

Alexandre de Oliveira Ferreira

**Ontologia Fundamental e Técnica: uma contribuição ao estudo da *Kehre* no pensamento de Heidegger.**

Unicamp  
2007

Alexandre de Oliveira Ferreira

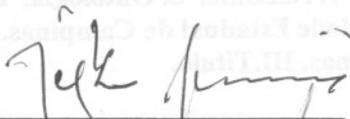
AMADA  
TRINICAMP  
EX  
08/08/07  
B  
0

**Ontologia Fundamental e Técnica: uma contribuição ao estudo da *Kehre* no pensamento de Heidegger.**

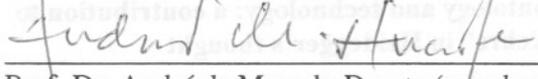
Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob a orientação do(a) Prof. Dr. Zeljko Loparic

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 30/08/2007

BANCA:

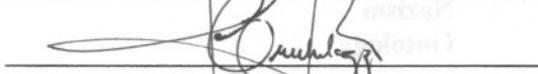


Prof. Dr. Zeljko Loparic (orientador)

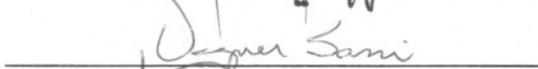


Prof. Dr. André de Macedo Duarte (membro)

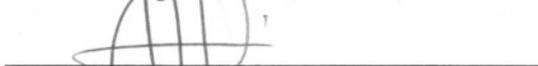
Prof. Dr. Osvaldo Giacóia Júnior (membro)



Prof. Dr. José Carlos Michelazzo (membro)



Prof. Dr. Vagner Sassi (membro)



Prof. Dr. Dilnei Lorenzi (suplente)

Prof. Dr. Luiz B. L. Orlandi (suplente)

Prof. Dr. Romero Freitas (suplente)

08 / 2007

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA  
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

**F413o**      **Ferreira, Alexandre de Oliveira**  
**Ontologia fundamental e técnica: uma contribuição ao estudo da “Kehre” no pensamento de Heidegger / Alexandre de Oliveira Ferreira. - - Campinas, SP : [s. n.], 2007.**

**Orientador: Zeljko Loparic.**  
**Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.**

**1. Jünger, Ernst, 1895-. 2. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. 3. Heidegger, Martin, 1889-1976. 4. Sentido (Filosofia). 5. Verdade. 6. Topologia. 7. Nazismo. 8. Ontologia. I. Loparic, Zeljko, 1939. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.**

cn/ifch

**Título em inglês: Fundamental ontology and technology: a contribution to the study of “Kehre” in Heidegger’s thought**

**Palavras chaves em inglês (keywords) :**      **Mean (Philosophy)**  
**Truth**  
**Topology**  
**Nazism**  
**Ontology**

**Área de Concentração: Filosofia**

**Titulação: Doutor em Filosofia**

**Banca examinadora: Zeljko Loparic, André de Macedo Duarte, Osvaldo Giacóia Junior, José Carlos Michelazzo, Vagner Sassi**

**Data da defesa: 30-08-2007**

**Programa de Pós-Graduação: Filosofia**

## **Agradecimentos**

À Alicja, pela coragem de me acompanhar nessa caminhada.

Aos meus pais, Marilene de Oliveira Ferreira e Luiz Douglas Ferreira, que sempre me apoiaram.

Agradeço ao professor Loparic pela generosa orientação e André Macedo Duarte, pelas discussões e idéias no seu grupo de estudos.

À Professora Ute Guzzoni pela orientação durante minha estadia em Freiburg e pelas conversas após os seminários.

Aos demais membros da banca: José Carlos Michelazzo, Osvaldo Giacóia Jr. e Vagner Sassi, pela atenção de dedicaram ao meu trabalho.

Agradeço ao DAAD e a CAPES pela bolsa-sanduíche em Freiburg

## Resumo

O objetivo deste trabalho é fazer um estudo da *Kehre*, a inflexão que se inicia no pensamento de Heidegger a partir dos anos trinta, relacionando-a ao problema da técnica. A assim denominada “virada” é definida como a mudança da pergunta pelo “sentido de ser” à pergunta pela “verdade do ser”, esta última pensada como uma “topologia do ser”. Essa trajetória filosófica de Heidegger será abordada buscando conciliar duas linhas de interpretação, quais sejam: aquela que pensa a *Kehre* como decorrente de contradições internas ao projeto da ontologia fundamental; e aquela que a concebe como resultado de novos desafios, os quais teriam surgido em meio ao caminho do pensar: fundamentalmente, a técnica e o envolvimento com o Nacional-socialismo. A tese a ser defendida é de que, devido a dificuldades internas à analítica existencial, o projeto de uma ontologia fundamental mostra-se, já no final do anos 20, insuficiente para a tarefa de desconstruir a metafísica da presentidade (*Anwesenheit*). Entretanto, é apenas através do problema da técnica que essas dificuldades se intensificam e tornam-se mais claras, conduzindo a problemas que não poderiam ser vislumbrados no âmbito da ontologia fundamental. Com relação às dificuldades internas à ontologia fundamental, serão destacados três aspectos, quais sejam: 1) a impossibilidade de se levar a cabo o projeto de uma ciência do ser; 2) a dificuldade em superar a assim denominada “filosofia da subjetividade” e 3) a insuficiência da analítica existencial para a destruição da história da ontologia e para que o *Dasein* se aproprie de sua época. No que diz respeito à técnica será dada ênfase ao diálogo que Heidegger estabelece com Ernst Jünger; ver-se-á também que a confrontação com a técnica é responsável pelo engajamento e pela decepção com o movimento Nacional-socialista, pelas reflexões acerca da arte e da linguagem (as quais se iniciam na segunda metade dos anos trinta) bem como pela elaboração de conceitos fundamentais do pensamento tardio do filósofo, como: *Ereignis*; “topologia do ser” e quadrindade (*Geviert*). Por fim, dever-se-á provar que a *Kehre* é processo gradual, porém radical, na medida em que diz respeito à própria origem da verdade. Ela marca o abandono gradativo da temporalidade (*Zeitlichkeit*) como horizonte transcendental para o entendimento do ser, mostrando a necessidade de buscar a origem da verdade nos envios epocais do próprio ser.

**Palavras Chave:** *Kehre*; técnica; “sentido de ser”; “verdade do ser”; “topologia do ser”; Ernst Jünger; Nietzsche; Nacional-socialismo; *Ereignis*.

## Abstract

This work's objective is to study the *Kehre*, the inflection initiated in Heidegger's thought during the 30s due to his relationship with the question of technique.

The so called "turn" is defined as a conversion of the question of the "meaning of being" to the question of the "truth of being", thought of as a "topology of being". Heidegger's trajectory will be considered by conciliating two lines of interpretation: one which treats the *Kehre* as a consequence of inner contradictions in the project of fundamental ontology; and another one which comprehends it as the result of new challenges that occurred to his way of thinking: fundamentally, technique and the involvement with National-Socialism. The thesis argues that, in consequence of the inner difficulties of the existential analytic the project of a fundamental ontology proved, already at the end of 20s, to be insufficient to deconstruct the metaphysics of presence. However, these difficulties became intensified and clearer only by means of the problem of technique, which lead to problems which could not be perceived in the field of fundamental ontology. In relation to the inner difficulties of fundamental ontology three aspects will be emphasized: 1) the impossibility to conclude the project of the science of being; 2) the difficulty to surmount the so-called "philosophy of subjectivity"; 3) the insufficiency of existential analytic to destroy the history of ontology and to cause the *Dasein* to appropriate its own time. Concerning technique, the dialog with Ernst Jünger will be emphasized as well as the fact that Heidegger's confrontation with technique is responsible for his engagement and for his disappointment with the National-Socialist movement; for his reflections concerning art and language (which start in the second half of the 30s); and also for the elaboration of some fundamental concepts of his late thought, like: *Ereignis*; "topology of being" and *Geviert*. Finally, it should be proved that the *Kehre* is a gradual process, although radical, since it relates to the origin of truth. It represents a gradual abandonment of temporality as a transcendent horizon for the understanding of being, showing the necessity to search for an origin of truth in the epochal sendings of being itself.

**Key-words:** *Kehre*; meaning of being; truth of being; topology of being; Ernst Jünger; Nietzsche, National Socialism; *Ereignis*.

## Sumário

<b>Introdução</b>	<b>11</b>
<b>I. A pergunta pelo ser</b>	<b>17</b>
1.1 Lógica e verdade: o problema das categorias	17
1.2. Intuição Categorial: a Fenomenologia como método para uma possível ciência do ser	26
1.3.Mundo e Historicidade	34
<b>II. Ser e tempo e Tempo e Ser</b>	<b>41</b>
2.1 Ser-no-mundo e historicidade.	46
2.2.Transcendência e Temporalidade: o fracasso do projeto de fazer da Filosofia uma ciência do ser.	58
2.3. Liberdade e historicidade: a essência do fundamento e a superação da subjetividade	68
2.4. O abandono do horizonte da temporalitas e o retorno ao ser: “Da Essência da Verdade”	77
<b>III. A <i>Kehre</i> e a Técnica</b>	<b>89</b>
3.1 Ernest Jünger	91
3.2. “O Discurso da Reitoria”: Heidegger e o Nacional-Socialismo	94
3.3. A Origem da Obra de Arte	99
3.4. A Época das Imagens de Mundo	106
3.5. <i>Machenschaft</i> : Vontade de Poder e a Forma do Trabalhador	112
3.5.1. A metafísica de Nietzsche	113
3.5.2. Justiça e técnica: a forma do trabalhador	121
3.6 Das Ge-sellt: O dis-positivo	131
3.7. Para Questão do Ser	136
3.8 <i>Ge-stell</i> e <i>Ereignis</i> : A essência da técnica e o acontecimento-apropriativo	139
<b>Conclusão</b>	<b>145</b>
<b>Bibliografia</b>	<b>151</b>

## Introdução

A tese desenvolvida neste trabalho tem como ponto de partida o artigo de Loparic, intitulado “Heidegger e a Pergunta pela Técnica”<sup>1</sup>, no qual as reflexões sobre a técnica aparecem intimamente relacionadas a assim denominada *Kehre*, a inflexão que ocorre no pensamento de Heidegger em meados dos anos trinta. O argumento central desse artigo sustenta que a confrontação com o problema da técnica teria levado o autor de *Ser e Tempo* a rever alguns pressupostos da ontologia fundamental e a constatar a insuficiência da analítica existencial para a desconstrução técnica moderna, fazendo-o buscar um novo operador de destruição da ontologia ocidental que fosse mais originário que êxtases temporais do *Dasein*.

Na investigação dessa proposta de interpretação surgiu uma primeira dificuldade, qual seja: o fato de não apenas o próprio Heidegger não dar uma resposta definitiva a respeito da virada, como também de existir uma grande quantidade de trabalhos em torno do assunto, muitos dos quais, embora aparentemente divergentes entre si, são esclarecedores e coerentes com o estado de coisas em questão. Isso faz concluir que a riqueza desse acontecimento não se reduz a uma única linha de abordagem. Não existe uma “causa” única para a “virada”. Ela deve ser pensada como um processo que envolve vários fatores e possibilita múltiplas interpretações.

Dentre as diversas interpretações da virada, há aquelas que a vêem como uma mudança imanente ao pensamento de Heidegger, como se ela já estivesse prevista em *Ser e Tempo* e os problemas fundamentais dessa obra permanecessem presentes no pensamento após a *Kehre*, só que agora interpretados a partir de um ponto de vista mais “originário”, ou seja, a partir da história do ser (*Seyn*)<sup>2</sup>. Esse tipo de exegese não pensa a *Kehre* a partir de sua gênese, e sim apenas a partir dos seus resultados, negligenciando rupturas e nuances conceituais do trajeto filosófico de Heidegger, dando a entender que existe uma coerência interna e quase que “sistemática” em sua trajetória filosófica. Entretanto, tal interpretação suscita um problema importante a ser discutido na conclusão deste trabalho, a saber: determinar até que ponto as discussões sobre a arte, a técnica e a linguagem, trabalhadas sob a perspectiva do pensamento

---

<sup>1</sup> LOPARIC, Z. “Heidegger e a Pergunta pela Técnica”. In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência (Filosofia da Crise Ecológica)*, Campinas: CLE-UNICAMP. Série 3, v.6, n.2, jul-dez, 1996.

<sup>2</sup> Dentre eles: VON HERRMANN. *Weg ins Ereignis*. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1994.

historial do *Ereignis*, representariam uma ruptura com *Ser e Tempo* ou se podem ser consideradas como a retomada do projeto das ontologias regionais, agora sob um fundamento mais originário.

Outras interpretações pensam a virada a partir de dificuldades intrínsecas à ontologia fundamental, as quais não puderam ser resolvidas no âmbito de uma analítica existencial do ser-aí humano como, por exemplo: a superação da filosofia da subjetividade<sup>3</sup>; a radicalização da finitude<sup>4</sup> e o problema da verdade como desocultamento<sup>5</sup>.

Por fim, deve-se destacar o ponto de vista segundo o qual a virada é resultado de novos desafios, com os quais Heidegger teria se deparado em meio ao caminho do pensar: fundamentalmente, a técnica e o envolvimento com o Nacional-socialismo.<sup>6</sup>

Tentarei mostrar que as diversas respostas dadas à pergunta pelo ser durante o trajeto filosófico de Heidegger não estavam pré-figuradas no projeto inicial de *Ser e Tempo*. Cada etapa percorrida por seu pensamento depende da superação de obstáculos e descaminhos. Acredito que uma contribuição ao estudo da *Kehre* pode ser feita detectando-se algumas das dificuldades encontradas no caminho que se inicia com a ontologia fundamental, procurando mostrar como elas se refletem em mudanças conceituais na questão do ser (*Seinsfrage*). A fim de circunscrever a *Kehre*, delimitando algumas dessas dificuldades e nuances do pensamento do ser e determinando quais inflexões são relevantes para o presente estudo, tomarei como fio condutor o seguinte roteiro sugerido pelo próprio Heidegger no seminário de Thor de 1969:

Desde de *Ser e Tempo*, entretanto, a “pergunta pelo ser” possui um sentido totalmente outro. Trata-se da pergunta pelo ser *como* ser. Em *Ser e Tempo* essa pergunta traz tematicamente o nome de “pergunta pelo sentido de ser” (*Frage nach dem Sinn von Sein*). Essa formulação é abandonada posteriormente em favor da “pergunta pela verdade do ser” (*Frage nach der Wahrheit des Seins*) — e, finalmente, em favor da “pergunta pelo lugar (*Ort*) ou localidade (*Ortschaft*) do ser”, donde o nome de “*Topologia* do ser” (*Topologie des Seins*).

Três palavras que se alternam, marcando as etapas do caminho do pensar:

SENTIDO— VERDADE — LUGAR (τόπος)<sup>7</sup>

<sup>3</sup> Por exemplo: SCHULZ, W. “Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers”. In: *Heidegger-Perspektiven zur Deutung seines Werks*. OTTO PÖGGELER (org.), Königstein/Ts: Athenäum, 1984, p. 95 -140.

<sup>4</sup> Como GRONDIN, J. *Le Tournant dans la Pensée de Martin Heidegger*. Paris : Presses Universitaires de France, 1987.

<sup>5</sup> ROASLES A. “Zum Problem der Technik in Denken Heideggers”. In: *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*; Dietrich Papefuss und OTTO PÖGGELER (org.) - Frankfurt am Main : Klostermann. 1991, p. 241 -262.

<sup>6</sup> Por exemplo: além do já mencionado artigo de Loparic, ver também SAFRANSKI, R. *Ein Meister aus Deutschland – Heidegger und seine Zeit*. Frankfurt a.M.: Fischer Verlag, 1998.

<sup>7</sup> HEIDEGGER, M. “Séminaire du Thor 1969”. In: *Questions IV*. Paris: Gallimard. 1990, p. 278. Obs: Os protocolos dos Seminários ocorridos em Thor, na Provença francesa, nos anos de 1966, 1968 e 1969, foram originalmente escritos em francês. As palavras em alemão no texto supracitado também estão presentes no original francês.

Procurarei seguir o caminho que vai da pergunta pelo “sentido de ser” à “topologia do ser”, aproximando as duas últimas linhas de interpretação acerca da *Kehre* acima referidas, a saber: aquela que atribui a virada a dificuldades intrínsecas a *Ser e Tempo* e aquela que a vê como decorrente de acontecimentos “externos” à analítica existencial, fundamentalmente a confrontação com o problema da técnica. A tese que pretendo defender neste trabalho é a seguinte: devido a dificuldades internas à analítica existencial, o projeto de uma ontologia fundamental mostra-se, já no final do anos 20, insuficiente para a tarefa de desconstruir a metafísica da presentidade. Isso já se evidencia antes do contato com o problema da técnica, por exemplo, na interrupção do projeto inicial de *Ser e Tempo*, no esforço e no fracasso de pensar a temporalidade do ser em *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia* e no abandono do projeto de uma metaontologia, enquanto possibilidade das ontologias regionais. Entretanto, parece ser apenas através do problema da técnica que essas dificuldades, das quais tratarei nos parágrafos seguintes, se intensificam e tornam-se mais claras, conduzindo a problemas que não poderiam ser vislumbrados no âmbito da analítica do *Dasein*<sup>8</sup>. Prova disso é o fato de que as noções de *Ereignis* e quadrindade (*Geviert*), conceitos fundamentais do pensamento do tardio de Heidegger, somente podem ser compreendidas a partir da problematização da técnica.

