos do dizer. Este vínculo não depende de um agente externo que serve de nexos entre eles e, desta forma, coloca-os em relação. Estão reunidos estruturalmente na vizinhança de seus respectivos desdobramentos, a partir da qual são encaminhados ao acontecimento essencial da linguagem. A palavra não só os aproxima, mas constitui sua vizinhança e sua proximidade. Esta é a razão pela qual pensamento e poesia são, em sua essência, formas distintas de levar a cabo *o mesmo*: trazer os entes à emergência. Pensamento e poesia não são elementos que redundam do pôr-se em manifesto da linguagem, mas elementos co-originários do próprio desenrolar-se de seu acontecimento. Nisto reside sua proximidade e, concomitantemente, a manifestação da linguagem *fundida* com a proximidade, pois, como modos de linguagem, pensamento e poesia trazem à luz o que permanece ausente.

A posição capital aqui é que a palavra deixa de ser representada como uma ferramenta para, então, ser abrangida como aquela proximidade que transforma pensamento e poesia nas formas privilegiadas de emergência dos entes. A linguagem é tida como aquilo que suporta o jogo dinâmico de reunião das quatro regiões do mundo. Neste jogo acontece proximidade. E

¹¹³ Ibid., p. 188: “Das Nennen enthüllt, entbirgt. Nennen ist das erfahren-lassende Zeigen. Wenn dieses jedoch so geschehen muß, daß es sich aus der Nähe des zu Nennenden entfernt, dann wird solches Sagen des Fernen als Sagen in die Ferne zum Rufen. Wenn aber das zu Rufende zu nahe ist, muß, damit das Gerufene in seine Ferne gewahrt bleibt, als Gennantes seines Namens 'dunkel' sein. Der Name muß verhüllen. Das Nennen ist als entbergendes Rufen zugleich ein Verbergen.”

¹¹⁴ HEIDEGGER, M. *Unterwegs zur Sprache*, GA 12. Op. cit., p. 188: “Dichten und Denken sind Weisen des Sagens. Die Nähe aber, die Dichten und Denken in die Nachbarschaft zueinander bringt, nennen wir die Sage.” / *A caminho da linguagem*. Op. cit., p. 156-157.

mais, proximidade e dizer enquanto *deixar-aparecer* são a essência da linguagem. Portanto, o pôr-se em manifesto da linguagem e a proximidade, em sua acepção originária – desprovida das concepções pautadas na distância espaço-temporal e na objetivação total –, são *o mesmo*.

O enlevamento da linguagem que se propicia por meio da experiência do acolhimento, é abarcado a partir de alguns aspectos fundamentais. A linguagem é originariamente *abertura e apropriação* de mundo. A comum-pertença de ser e linguagem, que, em última instância, é a que interpela o homem, institui a condição de possibilidade do acolhimento em dois sentidos que se cruzam. Primeiro, porque ela mesma o pressupõe ao dirigir sua atenção ao homem, que é o *outro*, considerado desde o viés do ser. O interpelar de ser e linguagem, a necessidade que têm do homem para manifestarem-se numa época histórica e na palavra, implica a *tessitura ontológica* do humano como o *distante e diferente*. Entretanto, esta tessitura é possível apenas na proximidade. Em segundo lugar, porque por meio da linguagem o comum-pertencer situa-nos, desde a experiência do mundo, no estar-lançado a outros mundos, que, como formas *sui generis* de responder à *interpelação* do ser, são mundos distantes – no sentido do distante que provém da essência de proximidade não identificada com o encurtamento das distâncias. Por este itinerário, o acontecimento do mundo ocorre antes no interpelar da linguagem, na reunião das coisas, na abertura originária do espaço-tempo, que é também o *ser-lugar* do lugar.

O corresponder do homem e o seu estar aberto ao mundo entretecidos pela linguagem, vista aqui como *deixar-aparecer*, residem num âmbito que supera os marcos do cognoscitivo. Este âmbito, que não se restringe à teoria antropológica ou à ciência linguística é, afinal, o que permite pensar a experiência do acolhimento em Heidegger. Ela reclama o *passo de volta* que, longe do *homo animalis*, não trata só de conhecer e *enquadrar* o outro que nos interpela, mas de uma abertura afetiva da compreensão, enquanto um *sentir-me* ou *encontrar-me* afetado, que, por sua parte, afeta a *co-ek-sistência*. É o estar já lançado nesta porosidade afetiva que dá sentido a todo conhecer, *situação* que, como tal, vem a constituir o ímpeto deste. A moderna metafísica do *eu penso* postula aquilo que é perceptível e que se conhece através da apreensão representacional de um estado de coisas exteriores, concebidas como as margens opostas de um rio, separadas, e, no entanto, circunjacentes ao sujeito por algo designado *conhecimento*.

Interpelar, corresponder, estar-lançado e aberto ao mundo, são, na sua íntima essência, abrangidos unificadamente a partir do acolhimento, pois apenas são possíveis à medida que desabrocha a *afetividade* (*Befindlichkeit*, no sentido assinalado em *Sein und Zeit*) em profunda e genuína articulação com o compreender, de cada vez meu (*je-mein*), do mundo, do ser-uns-com-os-outros e da *ek-sistência* em sua alteridade. Como observa Borges-Duarte, o homem mostrar-se-ia, deste modo, como aquilo que, nos anos 30, Heidegger chama o *Ereignis*, isto é:

o local-instantâneo (*Augenblicksstätte*) da apropriação recíproca entre o ser e o seu aí (*Da*), o propiciar-se ou o libertar-se da relação entre o ser do que se dá e o recebê-lo no mundo e cultura humanas, que se institui como seu *aí*. Nisto aflui a ontologia heideggeriana do cuidado (ver o tema da ética; capítulo I), de que a afetividade é o ponto de arranque e acolhimento.¹¹⁵

Em suma, a linguagem apresentar-se-ia como proximidade em três sentidos: no trazer do nomeado, na vizinhança de pensamento e poesia, e no en-contro face a face das regiões do mundo. Neles todos a linguagem está vinculada estruturalmente tanto ao ser como ao homem, mantendo-os no seu comum-pertencer envolto na diferença. Esta relação originária propiciada pela linguagem pode ser reparada em *Brief über den Humanismus*, enredada no horizonte de sentido da linguagem enquanto a casa de reunião que institui a morada do habitar humano no *destinamento* do ser. Após salientar que a proximidade acontece como linguagem, Heidegger diz que, segundo sua essência ontológica e historial, a linguagem é a casa do ser manifestada e apropriada pelo ser e por ele instituída. Por isso, trata-se de pensar a essência da linguagem a partir da correspondência ao ser enquanto correspondência, o que significa, como habitação da essência do homem.¹¹⁶ É isto que possibilita vislumbrar as duas facetas inter-relacionadas da linguagem: a que se dirige ao ser à medida que se constitui em sua casa, e a que se define como habitação do homem. Posteriormente, em *Unterwegs zur Sprache*, Heidegger sustentará tal confluência entre os âmbitos ôntico e ontológico ao reverberar o pôr-se a caminho do dizer para a linguagem como o en-caminhamento (*Be-wägung*) que traz a linguagem (a essência da linguagem) como linguagem (a saga) para a linguagem (para a palavra verbalizada).¹¹⁷

A linguagem tanto está configurada na proximidade que mantém a comum-pertença de ser e homem, como alude à proximidade que ocorre na palavra humana, o *dínamo* que impele para a verbalização da linguagem. É por tal razão que a linguagem, não obstante a diversidade linguística, constituiria o *topos* no qual pode advir o ser si-mesmo mais próprio – abertura ao mundo no seio do estar-lançado em sua contextura situacional. Ser si-mesmo próprio acena: sendo com outros, estar afinado ao acolhimento do *estrangeiro* e, juntamente com este, abrir a solicitude liberadora e antecipadora do outro como outro. Ser-no-mundo significa, por ora, no sentido fundamental, ter que habitar a linguagem que des-dobra a diferença entre as quatro regiões do mundo e a coisa, acolhendo, com isso, o ser-separação. Loparic diz que, nesta nova

¹¹⁵ Cf. BORGES-DUARTE, I. A fecundidade ontológica da noção de cuidado. In Revista *ex aequo*, n. 21, 2010. p. 115-131, Porto: Edições Afrontamento. p. 125.

¹¹⁶ Cf. HEIDEGGER, M. Brief über den »Humanismus«. In *Wegmarken*, GA 9. Op. cit., p. 333: “Diesem gemäß ist die Sprache das vom Sein ereignete und aus ihm durchfügte Haus des Seins. Daher gilt es, das Wesen der Sprache aus der Entsprechung zum Sein, und zwar als diese Entsprechung [...]”

¹¹⁷ Cf. _____. *Unterwegs zur Sprache*, GA 12. Op. cit., p. 250: “Die Be-wägung bringt die Sprache (das Sprachwesen) als die Sprache (die Sage) zur Sprache (zum verlautenden Wort).” / *A caminho da linguagem*. Op. cit., p. 210.

versão da diferença ontológica, abre-se, ainda, a dimensão de uma *ética da correspondência* à interpelação do *ser-quadrifurcação*, como ética do morar na quadratura. Enquanto resguardar e edificar na quadratura, o *morar* é o modo de ser do homem irreduzível à intencionalidade da consciência – representacional e apetitiva. A base desse morar não é um sujeito (*sub-jacente*) consciente e o mundo habitado não é objeto (*ob-jacente*) de representações ou desejos.¹¹⁸

No enalço da noção de identidade patente em *Identität und Differenz*, pode-se apontar que proximidade quer significar diferença. Primeiramente, porque o termo comum-pertencer envolve em si mesmo uma relação de duas ou mais *identidades*, diferentes uma da outra. Isto não significa, todavia, que o comum-pertencer possa ser representado como *nexus* e *connexio*, como a necessária junção de duas coisas que em princípio estavam separadas.¹¹⁹ Em segundo lugar, porque somente pode estar próximo o que é diferente, que é aquele a partir do qual se institui uma relação. A identidade, na acepção metafísica, é desprovida de relações e por isto é in-diferente ao outro, que está mais além da autocontemplação do mesmo consigo mesmo. O movimento autocontemplativo não (re)conhece a proximidade porque desconhece a distância e, de tal maneira, a mesmidade na diferença. Ora, a mesmidade a que Heidegger se refere aqui não é a identidade como o sempre igual e deste modo válido, mas o manter-se junto no manter separado – mesmidade que traz em si uma diferencialidade histórica, *identidade* que pertence ao acontecimento apropriador. Neste sentido, não se trata de dois componentes isolados que entram em contato, senão de uma apropriação do diferente, pois *pertencer* assinala: o estar originariamente apropriado um ao outro, que, por seu turno, determina o *comum* no sentido de uma relação já posta-a-descoberto. O comum-pertencer não seria uma unidade que sintetiza e captura as partes que a constitui. É no comum-pertencer que se desdobra a própria essência. Neste prisma, é *mesmidade (Selbigkeit)*: a que se funda na diferença sustentada por um *entre-espaço*, o hiato que diferencia e une mundo e coisa; e aquilo que *salva (Rettung)*: deixar cada coisa livre na sua própria essência – proximidade enquanto comum-pertença do diferente. É o que se pode ler numa passagem de *Aletheia (Heraklit, Fragment 16)*: “deste modo, pois, φύσις e κρύπτεσθαι não estão separados um do outro. Um tende para o outro numa reciprocidade. São o mesmo. É apenas nessa tendência que um favorece ao outro a sua essência própria.”¹²⁰

¹¹⁸ Cf. LOPARIC, Z. *Ética e finitude*. Op. cit., p. 80.