O presente trabalho é dividido em três capítulos. No primeiro, discuto uma possível gênese da ontologia fundamental a partir de algumas indicações dadas pelo próprio Heidegger na obra *Reflexão (Besinnung)*<sup>9</sup>. Veremos que o interesse pelo problema das categorias em Aristóteles na primeira metade dos anos 20 (interpretadas ainda sob influência da escolástica tardia de Brentano), juntamente com a apropriação do método fenomenológico de Husserl e a necessidade de uma reflexão acerca historicidade inspirada em Dilthey, aglutinam-se em torno da necessidade uma de uma ontologia fundamental.

O primeiro passo da ontologia fundamental seria uma analítica existencial do *Dasein* humano como fundamento da possibilidade interna da pergunta pelo ser. Trata-se de pôr a descoberto a temporalidade (*Zeitlichkeit*) do ser-aí como a instância a partir da qual pode ser compreendido o sentido do ser em geral. Para tanto, é necessária uma destruição da história da ontologia a fim de livrar o pensamento das determinações tradicionais do ser como presença

---

Posteriormente, os seminários foram traduzidos para alemão e publicados pela editora Vittorio Klostermann, no tomo 15 das obras completas de Heidegger.

<sup>8</sup> Traduzirei *Dasein* por ser-aí, utilizando, algumas vezes o termo alemão.

<sup>9</sup> HEIDEGGER M. *Besinnung* (GA 66). Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1997.

(*Anwesen*) e do homem como animal racional, cuja versão moderna é a idéia de sujeito. A ontologia fundamental lançaria, assim, as bases para o projeto de uma possível ciência do ser e para a elaboração das diversas ontologias regionais, constituindo-se como condição de possibilidade de toda pesquisa ontológica futura. Entretanto, a ontologia fundamental não esgota o projeto filosófico heideggeriano. Após a determinação do sentido do ser em geral, deveria ser executado um retorno às possibilidades de ser nas quais o *Dasein* se encontra, as quais foram historialmente herdadas, com vistas à apropriação de sua época e de sua geração.

No segundo capítulo, pretendo mostrar que já na execução da analítica existencial em *Ser e Tempo* e nas suas diversas retomadas nos cursos que se seguem a essa obra – principalmente *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia*<sup>10</sup> e *Fundamentos iniciais metafísicos da Lógica a partir de Leibniz*<sup>11</sup> – irão mostrar-se algumas das falhas da ontologia fundamental, de grande importância para a compreensão da virada.

Em *Ser e Tempo*, o agir próprio do *Dasein*, condição de possibilidade para o desvelamento do ser em geral, só é possível através da assunção da morte. Esta última, enquanto possibilidade mais extrema, arranca o ser-aí do domínio da “gente”(das *Man*) e coloca-o diante do seu poder-ser mais próprio, revelando-lhe a totalidade do seu ser-no-mundo e permitindo a apropriação de uma possibilidade de ser transmitida historialmente, na qual ele já sempre se encontra lançado. Disso resulta que, se é a partir da morte que são abertas ao *Dasein* possibilidades próprias de ser, não é, entretanto, da morte que essas possibilidades são obtidas. Devido ao caráter essencialmente historial do ser-aí, a existência própria só se completa a partir de uma possibilidade fática de existência haurida da sua época. É só a partir do “ser para sua geração” que se pode realizar o pleno acontecer do *Dasein*. Entretanto, na tentativa de executar o projeto de superação da filosofia da subjetividade e, conseqüentemente, na necessidade de uma redefinição da essência humana – tomando a temporalidade do ser-aí com a instância a partir da qual o ser recebe suas várias significações no decorrer do pensamento ocidental e como operador de destruição da história da ontologia – revela-se a essência abissal do *Dasein* e sua impotência diante das determinações do ser herdadas historialmente. A finitude do ser-aí, vista como fundamento da essência da verdade como desocultamento, revela que a pergunta pelo sentido do ser encobre uma riqueza de possibilidades tão vasta cuja origem não pode ser reduzida à

---

<sup>10</sup> HEIDEGGER, M. *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24). Frankfurt a.M. : Vittorio Klostermann , 1997.

<sup>11</sup> HEIDEGGER, M. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (GA 26). Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1990.

temporalidade como sentido do ser em geral, subjacente às diversas determinações históricas do ser.

A suspeita de insuficiência da analítica existência como meio para que o *Dasein* se aproprie de sua época se agrava quando pensada a partir do projeto de uma ciência do ser, o qual é enfatizado nos *Problemas Fundamentais da Fenomenologia* e no curso de lógica de 1928. A idéia de uma objetivação do ser enquanto tal (*die Vergegenständlichung des Seins als solchen*) poderia induzir ao erro de tomar o ser por um ente e fixar o pensamento em uma das possibilidades de ser do *Dasein* cristalizadas no pensamento moderno, a saber: como sujeito do ente. Desse modo, pensar a temporalidade como instância a partir da qual se desdobra o sentido do ser e como possibilidade de sua objetivação, poderia conduzir à falsa interpretação de que o *Dasein* seria um sujeito constituinte do mundo. Isso levanta a suspeita de que os diferentes modos de desocultamento do ser durante a história da filosofia ocidental não podem ter a sua origem apenas nas êxtases temporais do ser-aí. Disso resulta a necessidade de se buscar um operador de destruição da história da ontologia mais poderoso do que a temporalidade do *Dasein*. A busca desse novo operador já se faz sentir na preleção de 1930, “Da Essência da Verdade”. Nessa última, a essência da verdade é tida como “verdade da essência”. A palavra essência (*Wesen*), tomada no sentido verbal, faz da verdade (e da inverdade) a acontecência do ser para uma determinada humanidade historial, cuja origem ultrapassa a temporalidade do *Dasein*, devendo ser procurada nos envios epocais do próprio ser. Essa nova concepção da essência da verdade já prenuncia a substituição da pergunta pelo “sentido de ser” para a pergunta pela “verdade do ser”.

Ver-se-á que, quanto mais Heidegger procura voltar-se para o seu tempo e busca compreender sua época, mais ele se afasta do projeto original de uma ontologia fundamental. O projeto de fazer da ontologia uma ciência irá mostra-se como um descaminho que se afasta cada vez mais da verdade do ser. A possibilidade de uma objetivação do ser, tal como fora pensada antes de 1930, mostrar-se-á, quando confrontada com o problema da técnica, como uma ameaça à totalidade do ente.

No terceiro capítulo procuro mostrar que, embora Heidegger começasse a conceber, já no final dos anos 20 e início dos anos 30, a essência da verdade como um envio do ser, faltava-lhe então um diagnóstico da sua época, o qual será adquirido a partir do contato com o problema da técnica. Inspirado nos escritos de Ernest Jünger, “A Mobilização Total” e *O Trabalhador*, nosso filósofo reconhece na técnica o domínio planetário da metafísica da vontade de poder. A confrontação com essa problemática não apenas intensifica e aprofunda o sentimento de

impotência diante da verdade do ser, como suscita questões que não existiam e nem poderiam ter sido pensadas no âmbito da ontologia fundamental. Em um primeiro momento, ainda sob a impressão das análises jüngelianas, Heidegger acredita em uma correspondência à essência da técnica, através da qual se poderia atrelar o pensamento à força do primeiro início da filosofia ocidental entre os gregos. Seria só a partir dessa correspondência que o povo alemão, e com ele a Europa, poderia realizar o seu destino de modo criador. Heidegger identificará no movimento nacional-socialista a possibilidade de confrontação com universo técnico e de resgate da verdadeira essência do *Dasein* do povo alemão. Ver-se-á também que, paralelamente ao seu engajamento político, as reflexões sobre a arte ocuparão um lugar cada vez mais importante e duradouro como modo de acesso à verdade do ser e de contraposição à técnica. A necessidade de desconstruir a verdade do ser no modo da técnica bem como o envolvimento e a decepção com o nacional-socialismo irão mostrar que qualquer ação efetiva no mundo seria mais uma forma de executar e confirmar o domínio planetário da técnica. Isso conduz à necessidade de uma determinação mais precisa da essência da técnica, concebida, primeiramente como *Machenschaft*, termo que traduzirei por maquinação. Essa tradução deverá justificar-se durante a leitura do terceiro capítulo desse trabalho. A maquinação representa o caráter factível e calculável do ente a partir da determinação do ser como vontade de poder. É a partir desse posicionamento em relação à técnica que são efetuadas as primeiras críticas ao nacional socialismo, visto agora como uma das formas de planejamento e domínio do ente e esquecimento do ser.

Em um segundo momento, a técnica é concebida como *Ge-stell*, termo que traduzirei por dis-positivo. Nessa segunda tentativa de determinação da essência da técnica, já não é dada ênfase ao caráter factível e objetivável do ente. As coisas perdem a sua objetividade e tornam-se componentes que só possuem existência em um todo funcional.

A caracterização da técnica como maquinação e, posteriormente, como dispositivo, leva ao abandono do projeto de superação da metafísica. Já não se trata de superar a metafísica, e sim de suportá-la, pensando-a agora como envio destinal do próprio ser. Tal suportação (*Verwindung*) só é possível se o homem, através da linguagem, construir sua morada junto ao ser. Construir significa reconduzir o pensamento ao âmbito, ao lugar (daí a idéia de uma topologia do ser), no qual se dá a mútua apropriação de homem e ser, denominado de *Ereignis*. Assim veremos, no final deste trabalho, que as noções de *Ereignis* e “topologia do ser”, bem como outros conceitos fundamentais do pensamento tardio de Heidegger, só puderam ser elaboradas e pensadas em virtude da confrontação com o problema da técnica.

## I. A pergunta pelo ser

Embora seja difícil determinar exatamente a gênese da pergunta pelo ser, procurarei enveredar por um dos caminhos propostos pelo próprio Heidegger. Segundo ele, entre os anos 1920 e 1923, todas as questões acerca “da verdade, das categorias, da linguagem, do tempo e da historicidade” reúnem-se gradativamente em torno do projeto de uma “ontologia do *Dasein* humano”<sup>12</sup>. O plano de uma tal ontologia é pensado a partir de um aspecto historial ou acontecimental (*geschichtliche*) e de um aspecto metodológico. Trata-se, por um lado, de um retorno à forma “mais acabada” do pensamento grego em Aristóteles e, por outro, de uma nova interpretação do método fenomenológico iniciado por Husserl, visto de modo historial a partir de uma discussão com Dilthey.

Primeiramente, procurarei mostrar como as questões acima levantadas são trabalhadas a partir da discussão com Aristóteles. O problema das categorias ajudará a mostrar o que para Heidegger é a primeira determinação temporal do ser entre os gregos, a qual marcará toda a história da metafísica, a saber: o ser como οὐσία, *Anwesenheit*, presença. A partir daí, surge a necessidade de buscar uma forma de acesso ao ser, dada através do método fenomenológico inspirado em Husserl. O contato com Dilthey mostrará a necessidade e um questionamento fenomenológico da história a partir da estrutura da existência humana no mundo.

Este primeiro capítulo deverá ser dividido em três partes:

- 1) Lógica e Verdade: o problema das categorias;
- 2) Intuição Categorical: a fenomenologia como método para uma ciência do ser;
- 3) Mundo e Historicidade.

### 1.1 Lógica e verdade: o problema das categorias

A preocupação com a questão do ser em sua relação com os problemas da verdade e das categorias em Aristóteles resultará nos cursos sobre lógica na segunda metade dos anos vinte, os quais já anunciam, na sua estrutura e conteúdo, muitos dos problemas trabalhados em *Ser e Tempo*.

---

<sup>12</sup> HEIDEGGER M. *Besinnung*, op. cit., p. 412-413.

Para entendermos a relação entre lógica e ser, é preciso pensar a primeira no seu sentido originário, tal como ela surge entre os gregos. As palavras gregas “lógica”, “física” e “ética” (λογική, φυσική, ἠθική) expressam as três disciplinas fundamentais da Filosofia, indicando, respectivamente – tendo em conta as diversas traduções possíveis desses termos – um saber acerca do falar (λόγος), do mundo (φύσις) e do comportamento humano (ἦθος). Essas três ἐπιστήμαι compõem a Filosofia, o conhecimento da totalidade do ente. A Lógica, tomada aqui em seu sentido originário, ocupa um lugar de destaque em meio a essas três disciplinas. É através do λόγος, no seu amplo sentido de falar sobre algo, de comunicar algo, que pode ser expressa a relação entre homem e mundo e que podem ser determinados e tornados manifestos os comportamentos e as ações humanas. Desse modo, desde o início do pensamento ocidental, o ser do homem é determinado pelo falar sobre o mundo e sobre si mesmo, sendo o homem caracterizado como ζῶον λόγον ἔχον: “o ser vivo que pode falar e, nesse falar, pode determinar o seu ser”.<sup>13</sup> Vê-se claramente que o sentido do termo “lógica” nada tem a ver aqui com uma ciência da linguagem ou com a determinação das leis ou da estrutura do pensamento. *Logos*, a palavra, o discurso, tem o sentido primeiro de falar de (*von*) algo ou sobre (*über*) algo e tornar visível aquilo de que e sobre o que se fala: manifestar (*offenbaren*). Nesse “tornar-manifesto” (*Offenbarmachen*), vem à luz uma relação fundamental entre *logos* e verdade, esta última pensada em seu sentido originário grego como ἀλήθεια, “desocultamento” (*Unverborgenheit*). O objeto da lógica não é, portanto, a linguagem na sua estrutura, e sim a verdade: “em outras palavras, apenas quando for esclarecido o que significa verdade estaremos em condições de compreender propriamente o discurso, o *logos*”.<sup>14</sup>

Heidegger busca romper com a idéia, falsamente atribuída a Aristóteles, segundo a qual o lugar da verdade – onde ela se encontra e é tornada possível – é o juízo, o enunciado. Uma outra variação dessa idéia é a determinação do conceito de verdade como concordância (*Übereinstimmung*) entre o juízo e o ente.

Segundo Heidegger, uma investigação mais atenta dos textos aristotélicos nos mostra que Aristóteles não determina a verdade a partir do juízo, e sim o juízo a partir da verdade, ou melhor, a partir do poder ser verdadeiro (descoberto, ἀληθεύειν) ou falso (encoberto, velado, ψεύδεσθαι). Nem todo juízo pode ou não ser verdadeiro. A verdade e a falsidade recaem apenas

---

<sup>13</sup> HEIDEGGER, M. *Die Frage nach der Wahrheit* (GA 21), Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1976, p.3.

<sup>14</sup> Idem, p. 7

sobre o enunciado que, mostrando, deixa ver algo (*aufweisend sehen lassen*). O enunciado só é verdadeiro ou falso quando expressa aquilo que, desde de sempre já se encontra presente, aquilo que subsiste (*das im vorhinein Vorhandensein*) – ὑπάρχει – já estando, portanto, acessível de alguma forma, podendo assim ser descoberto ou encoberto. O enunciado é, nesse sentido, um λόγος ἀποφαντικός, ou seja o *logos* que fala a partir (ἀπο) do fenômeno, daquilo que se mostra (τὰ φαινόμενα). Ou melhor, o *logos* que deixa ver o ente a partir dele mesmo. Esse sentido primeiro do discurso seria um pressuposto do pensamento grego, tal qual ele se mostra em Platão e Aristóteles.

Platão pergunta no “Sofista”: o que faz com que a pluralidade de palavras, seu encadeamento, forme uma κοινωνία - um junto como estar junto? Isso repousa, diz ele, no fato de que o λόγος é λόγος τινός . – o discurso é o discurso de algo ou sobre algo. A unidade constitui-se e torna-se compreendida a partir da coisa dita mesma.<sup>15</sup>

O discurso como enunciado, como juízo, deriva desse sentido primeiro do discurso como deixar ver algo. Ou seja, a unidade do discurso não é dada através da predicação, através de uma seqüência de palavras, mas essa seqüência só possui uma unidade porque se funda na coisa sobre a qual se fala. O lugar da verdade não é, portanto, o enunciado, ao contrário, é a verdade, o desocultamento do ente, que possibilita ao discurso revelar ou velar o ente.

Para Aristóteles, o verdadeiro e o falso só são possíveis porque o *logos* possui a estrutura da σύντεσις –. διαίρεσις. Esses termos são normalmente traduzidos por síntese e disjunção. Caímos em uma aporia se pensarmos a σύντεσις como a união e a διαίρεσις como separação entre sujeito e predicado em um juízo. Quando digo “essa folha é branca” opero uma oração sintética verdadeira, a qual Aristóteles denomina de κατάφασις, palavra que costuma ser traduzida por afirmação. Se digo “essa folha não branca”, tenho uma oração disjuntiva e falsa, também chamada de ἀποφασις, uma negação. Porém nem toda negação é falsa e nem toda afirmação é verdadeira. A negação “essa folha não é preta”, não apenas é verdadeira como também nela ocorre uma síntese, ou seja, o sujeito folha é posto em relação com o predicativo preto. Toda união é já uma separação e vice-versa. Assim, σύντεσις –. διαίρεσις não são sinônimos de verdadeiro ou falso, nem toda a síntese é verdadeira e nem toda disjunção é falsa. Σύντεσις é, antes, a condição de possibilidade do *logos* ser verdadeiro ou falso. Como todo

---

<sup>15</sup> HEIDEGGER, M. *Die Frage nach der Wahrheit*, op., cit., p. 142.