¹¹⁹ Cf. HEIDEGGER, M. *Identität und Differenz*, GA 11. Op. cit., p. 37-38: “Die Philosophie stellt dieses Zusammengehören als nexus und connexio vor, als die notwendige Verknüpfung des einen mit dem anderen.” / Identidade e diferença. In *Conferências e escritos filosóficos*. Op. cit., p. 176.

¹²⁰ _____. *Aletheia (Heraklit, Fragment 16)*. In *Vorträge und Aufsätze*, GA 7. Op. cit., p. 278-279: “So sind denn φύσις und κρύπτεσθαι nicht voneinander getrennt, sondern gegenwärtig einander zugeneigt. Sie sind das Selbe. In solcher Zuneigung gönnt erst eines dem anderen das eigene Wesen.” / *Aletheia (Heráclito, fragmento 16)*. In *Ensaio e conferências*. Traduzido por Márcia Schuback. Op. cit., p. 240.

Linguagem é proximidade e, portanto, diferença. Tal proximidade não preserva unidas em comum-pertença exclusivamente as quatro regiões da quadratura, mas também os mortais que, à medida que habitam a terra, não somente se enraízam nesta, posto que eles mesmos são abertura do mundo. Nisto está o rasgo cabal de diferença/confluência dos conceitos de *terra* e *mundo* já vistos a partir de *Der Ursprung des Kunstwerkes*. Do aberto fazem parte um mundo e a terra. Como mostramos, o mundo funda-se na terra e a terra irrompe pelo mundo, só que a relação entre mundo e terra não se restringe de forma alguma à unidade vazia dos opostos que não têm nada que ver um com o outro, pois a verdade acontece enquanto embate originário de clareira (*Lichtung*) e encobrimento. No meio do ente no seu todo, está a ser um lugar aberto. É só esta clareira que nos oferece e nos garante a nós, homens, uma passagem para o ente que nós próprios não somos e o acesso ao ente que nós próprios somos. Qualquer ente que vem ao nosso encontro (*begegnet*) e que acompanhamos (*mitgegnet*) submete-se a este antagonismo do estar-aí, à medida que, ao mesmo tempo, é sempre retido num estar-encoberto.¹²¹ Tendo como fio condutor o que foi dito sobre a quadratura (*Geviert*) como regiões do mundo, é de se notar que o homem não só está lançado no mundo, mas que *é* em si mesmo mundo e abertura. A linguagem como proximidade abre o mundo ao homem. Porque o mundo se abre no caráter de enlevo da experiência humana, desde o próprio mundo, e no acontecer da proximidade abarcada em termos de diferença, as coisas obtêm a sua demora e a sua urgência, a sua lonjura e a sua proximidade, a sua amplitude e a sua estreiteza. Abrir-se ao outro que se nos aparece como experiência de um mundo diverso, é, portanto, um acontecimento histórico e fático.

Aqui, torna-se claro que a proximidade é uma questão que não concerne só à relação de homem e ser, mas também ao acolhimento do outro, o que, na era do átomo, transforma-se em falta de distância e absoluta in-diferença. A vertiginosa supressão das distâncias resultante do apoderamento nivelador e calculador da totalidade da terra, sublinhada em *Das Ding* e *Das Wesen der Sprache*, cuja expressão atual é a globalização, põe em perigo o habitar do homem à medida que compele a terra ao império do *sempre igual*. Assim, a alcunha do uni-forme não permite experienciar as diferenças, pois captura tudo como o sem-rosto. Para Heidegger, isto ordena o ente em seu todo sob as pilastras do *pensamento unidimensional* típico da existência tecnicizada. Tal ponto de vista lembra a tese de Marcuse que, em síntese, diz que a linguagem funcionalizada, condensada e uniformizada é a linguagem do pensamento unidimensional. À luz de uma época de tecnologias, a sintaxe, a gramática e o vocabulário tornam-se portanto

¹²¹ Cf. _____ *Der Ursprung des Kunstwerkes*. In *Holzwege*, GA 5. Op. cit., p. 40: “[...] Jegliches Seiende, das begegnet und mitgegnet, hält diese seltsame Gegnerschaft des Anwesens inne, indem es sich zugleich immer in die das Seiende hereinsteht, ist in sich zugleich Verbergung.” / A origem da obra de arte. In *Caminhos de floresta*. Op. cit., p. 52-53.

atos morais e políticos.¹²² O que Marcuse designou de *homem unidimensional* não é mais que a expressão política, social e cultural desta uniformidade que desponta da retração do ser e da recusa do traço *ek-stático* da existência. Tal uniformidade é a *Gestell*, a *composição* que pode vir a acabar com rapidez em linguagem globalizada e, paradoxalmente, num pensar unilateral que anda de mãos dadas com o idioma diáfano da *vontade de vontade* e do dis-por calculador.

Na existência unidimensional, esbate-se a *compreensão afetiva* do diferente, daquilo que se mantém em sua própria essência. Assim, sem a nossa abertura afetada e afetuosamente compreensiva do outro não há lugar para o acolhimento e, em decorrência, o que com isso se perscruta é puramente a harmonia des-harmônica de um diálogo (*Gespräch*) estagnado e de uma compreensão (*Verstehen*) fugaz. Na in-diferença tecnológica, o todo do ente é recolhido à mesmice do pensar unilateral que, para Heidegger, é um perigo maior do que o que poderia suceder na explosão das bombas atômicas. O *risco mais arriscado* que acossa a essência do homem não é o de cessar de existir, mas de, ao invés, ter seu *rendimento* no bojo do universo técnico apenas como uma coisa a mais entre outras: o perigo perdura como o perigo à medida que anula a essência *ek-stática* do homem. Será que tal recolhimento é ainda mais angustiante do que a explosão de tudo? O homem não percebe o que, desde há muito, já está a acontecer, e está a acontecer num processo cujo dejetos mais recente é a bomba atômica e sua explosão, para não falar na bomba de hidrogênio. Pois, levada às últimas possibilidades, bastaria apenas a sua espoleta para eliminar toda a vida na terra. Em que reside este poder de horror e terror? Ele se mostra e se esconde na maneira *como*, hoje, tudo está em voga e se põe em vigor – no fato de, apesar da superação de todo distanciamento, a *proximidade* dos seres estar ausente.¹²³ É como um resultado do fundamento da terra tomada como *Bestand* que a técnica nos privou do único terreno sobre o qual podemos permanecer se decidimos preparar o *passo de volta* em relação à metafísica. O abandono da terra como terra, reunindo as suas energias no cálculo de como o *homo animalis* se pode muito em breve estabelecer no espaço cósmico desmundano, epiloga a desertificação da terra, e indica por que razão, para nós, torna-se pertinente restituir a abrangência originária da ética no tempo da noite do mundo. Só então dar-se-á um genuíno acolhimento do outro como outro, em vista de uma outra *co-ek-sistência* com o próximo que possibilite superar as atuais injunções de uniformização e in-diferença (*das Gleich-Gültige*) da falta de alteridade, aquela que Heidegger nomeou em termos do habitar poético sobre a terra.

¹²² Cf. MARCUSE, H. *O homem unidimensional: sobre a ideologia da sociedade industrial avançada*. Traduzido por Miguel Pereira. Lisboa: Letra Livre, 2011. p. 247.

¹²³ Cf. HEIDEGGER, M. Das Ding. In *Vorträge und Aufsätze*, GA 7. Op. cit., p. 168: “[...] Was ist dieses Entsetzende? Es zeigt und verbirgt sich in der Weise, wie alles anwest, daß nämlich trotz allem Überwinden der Entfernungen die Nähe dessen, was ist, ausbleibt.” / A coisa. In *Ensaio e conferências*. Op. cit., p. 144.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após a apresentação dos cinco capítulos, chegamos ao término de nosso trabalho que buscou levar a cabo uma abordagem do pensamento de Martin Heidegger considerado na sua globalidade, tomando como fio condutor a sua relação com o problema da ética no moderno universo da técnica. Nesta derradeira etapa da tese, que agora iniciamos, não nos propomos propriamente a redigir uma conclusão, enquanto um parecer fechado e acabado, mas, antes, a tecer algumas considerações finais em torno de nosso tema – a ética sobre a linha –, de modo a fazer aparecer alguns traços que melhor aclaram as ideias desenvolvidas até o momento. A partir da abordagem realizada, poder-se-iam extrair da análise dez tópicos elementares, cuja ordenação poderá servir aqui quer como uma recapitulação das posições interpretativas acerca do conjunto da obra heideggeriana a que a análise conduziu, quer como uma explicitação das teses propostas no presente texto. Assim, tais tópicos estão estruturados nos seguintes termos:

1) A técnica suporta uma intrínseca relação com o sentido do ser. Heidegger observara que a pergunta pela essência da técnica não reside no técnico. Tal questão da técnica não trata de uma representação do universo técnico como algo interpretado antecipadamente a partir do homem, como obra sua. Se se tratasse disto, o técnico, ou seja, a totalidade em que se fundem energia atômica, planificação calculadora do homem e automatização, seria apreciado como o plano que o homem projeta. E cativos desta representação, diz Heidegger, confirmamo-nos na convicção de que a técnica teria uma acepção antropológico-instrumental. Passa-se por alto o matiz ontológico, isto é, o apelo do ser, que fala na essência da técnica. Neste sentido, é então um equívoco abranger a essência da técnica moderna (*Gestell*) pela via do técnico. Quando se refere à *era atômica*, Heidegger atenta que: o que agora é vai sendo caracterizado pela relação com o insípido domínio da essência da técnica moderna, domínio que se apresenta já em todas as esferas da vida, por meio de múltiplos sinais que podem ser nomeados – funcionalização, perfeição, burocratização, informação.¹ A questão da técnica diz respeito a um problema de caráter ontológico, posto que técnica e ser coincidem na modernidade. A época não é técnica porque existem máquinas de vapor ou motores, mas, ao invés, porque o pensar é o da técnica.

2) Cabe frisar que a técnica mantém uma correspondência com o sentido de *ἀλήθεια*. Tal como a *τέχνη* grega, também a técnica moderna está referida ao descobrimento que é seu domínio. O descobrimento da *τέχνη* é entretanto decididamente transformado pelo des-

¹ Cf. HEIDEGGER, M. *Identität und Differenz*, GA 11. Op. cit., p. 60: “Was jetzt ist, wird durch die Herrschaft des Wesens der modernen Technik geprägt, welche Herrschaft sich bereits auf allen Gebieten des Lebens durch vielfältig benennbare Züge wie Funktionalisierung, Automatisierung, Bürokratisierung, Information darstellt.” / Identidade e diferença. In *Conferências e escritos filosóficos*. Op. cit., p. 190.

encobrimento provocador da *Gestell*. A *τέχνη*, no mundo grego, é o movimento básico que faz surgir algo, e sua essência está em revelar à percepção esse movimento no próprio momento de desencobrimento; é o conhecimento em ato da relação entre o que se descobre e o que ainda está encoberto. O significado primário de *τέχνη* é, portanto, *ποίησις* (poiesis), definida enquanto capacidade para descobrir alguma coisa, deixar-emergir o que passa e procede do não-presente para a presença, que não implicaria jamais uma atitude de agressão à *φύσις*. Ora, nos modernos, ao passo que o desencobrimento é interpretado como certeza que se assegura dela mesma na transparência dos objetos a que ela se propõe, a técnica moderna transforma-se numa incessante provocação generalizada da *φύσις*. O desencobrimento da técnica moderna, então, dar-se-ia sob a forma do desafio, da *provocação* (*Herausfordern*). Em contraste com o sentido da *ποίησις* grega, o *toque de Midas* da *Gestell*, por assim dizer, atribui às coisas uma cunhagem *protética*, isto é, está vinculado a um sistema coordenado natureza-homem-técnica que dispõe, a título de exemplo, uma estreita simbiose do rio com o fornecimento de pressão hidráulica, da carne quente com o aço frio; é por tal razão que Jünger delinea o homem como *construção orgânica* cujos nervos eram fios elétricos, e cujos músculos eram pistões. O modo tecnológico de pôr-a-descoberto as coisas alcançou um ponto tal, que a própria humanidade já não é o *sujeito* de que falavam os cientistas do Iluminismo, e já não são *objetos* no sentido em que as coisas eram abarcadas no século passado. Ao contrário, como vimos, seja o que for que esteja *diante de* no sentido de reserva (*Bestand*), já não se situa como um objeto por oposição a nós. No império absoluto da técnica, não há lugar (*topos*) para a natureza, a linguagem ou o homem enquanto tal, senão apenas para aquilo que a regência da *composição* técnica permite essencializar-se por ela mesma, dito de outra maneira, tudo o que é tocado pela técnica recebe outra essência a partir dela. O desencobrimento, que rege a técnica moderna, é portanto uma exploração que impõe à natureza a pretensão de fornecer energia, capaz de, por este crivo, ser beneficiada e armazenada. Recordemos o caso da usina hidroelétrica posta no Reno. No dizer de Heidegger, “o rio que hoje o Reno é, a saber, fornecedor de pressão hidráulica, o Reno o é pela essência da usina.”² A mobilização de um mundo que é revelado como *reserva* cumpre a exigência metafísica da produção constante. Na circunscrição de um desencobrimento técnico que desvanece o brotar do ente em seu todo a partir de si (*φύσις*), o descobrir ele mesmo é obliterado, deixando para trás uma uniformidade de dados indiferentes. Gadamer atenta para o fato de que, neste processo de objetivação total, o desencobrimento dos entes que os privaria

² _____. Die Frage nach der Technik. In *Vorträge und Aufsätze*, GA 7. Op. cit., p. 17: “Er ist, was er jetzt als Strom ist, nämlich Wasserdrucklieferant, aus dem Wesen des Kraftwerks.” / A questão da técnica. In *Ensaio e conferências*. Op. cit., p. 20.

da sua própria profundidade interna de auto-suficiência – quer dizer, a sua densidade, o seu elemento de auto-retração – já não nos deixaria com entes que residem no seu próprio ser. No lugar disso, o resultado seria a nossa vontade de apoderamento e de utilização dos entes.³

3) Na técnica moderna a terra é garantida como um *stock* que necessita ser explorado, e, em seu traço de reserva (*Bestand*), os entes não são mais que fundos disponíveis. Heidegger sublinha que hoje já não há mais objetos, *Gegenstände* (o ente enquanto se mantém frente ao sujeito que o tem à vista) – não há mais que *Bestände* (isto é, o ente que se mantém disponível enquanto reserva). Sob o prisma desta estrutura, *o ente em seu todo* passa a figurar a partir do *estar-disponível-para* e da virtualização do mundo. E nesta experiência de uma objetivação inacabável em si mesma, portanto, a objetivação de tudo só não consegue objetivar a própria objetivação. No movimento em que tudo se torna disponível e explorado, nem mesmo a noção clássica de objeto funciona. A contraposição entre sujeito e objeto fica neutralizada – o que é substituído pela *Bestand* – e, aliás, até o objeto virtualiza-se. Na técnica, dá-se a experiência do caráter virtual do *deixar-aparecer*, com isso, a técnica planetária descobre seu caráter desencobridor encobrendo, só faz aparecer na medida em que faz desaparecer. *Próximo* e *distante* não são já apenas os objetos acessíveis à percepção, senão dispositivos, reservas e fenômenos virtuais. O objeto não é mais um *em-face*, mas é o próprio sujeito enquanto o *sem-rosto uniforme* que em toda parte está cingido à sua vontade de poder e lobriga em cada *outro* objeto a possibilidade de fundir-se em sua reserva. Portanto, no âmago de uma metafísica produtivista, aquilo que se toma em conta é apenas a exploração energética, onde tudo passa a ter um matiz unidimensional. Esta análise de Heidegger é em muitos aspectos semelhante à abordagem dos teóricos da Escola de Frankfurt. Em Marcuse, por exemplo, as contínuas realizações materiais da técnica tornaram a sociedade administrada. As pessoas encontram-se tão cativadas pelo surgir de novas utilidades (ou do *mesmo nivelador*) que não só ignoram os problemas sociais, como ainda demonstram pouco interesse em ter acesso – aproximação – às obras de arte que indicam aquilo que está *ausente* da sociedade tecnológica: na forma da obra, as circunstâncias atuais são situadas numa outra dimensão na qual a realidade dada se revela como aquilo que *é*. Deste modo, a obra diz a verdade sobre si própria; a sua linguagem deixa de ser a do engano, da ignorância e da submissão.⁴ No entanto, a arte possui esse poder de subverter a experiência quotidiana só como poder de *negação*, isto é, só pode falar a sua própria linguagem enquanto

³ Cf. GADAMER, H-G. *Philosophical hermeneutics*. Traduzido por David E. Linge. Berkeley: University of California Press, 1976. p. 226-227: “The complete unhiddenness of all beings, their total objectification (by means of a representation that conceives things in their perfect state) would negate this standing-in-itself of beings and lead to a total leveling of them [...] Rather, it would represent nothing more than our opportunity for using beings, and what would be manifest would be the will that seizes upon and dominates things.”

⁴ Cf. MARCUSE, H. *O homem unidimensional*. Op. cit., p. 94.

as imagens que recusam e refutam a ordem estabelecida se mantêm vivas. Ora, uma vez que as sociedades tecnocráticas seguem princípios técnico-científicos como um instrumento para a obtenção de poder para seu benefício próprio, e se proclamam, em igual medida, baseadas na liberdade e na razão auto-articuladas no Iluminismo, as críticas dirigidas a essas democracias são rotuladas de utópicas ou irracionais. Por outra parte, as práticas aparentemente irracionais da sociedade, como o envolvimento na corrida ao armamento nuclear, as exigências atuais de normalização, uniformização e coação da convivência – que não só distorcem a expressão do pensamento como se esforçam por negá-la, nomeadamente a grupos sociais marginalizados –, a sua procura por padrões de vida material mais elevados em decorrência de uma disputa econômica constante, são justificados portanto como a única maneira *racional* de proteger-se a *liberdade*. Enquanto a *sociedade administrada* for distribuindo as utilidades, as contradições vão sendo toleradas, pois em sua fase mais avançada a dominação opera como administração. Nas áreas superdesenvolvidas de consumo em massa, a vida administrada se torna a boa vida de todos. Esta é a forma de dominação. Inversamente, sua negação parece ser a forma pura de negação. Todo conteúdo parece reduzido à única exigência abstrata para o fim de dominação – a ocorrência que validaria as conquistas da civilização industrial. Para Marcuse, em face de sua rejeição eficaz pelo sistema estabelecido, esta negação vem a manifestar-se sob a forma politicamente impotente da *recusa absoluta* – recusa que parece tanto menos razoável quanto mais o sistema produtivo desenvolve a sua produtividade e abranda o fardo da existência.⁵

4) Como discutimos no capítulo III, Heidegger aponta em *Die Frage nach der Technik* que *onde mora o perigo é lá que também cresce o que salva*. Isto, no encaço do que foi dito quatro anos mais tarde em *Identität und Differenz*, é o *Ereignis*. Concebido como aquilo que salva, o *Ereignis* não obstrói o perigo, não nos protege perante este nem nos liberta de sua constância absoluta, pois no acontecimento apropriador (*Ereignis*) fala a possibilidade de ele poder superar e realizar em profundidade o imperar da *composição*, a *Gestell*, num acontecer mais inicial. Ora, uma tal superação e aprofundamento da *Gestell*, partindo do acontecimento apropriador e nele penetrando, endereçaria a redenção historial – portanto, jamais só factível pelo homem – do universo técnico, de sua ditadura, para pô-lo a serviço no âmbito através do qual o homem encontra mais originariamente o caminho para o acontecimento apropriador.⁶ Neste viés, o *Ereignis* é o âmbito dinâmico em que homem e ser atingem unidos sua essência,

⁵ Cf. *Ibid.*, p. 317.

⁶ Cf. HEIDEGGER, M. *Identität und Differenz*, GA 11. Op. cit., p. 46: “[...] Eine solche Verwindung des Gestells aus dem Ereignis in dieses brächte die ereignishaft, also niemals vom Menschen allein machbare, Zurücknahme der technischen Welt aus ihrer Herrschaft zur Dienerschaft innerhalb des Bereiches, durch den der Mensch eigentlicher in das Ereignis reicht.” / Identidade e diferença. In *Conferências e escritos filosóficos*. Op. cit., p. 181.

conquistam seu caráter historial. Se no projeto de *Sein und Zeit*, a identidade era tida enquanto um traço do *ser do ente*, propiciada pois pela irrupção da diferença ontológica, agora *o ser ele mesmo* é um traço da identidade: a essência da identidade é uma propriedade (*Eigentum*) do *Ereignis*, que se estende a todo tipo de relação, inclusive na do homem para com outrem.

Isto é asseverado por Heidegger. Primeiro, no ensaio de 1959, *Der Weg zur Sprache*, onde observa que o *Ereignis* torna os mortais próprios porque apropriados para o que, vindo de toda parte, na saga (*Sage*), se consente ao homem, acenando para o que se encobre. Esse ser apropriado para, que assinala o homem como escuta da saga, distingue-se por entregar a essência humana ao seu próprio (*Eigenes*), mas só para que o homem, sendo aquele que fala, isto é, que diz, possa condizer à saga, e isso a partir do que lhe é próprio. Condizendo, o dizer dos mortais é uma resposta. Toda palavra já é resposta: é um contra-dizer, um vir ao encontro, um dizer que escuta.⁷ Em segundo lugar, através da relação que é instituída entre *Ereignis* e linguagem. Em *Identität und Differenz*, a linguagem é vista não apenas como material para a construção do âmbito dinâmico em que homem e ser atingem o *Ereignis*, mas como condição de possibilidade para residirmos neste acontecimento apropriador.⁸ O mesmo sucede em *Der Weg zur Sprache*, pois Heidegger, já convicto de que o próprio da linguagem repousa em advir do acontecimento apropriador, conclui que a fala humana provém da saga (*die Sage*).⁹ Na problemática do *Ereignis*, é de ressaltar, Heidegger não sublinha a diferença terminológica de *fala (Rede)* e *linguagem (Sprache)*, presente na perspectiva transcendental-horizontal. Ao pensar o *Ereignis*, Heidegger aplica os termos *linguagem* e *essência da linguagem*; com o termo *linguagem* se refere tanto à linguagem no sentido da totalidade das palavras que dão a conhecer e que são pronunciadas ou escritas, bem como à essência mesma da linguagem. Esta relação peculiar com a linguagem permite apontar, pois, que a salvação inerente ao *Ereignis* concerne ao homem como tal, visto que o homem fala à medida que corresponde à linguagem.

5) A relação de homem e ser, patente no *Ereignis* e estruturada na base ontológica do *interpelar* e do *corresponder*, seria a expressão originária de toda relação de comum-pertença entretecida pela *diferença* e, assim, da abertura e acolhimento do outro. Entretanto, não como

⁷ Cf. _____. *Unterwegs zur Sprache*, GA 12. Op. cit., p. 249: “[...] Die Vereignung des Menschen als des Hörenden in die Sage hat dadurch ihr Auszeichnendes, daß sie das Menschenwesen in sein Eigenes entläßt, aber nur, damit der Mensch als der Sprechende, d. h. Sagende, der Sage entgegnet, und zwar aus dem ihm Eigenen. Dies ist: das Lauten des Wortes. Das entgegennende Sagen der Sterblichen ist das Antworten. Jedes gesprochene Wort ist schon Antwort [...]” / *A caminho da linguagem*. Op. cit., p. 209.