*logos* é um λόγος τινός, um discurso sobre algo, a síntese não é apenas uma propriedade da linguagem, mas também do ente ele mesmo:

Σύνθεσις, como condição da possibilidade do ser-falso e especialmente de um correspondente ser-verdadeiro é um conceito difuso, ora lógico, ora ontológico, mais precisamente ele é, na maioria das vezes, os dois ao mesmo tempo ou, aprofundando mais: nem um nem outro. Esse é o estágio característico tanto da filosofia aristotélica como da platônica.<sup>16</sup>

Esse caráter lógico-ontológico da σύνθεσις torna-se claro se estabelecermos a relação entre o λόγος τινός, apofântico, e a noção de categoria. Αγορεύω significa falar publicamente. O prefixo κατά denota, dentre outros, “sobre”, “a partir de”, “contra”. Κατηγοπέυω significa originalmente falar publicamente de ou contra alguém, denunciar, acusar. Para Aristóteles as categorias são determinações gerais do ente tal qual ele se mostra na oração. O *logos* mostra, “acusa” o ente sempre segundo um modo de ser determinado. Assim, as categorias não são apenas propriedades da linguagem, não são apenas determinações do pensar, mas antes modos de ser do ente ele-mesmo. “As categorias são determinações do ente, tal como ele é acusado na oração. As categorias são também propriedades da proposição, mas não primeiramente, e sim porque elas são determinações do ente ele-mesmo”.<sup>17</sup>

As categorias são as significações gerais *a priori* que permitem que o ente se torne acessível, que ele possa ser dito segundo um determinado modo de ser. Na frase: “há muitos livros na biblioteca”, já estão implícitas as categorias de lugar, quantidade e substância. As categorias já são sempre dadas em toda relação, sendo a condição de possibilidade de todo estar junto de um ente com outro, de toda síntese.

Através do *logos*, o ente e, com ele, as categorias se tornam acessíveis. Na sentença: “a folha de papel é branca”, o “é” não representa apenas a cópula de um juízo, mas antes um modo de ser, um “como” do ente, uma condição da folha. As categorias e, conseqüentemente, o ser, não são nem uma propriedade do pensamento e nem uma propriedade do ente, e sim aquilo que possibilita que o ente seja (dito ou pensado). Elas são o que permite que algo possa ser dito “como” algo (λέγειν τι κατά τινος) e se torne inteligível. As categorias são:

---

<sup>16</sup> HEIDEGGER, M. *Die Frage nach der Wahrheit*, op. cit., p. 168

<sup>17</sup> HEIDEGGER, M. *Die Grundbegriffe der Antiken Philosophie (GA 22)*. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1993, p.296

Determinações das quais nada mais há a dizer, a respeito do que elas além disso são. Elas são aquilo sobre o que a oração pode ser realizada. “A pedra é dura”: preciso ter um entendimento da propriedade. “A árvore está no caminho”: entendimento de lugar, talvez sem estar momentaneamente consciente disso. “A pedra é muito grande”: qualidade. Eu seria cego diante de todas essas determinações do ser se elas não fossem compreendidas de antemão<sup>18</sup>

Enquanto aquilo que permite a síntese, as categorias não são nem verdadeiras nem falsas. Elas são as formas mais simples e irreduzíveis, que permitem que o ente possa ser dito sobre diversos modos de ser: τό ὄν λέγεται πολλαχῶς. Desta forma, existem tantos modos de ser quantas são as formas das categorias.

Isso não significa que elas sejam gêneros mais elevados, dos quais derivariam as diversas espécies de entes. As categorias não podem ser reduzidas ao gênero. Elas são aquilo que permite que uma determinada diferença possa ser atribuída a um gênero. Se digo: “o homem é um animal racional”, uno o gênero “animal” à diferença “racional”, a qual não está contida no sentido primeiro de “animal”. A diferença modifica o gênero e o determina, transformando-o na espécie: “animal racional”, homem. O “é” une o gênero à diferença. Se o ser fosse um gênero, seria também modificado pela diferença. As categorias, e com elas o ser do ente, são compreendidos de diversos modos, permanecendo, no entanto, as mesmas. Resta saber como é possível que o ser possua diferentes significações e permaneça o mesmo.

Como se sabe, o problema das categorias foi suscitado através do contato com o livro de Brentano *das Múltiplas Significações do Ente segundo Aristóteles (von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristóteles)*, sobre o qual Heidegger irá comentar décadas mais tarde:

Brentano põe no título do seu escrito a frase de Aristóteles: τό ὄν λέγεται πολλαχῶς. Traduzo: “o ente (relativamente ao seu ser) é manifesto de vários modos”. Nessa frase, encobre-se a pergunta determinante no caminho do meu pensar: qual é a determinação simples e unívoca do ser que predomina dentre todas as multiplicidades de significações? Essa pergunta suscita a seguinte: que significa então ser?<sup>19</sup>

Segundo Heidegger, as múltiplas significações do ser são pensadas por Aristóteles de duas maneiras fundamentais. 1) As assim denominadas quatro significações, a saber: a) o ser como

---

<sup>18</sup> Ibidem.

<sup>19</sup> RICHARDSON, W.J. *Through Phenomenology to Thought*. The Hague: Nijhoff, 1963, p. XI.

esquema das categorias; b) o ser como συμβεβηκός (traduzido como *Eigenschaft*, propriedade); c) o ser como verdade; d) o ser como possibilidade e efetividade. 2) A primeira das significações mencionadas, o ser da categoria, se desdobra em tantas formas quanto são as categorias: lugar, quantidade, qualidade, etc. (Heidegger identifica pelo menos dez)<sup>20</sup>. Seguindo a interpretação de origem escolástica de Brentano, Heidegger irá remeter as quatro articulações fundamentais do ser à primeira, ou seja, ao ser das categorias: “no πολλαχῶς das categorias estão contidas as outras três”<sup>21</sup>. E dentre as categorias, irá considerar a οὐσία como a categoria primeira, em direção à qual as outras se orientam por analogia.

As categorias são aquilo que pode ser dito πρὸς τὴν οὐσία, “com relação à” primeira categoria, ao subsistente em si mesmo. Toda categoria é relacionada, segundo o seu sentido, à οὐσία: qualidade é sempre qualidade de algo, e assim por diante. Em cada categoria repousa uma relação com um subsistente, o qual é determinado segundo um determinado aspecto. ὑποκείμενον (ουσία) ἐμφαίνεται: “em cada categoria vem à mostra o subjacente”(ver Met. Z 1, 1028 a 26 ss.). Em cada uma das novas categorias (exceto a οὐσία) ocorrem relações com a οὐσία. Nisso se funda a unidade das categorias”.<sup>22</sup>

Embora seja discutível até que ponto essa interpretação sobre Aristóteles, fortemente influenciada pela escolástica de Brentano, modificar-se-á no desenvolver do pensamento de Heidegger<sup>23</sup>, para a elaboração da pergunta pelo ser ela será, como veremos, determinante. A noção de οὐσία, tradicionalmente traduzida por substância, aparece aqui relacionada à palavra *Vorhandene*, ou seja, aquilo que se encontra diante da mão. Traduzirei *Vorhandene* por subsistente. Οὐσία é definida como “*das an ihm selbst Vorhandene*”, o que em si mesmo subsiste. Em segundo momento, a palavra aparece como sinônimo de ὑποκείμενον, literalmente o que jaz ao fundo (*Zugrundliegende*), o subjacente. Heidegger busca aqui estabelecer a relação entre as noções de verdade e síntese. Como foi dito, o que permite ao *logos* ser verdadeiro ou falso é a estrutura da σύντεσις, do estar junto, ou seja, o fato de nela algo poder ser dito como algo, de um subsistente poder ser colocado em relação a outro em uma unidade. Essa unidade só é possível em analogia a um primeiro subsistente, àquilo que subsiste em toda relação, permanecendo o mesmo e sendo, entretanto, a condição de possibilidade de toda diferença. Só

---

<sup>20</sup> HEIDEGGER, M. *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*, op. cit., p.291-294

<sup>21</sup> HEIDEGGER, M. *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*, op. cit., p. 291.

<sup>22</sup> Idem, p.297.

<sup>23</sup> Sobre isso ver BERTI, ENRICO. *Aristóteles no Século XXI*. São Paulo: Loyola, 1998.

podemos dizer que um subsistente “é” isto ou aquilo, só podemos colocá-lo em uma relação com outro subsistente por analogia à categoria primeira: “Os modos de co-subsistência do ente com a οὐσία são expressos nas categorias”<sup>24</sup>. Ou seja, algo não “é” porque deriva da οὐσία como uma espécie derivaria de um gênero, mas porque nas categorias, no dizer que revela o ente, a οὐσία já está sempre presente.

Sabemos que para Heidegger o sentido primeiro de οὐσία, ou seja, a interpretação primeira do ser entre os gregos é: presença, *Anwesenheit*. Para ele, οὐσία é uma abreviação de παραουσία, “estar presente junto a algo”. Assim, no diálogo *Górgias*, Platão utiliza a expressão παραουσία para mostrar a presença das idéias no mundo sensível<sup>25</sup>. Sócrates só é um homem devido à presença da idéia de homem nele. Em Aristóteles, a οὐσία seria aquilo que permite que um subsistente seja posto em relação a outro, podendo ser determinado, tornado presente como subsistente. O ser da οὐσία teria assim o caráter da presentidade (*Anwesenheit*).

A explicação etimológica dada por Heidegger para a relação entre οὐσία e presença e, conseqüentemente, para designar o caráter temporal do ser, não é algo evidente. Como bem observa Jean Grondin<sup>26</sup>, παραουσία é uma palavra composta, sendo que a noção de “estar junto a” provém antes do prefixo “παρα” que da raiz “ουσία”. Uma outra tentativa etimológica de aproximar os dois termos é o fato de οὐσία designar primeiramente, entre os gregos, os bens de um senhor, as suas terras, sua propriedade, o seu domínio. Dessa idéia de riqueza derivaria o uso filosófico da palavra para designar aquilo que é verdadeiramente e plenamente um ente, aquilo que é substancial. Heidegger aproxima οὐσία da palavra alemã *Anwesen*, a qual também designa um bem agrícola, um pedaço de terra, uma propriedade rural. A palavra *Anwesen* tem um parentesco com *Anwesenheit*, presença. “O ser denominado de οὐσία teria, então, por alguma magia do verbo, um correspondente na língua de Goethe, a *Anwesen*, transformada em presença via *Anwesenheit*”.<sup>27</sup>

Porém, a via etimológica não é única que explica a relação entre ser e tempo. Em Platão, as idéias são caracterizadas como αἰὲ ὄν, os entes que sempre são, os eternos em contraposição

---

<sup>24</sup> HEIDEGGER, M. *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*, op. cit., p. 158.

<sup>25</sup> GRONDIN, J. *Le Tournant dans la Pensée de Martin Heidegger*, op., cit, p. 41.

<sup>26</sup> Idem.

<sup>27</sup> Ibidem.

aos entes sensíveis, que passam com o tempo, finitos. Embora ser e tempo pareçam aqui estar em oposição, o tempo é utilizado como critério para delimitar as regiões do ser e do não ser.

A noção de *a priori*, que permeia toda a história da filosofia e que se aplica tanto às idéias como à substância, seria também um indício do caráter temporal do ser.

Um outro ponto de partida na justificação da escolha do tempo como horizonte para a resposta à pergunta pelo ser é o fato de o tempo ser, não apenas na Filosofia, mas também nas ciências positivas (seja nas ciências humanas ou da natureza), o índice para a delimitação e separação das regiões do ser em geral. Na Física e na História, a medição do tempo é determinante. Na Matemática e na Teologia o tempo é o que delimita o objeto científico, seja como um objeto atemporal na Matemática ou como um objeto supratemporal ou eterno na Teologia.

Para Heidegger, essa determinação do ser como presença, esse caráter temporal do ser, é algo no qual os gregos vivem, sendo-lhes tão evidente que acaba por passar-lhes despercebido:

E o termo οὐσία, tão sem sentido difundido na história da filosofia como substância, significa nada além que *presentidade*, tomada em um sentido determinado. Com isso permanece a necessidade de ressaltar que justamente os gregos, Platão e Aristóteles, determinam o ser como οὐσία, mas que eles estiveram longe de entender o que propriamente significa determinar o ser como presentidade e como presente. Presente é um caráter do tempo. Ser, compreendido como presentidade a partir do presente, significa ser compreendido a partir do tempo.<sup>28</sup>

Aristóteles, e antes dele Platão, não teria levado às últimas conseqüências a relação entre *logos* e verdade, e com ela o problema das categorias, pelo fato de estar preso à interpretação grega do ser como presença. Assim, a verdade, o que permite o desvelamento do ser do ente como presença, acaba submetida à presença ela mesma. O pensamento não se volta para o âmbito, para a região do desvelamento, mas concentra-se no ente desvelado. O *logos* apofântico diz o ente “como” (*als*) algo subsistente (*Vorhanden*). A verdade deixa de ser o trazer para a região do desocultamento e passa a ser a concordância com ente desvelado ao modo da presença. Por conseguinte, o próprio ser do ente, seja a idéia platônica ou a οὐσία aristotélica, adquire um caráter entitativo, pensado como um subsistente no sentido do ente mais elevado. Isso faz com que a Filosofia, desde o início, possua um caráter onto-teológico, ocorrendo uma troca do ser pelo ente.

---

<sup>28</sup> HEIDEGGER, M. *Logik – die Frage nach der Wahrheit*. op. cit., p. 193.

A determinação do ser como subsistente é estendida para a essência do homem, definido como animal racional: ζῷον λόγον ἔχον, fazendo dele um subsistente em meio aos outros, que se destaca pelo fato de possuir o *logos*. Como vimos, a verdade possui um caráter lógico-ontológico, ou seja, o ser verdadeiro ou falso é, ao mesmo tempo, um momento do *logos* e do ente ele mesmo. Pelo fato de o *logos* ser visto como uma propriedade do homem, o pensamento humano ocupa um papel fundamental como critério da verdade do ente. Daí porque, algumas vezes, Aristóteles afirmará que a verdade e a falsidade não estão nas coisas, e sim no entendimento (Met., E, 4 102b). Essa interpretação primeira do homem encontrará vários correspondentes na história da filosofia. Na escolástica medieval, Tomás de Aquino afirma que “A verdade se encontra propriamente no intelecto humano ou divino”. Descartes, no início da era moderna, atribui ao *cogito* o papel de mediador da verdade, como aquilo em que reside a verdade ou a falsidade de uma representação. Como veremos, com a filosofia moderna as noções de substância (ουσιᾶ) e sujeito (ὑποκειμενον), literalmente aquilo que subjaz, o subjectum, que inicialmente designa todo e qualquer ente subsistente e subjacente, são trazidas para dentro da esfera humana, inaugurando o que Heidegger denomina de filosofia da subjetividade.

Desse modo, antes de respondermos à pergunta sobre as múltiplas significações do ser, devemos determinar o local da verdade, a partir de onde o ser recebe essas significações. Para tanto, faz-se necessário uma analítica do ente que possui um entendimento do ser, o *Dasein* humano.

A discussão do problema das categorias em Aristóteles já anuncia alguns desafios fundamentais que irão marcar e conduzir a elaboração de *Ser e Tempo*:

- 1) buscar um modo de acesso ao ser, sem que ele seja pensado como um subsistente, ou como um atributo da linguagem ou ainda como propriedade da subjetividade humana;
- 2) encontrar um sentido geral do ser, a partir do qual possam ser explicadas as suas quatro articulações fundamentais e os seus diferentes modos;
- 3) pensar o homem fora da definição metafísica de animal racional e de sua forma moderna, o sujeito;
- 4) estabelecer uma relação entre ser e tempo, no qual esse último será visto como horizonte para compreensão do ser;

Heidegger entrevê no método fenomenológico a possibilidade de uma desconstrução da filosofia da presentidade e, conseqüentemente, da subjetividade. A Fenomenologia seria o método que possibilitaria o acesso às categorias e, com elas, o ser, fazendo da Filosofia uma

ciência do ser “das suas estruturas e possibilidades”<sup>29</sup>. Veremos que o projeto de buscar um sentido do ser em geral, a partir do qual podem ser explicadas as suas quatro articulações e edificada toda ontologia futura, será mantido, pelo menos, até *Os Problemas fundamentais de Fenomenologia*, obra de 1928 classificada como: “a nova elaboração da terceira seção da primeira parte de *Ser e Tempo*.”<sup>30</sup>

## 1.2. Intuição categorial: a Fenomenologia como método para uma possível ciência do ser.

O primeiro passo para compreender a Fenomenologia como método para elaboração de uma ciência do ser é elucidar o conceito de intencionalidade. Husserl pega emprestada essa noção de Brentano que, buscando fazer da Filosofia uma ciência da consciência, discerne o modo pelo qual a Filosofia e as Ciências da Natureza se relacionam com o seu objeto. O que distingue um fenômeno físico de um psíquico é o fato de haver, neste último, sempre um objeto que lhe é inerente. A estrutura fundamental da esfera psíquica é caracterizada como *Intentionale Inexistenz*, inexistência intencional. *Intentio* significa “dirigir-se à...” (*sich richten auf*). Em cada vivência (perceber, desejar, julgar, etc.), já é dado um objeto ao qual ela se dirige.

O fundamental é ter em mente que o dado nas vivências – seja na percepção sensível, na lembrança de algo, ou no juízo – não é um conteúdo de consciência, mas a coisa mesma de acordo com o como do seu ser-intencionado (*in Wie seines Intendiertseins*). Por conseguinte, para “chegarmos às coisas mesmas” devemos analisar a relação entre os atos intencionais e aquilo que com eles é dado. Ou, como diz Husserl, devemos investigar a co-pertinência entre a intenção, o modo de ser intencional (*intendiertseins*), a *intentio*, e aquilo que é intencionado, a *Intentun*. Se cada ato intencional é caracterizado por um dirigir-se a... , resta agora analisar o *Worauf*, o a que cada ato intencional se dirige, o que é “visto” em cada ato, “‘ver’ significa aqui nada além que ‘a tomada de conhecimento do que é encontrado’”<sup>31</sup>.