⁸ Cf. _____. *Identität und Differenz*, GA 11. Op. cit., p. 46-47: “[...] Insofern unser Wesen in die Sprache vereignet ist, wohnen wir im Ereignis.” / *Identidade e diferença*. In *Conferências e escritos filosóficos*. Op. cit., p. 181.

⁹ Cf. _____. *Unterwegs zur Sprache*, GA 12. Op. cit., p. 253: “In der ereignisartigen Herkunft des Wortes, d. h. des menschlichen Sprechens aus der Sage beruht das Eigentümliche der Sprache.” / *A caminho da linguagem*. Op. cit., p. 213.

um modo de solicitude que usurpa e substitui a singularidade de outrem, mas como a tessitura de sua liberdade para a exercer. À medida que edifica um âmbito em si mesmo oscilante entre o ser e o homem, a linguagem *projeta* o enlevo da diferença. E, devido à própria essência da verdade (*ἀλήθεια*) que ao mesmo tempo que doa retira, subtrai, ao mesmo tempo que apropria e aproxima homem e ser, diferencia-os, a linguagem não pode implicar uma reificação do ser ou a designação do homem uni-formizado e sem-rosto (ver o *Typus* jüngeriano; capítulo II).

Sobre este último, referimo-nos ao *homo animalis*. O homem da metafísica habita num âmbito onde quanto mais a *Gestell* exerce o cunho do ser-vontade-de-poder, mais se modifica a objetividade (*Gegenständlichkeit*) em *Beständlichkeit* (manter-se disponível). Hoje já não há mais que *Bestände*, o ente que se mantém disponível enquanto fundo de reserva, e, por assim dizer, tudo é avaliado *a priori* no horizonte da utilidade. Um dos pontos primários desse modo de ser do ente de hoje em dia (a disponibilidade permanente para um consumo planificado) é a *Ersetzbarkeit*: o fato de cada ente ser essencialmente substituível num jogo generalizado e, então, de caráter virtual, versátil, onde tudo pode tomar o lugar do outro. Discutimos ao longo desta tese que tal é a questão posta pelo processo de objetivação: a subordinação do objeto ao sujeito dá lugar a uma sujeição de ambos à ordem adversária da própria relação. No prisma de Heidegger, pois, o homem é ele próprio subordinado a uma incondicional objetivação de tudo aquilo que *é*, de uma tal maneira que a relação sujeito-objeto assume, enquanto pura relação, a primazia frente ao sujeito e ao objeto e tende a assegurar para si a condição de disponibilidade determinada pela *composição*. Com efeito, ao *nexus* sujeito-objeto é-lhe atribuído seu caráter de dis-posição em que tanto o sujeito como o objeto se absorvem em dis-ponibilidades.

Hans Jonas, em *Technik, Medizin und Ethik*, assinala que a classe das potencialmente mais ameaçadoras obras daquilo a que designou *Homo faber* é a seguinte: a) *a mortalidade do homem*: nos últimos tempos, os progressos em biologia celular ofereceram esperança concreta de prolongar, até mesmo de alargar indefinidamente a expectativa de vida, pela neutralização dos processos biológicos do envelhecimento. A morte é uma disfunção orgânica evitável, ou de início tratável e longamente adiável; b) *a manipulação do comportamento*: o progresso das ciências biomédicas está prestes a concretizar novos tipos de intervenção, como o controle da mente por meios químicos ou pela ação elétrica direta sobre o cérebro através do implante de eletrodos. Aliviar doentes mentais de sintomas aflitivos e incapacitantes é algo que se afigura benéfico. Mas do alívio do *paciente*, um objetivo da arte médica, facilmente se passa ao alívio da *sociedade* do transtorno que lhe traz um comportamento individual difícil entre os seus membros, isto é, facilmente se passa da aplicação médica à aplicação social, fato que abre um ilimitado campo de questões – deveremos induzir atitudes de aprendizagem em crianças de

escola através da administração maciça de drogas, ignorando o apelo à motivação autônoma? Deveremos dominar a agressividade através da neutralização eletrônica de zonas cerebrais? À parte da questão da coerção ou do consentimento, de cada vez que assim passamos por cima do modo humano de lidar com os problemas humanos, curto-circuitando-o por intermédio de um mecanismo impessoal, retiramos qualquer coisa à dignidade da identidade individual e avançamos um passo mais na via que endereça aos sistemas de comportamento programado; c) *o controle genético das gerações futuras*: o homem faz tenção de tomar a sua evolução nas próprias mãos, com o propósito não só de manter a integridade da espécie mas de a modificar através de melhoramentos de sua própria lavra. Saber se temos o direito de o fazer, se estamos habilitados a cumprir tal papel criador, eis a mais séria das questões que realmente pode pôr-se ao homem que dá consigo na posse de tão ominosos poderes.¹⁰ Esta é, em linhas gerais, a definição mais *sólida* do homem da técnica enquanto tal: o homem reduzido à matéria-prima, desafiado e dis-posto como fundo de reserva para a investigação científica. Ora, as expressões atuais de *biobanco humano*, de material clínico falam neste sentido. Não é de admirar, pois, a notícia da apresentação do primeiro biobanco humano português, isto é, o primeiro repositório nacional com amostras de vida a 80 graus negativos, anexadas a uma base de dados que inclui a informação clínica e biológica dos dadores. Para além de processar e armazenar as amostras representativas da população, o seu fim é, dentre outros, apoiar a propagação de pesquisas em torno da estrutura genética do organismo humano (cf. *Público*, 03 de Outubro de 2012).

6) Assim, poder-se-á dizer que o habitar do *homo animalis (faber)*, seu *ethos*, obedece a uma prefiguração técnica. Este culminar do processo de objetivação na redução de tudo até à *linha* que constitui o meridiano zero, para aplicar aqui os termos de Jünger, pode muito bem vaticinar o *esmagamento* do homem. Esta injunção extrema da pro-vocação da *Gestell* sobre o homem e o mundo faz apelo ao pensar originário por uma correspondente ética, tão originária quanto o são as questões com que tem de lidar; ela jamais pode brotar da planificação de uma ordem conforme a técnica, mas corresponder à zona da *linha*, ou seja, penetrar na constelação do moderno universo do átomo. Tal dimensão ética remete-se, pois, ao *ethos* ou residência em seu sentido mais originário – *o lugar para morar, a região aberta na qual nós moramos* –, diz respeito a se resguardamos nossa morada ou se buscamos, como contra-ataque, impelir a terra ao abandono de sua auto-retração (*φύσις*), que desemboca na uniformização, na construção de grandes sistemas de cálculo e de informação, assim como na revelação da terra como estoque ou fundo de reserva que é constantemente disponível pela sua não acessibilidade às nossas

¹⁰ Cf. JONAS, H. *Ética, medicina e técnica*. Traduzido por Fernando Cascais. Lisboa: Vega, 1994. p. 48-55.

exigências de mobilização. De acordo com o que Heidegger atesta em *Der Satz vom Grund*, isto é também a imposição que se põe a todos os objetos e recursos, de uma tal maneira que já basta para garantir o domínio do homem sobre toda a Terra, e até mesmo fora deste planeta.¹¹

7) Aquilo que procuramos nesta tese é apontar para um pensar que pensa o domínio da *Gestell*, e que, assim, nos permite uma meditação de matiz ético em permanente escuta ao que hoje estamos a experienciar quanto à possibilidade ou impossibilidade da manutenção de nossa abertura (a novos modos de estar-com-os-outros e de habitar a terra). Isto sucede ao passo que estamos a defender que o horizonte teórico heideggeriano em torno da questão da técnica, da linguagem e do habitar poético, deixa entrever uma dimensão ética originária, pelo que, pois, os textos que tratam da essência da técnica e da situação do niilismo (a linha), devem ser lidos juntamente com os textos acerca do habitar poético, isto é, do *ἦθος* (morada). Como vimos no capítulo I, o apelo a uma ética nos moldes da metafísica provém da completa desorientação do homem atual, revelando-se como algo que notifica o caminho mais seguro a seguir. Heidegger diz em *Brief über den Humanismus*: deve dedicar-se todo o cuidado à possibilidade de criar uma ética de caráter obrigatório, uma vez que o homem da técnica, entregue aos meios de comunicação de massa, somente pode ser levado a uma estabilidade adequada através de um recolhimento e ordenação do seu planejar e agir como um todo, correspondente à técnica.¹²

Se concebermos a ética como o esforço de conduzir o homem a esquemas explicativos da alçada da metafísica, desvanece-se, em igual medida, o caráter ético da obra heideggeriana. Quando, em *Brief über den Humanismus*, Heidegger fala a Beaufret da necessidade de se repensar a ética longe do ditame metafísico que exige princípios fundantes da ação humana, que o essencial é pensar o *ἦθος* como morada do homem, ele permite entrever um outro matiz ético. Uma ética como os gregos a viam, a saber: aquela que engloba a existência como um todo, e não unicamente o que diz respeito ao conjunto de ações sancionadas e proibidas. Foltz acentua tal noção irrestrita do ético em Heidegger, isto é: a etimologia da palavra *ethos*, antes de significar *costume, hábito e caráter*, significava *um local costumeiro*, cujo plural (*êthea*) indicava *assentos, lugares, residências, primeiro dos animais mas depois dos seres humanos*. Este alargamento do sentido do ético para o todo dos entes, salva a ética da estreiteza do seu

¹¹ Cf. HEIDEGGER, M. *Der Satz vom Grund*, GA 10. Op. cit., p. 182: “Die Information ist als Benachrichtigung auch schon die Einrichtung, die den Menschen, alle Gegenstände und Bestände in eine Form stellt, die zureicht, um die Herrschaft des Menschen über das Ganze der Erde und sogar über das außerhalb dieses Planeten sicherzustellen.”

¹² Cf. _____. *Brief über den »Humanismus«*. In *Wegmarken*, GA 9. Op. cit., p. 353: “Der Bindung durch die Ethik muß alle Sorge gewidmet sein, wo der in das Massenwesen ausgelieferte Mensch der Technik nur durch eine der Technik entsprechende Sammlung und Ordnung seines Planens und Handelns im ganzen noch zu einer verlässlichen Beständigkeit gebracht werden kann.”

conceito moderno como uma teoria da obrigação moral que apenas concerne a alguns tipos de ações questionáveis, e deixa o resto da existência humana a errar no domínio do arbitrário.¹³

Com isso, faz-se necessário uma outra perspectiva ética, manifesta na origem grega da palavra. Desta maneira, Heidegger observa: se pois, conforme o sentido essencial da palavra “ἦθος, o nome ética quiser exprimir que a ética pensa a morada do homem, então o pensar que pensa a verdade do ser como o elemento primordial do homem enquanto alguém que *ek-siste* já é em si uma ética originária.”¹⁴ Pode-se notar aqui o relevo que Heidegger confere ao termo ἦθος (*ethos*), não como uma doutrina de regras morais, mas sim enquanto lugar de morada do homem, de abertura do *Da-sein* ao mundo. Isto significa que a designação grega para a atitude (*Haltung*) dos seres humanos era justamente ἦθος. Ou seja, ἦθος é a atitude própria em todo o comportamento (*Verhalten*) que pertence a esta residência (*Aufenthalt*) no *entre-espaço* das quatro regiões do mundo, que permitem ao mundo permanecer aberto. Assim, pelo que se lê no volume 55 da *Gesamtausgabe*, aquilo que “busca compreender como os seres humanos, nesta residência, se mantêm [*hält*] a si próprios em direção à totalidade dos entes e portanto como eles se levam [*behält*] a si próprios é a ἐπιστήμη ἠθική [*epistêmê êthikê*], ‘ética’.”¹⁵ A ética é, então, a compreensão daquilo que significa morar por entre os entes como um todo, e, deste modo, diz respeito à nossa atitude e comportamento, *como um todo*, para com os entes.¹⁶

8) Heidegger leva a cabo uma crítica ao papel que joga a ética do *homo animalis*. Neste sentido, Gadamer pergunta “até que ponto se pode encontrar no pensamento tardio de Heidegger um caminho para a justificação de uma ética e se é viável continuar o pensamento de Heidegger nesta direção.”¹⁷ E ele ultima: “mas toda a análise do caminho do pensamento de Heidegger está imbricado na pergunta crítica por uma possibilidade da ética.”¹⁸ Por seu turno, a problemática que pode estar patente em tal pensamento não seria a que alegadamente se desprende por Heidegger não ter redigido algum tratado, mas, de modo mais apropriado, a que está lançada ao *conteúdo ético concreto* que não cessa de transparecer ou de transpirar na

¹³ Cf. FOLTZ, B. *Habitar a terra: Heidegger, ética ambiental e a metafísica da natureza*. Op. cit., p. 202.

¹⁴ HEIDEGGER, M. Brief über den »Humanismus«. In *Wegmarken*, GA 9. Op. cit., p. 356: “Soll nun gemäß der Grundbedeutung des Wortes ἦθος der Name Ethik dies sagen, daß sie den Aufenthalt des Menschen bedenkt, dann ist dasjenige Denken, das die Wahrheit des Seins als das anfängliche Element des Menschen als eines existierenden denkt, in sich schon die ursprüngliche Ethik.”

¹⁵ _____ . *Heraklit*, GA 55. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979. p. 214: “Die ἐπιστήμη ἠθική, ‘die Ethik’, das Wort hier wesentlich und weit gedacht, sucht zu verstehen, wie der Mensch in diesem Aufenthalt sich an das Seiende hält und so sich selbst behält und hält.”

¹⁶ Cf. *Ibid.*, p. 206: “Sowohl die ἐπιστήμη φυσική als auch ἐπιστήμη ἠθική sind ein Sichverstehen auf das Ganze des Seienden das dem Menschen sich zeigt, zu dem er sich verhält, indem er sich in ihm hält und aufhält.”

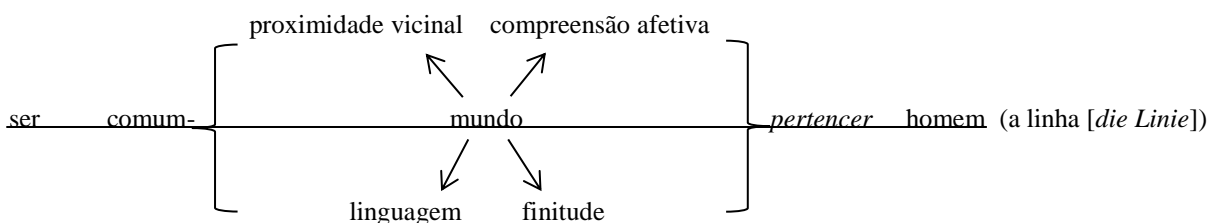
¹⁷ GADAMER, H-G. Heidegger und die Ethik. In *Hegel, Husserl, Heidegger*. Gesammelte Werke. Band 3. Tübingen: Mohr Siebeck, 1987. p. 334: “[...] wieweit von Heideggers spätem Denken aus ein Weg zu der Begründung einer Ethik zu finden ist und ob ein Weiterdenken Heideggers in dieser Richtung gangbar ist.”

¹⁸ *Ibid.*, p. 334: “[...] sondern die ganze Analyse des Heideggerschen Denkweges ist der kritischen Frage nach einer Möglichkeit der Ethik eingeordnet.”

iminência porosa da *questão da técnica*. Em síntese, poder-se-á sublinhar precisamente que, à medida que problematiza a questão da técnica moderna – entrevista a partir de sua essência, a *Gestell* – como ocidentalização do mundo, expansão da técnica à escala planetária e história do *esquecimento do ser*, Heidegger permite-nos pensar a possibilidade de uma dimensão ética no horizonte teórico de sua obra. Nesta perspectiva, o filósofo da Floresta Negra assinala:

Lá, onde a essência do homem é pensada de modo tão essencial, ou seja, unicamente a partir da questão da verdade do ser, mas onde, contudo, o homem não foi elevado para o centro do ente, tem de realmente despertar a aspiração tanto por uma orientação segura quanto por regras que dizem como o homem, experimentado a partir da ek-sistência que se dirige ao ser, deve viver destinalmente.¹⁹

9) A ética que os escritos heideggerianos mais recentes dão a pensar está endereçada, portanto, a uma *ética destinal* ou *correspondencial*, que reivindicará do ser humano um *ter-que-corresponder* à interpelação do ser. Reivindicará um (re)aprender a habitar esta terra, resguardando-se do perigo supremo ao qual está subjugado no reino da *Gestell*, quer dizer, na medida em que os entes se revelam ao homem como a *reserva* do que é puramente *calculável*, *negociável*, *presentável*, o próprio homem é acossado pelo risco mais arriscado de sujeitar-se à função objetiva das relações técnicas. Com o que temos aclarado até o momento, esta *ética correspondencial* terá seu ponto matricial na compreensão do *Ereignis*: o âmbito-vibrante da comum-pertença entre o ser e o seu *aí* – na zona da *linha*, o libertar-se da proximidade vicinal e da acontecência fáctica de acolhimento da diferença, tão ameaçada pela objetivação total na indigência do mundo. Cabe ressaltar que, em termos de um diagrama simples, a dimensão de uma *ética sobre a linha* sustentaria os seguintes traços, todos eles perpassados pelo *Ereignis*:



A compreensão afetiva do *outro* é a condição de abertura a tudo o que é diferente e, em decorrência, a pré-condição ontológica da proximidade ética do acolhimento do outro em sua alteridade. Nesta vertente, a relação com o *dizer* a partir da linguagem como acolhimento só pode vir a confluir num diálogo, no qual “os falantes, através da conversa, se transportam mutuamente, antes de mais, para o local de permanência a partir do qual eles respectivamente

¹⁹ HEIDEGGER, M. Brief über den »Humanismus«. In *Wegmarken*, GA 9. Op. cit., p. 353: “Wo das Wesen des Menschen so wesentlich, nämlich einzig aus der Frage nach der Wahrheit des Seins gedacht wird, wobei aber der Mensch dennoch nicht zum Zentrum des Seienden erhoben ist, muß das Verlangen nach einer verbindlichen Anweisung erwachen und nach Regeln, die sagen, wie der aus der Ek-sistenz zum Sein erfahrene Mensch geschicklich leben soll.”

falam.”²⁰ Neste diálogo, portanto, o outro não é melhor entendido do que ele a si mesmo se compreende, mas de *modo diferente*. De acordo com o que Heidegger frisa em *Unterwegs zur Sprache*, a raiz de uma conversa originariamente apropriada à saga se determina sobretudo *pelo lugar* que *interpela* os homens. Onde quer que a essência da linguagem, a *Sage*, interpele os homens, a fala se transforma numa conversa propriamente dita, que não diria nada *sobre* a linguagem mas *a partir* da linguagem.²¹ É justamente por isso que se pode considerar apenas um compreender-de-modo-diferente, mas não um compreender-melhor. Este compreender-de-modo-diferente, por seu turno, não pode compreender o outro a partir de um saber absoluto e autoreflexivo, mas desde *o* local que o outro ocupa. É esta a responsabilidade do homem para com a sua *contextura situacional* que lhe modela o rosto. O compreender-de-modo-diferente, de caráter projetivo, participa da propriedade do ente enquanto tal. A *contextura situacional* é, nestes termos, configurada pelas possibilidades da existência. Nessa situação o compreender é, portanto, um *ver* próprio do homem que experiencia essas circunstâncias na sua transiência: a compreensão está enraizada na existência situacional, não lhe é ato exterior ou que se adite.

Na sua via de pensamento, Heidegger atenta que a comum-pertença de ser, linguagem e homem é no essencial a base da proximidade e, neste prisma, será possível um compreender entretecido pela situação fáctica e histórica da *co-ek-sistência*. Já a afinação relacional do ser é, sem dúvida, algo propício ao lugar: é o que projeta junto a nós o espaço de um acolhimento, de um recolhimento, isto é, uma abertura que retém e que liberta ao mesmo tempo. A floresta, o átrio, a *comunidade*, o templo, por exemplo, são *locais* sem *avesso*, sem subterrâneos. Como nota Jean-Luc Nancy, é o que está cotado ao manifesto, à *patéfaction*, como a verdade. É só a partir disto que pode sobrevir o *topos* de reunião do homem e do mundo, “porque o mundo, o aberto, o grande espaçamento, sou eu, é a minha dilatação, o meu afastamento. É a minha ida-e-vinda, é a minha aproximação, é o que se aproxima de mim.”²² Este aproximar (*Nähern*) nunca é um proceder que calcula, pois tal proceder faz do outro *ek-sistente* um objeto para um sujeito – e vice-versa – que busca apreendê-lo imparcialmente e com distância como objeto e, neste objeto, apenas possibilita que se legitime numa abstração metódica aquilo a que se pode regressar consistentemente. Ao invés, está imbricado na experiência da *diferença originária*, que o pensamento faz caminhando e na qual o acolhimento se mostra também a caminho.

²⁰ _____. *Was heisst Denken?* GA 8. Op. cit., p. 182: “die Sprechenden durch das Gespräch sich wechselweise erst in *den* Aufenthaltsort einlassen und sich zu ihm hinbringen, von dem her sie jeweils sprechen.”

²¹ Cf. _____. *Unterwegs zur Sprache*, GA 12. Op. cit., p. 143: “F. Ich möchte die Frage offenlassen und nur darauf weisen, daß sich die Art eines Gespräches aus *dem* bestimmt, von *woher* die dem Anschein nach allein Sprechenden, die Menschen, *angesprochen* sind. / J. Wo das Wesen der Sprache als die Sage die Menschen ansprache (ansagte), ergäbe *sie* das eigentliche Gespräch... / F. das nicht ‘über’ die Sprache, sondern *von* ihr, als von ihrem Wesen gebraucht, sagt.” / *A caminho da linguagem*. Op. cit., p. 117-118.

²² NANCY, Jean-Luc. *O peso de um pensamento, a aproximação*. Op. cit., p. 131.

10) Fazer a experiência da *diferença originária* dá o sentido de nossa proximidade ao mundo, ou seja, apenas como acolhimento de uma distância essencial ao ser, se descortinará para o homem a dimensão de uma *proximidade vicinal* ao mundo e, também, ao seu habitar nele comprometido – *o ser, enquanto o outro do homem, é o véu do mundo*. O acolhimento do outro propiciado pela experiência da linguagem convoca a atitude do homem de residir junto e de reconhecer assim sua alteridade como o outro que ele é na proximidade. Tal acolhimento jamais será o resultado das maquinações humanas, mas, por sua vez, jamais poderá se dar sem a atenção vigilante (*Wachsamkeit*) dos mortais. Efetivamente, o seu amparo é talvez a única força viva face ao movimento de redução técnica do mundo a um fundo de reserva (*Bestand*), ou, à maneira de Jünger, da redução de tudo até à linha onde se dá o esvaziamento (*Schwund*) das diferenças. Reconhecer-se interpelado pelo ser ao aberto implica o cuidado do mundo no qual o *ek-sistente* co-habita com o outro. Na tenção de pensar o *ethos* mais originariamente, experienciando a *co-ek-sistência* aquém ou além do rígido fechamento para o outro, da bitola da linguagem uni-forme e da administração total do ente doado no mundo-quadratura, do seu beneficiamento industrial – e em nome de um acolhimento genuíno do outro –, Heidegger sugere portanto que toda a diversidade se apoia numa *unidade circundante*, isto é, na comum-pertença impregnada de um resguardo da diferença. Com isso, o habitar do homem é *ser em situação*, constitutivamente aberto a uma contextura situacional que projeta sua *ek-sistência* na proximidade ao ser e, através da afinidade deste destino atravessa, igualmente, a angústia por uma liberdade projetada que pode voltar-se para o cuidado da morada genuína – o *habitar poético* –, para a falta de afinidade aos espaços habitados ou até para a in-diferença de ambos. E se diante de tal enigma não existe desvio possível, resta então trilhá-lo, adendrá-lo; com a serenidade que guiou as palavras do poeta Hölderlin na terceira estrofe de *Brot und Wein*:

Uma coisa é certa: seja ao meio-dia ou caminhe-se
Já para a meia-noite, uma medida sempre se mantém,
A todos comum, embora a cada um seja concedida uma própria,
Para lá vai e de lá vem cada um como pode.