O que nos interessa no momento é esclarecer a noção de intuição categorial, à qual Husserl conquista por analogia à intuição sensível. Tomemos, então, como ponto de partida a percepção de um ente sensível, uma cadeira, por exemplo. Atentando ao que se mostra na cadeira, vemos que ela possui uma cor, uma textura, um material, uma extensão, um volume, uma superfície.

---

<sup>29</sup> HEIDEGGER, M. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, op. cit., p. 15

<sup>30</sup> Idem, p. 1.

<sup>31</sup> HEIDEGGER, M. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (G.A.20) Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, p.51.

Vejo na cadeira também qualidades, determinações, categorias dos objetos sensíveis em geral, a sua substância, o teor de coisa, a coisidade (*Dinglichkeit*), sua objetividade. Sobre as determinações da *Dinglichkeit* Heidegger diz:

Essas não são coisas que eu encontre aqui nesse auditório, e sim nexos entre caracteres gerais, caracteres esses que não são inventados, construídos, mas através de um modo suficientemente elaborado do que é simplesmente dado posso ver essas estruturas e suas específicas co-pertinências – ver, não no sentido de um ato ou de uma elevação mística, e sim no sentido de um simples presenciar de estruturas que se deixam deduzir do que é dado.<sup>32</sup>

Embora para Husserl o fundamento da percepção sensível seja a *Hylé*, ou seja, aquilo que afeta sensivelmente, não são os dados sensíveis que me dão o objeto, e sim a objetividade da coisa percebida que me é dada com esses dados. A perceptibilidade da cadeira, as categorias através das quais a cadeira é percebida, não podem ser vistas da mesma forma que os dados hyléticos. Se para Kant, as categorias são funções do entendimento que servem para pôr sob uma determinada forma a multiplicidade dos dados sensíveis, para Husserl elas não são nem propriedades da cadeira, nem estruturas da subjetividade, e sim correlatos de determinados atos intencionais que só podem ser “percebidos” na realização desses mesmos atos. A noção de intencionalidade liberta as categorias da esfera da subjetividade, fazendo delas mais que meras formas do entendimento, pensando-as como algo dado. Da mesma maneira que os dados hyléticos se tornam acessíveis na intuição sensível, assim também a intuição categorial deve se dirigir a um categoria dada junto a um ato categorial.

O termo “intuição categorial” (*kategoriale Anschauung*) designa primeiramente o que já foi dito sobre o “ver”. *Anschauung* não se relaciona apenas ao campo do sensível. A expressão indica:

1) que existe uma possibilidade de apreensão das categorias, vistas na tradição filosófica como determinações, formas mais elevadas de existências (*Bestände*) do ente;

2) que as categorias estão investidas nas vivências, que elas se encontram em toda vivência;

3) a necessidade de mostrar como ocorre a intuição categorial.

---

<sup>32</sup> Idem, p. 52.

Para esclarecer a noção de intuição categorial é necessário ver como se dá a relação entre os diversos atos intencionais, sendo que as categorias se mostrarão, como a própria palavra já indica, no ato da expressão, do juízo (*Ausdruck*).

O fundamental aqui é que todo ato intencional tem um modo próprio de realização, de preenchimento (*Erfüllung*) e que a relação entre os diversos comportamentos intencionais é ela mesma uma relação intencional. Os atos diferem entre si através do modo de ser intencionado do seu objeto. Pensemos, pois, na relação entre essas duas formas de representação: a pura intelecção (*Leermeinung*) (ato significativo) e a percepção (ato intuitivo). Uma mera intelecção pode ser, em certa mediada, preenchida, realizada (*erfüllt*) por uma percepção em diversos níveis, por exemplo, na mera presencialização (*Vergegenwärtigung*) do ente no qual se pensa, no seu estar-aí corpóreo. É importante ter em mente que não se trata de um evento psíquico que encontra um correspondente na realidade: como se eu pensasse em algo e, então, comparasse o que foi pensado com um objeto fora do meu pensamento, ou com uma representação desse objeto. O que foi apenas pensado e o ente agora observado entram em concordância, sobrepõem-se (*Zur-Deckung-bringen*), ocorrendo assim um ato de identificação (*Akt der Identifizierung*). O pensado se identifica com o que é observado, ele se mistura à coisa mesma, ele reluz (*aufleuchtet*) no ente observado, ocorrendo uma tomada de conhecimento (*Einsichtnahme*) da fundamentação real (*Sachgegründetheit*) do que havia sido apenas pensado. Essa tomada de conhecimento é denominada de evidência (*Evidenz*).

Devemos cuidar para não pensarmos a evidência como uma anunciação interna, psíquica, de que o que é pensado corresponde a algo real, fora do pensamento. A evidência não é uma constatação de correspondência entre o juízo e a coisa, da qual resultaria uma espécie de impressão interna que daria a certeza da verdade. Ela não se restringe ao juízo, devendo ser pensada intencionalmente como uma função universal de todo ato intencional doador de um objeto (*aller gegenstandsgebenden Akte*).

Embora a evidência não se restrinja à predicação, à expressão articulada na forma da palavra, é a partir da análise do fenômeno da expressão, no sentido da comunicação verbal, que Heidegger procurará esclarecer a intuição categorial. O fundamental no momento é ver como se dá o preenchimento, a realização do que é verbalmente expresso. A expressão verbal não pode ser preenchida da mesma forma que um simples pensamento se realiza na percepção sensível.

Uma expressão de um ato intencional pode ser pensada de duas formas. Posso simplesmente dar a conhecer, comunicar um ato intencional, como por exemplo: desejo tal coisa,

espero por isso, vejo uma cadeira. Posso também dar a conhecer, ou seja, comunicar algo não acerca do ato em si, mas acerca do objeto intencionado, por exemplo, quando digo: a cadeira é amarela e almofadada. Para que essa expressão seja verdadeira é necessário que ela se realize, seja preenchida, de alguma forma, no objeto percebido. Ou seja, aquilo que é dito deve reluzir, mostrar-se, identificar-se (*ausweisen*) com o percebido. A pergunta é a seguinte: aquilo que é dito realiza-se totalmente no que é percebido? Na expressão “esta cadeira é amarela e almofadada” comunico aquilo que vejo e algo mais. Ou seja, vejo a cadeira, o amarelo, o almofadado, mas o “esta”, o “é”, o “e”, não me são dados, não os vejo da mesma forma que vejo a cadeira. A expressão verbal da percepção da cadeira me dá sempre um excedente em intencionalidade:

O “esse”, o “é”, o “e” são identificados de modo perceptível na coisa? Posso ver a cadeira, o ser-almofadado e o ser-amarelo, mas o “esse”, “é”, “e” nunca, em toda eternidade, irei vê-los da mesma forma que vejo a cadeira. Na completa oração de percepção há um excedente em intenções cuja identificação não pode ser contestada através da simples percepção da coisa.<sup>33</sup>

O ser não é nem um momento real da cadeira, nem um momento da subjetividade ao qual teríamos acesso através de uma percepção imanente do sujeito, de uma reflexão sobre a consciência. Com efeito, se consideramos a consciência, encontramos apenas fatos psíquicos, como desejo, juízo, representação, nunca encontramos, porém, algo como “ser”, “e”, “ou”, etc. Não é na reflexão sobre a consciência e seus atos que encontramos o ser, e sim na forma pela qual os atos intencionais (dos juízos) se realizam, naquilo que me é dado junto à realização desses atos. Pensados fenomenologicamente, “unidade”, “ser”, etc., ou seja, as categorias, não são conteúdos de consciência, não são acontecimentos psíquicos, e sim formas de objetividade (*Gegenständlichkeit*), correlatos de determinados atos. É no ato da expressão, é na linguagem, que as categorias me são dadas, sendo que a sua forma de preenchimento, o modo como elas se mostram, não pode ser realizada na pura percepção sensível, mas percebidas na intuição categorial.

Como foi dito, o autor das *Investigações Lógicas* deduz a intuição categorial da intuição sensível. A simples percepção sensível passa a ser denominada de ato fundador, cujo objeto pode servir de fundamento para os atos categoriais, fundados (*fundiertes*) que podem ser construídos sobre ela. Esses atos tomam a percepção sensível como solo para uma nova objetividade segundo uma intencionalidade específica com seus específicos correlatos. Isso não significa que os atos

---

<sup>33</sup> HEIDEGGER, M. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, op. cit., p. 77.

fundados sejam apenas uma formalização da percepção simples, do ato fundador. O que existe aqui é uma relação intencional entre formas diferentes de objetividade e de doação de objeto. O ato categorial inaugura uma nova forma de acesso ao ente que não pode ser dada no ato simples, nele é dada uma nova forma de objetividade, ou seja, no ato categorial o objeto é dado, é aberto, é expresso em seu ser:

O que se dá como objeto nos atos derivados não pode nunca tornar-se acessível nos simples atos básicos. Isso significa que atos categoriais tornam acessível a objetividade sobre a qual eles se constroem – o simplesmente dado – em um novo modo de ser-objeto. Esse novo tornar-acessível do objeto simplesmente dado é qualificado, relativamente aos atos, como expressão. (...) Disso se segue que os atos fundados re-abrem os objetos simplesmente dados, de modo que eles vêm à compreensão explícita exatamente naquilo que eles são<sup>34</sup>

É importante ter em mente o caráter intencional, doador de objeto, dos atos categoriais. Tais atos constituem uma nova objetividade, o que não significa que essa nova objetividade seja produto de um sujeito, de um entendimento que daria um sentido, uma forma para a multiplicidade de dados sensíveis. Constituir significa aqui: deixar ver o ente em sua objetividade. As formas categoriais não são produtos de um sujeito nem propriedades do ente, e sim objetos que se deixam ver nos atos categoriais. A intuição categorial deixa ver uma categoria, deixa ver ser. A descoberta da intuição categorial abre a possibilidade de investigação da estrutura das categorias e, conseqüentemente, da estrutura e da objetivação do ser ele-mesmo:

O decisivo na descoberta da intuição categorial é: há atos nos quais se mostram em si mesmas existências ideais que não são produtos desses atos, funções do pensamento, do sujeito. Mais ainda: a possibilidade desse modo de intuição acusatória, e daquilo que se apresenta nessa intuição, proporciona o solo para a elevação da estrutura dessas existências ideais, ou seja, para a elaboração das categorias. Em outras palavras: com a descoberta da intuição categorial foi pela primeira vez conquistado o caminho concreto para uma legítima e autêntica investigação categorial. (...) Na investigação fenomenológica que com isso irrompe é conquistado o modo de investigação que a antiga ontologia buscava. Não há uma ontologia ao lado de uma fenomenologia, mas ontologia científica não é nada senão fenomenologia.<sup>35</sup>

A Fenomenologia oferece a possibilidade de uma apreensão objetiva dos universais, considerados na história da filosofia como sendo *a priori*, dando um método científico à antiga ontologia. “Chegar às coisas mesmas” significa, pois, investigar o que nos é dado nos atos

---

<sup>34</sup> Idem, p. 84.

<sup>35</sup> HEIDEGGER, M. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, op. cit., p. 97-98.

categoriais, doadores de ser. Assim, o campo temático da Fenomenologia, as coisas que devem ser investigadas, são a intencionalidade no seu *a priori*:

A intencionalidade é agora nada além do que o terreno fundamental, no qual esses objetos deixam-se encontrar: a totalidade dos comportamentos e a totalidade do ente em seu ser. Nas duas direções, com respeito à *intentio* e à *intentum*, pergunta-se acerca do que é estruturalmente, o imediatamente dado, o comportamento ou o ente relativamente ao seu ser, ou seja, o que permanece nele [no ente] como substrato estrutural, o que se encontra nele como aquilo que compõe seu ser.<sup>36</sup>

Ver-se-á que – embora em um primeiro momento a Fenomenologia, através da noção de intuição categorial, tenha aberto o caminho para uma possível investigação das categorias, livrando-as da esfera do sujeito sem reduzi-las a uma propriedade das coisas – ao tentar determinar a origem das categorias através da investigação da intencionalidade em seu *a priori*, Husserl recai em uma filosofia da subjetividade.

A intencionalidade foi caracterizada como estrutura das vivências segundo a relação *intentio* – *intentum*. O seu *a priori* deve ser investigado a partir de um ato de ideação, ou seja, a partir de um pôr-a-descoberto as estruturas que são previamente encontradas em toda percepção e em todo objeto percebido, abstraindo de cada percepção particular. Ideação é, por sua vez, um ato de uma intuição categorial, ou seja, um ato fundado sobre uma simples percepção. Por conseguinte, o método de investigação deve partir de uma percepção simples, de uma vivência particular concreta, a partir da qual a estrutura geral (pura) da intencionalidade é conquistada. Assim, Husserl parte das assim denominadas atitudes naturais, a fim de conquistar um novo domínio científico, o domínio da pura consciência (*das rein Bewußtsein*) e seu correlato, o puro eu (*das rein Ich*). O método de investigação deve partir da forma como as vivências, o eu e a consciência são encontrados na atitude natural para chegar às suas formas puras.

Na atitude natural, “eu” sou um objeto real em meio aos outros no mundo natural e realizo atos cognitivos. Estes últimos pertencem à subjetividade de um animal, do homem, são acontecimentos da mesma natureza que o sujeito. A totalidade dos nexos de vivências (*Erlebniszusammenhang*) no sujeito humano é denominada de fluxo de vivência individual (*individuellen Erlebnisstrom*). As vivências são, pois, acontecimentos reais da existência do animal homem. A partir daí, voltamo-nos para relações entre as nossas próprias vivências, realizando, assim, um novo ato intencional, o ato de reflexão. Quando refletimos, encontramos

---

<sup>36</sup> Idem, p. 106.

objetos que são da mesma natureza que os atos da consciência, que as vivências. A particularidade dos objetos da reflexão consiste em que eles são atos que pertencem à mesma esfera do ser que o ato que os considera. Ou seja, a reflexão e o objeto sobre qual se reflete encontram-se entrelaçados uns aos outros em um mesmo fluxo de vivências. Essa real co-pertinência do objeto considerado e da consideração ela-mesma, do objeto refletido e da reflexão em uma unidade da mesma realidade é denominada de imanência (*Immanenz*).

No ato da reflexão, na reflexão de um determinado ato intencional (por exemplo, a mera percepção de uma cadeira), dirijo-me não ao objeto percebido, mas ao ato mesmo da percepção e o seu correlato. Na reflexão, não há uma apreensão transcendente da coisa percebida, eu não vivo na coisa percebida, não tomo parte na percepção concreta da cadeira, na *Thesis* do mundo material, e sim na apreensão imanente e refletida da percepção da cadeira, na apreensão temática do ato intencional e do objeto no modo como ele é dado nesse ato. Esse não-tomar-parte da concretude do mundo material e de todo mundo transcendente é caracterizado de ἐποχή, no sentido de deter-se, abster-se de (*Sichenthalten*), desligar-se de (*Ausschalten*). Toda análise fenomenológica considera um ato sem tomar parte nele, fazendo com que o objeto desse ato seja tematizado no modo como ele é intencionalmente dado. A coisa percebida é, por assim dizer, posta entre parêntesis (*Einklammerung*), para que o seu caráter de ser (*Seinscharakter*) torne-se presente. A análise fenomenológica põe a descoberto o ser do ente.

Na ἐποχή, os atos e os modos como os seus objetos são dados tornam-se presentes em um mesmo fluxo individual das minhas vivências na esfera da minha consciência. Esse não-tomar-parte do mundo transcendente, conquistando a região da minha consciência individual, é denominado de redução transcendental. A essa redução segue-se uma outra, a redução eidética. Nela já não me dirijo ao meu próprio fluxo concreto de vivências individuais, e sim à estrutura geral dos atos intencionais. Através desses dois modos de redução é posto a descoberto – a partir de um fluxo concreto de vivências individuais – o campo puro da consciência.

Já foi dito que a realidade do mundo transcendente não pertence à totalidade real dos fluxos de vivências. A cadeira observada possui um modo de ser totalmente outro que o modo de ser das minhas vivências. Já a minha “percepção imanente” e os seus objetos pertencem uma à mesma região do ser, são no mesmo modo de ser. Disso resulta que, se um objeto transcendente só pode ser dado segundo um determinado aspecto, sempre de forma incompleta, os objetos da percepção imanente são dados de forma absoluta. O fluxo de vivências compõe a esfera da posição absoluta. Vê-se aqui, claramente, a influência de Descartes sobre Husserl: se o objeto do

mundo transcendente pode ser ilusório ou enganoso, uma vivência não pode não ser verdadeira. Daí se segue que, mesmo que o mundo real desaparecesse, a consciência permaneceria. Husserl extrai daí quatro determinações fundamentais da consciência, a saber: 1) a consciência é o ser imanente; 2) ela é o ser absoluto no sentido da daquilo que é absolutamente dado; 3) ela é um absoluto ser-dado no sentido de “*nulla re indiget ad existendum*”, ou seja, daquilo que, estando em si mesmo fechado, não necessita de nenhum outro ente para ser e 4) a consciência é o ser absoluto.