BIBLIOGRAFIA

- AMATO, Pierandrea. *Lo sguardo sul nulla: Ernst Jünger e la questione del nichilismo*. Milano: Mimesis, 2001.
- ARAUJO, Thalles Azevedo de. “A transformação heideggeriana do conceito de *Gestalt* do trabalhador de Ernst Jünger.” In *A obra inédita de Heidegger*, de Roberto Wu e Cláudio Reichert do Nascimento, 213-230. São Paulo: LiberArs, 2012.
- _____. “Nietzsche, Jünger, Heidegger e a confrontação sobre a era do niilismo.” In *Leituras da sociedade moderna: media, política, sentido*, de Joaquim Braga e Cláudio Carvalho, 151-172. Coimbra: Grácio Editor, 2013.
- _____. “Martin Heidegger: ética de ser-no-mundo.” *Revista Ágora Filosófica*, Recife, ano 5, número especial, dezembro de 2005: 107-114.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 10^o. Traduzido por Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- ARISTÓTELES. *Categorias*. Traduzido por Maria Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.
- _____. Sobre la interpretación. In *Tratados de lógica (Órganon) II*. Traduzido por Miguel Sanmartín. Madrid: Editorial Gredos, 1995.
- BACON, Francis. *Novum organum*. Traduzido por Francisco Palés. Madrid: Nueva Biblioteca Filosófica, 1933.
- BEAUFRET, Jean. *De l'existentialisme à Heidegger: introduction aux philosophies de l'existence*. Paris: J. Vrin, 1986.
- BENOIST, Alain de. *L'Operaio fra gli Dei e i Titani: Ernst Jünger «sismografo» dell'era della tecnica*. Traduzido por Marco Tarchi. Milano: ASEFI-Terziaria, 2000.
- BERNARD, Claude. *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*. Paris: Librairie Générale Française – LGF, 2008.
- BONESIO, Luisa. “L'uniforme del mondo: tecnica, natura e singolo in Ernst Jünger.” *Diorama Letterario*, febbraio-marzo de 1999.
- BORGES-DUARTE, Irene. “A fecundidade ontológica da noção de cuidado.” *Revista ex aequo*, n. 21, Porto: Edições Afrontamento, 2010: 115-131.
- CAPUTO, John. *Desmitificando Heidegger*. Traduzido por Leonor Aguiar. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.
- CARON, Maxence. *Heidegger: pensée de l'être et origine de la subjectivité*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2005.

- DASTUR, Françoise. *Heidegger e a questão do tempo*. Traduzido por João Paz. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. 4°. Paris: Presses Universitaires de France, 1973.
- DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1967.
- DESCARTES, René. *Discours de la méthode, suivi des Méditations métaphysiques*. Paris: Ernest Flammarion Éditeur, 1933.
- DREYFUS, Hubert. *Being-in-the-world: a commentary on Heidegger's Being and Time*, Division I. Cambridge; Massachusetts: MIT Press, 1991.
- DUARTE, André. "Heidegger e a linguagem: do acolhimento do ser ao acolhimento do outro." *Revista Natureza Humana*, vol. 7, n. 1, São Paulo, janeiro/junho de 2005: 129-158.
- _____. "Por uma ética da precariedade: sobre o traço ético de *Ser e Tempo*." *Revista Natureza Humana*, vol. 2, n. 1, São Paulo, junho de 2000: 71-101.
- DUPOND, Pascal. *Raison et temporalité: le dialogue de Heidegger avec Kant*. Bruxelles: Ousia, 1996.
- FERRY, Luc, e Alain RENAUT. La Question de l'éthique après Heidegger. *In Système et Critique: Essais sur la critique de la raison dans la philosophie contemporaine*. Bruxelles: Ousia, 1992.
- FINK, Eugen. *Nietzsches philosophie*. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1968.
- FOLTZ, Bruce. *Habitar a terra: Heidegger, ética ambiental e a metafísica da natureza*. Traduzido por Jorge Seixas e Sousa. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.
- GADAMER, Hans-Georg. *Das Problem des historischen Bewußtseins*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001.
- _____. Heidegger und die Ethik. *In Hegel, Husserl, Heidegger. Gesammelte Werke*. Band 3. Tübingen: Mohr Siebeck, 1987.
- _____. *Hermeneutik im Rückblick*. Gesammelte Werke. Band 10. Tübingen: Mohr, 1995.
- _____. *Philosophical hermeneutics*. Traduzido por David Linge. Berkeley: University of California Press, 1976.
- GELVEN, Michael. *A commentary on Heidegger's: being and time*. Illinois: Northern Illinois University Press, 1989.
- GETHMANN, Carl. *Dasein: Erkennen und Handeln – Heidegger im phänomenologischen Kontext*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1993.

- GNOLI, Antonio, e Franco VOLPI. *I prossimi titani: conversazioni con Ernst Jünger*. Milano: Adelphi Edizioni, 1997.
- GOETHE. *A metamorfose das plantas*. Traduzido por Maria Filomena Molder. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1993.
- _____. *Viaggio in Italia*. Traduzido por Eugenio Zaniboni. Vol. I. Firenze: G. C. Sansoni, s. d.
- _____. *Viaggio in Italia*. Traduzido por Eugenio Zaniboni. Vol. II. Firenze: G. C. Sansoni, s. d.
- GRONDIN, Jean. *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*. Paris: Presses Universitaires de France, 1987.
- HAAR, Michel. *Heidegger e a essência do homem*. Traduzido por Ana Alves. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- HEIDEGGER, Martin. "... poeticamente o homem habita..." In *Ensaio e conferências*. 2º. Traduzido por Márcia Sá Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002.
- _____. »...dichterisch wohnt der Mensch...«. In *Vorträge und Aufsätze*, GA 7. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.
- _____. *A caminho da linguagem*. 3º. Traduzido por Márcia Sá Schuback. Petrópolis; Bragança Paulista: Vozes; Editora Universitária São Francisco, 2003.
- _____. A coisa. In *Ensaio e conferências*. 2º. Traduzido por Emmanuel C. Leão. Petrópolis: Vozes, 2002.
- _____. A origem da obra de arte. In *Caminhos de floresta*. 2º. Traduzido por Irene Borges-Duarte e Filipa Pedroso. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.
- _____. A palavra de Nietzsche "Deus morreu". In *Caminhos de floresta*. 2º. Traduzido por Alexandre Franco de Sá. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.
- _____. A questão da técnica. In *Ensaio e conferências*. 2º. Traduzido por Emmanuel C. Leão. Petrópolis: Vozes, 2002.
- _____. A superação da metafísica. In *Ensaio e conferências*. 2º. Traduzido por Márcia Sá Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002.
- _____. Aletheia (Heráclito, fragmento 16). In *Ensaio e conferências*. 2º. Traduzido por Márcia Sá Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002.
- _____. Aletheia (Heraklit, Fragment 16). In *Vorträge und Aufsätze*, GA 7. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.
- _____. Aus der Erfahrung des Denkens. In *Aus der Erfahrung des Denkens (1910-1976)*, GA 13. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.

- _____ . Bauen, Wohnen, Denken. In *Vorträge und Aufsätze*, GA 7. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.
- _____ . Brief über den »Humanismus«. In *Wegmarken*, GA 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.
- _____ . Ciência e pensamento do sentido. In *Ensaio e conferências*. 2°. Traduzido por Emmanuel C. Leão. Petrópolis: Vozes, 2002.
- _____ . Construir, habitar, pensar. In *Ensaio e conferências*. 2°. Traduzido por Márcia Sá Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002.
- _____ . Das Ding. In *Vorträge und Aufsätze*, GA 7. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.
- _____ . Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens. In *Zur Sache des Denkens*, GA 14. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007.
- _____ . Das Rektorat 1933/34: Tatsachen und Gedanken (1945). In *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, GA 16. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.
- _____ . *Der Satz vom Grund*, GA 10. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997.
- _____ . Der Spruch des Anaximander. In *Holzwege*, GA 5. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.
- _____ . Der Ursprung des Kunstwerkes. In *Holzwege*, GA 5. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.
- _____ . *Die Frage nach dem Ding*, GA 41. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1984.
- _____ . Die Frage nach der Technik. In *Vorträge und Aufsätze*, GA 7. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.
- _____ . *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975.
- _____ . Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus. In *Frühe Schriften*, GA 1. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978.
- _____ . Die Kehre. In *Identität und Differenz*, GA 11. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006.
- _____ . Die Zeit des Weltbildes. In *Holzwege*, GA 5. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.
- _____ . *Einführung in die Metaphysik*, GA 40. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.
- _____ . *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, GA 4. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1981.

- _____ . *Gedachtes*. In *Aus der Erfahrung des Denkens (1910-1976)*, GA 13. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.
- _____ . *Gelassenheit*. Zweite Auflage. Tübingen: Neske, 1960.
- _____ . *Grundbegriffe*, GA 51. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1981.
- _____ . *Grunprobleme der Phänomenologie*, GA 58. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993.
- _____ . *Heraklit (Seminar)*. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1970.
- _____ . *Heraklit*, GA 55. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979.
- _____ . *Hölderlin Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«*, GA 39. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1980.
- _____ . *Hölderlins Hymne »Andenken«*, GA 52. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1982.
- _____ . *Hölderlins Hymne »Der Ister«*, GA 53. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1984.
- _____ . *Identidade e Diferença*. In *Conferências e escritos filosóficos*. Traduzido por Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 2005.
- _____ . *Identität und Differenz*, GA 11. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006.
- _____ . *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991.
- _____ . *Língua de tradição e língua técnica*. Traduzido por Mário Botas. Lisboa: Vega, 1995.
- _____ . *Logos (Heráclito, fragmento 50)*. In *Ensaaios e conferências*. 2°. Traduzido por Emmanuel C. Leão. Petrópolis: Vozes, 2002.
- _____ . *Logos (Heraklit, Fragment 50)*. In *Vorträge und Aufsätze*, GA 7. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.
- _____ . *Mein Weg in die Phänomenologie*. In *Zur Sache des Denkens*, GA 14. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007.
- _____ . *Metaphysik und Nihilismus*, GA 67. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999.
- _____ . *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA 26. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978.
- _____ . *Nachwort zu: »Was ist Metaphysik?«*. In *Wegmarken*, GA 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.
- _____ . *Nietzsche*. Zweiter Band, GA 6.2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997.

- _____. *Nietzsche: metafísica e niilismo*. Traduzido por Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000.
- _____. Nietzsche's Wort »Gott ist tot«. In *Holzwege*, GA 5. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.
- _____. O fim da filosofia e a tarefa do pensamento. In *Conferências e escritos filosóficos*. Traduzido por Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 2005.
- _____. O que quer dizer pensar? In *Ensaaios e conferências*. 2°. Traduzido por Gilvan Fogel. Petrópolis: Vozes, 2002.
- _____. O tempo da imagem do mundo. In *Caminhos de floresta*. 2°. Traduzido por Alexandre Franco de Sá. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.
- _____. *Ontologie* (Hermeneutik der Faktizität), GA 63. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988.
- _____. Para quê poetas? In *Caminhos de floresta*. 2°. Traduzido por Bernhard Sylla e Vítor Moura. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.
- _____. Phänomenologie und Theologie. In *Wegmarken*, GA 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.
- _____. Platons Lehre von der Wahrheit. In *Wegmarken*, GA 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.
- _____. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979.
- _____. Que é isto - a filosofia? In *Conferências e escritos filosóficos*. Traduzido por Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 2005.
- _____. Que é metafísica? In *Conferências e escritos filosóficos*. Traduzido por Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 2005.
- _____. Quem é o Zaratustra de Nietzsche? In *Ensaaios e conferências*. 2°. Traduzido por Gilvan Fogel. Petrópolis: Vozes, 2002.
- _____. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967.
- _____. *Ser e tempo*. 2°. Traduzido por Márcia Sá Schuback. Petrópolis; Bragança Paulista: Vozes; Editora Universitária São Francisco, 2006.
- _____. Tempo e ser. In *Conferências e escritos filosóficos*. Traduzido por Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 2005.
- _____. Überwindung der Metaphysik. In *Vorträge und Aufsätze*, GA 7. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.
- _____. *Unterwegs zur Sprache*, GA 12. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985.

- _____. *Vier Seminare: Le Thor 1966, 1968, 1969 – Zähringen*, GA 15. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1986.
- _____. Vom Wesen und Begriff der φύσις. In *Wegmarken*, GA 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.
- _____. *Was heisst Denken?*, GA 8. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002.
- _____. Was ist das – die Philosophie? In *Identität und Differenz*, GA 11. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006.
- _____. Was ist Metaphysik? In *Wegmarken*, GA 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.
- _____. Wer ist Nietzsches Zarathustra? In *Vorträge und Aufsätze*, GA 7. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.
- _____. Wissenschaft und Besinnung. In *Vorträge und Aufsätze*, GA 7. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.
- _____. Wozu Dichter? In *Holzwege*, GA 5. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.
- _____. Zeit und Sein. In *Zur Sache des Denkens*, GA 14. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007.
- _____. *Zu Ernst Jünger*, GA 90. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004.
- _____. Zur Seinsfrage. In *Wegmarken*, GA 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.
- HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von. *Heideggers "Grundprobleme der Phänomenologie". Zur "Zweiten Hälfte" von "Sein und Zeit"*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991.
- HILLACH, Ansgar. "The Aesthetics of Politics." *New German Critique*, n. 17, Special Walter Benjamin Issue, University of Wisconsin-Milwaukee, 1979: 99-119.
- HODGE, Joanna. *Heidegger e a ética*. Traduzido por Gonçalo Feio. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.
- HOTTOIS, Gilbert. *El paradigma bioético: una ética para la tecnociencia*. Traduzido por M. Carmen Monge. Barcelona: Anthropos, 1991.
- HUSSERL, Edmund. *A ideia da fenomenologia*. Traduzido por Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1989.
- _____. *Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia*. Traduzido por Maria G. Lopes e Souza. Porto: Rés, 2001.
- IPEMA, Jan. "Pessimismus der Stärke. Ernst Jünger & Nietzsche." In *Zur Wirkung Nietzsches: Der Deutsche Expressionismus; Menno Ter Braak; Martin Heidegger*;

- Ernst Jünger; Thomas Mann; Oswald Spengler*, de H. ESTER e M. EVERS, 13-30. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2001.
- JONAS, Hans. *Ética, medicina e técnica*. Traduzido por Fernando Cascais. Lisboa: Vega, 1994.
- _____. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Traduzido por Marijane Lisboa e Luiz Montez. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006.
- JÜNGER, Ernst. An der Zeitmauer. In *Sämtliche Werke*. Zweite Abteilung. Essays II. Band 8. Stuttgart: Klett-Cotta, 1981.
- _____. Das abenteuerliche Herz: Figuren und Capriccios (Zweite Fassung). In *Auswahl aus dem Werk in fünf Bänden*. Vierter Band. Stuttgart: Klett-Cotta, 1994.
- _____. Der Kampf als inneres Erlebnis. In *Werke*. Band 5. Essays I. Stuttgart: Ernst Klett Verlag, s. d.
- _____. Die Totale Mobilmachung. In *Werke*. Band 5. Essays I. Stuttgart: Ernst Klett Verlag, s. d.
- _____. *Eumeswil*. Traduzido por Joachim Neugroschel. New York: Marsilio Publishers, 1993.
- _____. Feuer und Bewegung. In *Werke*. Band 5. Essays I. Stuttgart: Ernst Klett Verlag, s. d.
- _____. In Stahlgewittern. In *Auswahl aus dem Werk in fünf Bänden*. Erster Band. Stuttgart: Klett-Cotta, 1994.
- _____. *Journal I: 1941-1943*. Paris: Julliard, 1951.
- _____. *O passo da floresta*. Traduzido por Maria Filomena Molder. Lisboa: Edições Cotovia, 1995.
- _____. *O trabalhador: domínio e figura*. Traduzido por Alexandre Franco de Sá. Lisboa: Hugin, 2000.
- _____. Typus. Name. Gestalt. APUD: GOETHE. *A metamorfose das plantas*. Traduzido por Maria Filomena Molder. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1993.
- _____. Über den Schmerz. In *Werke*. Band 5. Essays I. Stuttgart: Ernst Klett Verlag, s. d.
- _____. Über die Linie. In *Werke*. Band 5. Essays I. Stuttgart: Ernst Klett Verlag, s. d.
- _____. *Um encontro perigoso*. Traduzido por Ana Maria Carvalho. Lisboa: Difel, 1987.
- KANT, Immanuel. Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. In *Sämtliche Werke*. Sechster Band. Edição de G. Hartenstein. Leipzig: Leopold Voss, 1868.
- _____. Zum ewigen Frieden: Ein philosophischer Entwurf. In *Sämtliche Werke*. Sechster Band. Edição de G. Hartenstein. Leipzig: Leopold Voss, 1868.

- KIERKEGAARD, Søren A. *O desespero humano: doença até a morte*. Traduzido por Adolfo Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- KIESEL, Helmuth. *Wissenschaftliche Diagnose und dichterische Vision der Moderne: Max Weber und Ernst Jünger*. Heidelberg: Manutius Verlag, 1994.
- LAFONT, Cristina. *Heidegger, language, and world-disclosure*. Traduzido por Graham Harman. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- LANNONE, Luigi. *Jünger e Schmitt. Dialogo sulla modernità: La modernità vista da due grandi pensatori tedeschi*. Roma: Armando, 2009.
- LEVINAS, Emmanuel. *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*. Traduzido por Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- LEWIS, Michael. *Heidegger beyond deconstruction: on nature*. London: Continuum, 2007.
- LOPARIC, Zeljko. *Ética e finitude. 2º*. São Paulo: Escuta, 2004.
- _____. *Heidegger réu: um ensaio sobre a periculosidade da filosofia*. Campinas: Papirus, 1990.
- _____. *Sobre a responsabilidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.
- MALPAS, Jeff. *Heidegger's topology: being, place, world*. Cambridge; Massachusetts: The MIT Press, 2008.
- MARCUSE, Herbert. *O homem unidimensional: sobre a ideologia da sociedade industrial avançada*. Traduzido por Miguel Pereira. Lisboa: Letra Livre, 2011.
- MARINETTI, Filippo T. *Les mots en liberté futuristes*. Lausanne: Editions L'Age d'Homme, 1987.
- MILET, Jean-Philippe. *L'absolu technique: Heidegger et la question de la technique*. Paris: Éditions Kimé, 2000.
- NANCY, Jean-Luc. *O peso de um pensamento, a aproximação*. Traduzido por Fernanda Bernardo e Hugo Monteiro. Coimbra: Palimage, 2011.
- NIETZSCHE, Friedrich. Also sprach Zarathustra: Ein Buch für Alle und Keinen. In *Nietzsche Werke*. (Kritische Gesamtausgabe). Sechste Abteilung. Erster Band. Edição de G. Colli e M. Montinari. Berlin; New York: Walter de Gruyter & Co, 1968.
- _____. Die fröhliche Wissenschaft. In *Nietzsche Werke*. (Kritische Gesamtausgabe). Fünfte Abteilung. Zweiter Band. Edição de G. Colli e M. Montinari. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1973.
- _____. Die Geburt der Tragödie. In *Nietzsche Werke*. (Kritische Gesamtausgabe). Dritte Abteilung. Erster Band. Edição de G. Colli e M. Montinari. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1972.

- _____. *En torno a la voluntad de poder*. 10°. Traduzido por Manuel Carbonell. Barcelona: Ediciones Península, 1973.
- _____. Schopenhauer als Erzieher. In *Nietzsche Werke*. (Kritische Gesamtausgabe). Dritte Abteilung. Erster Band. Edição de G. Colli e M. Montinari. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1972.
- _____. Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten. In *Werke in drei Bänden*. Band III. Edição de Karl Schlechta. München: Hanser Verlage, 1954.
- _____. Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben. In *Nietzsche Werke*. (Kritische Gesamtausgabe). Dritte Abteilung. Erster Band. Edição de G. Colli e M. Montinari. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1972.
- _____. Zur Genealogie der Moral. In *Nietzsche Werke*. (Kritische Gesamtausgabe). Sechste Abteilung. Zweiter Band. Edição de G. Colli e M. Montinari. Berlin: Walter de Gruyter, 1968.
- NUNES, Benedito. *Crivo de papel*. 2°. São Paulo: Ática, 1998.
- _____. *Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger*. São Paulo: Ática, 1992.
- OMNÈS, Roland. *Philosophie de la science contemporaine*. Paris: Gallimard, 1994.
- ORTEGA Y GASSET, J. *La rebelión de las masas*. 41°. Madrid: Revista de Occidente, 1970.
- PELIZZOLI, Marcelo L. *O eu e a diferença: Husserl e Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- PLATÃO. *Crátilo*. Traduzido por Maria Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.
- PÖGGELER, Otto. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Traduzido por Jorge Menezes. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.
- RICHARDSON, William J. *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*. Fourth Edition. New York: Fordham University Press, 2003.
- RICOEUR, Paul. *Da metafísica à moral*. Traduzido por Sílvia Menezes. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- _____. *Interpretação e ideologias*. Traduzido por Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: F. Alves, 1988.
- _____. *O si-mesmo como um outro*. Traduzido por Lucy Cesar. Campinas: Papyrus, 1991.
- RILKE, Rainer M. *Poemas, As Elegias de Duíno e Sonetos a Orfeu*. 5°. Traduzido por Paulo Quintela. Porto: Edições ASA, 2003.
- RORTY, Richard. "Wittgenstein, Heidegger, and the reification of language." In *The Cambridge Companion to Heidegger*, de Charles Guignon. New York: Cambridge University Press, 1993.