O fundamental aqui é a crítica heideggeriana, segundo a qual Husserl (na suas várias retomadas dos problemas fenomenológicos) e a tradição fenomenológica que se segue a ele (Dilthey, Scheler, etc.), não questiona o ser da consciência, ou melhor, a idéia mesma de consciência é antes um pressuposto herdado da tradição e não algo que fora conquistado através do método fenomenológico:

A primeira pergunta de Husserl não é absolutamente acerca do caráter de ser da consciência, o que o conduz é antes a seguinte reflexão: *Como pode a consciência tornar-se sobretudo um possível objeto de uma ciência absoluta?* O que primeiramente o conduz é a *idéia de uma ciência absoluta*. Essa idéia: *a consciência deve ser a região de uma ciência absoluta* não é simplesmente encontrada, sendo antes a idéia com a qual a filosofia moderna se ocupa desde de Descartes. A elaboração da pura consciência como campo temático da fenomenologia *não é conquistada fenomenologicamente a partir de um retorno às coisas mesmas*, e sim através de um retorno a uma idéia tradicional da filosofia. Por isso, todos os caracteres determinados que aparecem como determinações do ser não são originários.<sup>37</sup>

Embora os conceitos de consciência e ser sempre caminhem juntos, nada é dito acerca do ser da consciência e do ser enquanto tal. Sendo as idéias mesmas de “ser” e “consciência” herdadas da tradição, a saber: ser é ser-objeto e a consciência é o sujeito doador de objetividade.

A tarefa da fenomenologia, como método e possibilidade de investigação ontológica, é manter sempre aberta a tendência “às coisas mesmas” libertando-se das constantes e impróprias amarras da tradição a fim de galgar o terreno originário do qual foram hauridas as noções metafísicas de homem e ser. Isso depende de uma desconstrução dos conceitos e termos metafísicos a fim de resgatar a pergunta pelo ser que eles encobrem. A *ἐποχή* de Heidegger não implica apenas em um distanciamento das nossas atitudes naturais, mas principalmente em um

---

<sup>37</sup> HEIDEGGER, M. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, op. cit., p. 147.

deter-se diante da obviedade, da evidência da linguagem e do pensamento que são transmitidos através das terminologias da metafísica<sup>38</sup>. Libertar-se da tradição não significa livra-se dela – como se pudéssemos erigir uma filosofia do nada – e sim retomá-la, trazendo novamente à vida a pergunta do “início da nossa filosofia científica” já feita por Platão e Aristóteles.

A retomada da pergunta pelo ser já não depende de uma analítica da intencionalidade, e sim de uma analítica do ente no qual se dá a compreensão do ser, do ente que nós somos, denominado de *Dasein*. O método fenomenológico exige uma nova forma de redução, a fim de conquistar um terreno mais originário que aquele da pura consciência.

#### 1.4.Mundo e Historicidade

Segundo Heidegger, uma das falhas do método fenomenológico husserliano seria a falta de uma reflexão sobre a história: toma-se o passado como irrelevante e, no entanto, permanece-se preso ao modo tradicional de questionamento. Husserl não teria visto que à pesquisa fenomenológica pertence o fato de “sempre novamente refletir sobre si mesma e afastar cada vez mais de si a tradição ilegítima (*unecht*) e, através disso, tornar o passado atuante (*wirkсан*) em um sentido verdadeiro.”<sup>39</sup> O autor de *as Investigações Lógicas* não teria percebido a necessidade não apenas de uma ἐποχή diante das nossas atitudes naturais, mas também diante da própria história, a fim de livrar o pensamento dos preconceitos da tradição e alcançar as coisas mesmas. Uma das tentativas mais significativas de apreensão da história a partir de uma reflexão sobre a existência teria sido iniciada por Dilthey que, ao refutar a tentativa positivista e neokantiana de estender o método das ciências da natureza às ciências humanas; teria visto a necessidade de uma teoria da história a partir dela mesma. Assim como Kant havia determinado a possibilidade transcendental das ciências da natureza, Dilthey procuraria determinar a possibilidade da ciência histórica.

Como observa Gadamer, o neo-kantismo já havia tentado delimitar as fronteiras entre a formação dos conceitos nas ciências naturais e nas ciências históricas. Nas primeiras, buscar-se-ia deduzir dos fatos particulares leis gerais, as quais são – como demonstrou Kant na sua análise transcendental das categorias –ao mesmo tempo a condição de possibilidade de todo objeto de experiência. Já nas últimas, não é possível deduzir de experiências particulares leis gerais da

---

<sup>38</sup> FIGAL, G. *Martin Heidegger, Phänomenologie der Freiheit*. Weinheim: Beltz Athenäum, 2000, p. 37.

<sup>39</sup> HEIDEGGER, M. *Les Conférences de Cassel (1925) (Édition bilingüe)*. Paris: Vrin, 2003, p. 206.

história. A única coisa que transformaria um fato (*Faktum*) individual em um acontecimento (*Tatsache*) histórico seria o significado que possui no meio cultural, no sistema de valores no qual ele está inserido. Entretanto, o neo-kantismo ainda estaria preso ao modelo das ciências naturais a partir do momento que concebe a experiência histórica a partir de fatos objetivamente dados em um mundo exterior ao sujeito que investiga a história, os quais são posteriormente submetidos à apreciações de valor. Os objetos da história, ao contrário dos das ciências naturais, não podem ser pensados a partir de uma distinção radical entre consciência e mundo, entre sujeito e objeto. A particularidade do objeto da história seria o fato de que “aquele que pesquisa a história é o mesmo que a faz”, seria então a “homogeneidade (*Gleichartigkeit*) entre sujeito e objeto que possibilita o conhecimento histórico”<sup>40</sup>. Tal homogeneidade, pode ser percebida em cada vivência particular, a qual já é, ela mesma, uma totalidade de significação, um nexos relacional (*Zusammenhang*)<sup>41</sup> historicamente constituído. Inspirado em Vico, Dilthey afirma que a necessidade, posta pela primeira vez por Descartes, de provar a existência de um mundo exterior à consciência, como condição de possibilidade do entendimento da natureza, não se aplica à ciência histórica. O mundo historicamente constituído pelo homem, no qual sujeito e objeto são indissociáveis, possui um primado sobre o mundo objetivo da ciência.<sup>42</sup>

Também para C.F. Gethmann, o postulado de que o mundo externo é um pressuposto do conhecimento, seria uma das primeiras contribuições das análises de Dilthey sobre a história para a elaboração da pergunta pelo sentido de ser em *Ser e Tempo*. Saber se e em que medida os atos da consciência podem alcançar um “mundo exterior” e se esse mundo não é apenas uma projeção imanente à própria consciência é uma petição de princípio. Como as categorias não são objetos reais, e sim pontos de vista subjetivos *para* objetos, a própria existência das categorias já pressupõe a existência de um mundo ao qual elas se aplicam. A realidade do mundo não é, portanto, uma pretensão e sim pressuposição do pensamento.<sup>43</sup> Como o mundo é historicamente constituído, a condição de possibilidade da história como ciência não deve ser procurada nos fatos históricos, e sim na estrutura daquilo que em si mesmo é historial. Assim, Heidegger afirma em um texto de 1925, o seguinte:

---

<sup>40</sup> GADAMER, H.G. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (Gesammelte Werke 1)*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1990, p. 226.

<sup>41</sup> GADAMER, H.G. *Wahrheit und Methode :Ergänzungen (Gesammelte Werke 2)*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1990, p.31

<sup>42</sup> GADAMER, H.G. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (Gesammelte Werke 1)*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1990, p. 226

<sup>43</sup> GETHMANN, C. F. *Dasein: Erkennen und Handeln. Heidegger in phänomenologischen Kontext*. Berlin: De Gruyter, 1993, p. 213.

O decisivo no questionamento de Dilthey não é a teoria da ciência da história, e sim a tendência de pôr diante dos olhos a realidade efetiva daquilo que é historial (*die Wirklichkeit des Geschichtlichen*) e, a partir daí, esclarecer o modo e a possibilidade da interpretação<sup>44</sup>.

Essa realidade efetiva historial é denominada de vida, a qual é irreduzível a qualquer fundamento que possa existir por detrás de sua existência em um mundo. O método para tornar a vida acessível à investigação é psicológico, ou seja, a vida é pensada a partir da alma humana, mais precisamente: a partir do fluxo de vivências (*Erlebnisstrom*) e de sua relação na consciência. O método psicológico é também denominado de antropologia, o que sugere que a vida é pensada a partir da estrutura da existência humana em sua atuação no mundo. Entretanto, ao contrário da psicologia tradicional, a estrutura psíquica não pode ser apreendida como o conjunto de meras formas que compõem a alma: a estrutura da alma deve ser compreendida como “unidade viva da própria vida e não como simples esquemas organizatórios para a sua compreensão”<sup>45</sup>. Ao contrário da psicologia positivista – que, seguindo o método das ciências naturais, visa a reduzir a alma a elementos simples para então “esclarecê-la”, reconstruindo-a a partir do conjunto desses elementos – a psicologia de Dilthey é descritiva e analítica, visando a apreender a estrutura da vida no seu todo a partir de sua atuação no mundo. Um dos modos de acesso à estrutura da vida se dá através do sentimento de resistência (*Widerstandserfahrung*), já assinalada por Heidegger no parágrafo 43 de *Ser e Tempo*, ou seja: “tudo o que é real é experienciado no impulso e na vontade, realidade é resistência (*Widerstand*), mais precisamente, resistibilidade (*Widerstandlichkeit*).”<sup>46</sup> A consciência, o Eu, é percebida na medida em que, ao atuar no mundo, encontra uma resistência que se lhe opõe:

A determinação fundamental das relações anímicas (*seelisches Zusammenhangs*) é o si-mesmo (*das Selbst*), a ipseidade (*Selbigkeit*) da pessoa, do Eu. Este é determinado pelo mundo externo. Ele [o mundo] atua sobre o si-mesmo e o si-mesmo sobre ele. Há um determinado nexo-de-atuação (*Wirkungszusammenhang*) entre si-mesmo e mundo. (*Da origem de nossa crença na realidade do mundo externo e de sua legitimação*). Esse todo relacional, si-mesmo e mundo, está aí a todo momento. (...) Essa estrutura é algo vivenciado (*erleben*) pela própria vida, vivência (*Erlebnis*), ou seja, auto-experiência (*Selbsterfahrung*) da vida anímica ela-mesma, isto é: nada além do que a auto-experiência do homem, na medida em que ele é determinado pelo mundo. Essa determinação não é

---

<sup>44</sup> HEIDEGGER, M. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, op. cit., p. 19

<sup>45</sup> HEIDEGGER, M. *Les Conférences de Cassel*, op. cit., p. 162.

<sup>46</sup> HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1993, (doravante *S.u.Z.*) p. 209.

causal, a relação é antes uma relação de motivo, de motivação. A vida anímica é determinada como nexos-de-fins (*Zweckzusammenhang*)<sup>47</sup>

O texto ao qual Heidegger se refere na passagem supracitada – *Da origem de nossa crença na realidade do mundo externo e de sua legitimação* – é o local onde Dilthey sustenta a tese de que o mundo é um pressuposto do pensamento. O mútuo atuar de homem e mundo é um todo relacional que já está sempre aí e compõe a essência da vida sendo, portanto, irreduzível a qualquer forma de fundamentação. A essa tese, soma-se, agora, o caráter funcional do mundo, sua estrutura meios-fins (*Mittel-Zweck-Struktur*). Pode-se compreender essa estrutura tomando como exemplo o instinto de alimentação (*Nahrungstrieb*). O alimento encontrado não é real porque existe uma espécie de prova que mostre que a representação que temos dele foi causada por algo exterior ao nosso pensamento. A realidade do alimento é dada na mediada em que satisfaz ao nosso instinto de alimentação. Relativamente aos nossos impulsos, a realidade do alimento não necessita de nenhuma comprovação teórica, sendo antes a constatação de uma experiência imediata<sup>48</sup>. A existência do mundo é garantida a partir do preenchimento ou não de uma necessidade vital. A relação entre homem e mundo não é causal: a consciência não é causa do mundo nem este daquela. Tampouco é o mundo um objeto para o pensamento. Ele é primeiramente experimentado como um todo instrumental no qual o homem busca meios para atingir determinados fins exigidos pela vida.

Segundo Gethmann, a irreduzibilidade da vida e pressuposição do mundo, bem como sua instrumentalidade, irão fornecer subsídios para Heidegger desenvolver o conceito de ser-no-mundo e determinar o modo de ser do ente instrumental (*Zeug*) como ser-à-mão (*Zuhandenheit*). Com isso, o autor de *Ser e Tempo* terá elementos para provar que a abertura de mundo na qual o homem sempre se encontra é anterior à apreensão conceitual e objetivante dos entes.

Entretanto, se o indivíduo constitui-se em sua atuação no mundo, ou seja, se toma consciência de si através da experiência de resistência, limitação e pressão exercida entre ele e o mundo, esse sentimento de resistência não se refere apenas à solidez da realidade efetiva. Como bem assinala Gadamer, “enquanto existência historial (*geschichtliches Wesen*) ele experimenta, antes de tudo, realidades históricas (*geschichtliche Wirklichkeiten*)”, e estas são, ao mesmo tempo, aquilo constitui o indivíduo, o modo como ele se expressa e se auto-interpreta: “enquanto

---

<sup>47</sup> HEIDEGGER, M. *Les Conférences de Cassel*, op. cit., p. 166.

<sup>48</sup> GETHMANN, op. cit., p. 214.

tais elas não são muros sólidos (*harte Wände*), e sim objetivações da vida”<sup>49</sup>. A história é auto-interpretação da vida ou, como diz Dilthey “o trabalho formativo-interpretativo da vida” (*gedankenbildende Arbeit des Lebens*), dos quais derivam todas os valores, normas e esferas do conhecimento humano: arte, religião, estado, sociedade, etc. Logo, “o nexos entre vida e conhecimento é, para Dilthey, um dado originário.”<sup>50</sup>. A história, esse trabalho da vida sobre si mesma, é ao mesmo tempo significado e força (*Bedeutung und Kraft*). Inspirado em Hegel, o autor de *Idéias para uma Psicologia descritiva e analítica* sustenta que a consciência se compreende no seu atuar no mundo e, ao mesmo tempo, já se modifica em cada apreensão de si-mesma. A vida modifica-se infinitamente a cada tomada de consciência de si. Porém, ao contrário de Hegel, a auto-objetivação da vida não implica uma teleologia e uma progressão da consciência em direção ao saber absoluto. Cada época é uma unidade que possui uma estrutura, ou seja, um nexos de significação (*Bedeutungszusammenhang*), podendo ser interpretada e decifrada como um texto. Assim como a filologia tem a pretensão trazer um texto antigo “para perto do intérprete”, tornando-o contemporâneo, Dilthey busca uma consciência histórica (*geschichtliches Bewußtseins*) que possa apropriar-se devidamente de cada época, decifrando-a como um texto composto pela vida.<sup>51</sup> Seria a luta pela conquista dessa consciência histórica um dos grandes temas do pensamento de Dilthey. Daí porque Heidegger intitula suas conferências sobre ele, proferidas no ano de 1925, em Cassel, de “a Luta atual por uma Visão Histórica do Mundo (*Historische Weltanschauung*)”. O termo “visão de mundo” não significa apenas uma perspectiva acerca da natureza, mas antes uma tomada de posição (*Stellungnahme*) diante do mundo baseada em um certo conhecimento acerca da vida, a partir do qual são fixadas metas (*Zwecksetzungen*) que regulam o agir o humano. Essa posição diante do mundo e da vida é formada e apropriada historicamente pelo homem. Deste modo, a luta por uma visão histórica de mundo seria:

Visão histórica de mundo é aquela na qual o saber acerca da história determina a concepção (*Auffassung*) do mundo e da existência (*Dasein*). Ela se fundamenta no caráter historial do desenvolvimento do mundo e da existência humana (des *menschlichen Daseins*). Luta significa luta pela conquista de uma tal posição a partir do conhecimento acerca do caráter historial do mundo e da existência humana.<sup>52</sup>

---

<sup>49</sup> GADAMER, H.G. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, op. cit., p. 231.

<sup>50</sup> Idem, p. 240.

<sup>51</sup> GADAMER, H.G. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, op. cit., p.245.

<sup>52</sup> Idem, p. 142.

A visão histórica de mundo depende de um conhecimento acerca da vida, o qual envolve a existência humana em sua relação com o mundo e com a história. Para Heidegger, Dilthey teria lançado uma nova luz sobre a distinção entre os significados das palavras alemãs *Historie* e *Geschichte* ao fazer da História uma objetivação da estrutura da vida. Como se sabe, a palavra alemã *Historie* designa a ciência histórica, ou seja, a descrição e interpretação da história a partir de fontes que comprovam a veracidade dos fatos. O termo *Geschichte*, o qual deriva do verbo *geschehen* (acontecer), pode ser traduzido por historicidade, buscando fundamentar a possibilidade e o porquê da História. Em Dilthey, a historicidade é o movimento da própria vida e, conseqüentemente, de nós mesmos como objetivações dela. A determinação da historicidade da vida depende, portanto, de uma analítica da existência humana. O caráter historial da vida impõe à Fenomenologia uma dupla tarefa, qual seja: ao mesmo tempo libertar-se da tradição e apropriar-se autenticamente dela, fazendo o passado atuar no presente. Apropriar-se da tradição significa torná-la atuante, significa ser para o seu tempo, para sua geração. Cada geração, como movimento infinito da vida, deve sempre dar lugar a uma nova geração, a partir da qual pode-se reinterpretar e atualizar a História:

Nós somos história, ou seja, nosso próprio passado. Nosso futuro vive a partir do nosso passado. Nós suportamos o passado. Isso torna-se claro no estar junto com os outros (*Miteinandersein*), na geração. Dilthey considerava esse conceito importante para descobrir o fenômeno da historicidade. Cada um não é apenas ele-mesmo, e sim sua geração. A geração está à frente do indivíduo (*der Einzelne*), está diante dele e determina sua existência (*Dasein*). O indivíduo vive a partir daquilo que foi o seu passado, que arrasta seu presente e, finalmente, que é liberado através de uma nova geração.<sup>53</sup>

Entretanto, a tarefa de alcançar uma consciência histórica teria fracassado pelo fato de Dilthey tomar os conceitos de vida e consciência como evidentes, ficando ainda preso à interpretação do homem como animal racional, ou seja, como ser vivo dotado de autoconsciência. O que faltara então para Dilthey teria sido uma analítica do *Dasein* humano, a fim de pôr a descoberto a estrutura da existência no mundo.