- SÁ, Alexandre Franco de. *A política sobre a linha: Martin Heidegger, Ernst Jünger e a confrontação sobre a era do niilismo*. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008.
- _____. *O poder pelo poder: ficção e ordem no combate de Carl Schmitt em torno do poder*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2009.
- SCHELKY, Helmut. *Auf der Suche nach Wirklichkeit*. Düsseldorf: Diederichs, 1965.
- SCHMITT, Carl. *The Leviathan in the state theory of Thomas Hobbes: meaning and failure of a political symbol*. Traduzido por George Schwab e Erna Hilfsteinp. Connecticut; London: Greenwood Press, 1996.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Metafísica do amor, metafísica da morte*. Traduzido por Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- STIRNER, Max. *O único e a sua propriedade*. Traduzido por João Barrento. Lisboa: Antígona, 2004.
- THIELE, Leslie P. *Martin Heidegger e a política pós-moderna: meditações sobre o tempo*. Traduzido por Ana Mendes. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.
- VATTIMO, Gianni. *La fine della modernità*. Milano: Garzanti, 1985.
- VIEIRA PINTO, Álvaro. *O conceito de tecnologia*. Vol. I. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005.
- VOLPI, Franco. *Il nichilismo*. Roma-Bari: Editori Laterza, 1996.
- WEBER, Max. A ciência como vocação. In *Ciência e política: duas vocações*. 12°. Traduzido por Leónidas Hegenberg e Octany da Mota. São Paulo: Cultrix, 2004.
- ZARADER, Marlène. *Heidegger e as palavras de origem*. Traduzido por João Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.
- ZIMMERMAN, Michael. *Confronto de Heidegger com a modernidade: tecnologia, política e arte*. Traduzido por João Sousa Ramos. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

A

Amato, P · 124, 318
Araujo, T A · 79, 159, 321
Arendt, H · 95, 97, 98, 307
Aristóteles · 28, 38, 44, 45, 54, 188, 206, 209,
210, 211, 212, 214, 219, 221, 237, 271, 305

B

Bacon, F · 94, 95, 96, 222, 242
Beaufret, J · 40, 380
Benoist, A · 322
Bernard, C · 242
Bonesio, L · 151
Borges-Duarte, I · 189, 329, 368

C

Caputo, J · 52, 53
Caron, M · 316, 349
Comte, A · 118, 119

D

Dastur, F · 360
Deleuze, G · 133
Derrida, J · 283
Descartes, R · 48, 50, 76, 88, 89, 90, 91, 92,
93, 94, 95, 96, 97, 98, 114, 171, 176, 177,
178, 204, 205, 229, 230, 231, 276
Dreyfus, H · 170
Duarte, A · 31, 69, 267, 269, 351
Dupond, P · 84

F

Ferry, L · 69
Fink, E · 147, 224
Foltz, B · 90, 192, 380

G

Gadamer, H-G · 53, 300, 374, 381
Gelven, M · 287
Gethmann, C · 46
Gnoli, A · 102, 150
Goethe · 102, 104, 105, 106, 107, 109, 112
Grondin, J · 338

H

Haar, M · 80, 307
Hegel · 189, 349
Heidegger, M · 9, 13, 14, 17, 18, 19, 20, 21,
23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 37,
38, 39, 40, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 51, 52, 53,
54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 63, 64, 65, 66,
67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78,
79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 89, 90, 92,
93, 94, 113, 115, 126, 127, 145, 151, 159,
163, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179,
180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188,
189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197,
198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206,
207, 208, 209, 210, 211, 213, 214, 215, 216,
217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225,
226, 229, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237,
238, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247,
248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256,
257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 267,
268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 276, 277,
278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286,
287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295,
296, 297, 298, 300, 301, 302, 304, 305, 306,
307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315,
316, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326,
327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335,
336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344,
345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353,
354, 355, 357, 358, 360, 361, 362, 363, 364,
365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373,
374, 375, 376, 377, 378, 380, 381, 382, 383,
384

Herrmann, F-W · 329
Hillach, A · 100
Hodge, J · 71, 82, 280
Hottois, G · 226, 228
Humboldt, W · 286
Husserl, E · 13, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45,
46, 47, 48, 49, 50, 51, 60, 71, 76, 271, 276

I

Ipema, J · 113

J

Jaspers, K · 228
Jonas, H · 347, 378

Jünger, E · 9, 13, 14, 17, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 71, 86, 87, 88, 91, 94, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 138, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 185, 186, 187, 225, 226, 227, 247, 292, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 338, 347, 374, 379

K

Kant, I · 67, 84, 272, 344, 351, 352
Kierkegaard, S · 72
Kiesel, H · 121, 131

L

Lafont, C · 277
Lannone, L · 164
Levinas, E · 60, 76
Lewis, M · 353
Loparic, Z · 19, 20, 65, 66, 67, 84, 351, 352, 363, 369

M

Malpas, J · 338, 355
Marcuse, H · 294, 295, 371, 372, 375, 376
Marinetti, F · 121
Milet, J-P · 224, 342

N

Nancy, J-L · 76, 354, 383
Nietzsche, F · 13, 21, 24, 25, 27, 39, 86, 87, 101, 102, 109, 110, 113, 118, 119, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 147, 148, 150, 151, 159, 163, 165, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 187, 208, 210, 211, 213, 229, 230, 241, 248, 251, 260, 261, 268, 291, 307, 316, 325, 327
Nunes, B · 66, 68, 72

O

Omnès, R · 98

Ortega y Gasset, J · 22

P

Pelizzoli, M · 48
Platão · 28, 37, 39, 54, 118, 141, 143, 173, 176, 182, 183, 188, 206, 208, 209, 211, 214, 238, 259, 301, 302, 305, 316, 344
Pöggeler, O · 279, 304

R

Renaut, A · 69
Richardson, W · 314
Ricoeur, P · 52, 74, 81
Rilke, R M · 14, 15, 295, 304, 310, 312, 313, 314
Rorty, R · 254, 330, 343, 344

S

Sá, A F · 22, 23, 24, 71, 122, 145, 316
Sartre, J-P · 276
Schelsky, H · 357
Schmitt, C · 113, 114, 164
Schopenhauer, A · 102, 108, 109, 110, 131, 139, 140
Stirner, M · 157, 159, 161, 162, 167, 168

T

Thiele, L · 276

V

Vattimo, G · 289, 328, 329, 330
Vieira Pinto, A · 252, 253, 254, 330, 344
Volpi, F · 102, 110, 141, 146, 150

W

Weber, M · 95, 121, 131
Wittgenstein, L · 343, 344

Z

Zarader, M · 269, 286
Zimmerman, M · 92, 94, 348

ÍNDICE

RESUMO.....	9
ABSTRACT	11
PLANO DA TESE	13
INTRODUÇÃO	17
PARTE I	
CONFRONTAÇÃO DE HEIDEGGER COM A MODERNIDADE: FINITUDE, TÉCNICA E NILISMO.....	35
CAPÍTULO I	
SOBRE A TAREFA DA ONTOLOGIA FUNDAMENTAL E A QUESTÃO DO FUNDAMENTO NEGATIVADO: POR UMA ÉTICA DE SER-NO-MUNDO.....	37
1. Ontologia como fenomenologia hermenêutica	37
1.1. Considerações sobre a fenomenologia como método em Husserl e Heidegger	38
1.2. A retomada da questão do ser no âmbito da ontologia fundamental.....	53
1.3. A analítica existencial do ser-no-mundo	60
2. A dimensão de uma ética de ser-no-mundo na ontologia fundamental.....	65
2.1. Ética e finitude.....	65
2.2. A angústia como abertura originária ao poder-ser próprio.....	72
2.3. O ser-para-a-morte e o caráter de apelo da consciência	77
CAPÍTULO II	
PENSAR A LINHA: NIETZSCHE, ERNST JÜNGER, MARTIN HEIDEGGER E A CONFRONTAÇÃO SOBRE A TÉCNICA NA ERA DO NILISMO	87
1. Ernst Jünger e a metafísica da <i>Gestalt</i> do trabalhador.....	87
1.1. As bases da ciência moderna: a razão operativa e o caráter instrumental	88
1.2. A guerra como experiência interior e os indícios da <i>Gestalt</i> do trabalhador	98
1.3. A aproximação da <i>Gestalt</i> do trabalhador com os conceitos de <i>Urpflanze</i> goetheana, <i>vontade de vida</i> schopenhaureana e <i>vontade de poder</i> nietzscheana	102
1.4. A mobilização total, a construção orgânica e o tipo (<i>Typus</i>) do trabalhador	113
1.5. O tipo do trabalhador e sua confrontação com a dor	124
2. Nietzsche e Ernst Jünger: o <i>passo da floresta</i> como via de superação do niilismo	129
2.1. Nietzsche e o niilismo enquanto <i>lógica intrínseca</i> da história ocidental	132
2.2. O pensamento <i>sobre a linha</i> : Ernst Jünger e a situação do niilismo	148
3. Ernst Jünger e Martin Heidegger: a confrontação sobre a era da técnica	172
3.1. A análise heideggeriana do conceito de <i>Gestalt</i> do trabalhador de Ernst Jünger: da relação entre a <i>Gestalt</i> e a metafísica nietzscheana da vontade de poder.....	172

CAPÍTULO III	
TÉCNICA, HISTÓRIA E METAFÍSICA: DA <i>τέχνη</i> À <i>GESTELL</i>	187
1. A <i>τέχνη</i> grega, a obra de arte e o tempo da imagem do mundo	187
1.1. A <i>τέχνη</i> como genuíno desencobrimento da obra de arte	189
1.2. Metafísica produtivista: a <i>torção</i> da essência da verdade, de <i>ἀλήθεια</i> à certeza	204
1.3. O tempo da imagem do mundo	218
2. A questão da técnica	236
2.1. <i>Gestell</i> , a essência da técnica moderna	237
2.2. A essência da técnica como <i>destino</i> (<i>das Geschick</i>)	249
2.3. O <i>passo de volta</i> da tecnologia e da descrição e interpretação tecnológicas da nossa era para dentro da essência da técnica moderna.....	256
PARTE II	
ÉTICA, LINGUAGEM E ACOLHIMENTO NA ERA DO ÁTOMO	265
CAPÍTULO IV	
HABITAR NA VIZINHANÇA DO SER: O LUGAR DA LINGUAGEM NA SITUAÇÃO DA <i>KEHRE</i> E A POESIA QUE PENSA	267
1. <i>Kehre</i>, linguagem e técnica: de <i>Sein und Zeit</i> a <i>Unterwegs zur Sprache</i>	268
1.1. A questão da linguagem na via da <i>Kehre</i> : da fala (<i>Rede</i>) como constituição existencial da abertura do <i>Dasein</i> à fulguração do dizer na luz da saga (<i>Sage</i>)	269
1.2. Os limites da linguagem técnica como <i>Information</i> : o contributo de Stefan George.	284
2. Linguagem, pensamento e poesia: a propósito de Hölderlin e Rilke	295
2.1. O entrecimento da linguagem como <i>Sage</i> , a pobreza do <i>homo humanus</i> e o nomear projetante da poesia de Hölderlin.....	296
2.2. O poeta no tempo da noite do mundo: o <i>aberto</i> em Rilke	310
CAPÍTULO V	
A ÉTICA SOBRE A <i>LINHA</i>	315
1. A questão da superação do processo de objetivação no acabamento da metafísica	315
1.1. Derradeiro excuro da relação Jünger-Heidegger: a recusa da passagem da <i>linha</i>	316
1.2. A comum-pertença de ser e homem na <i>Gestell</i> : o negativo fotográfico do <i>Ereignis</i> .	324
2. Linguagem, proximidade e acolhimento: a caminho da ética na era do átomo	342
2.1. O <i>contra-impulso</i> (<i>Gegenschwung</i>) do caráter de virtualização do mundo: o matiz ético da <i>proximidade vicinal</i> e do comum-pertencer (<i>Zusammengehören</i>)	345
2.2. Linguagem e acolhimento da diferença	364
CONSIDERAÇÕES FINAIS	373
BIBLIOGRAFIA	385
ÍNDICE ONOMÁSTICO	397
ÍNDICE	399