Tentarei mostrar, nos capítulos seguintes, em que consiste essa analítica da existência e como ela se insere no projeto da ontologia fundamental. Tentarei provar também que a tarefa de o pensamento apropriar-se de sua geração permanece presente em *Ser e Tempo*, constituindo-se

---

<sup>53</sup> GADAMER, H.G. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, op. cit., p. 202.

em um dos elementos responsáveis por algumas das contradições internas da ontologia fundamental.

## II. *Ser e Tempo e Tempo e Ser*

A discussão acerca do problema das categorias em Aristóteles e em Husserl mostrou que, antes de buscar um sentido subjacente às diversas significações do ser, é necessário determinar o local, a origem a partir da qual o ser recebe essas mesmas significações. Para tanto, é mister pôr a descoberto a estrutura do ente que compreende o ser, o ente que nós somos, denominado de *Dasein*. Através de Dilthey, percebe-se que o ser-aí do homem deve ser pensado a partir de sua existência situada em um mundo historicamente constituído e, portanto, sua estrutura só pode ser conquistada a partir da destruição dos preconceitos historicamente herdados e de uma apropriação positiva da história. Essas tarefas, já anunciadas nos cursos da primeira metade dos anos vinte, têm sua primeira tentativa de execução em *Ser e Tempo*, obra que nunca fora completada, sendo retomada nos cursos de 1927 e 1928: *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia e Fundamentos iniciais metafísicos da Lógica*. Nesses dois cursos, Heidegger introduz a noção de diferença ontológica, a qual ainda não fora explicitada em *Ser e Tempo*, e enfatiza o projeto de uma ciência do ser. Assim, antes de iniciar este capítulo, faz-se necessário uma breve introdução dos problemas que desejo expor a partir dessas três obras e de como procurarei trabalhá-los.

Em *Ser e Tempo*, sob influência da tradição husserl-cartesiana, Heidegger parece atribuir um primado da Filosofia sobre as ciências positivas. Retomando o que já fora dito nos *Prolegômenos para a História do Conceito de Tempo*, a pesquisa filosófica é caracterizada de lógica produtiva, termo que não designa, como nas tradicionais teorias da ciência, uma lógica que se limita a investigar a estrutura de uma ciência previamente dada, e sim uma lógica “que previamente galga o terreno primeiro para uma possível ciência e, através da abertura da constituição de ser (*Seinsverfassung*) desse terreno, prepara a estrutura fundamental de um possível objeto científico”<sup>54</sup>. Desse modo, a ontologia fundamental deve o seu nome ao fato de ser a condição de possibilidade de toda pesquisa ontológica. Sua primeira tarefa seria a analítica existencial, a qual pode também ser chamada de hermenêutica fenomenológica do *Dasein* em um duplo sentido: ela é uma interpretação do ser do *Dasein* e, ao mesmo tempo, abre o caminho para toda interpretação do ser dos entes que não são no modo do *Dasein*, fundamentando as demais ontologias regionais:

---

<sup>54</sup> HEIDEGGER, M. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, op. cit., p.3.

O λόγος da fenomenologia do *Dasein* tem o caráter do ἐρμηνεύειν através do qual são dados a conhecer (*kundgegeben*), ao entendimento do ser pertencente ao *Dasein* mesmo, o sentido próprio do ser e a estrutura fundamental de seu próprio ser. Fenomenologia do *Dasein* é Hermenêutica no sentido originário da palavra, segundo a qual se designa a arte (*Geschäft*) da interpretação (*Auslegung*). Na medida em que, apenas através do descobrimento (*Aufdeckung*) do sentido do ser e da estrutura fundamental do *Dasein* em geral, é posto em evidência o horizonte para toda investigação ontológica posterior dos entes que não são segundo o modo do *Dasein*, torna-se essa hermenêutica igualmente “hermenêutica” no sentido da elaboração das condições de possibilidade de toda investigação ontológica.<sup>55</sup>

O projeto inicial de *Ser e Tempo* comporta duas partes. À primeira é reservada a elaboração da analítica existencial a fim de por a descoberto a temporalidade (*Zeitlichkeit*) do *Dasein* e, então, determinar a temporalitas (*Temporalität*), ou seja, a temporalidade do ser ele mesmo, a partir da qual pode-se compreender o sentido do ser em geral e fazer da Filosofia uma ciência do ser. Desse modo, a terceira e última sessão da primeira parte de *Ser e Tempo* seria denominada “Tempo e Ser”<sup>56</sup>. Através da tematização da temporalidade do ser ele-mesmo, deveria ser executada, na segunda parte dessa obra, uma destruição da história da metafísica, ou seja: um retorno às possibilidades de ser recebidas da tradição, com vistas à apropriação autêntica do que foi historialmente herdado.

Como se sabe, *Ser e Tempo* é interrompido na segunda sessão da primeira parte e a explicitação da temporalidade do ser nunca foi levada a cabo. Heidegger retoma o projeto de *Ser e Tempo* no curso do semestre de verão de 1927, *Os Problemas Fundamentais de Fenomenologia*, classificado como: “a nova elaboração da terceira seção da primeira parte de *Ser e Tempo*.”<sup>57</sup>

Nesse curso, assim como no seminário sobre Leibniz, a analítica existencial é inserida no projeto de uma ciência do ser. A ontologia fundamental, concebida como a fundamentação da ontologia em geral (*die Grundlegung der Ontologie überhaupt*)<sup>58</sup>, seria uma etapa preparatória para fazer da Filosofia uma ciência, distinguindo-a das ciências positivas que sempre trabalham com uma região previamente desvelada do ente:

---

<sup>55</sup> *S.u.Z.*, p.37.

<sup>56</sup> *S.u.Z.*, p. 39-40.

<sup>57</sup> HEIDEGGER, M. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, op., cit, p.1.

<sup>58</sup> Idem, p.196.

Agora nós simplesmente afirmamos que o ser é o verdadeiro e único tema da Filosofia. Isso significa negativamente: Filosofia não é ciência do ente e sim do ser ou, segundo a expressão grega, ontologia.(...) Filosofia é a interpretação teórico-conceitual do ser, de suas estruturas e possibilidades.<sup>59</sup>

A temporalitas (*Temporalität*) é pensada agora como o horizonte para uma possível objetivação do ser em geral (*Vergegenständlichung des Seins als solchen*), através da qual a Filosofia pode constituir-se como ciência. Assim, após a determinação da temporalitas do ser, deveria ser executada a discussão das quatro teses aristotélicas (mencionadas no início do primeiro capítulo), agora um pouco modificadas: 1) o problema da diferença ontológica; 2) o problema das articulações fundamentais do ser (essência, existência); 3) o problema das possíveis modificações do ser e a unidade das suas quatro articulações; 4) o caráter de verdade do ser.<sup>60</sup> Porém, esse curso de 1927 também nunca foi concluído, sendo abandonado após a tentativa de caracterizar a temporalidade do ser como a unidade horizontal das três êxtases temporais do *Dasein*, ou seja: a temporalitas (*Temporalität*)<sup>61</sup> é o local no qual – o para onde (*Wohin*) – a unidade das três estases se projeta, possibilitando a compreensão do ser em geral. Entretanto, como se verá no momento oportuno, o conceito de temporalitas e o modo como se dá o acesso a ela permanecem obscuros.

Em uma segunda retomada da analítica existencial, no curso de 1928 sobre Leibniz, Heidegger introduz a noção de “Meta-ontologia” a fim de designar a totalidade do saber filosófico. O caráter provisório da analítica existencial faz com que ela não possa ser pensada como uma disciplina sobre a qual poderia ser erigido um sistema que, em alguns séculos, levaria a filosofia a um final feliz<sup>62</sup>. Ela teria o objetivo de abrir o horizonte para a compreensão do ser em geral, determinando a origem dessa compreensão que, como se sabe, reside na temporalidade extático-horizontal do ser-aí. Assim, a ontologia fundamental não esgota o conceito de filosofia. Após sua elaboração, deve o pensamento voltar-se novamente para as suas possibilidades ônticas de existência a fim de apropriar-se autenticamente delas, contemplado agora o ente na sua totalidade ontológica, a partir do entendimento expresso (*ausdrücklich*), “científico” do ser em geral. Esse retorno ao ente, é denominado de Metaontologia :

---

<sup>59</sup> Idem, p.15.

<sup>60</sup> HEIDEGGER, M. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, op. cit, p.32-33

<sup>61</sup> Traduzirei o termo alemão *Temporalität* por temporalitas, a fim de ser fiel à terminologia latina utilizada por Heidegger, visando distingui-la da temporalidade (*Zeitlichkeit*).

<sup>62</sup> HEIDEGGER, M. *Metaphysische Anfangsgründe de Logik im Ausgang von Leibniz*, op. ci., p. 200.

Disso resulta que: O problema fundamental da metafísica exige, em sua radicalidade e universalidade, uma interpretação do *Dasein* pela temporalidade, a partir da qual possa ser esclarecida a possibilidade interna do entendimento do ser e, com isso, da Ontologia mesma – mas não para que essa possibilidade interna simplesmente torne-se conhecida, ela é, antes, apenas compreendida na execução, ou seja, na elaboração dessas mesmas problemáticas fundamentais (apresentadas nos quatro problemas principais). A totalidade da fundamentação e elaboração da Ontologia é a ontologia fundamental, ela é: 1. Analítica do *Dasein* e 2. Analítica da temporalitas do ser. Essa analítica temporal é, igualmente, a virada (*Kehre*), na qual a própria Ontologia retorna expressamente ao ôntico metafísico, no qual ela inexpressamente sempre se encontra. Trata-se de conduzir a ontologia a sua transformação latente através da mobilidade da radicalização e universalização. Aqui realiza-se a virada, e ela chega à transformação na Metaontologia.<sup>63</sup>

O retorno apropriativo ao ente, através do qual se realiza a existência autêntica do *Dasein*, é também visto como uma virada (*Kehre*), uma transformação (*Umschlag*) latente e imanente à própria analítica existencial, necessária para que a Filosofia possa ser pensada em sua totalidade como uma ciência do ser. O último passo da Metaontologia seria, portanto, o “retorno ao ôntico metafísico”, ou seja, às possibilidades fáticas de ser do *Dasein* a partir de uma apropriação autêntica de sua existência. Não se deve estranhar que Heidegger fale aqui de uma metafísica. No projeto de uma ciência do ser ainda não existe a preocupação em superar a Metafísica, como acontecerá a partir dos anos trinta. Assim, no curso sobre Leibniz, a analítica existencial é também denominada de “metafísica do *Dasein*” por se referir à condição de possibilidade de todo desvelamento do ser e de toda concreção fática do ser-aí. É nesse sentido que podemos compreender a afirmação segundo a qual “a ontologia fundamental e a Metaontologia na sua unidade formam o conceito de Metafísica”. Ou seja, a determinação do *Dasein* a partir da temporalidade e da temporalitas do ser ele-mesmo deveriam realizar o conceito de Metafísica, como totalidade do saber filosófico. Entretanto, a Metaontologia, assim como a tentativa de apreensão do ser a partir da temporalidade do *Dasein*, também é abandonada.

Parece, pois, que à primeira *Kehre*, já prevista no projeto da ontologia fundamental, segue-se uma outra que não fora planejada. A meu ver, essa outra virada já se anuncia na própria execução da analítica existencial (mas apenas se completa após o contato com o problema da técnica), devido à dificuldade inerente ao próprio objetivo de *Ser e Tempo*, de, a partir da analítica existencial, determinar o sentido do ser em geral e então apropriar-se positivamente da História da Filosofia. Essa dificuldade aumenta ainda mais quando inserida em um projeto de

---

<sup>63</sup> HEIDEGGER, M. *Metaphysische Anfangsgründe de Logik im Ausgang von Leibniz*, op. cit., p.201.

ciência que irá se mostrar impossível e contraditório a outros pressupostos da analítica existencial.

Em *Ser e Tempo*, Heidegger já percebera que o caráter fundamentalmente temporal do ser, a sua finitização no *Dasein* humano, faz com que suas diversas determinações epocais não possam ser reduzidas a uma significação única – como queria Brentano – subjacente a essas próprias determinações. Ao invés de uma significação única do ser, Heidegger busca a origem a partir da qual se desdobra historialmente o sentido, a qual reside na temporalidade do *Dasein*. Entretanto, na tentativa de esclarecer a estrutura temporal do *Dasein* como ser-no-mundo, libertando-se das determinações tradicionais do ser como presença e do homem como sujeito, revela-se a essência abissal do ser-aí e sua impotência diante das possibilidades de ser herdadas historialmente. Isso ameaça o primado da temporalidade como única fonte da historicidade do ser. Essa impotência do ser-aí diante da sua historicidade complica-se ainda mais quando pensada junto ao projeto de ciência almejado por Heidegger, o qual visa a determinar a temporalitas como horizonte para uma possível objetivação do ser enquanto tal. Objetivar o ser seria tomá-lo por um ente, por algo subsistente, fazendo do homem um sujeito objetivante e da temporalidade do *Dasein* a instância constituinte do mundo. Isso seria recair em uma filosofia da subjetividade e reincidir na determinação do ser como presença. A partir daí, revela-se o fato de que as possibilidades de ser do *Dasein* não podem originar-se apenas de sua temporalidade, o que conduz à necessidade de buscar um novo modo de acesso ao ser – já não nos moldes de uma ciência - e uma outra origem para os seus envios epocais, mais poderosa que as estases temporais do ser-aí. Entretanto, a determinação dessa nova origem da verdade do ser irá depender do mal-sucedido engajamento político com o nacional-socialismo e do contato com o problema da técnica.

Neste capítulo, tentarei esclarecer os problemas acima levantados primeiramente a partir de uma breve exposição da analítica do *Dasein* em sua relação com a noção de “sentido” e com o problema da historicidade. Em um segundo momento, tentarei mostrar como o projeto de uma ciência do ser entra em contradição com dois pressupostos essenciais da analítica existencial, a saber: o fato de que o ser não é um ente – explicitado com a introdução da noção de diferença ontológica em *Os Problemas Fundamentais de Fenomenologia* – e o fato de o *Dasein* não poder ser visto unicamente como sujeito. Finalmente, procurarei mostrar como na obra de 1930, “Da Essência da Verdade”, portanto antes de o problema da técnica ocupar uma posição central nas

investigações do filósofo, é pensada a necessidade de uma nova origem para a abertura do ser. Isso dará subsídios para que, no próximo capítulo, possa-se abordar o problema da técnica.

## 2.1 Ser-no-mundo e historicidade

O termo *Dasein* designa, na ontologia tradicional, existência no sentido latino da *existentia*, como *actualitas*, como realização de uma essência, correspondendo à palavra alemã *Wirklichkeit*, realidade efetiva. Para Heidegger, o *Dasein* é o ente cujo modo de ser é a existência, porém em um outro sentido; fora da distinção metafísica entre essência e existência. Existir significa habitar um âmbito no qual o ente se torna acessível em seu ser, significa ser ao modo da distinção entre ser e ente. Essa região na qual o ser-aí é projetado, tendo acesso ao ente em seu ser, é denominada mundo.

Existir significa estar jogado (*geworfen*) no mundo, o que não significa ser um sujeito que, saindo de si, é lançado na direção de um âmbito exterior a ele. Mundo não é algo exterior ao *Dasein*, mas uma determinação fundamental de sua existência, caracterizada como ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*). O ser-no-mundo mostra que o desvelamento do ente em seu ser é anterior a qualquer tomada de consciência e, conseqüentemente, anterior à relação sujeito-objeto. Isso fica claro na análise que Heidegger faz do ente que de pronto encontramos e em relação ao qual nos comportamos no nosso trato cotidiano com as coisas, o ente instrumental (*Zeug*), cujo modo de ser é o ser-à-mão (*Zuhandenheit*).

Quando utilizamos um instrumento qualquer, um martelo, por exemplo, não o pensamos isoladamente. Só podemos apreendê-lo enquanto instrumento a partir de um todo instrumental (*Zeugganzen*) previamente dado no qual se insere. Junto com o martelo já estão dados o prego, a madeira, a oficina, a casa que será construída. O olhar com que entendemos um instrumento dentro de um nexos instrumental (*Zeugzusammenhang*) não implica uma apreensão temático-conceitual do que é dado, e sim uma circunvisão (*Umsicht*) que caracteriza toda orientação prática sobre as coisas de que fazemos uso em nossa vida cotidiana. Cada instrumento se define segundo um para-quê (*Um-zu*) ele se destina: para pregar, para cozinhar, para morar, para voar, etc., que se configura segundo a relação que estabelece com outros instrumentos dentro de um nexos instrumental. A circunvisão apreende o instrumento sempre segundo um nexos de para-ques

(*Zusammenhang des Um-zu*),<sup>64</sup> ao qual cada instrumento particular se ajusta, possuindo assim uma destinação (*Bewandtnis*).

O instrumento é compreendido segundo uma totalidade de ajustamento de destinações (*Bewandtnisganzheit*) na qual previamente se insere e que varia, determinando o alcance da circunvisão na qual o *Dasein* abrange uma multiplicidade de relações em que confia e com as quais se familiariza (*Vertrauen*). Essa totalidade de relações é denominada de significatividade (*Bedeutsamkeit*), condição de possibilidade da revelação do ente intramundano e do acesso a ele segundo o modo da instrumentalidade, constituindo a estrutura do mundo, sua mundaneidade, junto à qual o *Dasein* já sempre se encontra.

Entretanto, a significatividade só é possível porque se mantém em uma abertura prévia, em um entendimento prévio do ser no qual o *Dasein*, a cada vez, no seu aí junto ao mundo, se move. O todo referencial que constitui a significatividade funda-se, em última instância, em um “em-vista-de-que” (*Worumwillen*) referente ao próprio *Dasein* como ente que existe em vista de si mesmo, em cujo ser está em jogo o seu próprio ser.

A estrutura fundamental desse entendimento de ser se deve ao projeto (*Entwurf*) no qual são abertas para o *Dasein* as relações de significatividade que constituem o mundo, a partir das quais é articulado o sentido. O sentido não é, portanto, uma propriedade do ente, e sim aquilo que é articulado na abertura do *Dasein*, permitindo que os entes e o próprio ser-aí sejam descobertos segundo um determinado modo de ser:

Sentido é um existenciário do *Dasein* e não uma propriedade presa ao ente, que se encontra “atrás” dele, que paira em algum lugar entre dois reinos. Apenas o *Dasein* “tem” sentido na medida em que a abertura do ser-no-mundo realiza-se através do ente que nela pode ser descoberto. *Apenas o Dasein pode com isso ser com sentido (sinnvoll) ou sem sentido (sinnlos)*. Isso significa: o seu próprio ser e o ente que com ele é aberto pode ser apropriado no entendimento ou negado no desentendimento (*Unverständnis*)<sup>65</sup>

Embora o ser-aí não seja uma consciência constituinte do mundo, a noção de “sentido de ser” só pode ser compreendida a partir do projeto de mundo do *Dasein*. O ente só possui um sentido na medida em que é descoberto junto com o ser do *Dasein*, ou seja, na medida em que ingressa em um mundo. A pergunta pelo sentido de ser não é, portanto, a busca de um fundamento único que se esconde atrás do ente. Heidegger define o sentido como “aquilo em direção a que (*Woraufhin*) do projeto”, “a partir do qual algo torna-se entendível como (*als*)

---

<sup>64</sup> *S.u.Z.*, p.69

<sup>65</sup> *S.u.Z.*, p. 151.

algo.”<sup>66</sup> Essa definição de sentido confunde-se com o conceito de horizonte, que, como veremos, possui suas raízes na temporalidade do ser-aí. Sentido não é, portanto, uma determinação unívoca do ser, e sim o horizonte, dinâmico e articulável, a partir do qual o ser recebe suas determinações. Logo, o sentido de ser deve ser compreendido a partir do esclarecimento da abertura que permite o entendimento de ser que o *Dasein*, desde sempre, possui e no qual se move. A estrutura dessa abertura, do ser-no-mundo, é composta de três momentos essenciais, quais sejam: 1) a existência (*Existenz*), 2) a facticidade (*Faktizität*) e 3) a decadência (*Verfallen*).

1) A existência é caracterizada pelo estar lançado para além de si em um mundo. Enquanto projeto jogado (*Entwerfen geworfen*), o *Dasein* sempre é posto adiante-de-si (*Sich-vorweg-sein*), diante de seu poder-ser próprio (*das eigene Seinkönnen*). Ser ao modo do poder-ser, significa estar sempre além de si. No entanto, ao mesmo tempo que é lançado além de si, o ser-aí já se encontra sempre em um mundo, no qual os entes intramundanos e os outros lhe vêm ao encontro, o que caracteriza a sua facticidade.

2) A facticidade é caracterizada pelo fato de o *Dasein* ser sempre uma possibilidade de si mesmo. O termo possibilidade (*Möglichkeit*) não pode ser pensado no seu sentido habitual, pois não designa algo que detemos e de que podemos fazer uso quando bem entendermos, como se o *Dasein* possuísse uma tábua de possibilidades das quais pudesse lançar mão ou não. Possibilidade não é algo que posso fazer ou não, ela não se encontra no futuro e sim no passado. Porque o *Dasein* é no modo do poder-ser, ele sempre já se lançou antecipadamente sobre uma possibilidade de si mesmo e, conseqüentemente, já deixou passar outras. Como poder-ser, ele nunca se completa, pois não pode, em última instância, remeter-se a um sujeito, seja imanente ou transcendente: ele é abismo (*Abgrund*) sem fundamento (*Grundlos*).

3) Se, por um lado, no ser lançado para além de si, em direção ao seu poder-ser o *Dasein* se excede; por outro lado, ao ser colocado em meio ao ente, priva-se e é como que permeado (*durchwaltet*) pelo ente, dele se ocupando. Na ocupação (*Besorgen*) com o ente e a preocupação (*Fürsorge*) com os outros, o *Dasein* esquece de si, o que caracteriza o estado de decadência (*Verfallen*), o agir impróprio. No entanto, como a constituição fundamental do ser-no-mundo implica no projeto para o seu poder-ser mais próprio, o *Dasein* também pode apropriar-se de si, e agir de forma própria:

---

<sup>66</sup> Ibidem

Ele [o *Dasein*] é, de um determinado modo, apropriando-se de si (*sich zu eignen ist*), ele possui a si mesmo (*es hat sich selbst*) e apenas por isso pode perder-se (*sich verlieren*). Porque à existência pertence o caráter de ser si-mesmo (*Selbstheit*), ou seja, de algum modo “ser-apropriando-se-de-si” (*Sich-zueignen-sein*), o *Dasein* existente pode, de uma determinada maneira, escolher propriamente a si mesmo (*eigens sich selbst wählen*) e, a partir disso, primeiramente determinar a sua existência, ou seja, existir propriamente (*eigentlich*). Ele pode também deixar-se determinar em seu ser a partir dos outros e, primeiramente, existir impropriamente (*uneigentlich*) no esquecimento de si-mesmo<sup>67</sup>

No entanto, o *Dasein* tem, no mais das vezes, a tendência a agir de forma imprópria, na qual esconde de si mesmo a sua essência abissal. Ele se refugia de si mesmo não apenas na ocupação com os entes intramundanos, mas também na própria tradição em que se insere e que é transmitida no convívio cotidiano com os outros, no qual o seu ser-si-mesmo (*Selbstheit*) é substituído por si-mesmo-impessoal (*Man-selbst*), pela “a gente”, que encobre o seu poder-ser mais próprio.

Ser-no-mundo já implica, portanto, um ser-com (*Mitsein*) outros. Na preocupação com os outros, seja no trabalho, nas relações sociais, nas notícias de jornal ou nos eventos acadêmicos, o ser-aí já se encontra sob o mandamento (*Botmäßigkeit*) do outro. Esse outro não é uma ou outra pessoa determinada, mas são todos, é a gente (*das Man*), o impessoal. No trato cotidiano com os outros, trabalhamos como se costuma trabalhar; conversamos como se conversa; estudamos como se estuda; vamos a reuniões acadêmicas como “a gente” (*das Man*) costuma fazer. O si-mesmo impessoal, no qual “cada um é o outro e nenhum é si-mesmo”<sup>68</sup>, dá previamente ao *Dasein* um todo de significatividade no qual ele confia e com o qual se familiariza, desonerando-o (*entlastet*) da responsabilidade pela sua própria existência, da responsabilidade de um ente que foi entregue a si mesmo para ser:

Se o *Dasein* familiariza-se consigo mesmo como si-mesmo-impessoal (*Man-selbst*), isso significa, ao mesmo tempo, que o impessoal (*das Man*) delinea (*vorzeichnet*) a interpretação imediata do mundo e do ser-no-mundo. O si-mesmo-impessoal, em vista do qual o *Dasein* é cotidianamente, articula os nexos de referencia da significatividade. O mundo do *Dasein* deixa livre o ente que vem ao encontro sobre uma totalidade de ajustamento de destinação na qual a gente (*das Man*) confia e nos limites fixados pela medianidade da gente. Primeiramente o *Dasein* factual está no mundo compartilhado

---

<sup>67</sup> *S.u.Z.*, p. 242

<sup>68</sup> *S.u.Z.*, p. 128.

(*Mitwelt*) medianamente descoberto. Primeiramente “sou” não “eu”, no sentido do si-mesmo próprio, e sim os outros, no modo da gente.<sup>69</sup>

O impessoal não pode ser pensado como uma soma total de diversos sujeitos que se perdem em uma intersubjetividade. Como um modo do ser do mundo, que caracteriza o agir impróprio do ser-aí, a impessoalidade é o estado no qual ele, no mais das vezes, se encontra. O si-mesmo próprio deve, portanto, ser arrancado constantemente do domínio do impessoal, para que o *Dasein* possa apropriar-se de si.

Porém, como pode ser si mesmo um ente que, como vimos, é sempre no modo do poder ser, que já sempre é uma possibilidade de si e que nunca se completa? Como pode apropriar-se de si e livrar-se da impessoalidade se, no limite, não é sujeito ou substância e sim abismo sem fundamento?

A unidade dos três momentos constitutivos do *Dasein* – a existência, caracterizada pelo ser-além-de-si (*Sich-vorweg-Sein*) enquanto projeto em direção ao seu poder-ser próprio; a facticidade, caracterizada pelo já sempre se encontrar junto ao ente; e a decadência, a ocupação pelos entes e com os outros – é o que Heidegger denomina de cuidado ou cura (*Sorge*), definido como: “Ser-já-além-de-si-no-(mundo-) como ser-junto-a (ao ente intramundano encontrado) [*Sich-vorweg-schon-sein-in-(der Welt-) als Sein-bei (innerweltlich belegendem Seiendem)*].<sup>70</sup>

A cura possui um fundamento mais originário, qual seja; a temporalidade do *Dasein*. Ao contrário do tempo vulgar, pensado como uma série de agoras, a temporalidade deve ser entendida como uma unidade no sentido da distensão (*Erstreckung*) que abarca as três êxtases temporais do presente, passado e futuro. A análise do tempo será aprofundada na seção seguinte deste capítulo. Por hora, o fundamental é ter em mente que as três êxtases temporais formam a estrutura do cuidado (*Sorge*). Logo, a temporalidade é a instância a partir da qual é possível todo projeto de mundo e toda compreensão do ser.

A êxtase do futuro projeta o *Dasein* na direção do seu poder ser mais próprio (*eigensten Seinkönnen*), à sua existência. Ao reportar-se ao seu poder ser próprio ele está sempre à frente (*vorweg*) de si.

A êxtase do passado corresponde à facticidade do *Dasein*, ao já se encontrar lançado sobre uma possibilidade de ser.

---

<sup>69</sup> *S.u.Z.*, p. 129.

<sup>70</sup> *S.u.Z.*, p.192

A êxtase do presente corresponde à decadência. Ao presenciar algo, o *Dasein* é posto diante dos outros entes, e deles se ocupa. Por estar imerso em meio ao ente, o *Dasein* possui a tendência a privilegiar o horizonte da presença (*Präsenz*), tomando a si mesmo pelo ente que com esse horizonte é revelado: o subsistente (*Vorhanden*), extraíndo dele o seu conceito de ser como presentidade (*Anwesenheit*).

A distensão (*Erstreckung*) do tempo abarca, em última instância, o período que vai do nascimento à morte do *Dasein*. É essa última, enquanto possibilidade extrema, que permite ao ser-aí colocar-se diante do seu poder ser mais próprio:

A morte é uma possibilidade-de-ser que o próprio *Dasein* deve, a cada vez, assumir. Com a morte o próprio *Dasein* coloca-se diante de seu poder-ser mais próprio (*Mit dem Tod steht sich das Dasein selbst in seinem eigensten Seinkönnen bevor*). Nessa possibilidade, trata-se pura e simplesmente, para o *Dasein*, do ser-no-mundo. Sua morte é a possibilidade de não-mais-poder-ser-aí (*des Nicht-mehr-dasein-könnens*). Quando o *Dasein* coloca-se na iminência dessa possibilidade de si mesmo, ele remonta *totalmente* (*völlig*) ao seu poder-ser mais próprio.<sup>71</sup>

A morte não deve ser tomada aqui como o simples encerramento das funções biológicas, não é um evento que possamos esperar, mas, enquanto possibilidade de não-mais-poder-estar-aí, revela-se, como inevitável e, ao mesmo tempo irrealizável, como a possibilidade da total impossibilidade. Ela é a possibilidade mais extrema (*äußerste*), mais própria (*eigenste*), intransferível (*unbezügliche*) e insuperável (*unüberholbare*) que lança o *Dasein* para além de si (*Sich-vorweg*). Quando o *Dasein* assume a si mesmo como ser-para-morte, compreende-se como poder-ser que é.

No entanto, na ocupação cotidiana com os entes e no trato com os outros, o *Dasein* esquece de sua própria morte e a entende de forma imprópria. A morte é adiada como um evento futuro, como algo que sempre acontece com os outros, com a gente (*das Man*).

O ser-aí não possui uma apreensão expressa e consciente do seu estar lançado na morte. Entretanto, em todo comportamento em relação ao ente e para com os outros, em todo entendimento do ser no qual se move, ele já sempre se encontra disposto em meio ao ente, envolto, como diz Benedito Nunes, em uma certa tonalidade afetiva (*Stimmung*)<sup>72</sup>, junto a uma disposição de ânimo (*Befindlichkeit*). Esta última constitui um dos modos fundamentais da

---

<sup>71</sup> *S.u.Z.*, p.250

<sup>72</sup> NUNES, B. *Passagem para o Poético*. São Paulo: Ática, 1992, p. 99.

abertura do ser-no-mundo. Todo entendimento de ser é sempre disposto (*gestimmtes*), acompanhado de um afeto, que revela ao *Dasein* o seu estar aí no mundo. O fato de o ser-aí, no mais das vezes, não aceitar um sentimento, de ser tomado pelo tédio ou pela indiferença, apenas atesta a predominância dos afetos na existência. Ele foge, no mais das vezes, dos sentimentos que lhe assaltam (*überfällt*) porque a disposição afetiva sempre abre a totalidade do seu ser-no-mundo, pondo-o diante do seu estar lançado no mundo, o seu “aí” puro e simples, revelando-o como o ente que ele é e tem que ser (*Daß es ist und zu sein hat*), responsável pelo seu próprio ser, sobre o qual a existência pesa como uma carga (*Last*).

Em *Ser e Tempo* é o sentimento de angústia (*Angst*), tomado em sentido muito particular, que desvela ao *Dasein* o seu ser-para-morte, colocando-o diante do seu poder-ser mais próprio:

O *Dasein* não possui, primeiramente e no mais das vezes, nenhum conhecimento expresso ou teórico de que está entregue à sua morte e que, com isso, ela pertence ao ser-no-mundo. O estar lançado (*Geworfenheit*) na morte desvela-se a ele originalmente e de modo penetrante na disposição da angústia. A angústia diante da morte é angústia “diante” do poder-ser mais próprio, intransferível e insuperável. O diante de que (*Wovor*) da angústia é o próprio ser-no-mundo. O porquê (*Worum*) dessa angústia é o poder-ser do *Dasein* puro e simples.<sup>73</sup>

A angústia aqui pensada não se refere a um ou outro ente em particular. Seria a angústia sem um objeto determinado, na qual o ente em sua totalidade perde o sentido, em que não temos um ente em particular no qual buscar apoio, que arranca o *Dasein* do seu cotidiano e revela a sua essência abissal, como ente que, como poder-ser lançado para além de si, sustenta-se no nada. No ultrapassar o ente em direção ao nada experimentado na angústia, o *Dasein* é posto, não apenas diante dos outros entes em seu ser, como também diante do ente que ele mesmo é, enquanto poder-ser finito livre para morte. Visto o ser-para-morte revelar a estrutura do ser-no-mundo, junto com o entender a si mesmo a partir da sua mais extrema possibilidade, desvela-se ao *Dasein* não apenas o seu ser e o ser dos entes intramundanos, mas também o ser enquanto tal. O nada inerente à finitude do *Dasein* não é o oposto ao ente, mas aquilo que proporciona o estranhamento, o espanto necessário para nos arrancar do cotidiano, da familiaridade com o mundo da gente (*das Man*) e nos revelar o ser do ente, o não-familiar (*Unheimlich*).

---

<sup>73</sup> *S.u.Z.*, p. 251.

A possibilidade de ser si-mesmo, de apropriar-se de si, implica o que Heidegger chama de antecipação (*Vorlaufen*) da morte, o que não significa nem o suicídio, nem esperar pela morte como um evento futuro. Antecipar a morte significa tê-la unicamente como possibilidade, como algo que jamais se concretiza e que, no entanto, é sempre constantemente iminente: significa a coragem para a angústia inerente à finitude, única capaz de arrancar o *Dasein* do domínio público da gente:

A característica do ser-para-morte existencial próprio e projetado pode ser resumida da seguinte forma: A antecipação (*Vorlaufen*) desvela ao *Dasein* a perdição (*Verlorenheit*) no mesmo-impessoal (*das Man-selbst*) e, desamparado da preocupação ocupada (*besorgende Fürsorge*), o traz para diante da possibilidade de ser si mesmo. Si mesmo, porém, na LIBERDADE PARA A MORTE apaixonada, desprendida das ilusões da impessoalidade, factual, de si mesma consciente, e que se angustia.<sup>74</sup>

O nada manifesto na angústia rompe as relações de significação articuladas pelo domínio público da gente (*das Man*), com as quais o *Dasein* está familiarizado, colocando-o diante de si mesmo. A violência da angústia corta-lhe a palavra, retirando o apoio e a confiança na impessoalidade do outro que se expressa nos discursos vazios, na parolagem (*Gerede*) através da qual esquece de si e de sua morte. Ele deixa de escutar os outros e escuta o chamado (*Ruf*) de sua própria consciência (*Gewissen*). A consciência não deve ser tomada em sentido religioso como a voz de Deus no homem, e nem em sentido moral, como um dever para com os outros. O chamado da consciência tampouco se dá por meio de palavras: a voz da sua consciência é o chamado tácito que vem do próprio abismo do *Dasein*, do nada que o sustenta, do seu poder-ser-no-mundo puro e simples.

A voz da consciência atesta ao *Dasein* a sua verdadeira vocação, entregando-o a si mesmo como ente que existe em vista de si mesmo, responsável pelo seu ser, sem nenhum fundamento que o sustente. Ela revela ao *Dasein* o seu mais próprio poder-ser-no-mundo, finito, livre para a morte, implicando, com isso, a culpa (*Schuld*). A culpa do *Dasein* não é uma falta para com o outro, e sim para consigo mesmo, inerente à sua própria finitude. Como poder-ser, o *Dasein* nunca é dado inteiramente a si mesmo, estando sempre em falta consigo. Heidegger chama de decisão (*Entschlossenheit*) o instante em que o ser-aí assume a sua culpa e acata o chamado silencioso da consciência que se revela na angústia. A decisão é o instante privilegiado de abertura que caracteriza o agir próprio. Como vimos, por ser no modo do poder-ser, o *Dasein*

---

<sup>74</sup> *S.u.Z.*, p. 266

sempre já se encontra lançado sobre uma possibilidade de si mesmo, já sempre sendo aquilo que foi: ele é, embora não exclusivamente, ter-sido (*gewesen*). Devido à unidade entre as três êxtases da temporalidade, o *Dasein* – no instante (*Augenblick*) da decisão em que, livre para sua morte, lançar-se antecipadamente em direção ao seu poder-ser mais próprio, ao seu futuro – retorna aquilo que já havia sido, podendo assim apropriar-se de uma possibilidade na qual já se encontrava jogado, haurida da tradição em que se insere. Este retornar a si, apropriando-se de uma possibilidade herdada, é denominado retomada (*Wiederholung*), caracterizado como: “o retorno a possibilidades do ser-aí que esteve aí. (*der Rückgang in Möglichkeiten des dagewesenen Daseins*)”.<sup>75</sup> A retomada não é um retorno ao passado, nem o fato de trazê-lo para o presente, nela o *Dasein* percebe que o seu passado é determinado e apropriado pelo seu futuro, possuindo assim um destino:

Apenas um ente que em seu ser É essencialmente FUTURO (*ZUKÜNFTIG IST*), de modo que, livre para sua morte e nela se despedaçando, deixa-se relançar (*zurückwerfen*) para o seu aí factual, ou seja, apenas um ente que, como futuro é igualmente ter-sido (*gewesende*), pode, transmitindo a si mesmo uma possibilidade herdada, assumir seu próprio estar-jogado (*Geworfenheit*) e, NUM INSTANTE (*AUGENBLICKLICH*), ser para ‘o seu tempo’. Apenas a temporalidade própria, que é igualmente finita, torna possível algo como o destino (*Schicksal*), ou seja, torna possível a historicidade própria.<sup>76</sup>

O fato de a decisão arrancar o *Dasein* do domínio público da “gente” e de toda possibilidade contingente, colocando-o diante do seu si-mesmo próprio, não implica um desprendimento do mundo ou da relação para com os outros, como se o si-mesmo fosse um “Eu” que vagasse sozinho em algum lugar supra-sensível. A decisão revela ao *Dasein* a estrutura da cura e possibilita que ele, em cada situação (*Situation*) factual em que a cada vez se encontra, possa escolher a partir de uma possibilidade na qual se lançou antecipadamente, determinando, dessa forma, o seu agir. O instante da decisão constitui o éthos originário do *Dasein* que retoma a célebre frase de Heráclito: ἦθος ἀνθρωπῶ δαίμων, “o éthos do homem é o seu *daímon*”, o qual representa a vocação da consciência que, ao atestar ao *Dasein* o seu ser-para-a-morte, abre para ele possibilidades mais próprias de existência e de escolha em cada situação na qual sempre já se encontra. Porém, se se pode falar de uma ética em *Ser e Tempo* ela não implica a posse prévia de leis e normas que regulem a conduta prática do homem. A escolha se dá sempre a partir de uma situação factual na qual o *Dasein* apropria-se de si e apreende o seu destino, determinando, desta

---

<sup>75</sup> *S.u.Z.*, p. 385.

<sup>76</sup> *Ibidem*.

forma, o seu acontecer (*Geschehen*). Isso porque a decisão pela morte revela o ser-no-mundo como cura, que é, ao mesmo tempo, ser junto aos entes intramundanos e ser-com (*Mitsein*) outro *Dasein*, fazendo com que, ao destino individual (*Schicksal*), pertença um destino coletivo (*Geschick*). Traduzirei este último por destinação. Embora as duas palavras derivem do verbo *schicken*, que significa, dentre outras coisas, enviar, remeter a um determinado destino, a primeira se refere, como já foi dito, ao transmitir a si mesmo em uma possibilidade que foi herdada, a segunda está na base do verbo acontecer, (*Geschehen*) e caracteriza a historicidade (*Geschichtlichkeit*):

Quando o *Dasein* antecipadamente deixa a morte apoderar-se de si, ele se compreende, livre para ela, na *superpotência* da sua liberdade finita, para nessa, a qual apenas “é” no ter-escolhido da escolha, assumir a *impotência* do abandono a si mesmo e torna-se clarividente para os acasos das situações que se abrem. Mas, se como ser-no-mundo o *Dasein* destinalmente existe essencialmente no ser-com os outros, o seu acontecer é um co-acontecer e é determinado como destinação (*Geschick*). Com isso, descrevemos o acontecer da comunidade, do povo. A destinação não se compõe a partir dos destinos individuais, tão pouco como o ser-com-os-outros pode ser conceitualizado como uma ocorrência conjunta de vários sujeitos. No estar-junto no mesmo mundo e na decisão por determinadas possibilidades os destinos já estão traçados de antemão. O poder da destinação apenas é libertado no compartilhar e na luta. A destinação destinalmente (*schicksalhafte Geschick*) do *Dasein* na e com a sua “geração” compõe o acontecer pleno, próprio do *Dasein*.<sup>77</sup>

Essa caracterização da historicidade, do acontecer do ser-aí, esbarra em um problema fundamental. Se a antecipação da morte é a condição para que o *Dasein* possa decidir de forma autêntica, não é da morte que ele extrai as suas decisões, e sim de cada situação que se abre diante da sua realidade factual, ou seja, partir da herança (*Erbe*) que lhe foi historicamente transmitida. Ao contrário dos objetos de museu, que se tornam ultrapassados quando o mundo ao qual pertenciam já não existe, o *Dasein* é sempre projeto jogado em um mundo dado, em um meio cultural e histórico, do qual não pode furtar-se (a não ser que se suicide).

Desse modo, a possibilidade do entendimento do ser repousa na existência factual do ser-aí, a qual é essencialmente historial. A Filosofia é, portanto, construída sobre as possibilidades factuais de existência herdadas, das quais ela extrai, por assim dizer, o seu conteúdo. Como a temporalidade, enquanto unidade indissolúvel das três êxtases, é a instância a partir da qual o ser recebe suas determinações, sendo que a decadência é constitutiva da êxtase do presente, o agir

---

<sup>77</sup> *S.u.Z.*, p. 384-85.

próprio não implica em uma eliminação do impróprio, pois a propriedade deve ser arrancada constantemente da impropriedade, assim como na etimologia da palavra verdade, ἀ-λήθεια (desocultamento), o alfa privativo indica que o ocultamento é anterior ao desocultamento.

As diferentes determinações que o ser recebe no decorrer da história da Filosofia são sempre uma apropriação de uma possibilidade fática de existência que, devido à finitude do *Dasein*, deve abrir caminho para novas possibilidades. Por conseguinte, a essência finita do ser faz com que a pergunta pelo seu sentido abrigue uma riqueza de possibilidades tal que não podem ser esgotadas a partir de uma origem única, mas apenas compreendidas na sua transformação historial. Logo, o *Dasein* só pode ser originariamente livre e completo entregando-se à superpotência da sua liberdade finita, e, ao mesmo tempo, assumindo sua impotência diante dessa mesma liberdade. Por conseguinte, é apenas a partir da escolha de uma possibilidade da sua época, a partir do ser junto à sua geração<sup>78</sup>, que é possível e se completa a existência própria do ser-aí.

*Ser e Tempo* pretende apenas revelar a estrutura do acontecer do ser-aí sem se preocupar em determinar qual seja a situação factual na qual ele se encontra. Faltava, então, a Heidegger um diagnóstico de sua época, o qual começará a se esboçar na virada dos anos 30. Veremos adiante que as preocupações acerca da técnica moderna e a opção política pelo nacional-socialismo serão fatores determinantes da *Kehre*. Porém, antes mesmo do contato com essas realidades, já se anuncia na discussão sobre a historicidade do *Dasein* em *Ser e Tempo* uma dificuldade inerente ao projeto inicial da analítica existencial que é de fundamental importância para a compreensão da virada.

A constatação da impotência do *Dasein* diante do seu ser-no-mundo e, conseqüentemente, diante do sentido do ser herdado, no qual ele já sempre se encontra, anuncia o início da corrosão do projeto inicial de *Ser e Tempo* de, através do retorno à temporalidade do ser-aí, “desvelar o sentido do ser em geral” dos seus modos e possibilidades e, a partir daí, abrir o caminho para toda ontologia futura. A idéia de uma ciência do ser poderia induzir ao erro de que querer buscar uma determinação unívoca do ser por detrás das determinações herdadas, indicando uma espécie de resquíio metafísico de *Ser e Tempo*. Querer determinar um “sentido do ser” que prevalecesse independente das manifestações epocais do próprio ser, seria ficar preso à esperança metafísica de uma verdade absoluta, seria uma negação da própria finitude. Ver-se-á que, após o contato

---

<sup>78</sup> Na passagem citada Heidegger põe uma nota sobre a palavra “geração”, mostrando que esse conceito foi extraído de Dilthey.

com o problema da técnica, a busca de uma objetivação do ser será totalmente abandonada, pois é justamente nela que Heidegger verá o perigo que ameaça o ente em sua totalidade e, conseqüentemente, a própria essência do homem.

Tentarei mostrar como os problemas aqui expostos acerca da analítica existencial conduzirão, gradativamente, à percepção de que a apropriação da tradição não pode ser feita apenas a partir do retorno à temporalidade do ser-aí, como origem a partir da qual algo pode ser interpretado como algo – isso poderia levar ao erro de se cair em certo subjetivismo – e de que a própria expressão “sentido de ser” se torna insuficiente para o desenvolvimento da questão do ser, sendo substituída pela “verdade do ser”, pensada como uma topologia do ser. O próprio Heidegger parece reconhecer isso, quatro décadas mais tarde, quando questionado sobre a *Kehre*:

*Sinn* é compreendido a partir do *Entwurf* que é explicado pelo *Verstehen*.

O inconveniente dessa abordagem é que ela deixa por demais aberta a possibilidade de entender o projeto (*Entwurf*) como uma performance humana; dessa forma o projeto apenas pode ser visto como estrutura da subjetividade — o que faz Sartre se apoiando em Descartes (para quem a ἀλήθεια não se apresenta como ἀλήθεια). Para prevenir esse erro e para preservar a significação na qual é tomado o *Entwurf* (aquela de abertura que abre), o pensamento, depois de *Ser e Tempo*, substituiu a expressão “sentido de ser” por “verdade do ser”. E para evitar qualquer contra-senso acerca de “verdade”, para evitar que ela seja entendida como adequação, “verdade do ser” é explicada como *Ortschaft des Seins* — verdade como localidade do ser<sup>79</sup>.

Essa passagem da noção de sentido para a noção de verdade já se anuncia na própria tentativa de execução do projeto de uma ciência do ser. A impossibilidade de levar a cabo tal projeto levará ao abandono gradativo da temporalidade do ser-aí como única instância na qual dá-se ser, mostrando a necessidade de voltar o pensamento para as configurações epocais do próprio ser e da busca de uma nova origem para a historicidade.

A próxima sessão busca mostrar algumas das contradições internas desse projeto de ciência no interior da analítica existencial.

---

<sup>79</sup> HEIDEGGER, M. “Séminaire du 1969”, op. cit., p. 278. (As palavras em alemão estão presentes no protocolo do seminário, originalmente escrito em francês).

## 2.2. Transcendência e Temporalidade: o fracasso do projeto de fazer da Filosofia uma ciência do ser

Como foi visto, após a discussão acerca da possibilidade do agir próprio do *Dasein*, o projeto de *Ser e Tempo* teria duas tarefas fundamentais, a saber: a determinação da temporalidade (*Temporalität*), da temporalidade do ser ele mesmo, e a destruição da história da Filosofia. Uma tentativa de dar continuidade a essa tarefa encontra-se nos já mencionados cursos de verão de 1927 e de 1928, ministrados na Universidade de Marburgo e publicados, respectivamente, sob os títulos: *Problemas Fundamentais de Fenomenologia* e *Fundamentos Metafísicos da Lógica a partir de Leibniz*. Este último se assemelha muito, em algumas passagens, ao texto “da Essência do Fundamento”, o que leva a crer que serviu de base para essa conferência de 1929. Com base nos três textos mencionados, concentrar-me-ei na análise da noção de temporalidade, a qual é pensada a partir do projeto de uma ciência do ser. Tentarei mostrar que a determinação da temporalidade como horizonte para uma possível objetivação do ser enquanto tal (*Vergegenständlichung des Seins als solchen*), a partir do qual a ontologia poderia ser concebida como ciência, é contraditória à noção de diferença ontológica, impedindo a tentativa de pensar o ser do homem independente da noção moderna de sujeito e ferindo a concepção de finitude, desenvolvida na analítica existencial. Esse “fracasso” na elaboração de uma ciência revela a impossibilidade de um dos principais pressupostos da analítica existencial, a saber: que do desvelamento e do entendimento pré-predicativos (pré-científicos) do ser decorre o fato de poder torná-lo objeto de conhecimento científico. A impossibilidade de um conhecimento teórico conceitual do ser, tal qual havia sido almejado em *Ser e Tempo*, exige a busca de um outro modo de acesso a ele, revelando a insuficiência da pergunta pelo sentido de ser.

Nos cursos e na conferência em questão, Heidegger abordará a possibilidade da filosofia como ciência do ser introduzindo um elemento que ainda não havia sido explicitado em *Ser e Tempo*, qual seja: a noção de diferença ontológica, a qual será também um dos pontos de partida do curso sobre Leibniz e da conferência “Da Essência do Fundamento”.

O que difere a Ontologia das ciências positivas é o fato de estas últimas trabalharem sempre com um ente ou um domínio do ente previamente desvelado (*enthüllt*), a partir do qual elaboram o seu aparato conceitual. Uma ciência como a Física, por exemplo, parte do desvelamento prévio da natureza para então elaborar as noções de espaço, movimento, tempo, etc. Heidegger denomina verdade ôntica esse desvelamento prévio e *pré-predicativo* do ente.

Porém, todo comportamento (*Verhalten*) humano em relação ao ente, seja científico ou não, só é possível por meio de um desvelamento prévio do ser do ente, denominado de verdade ontológica:

Verdade ôntica e ontológica já se referem a cada *ente* diverso *em* seu ser e ao *ser do* ente. Elas co-pertencem essencialmente em razão da sua relação com a *distinção (Unterschied) entre ser e ente* (diferença ontológica [*ontologische Differenz*]). A essência ôntico-ontológica da verdade em geral, desta maneira necessariamente bifurcada, é apenas possível com a irrupção dessa distinção. Se, por outro lado, aquilo que distingue o *Dasein* reside no fato de que ele, entendendo o ser, se comporta para com o ente, então o poder-distinguir, no qual a diferença ontológica se torna factual, deve ter lançado a raiz de sua própria possibilidade no fundamento da essência do *Dasein*. Esse fundamento da diferença ontológica nós denominamos, já nos antecipando, de transcendência (*Transzendenz*) do *Dasein*.<sup>80</sup>

O ente que é capaz de efetuar a distinção entre ser e ente e, portanto, ter acesso aos outros entes em seu ser é o ente que nós mesmos somos, o *Dasein*. O entendimento do ser está sempre presente em todos os seus comportamentos para com o ente, seja expresso conceitualmente ou não. O *Dasein* é o ente cujo modo de ser consiste em efetuar a cada instante essa distinção entre ser e ente, seja na contemplação estética de algo, no uso de um objeto cotidiano ou em uma investigação científica. Pelo fato de ser segundo o modo da diferença entre ser e ente, existe para ele não apenas a possibilidade da objetivação de um domínio prévio do ente, através do qual se constituem as ciências positivas, mas também da objetivação do ser enquanto tal<sup>81</sup>, através da qual a Filosofia pode se tornar ciência.

É na possibilidade de efetuar de forma clara a distinção entre ser e ente e, em seguida, de fazer a passagem da consideração ôntica do ente à tematização ontológica do ser, que está a possibilidade da ontologia, ou seja, da Filosofia enquanto ciência. Isso explica o uso diferenciado entre os termos distinção (*Unterschied*) e diferença (*Differenz*) na passagem supracitada. Distinção é a diferença entre ser e ente quando não explicitada conceitualmente. Porém, o fato de a constituição fundamental do *Dasein* repousar nessa distinção faz com que exista a possibilidade

---

<sup>80</sup> HEIDEGGER, M. “Vom Wesen des Grundes”. In: *Wegmarken*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996, p.134-135. (Grande parte das traduções de passagens de “A Essência do Fundamento e “A Essência da Verdade” baseiam-se, com algumas modificações, na tradução de Ernildo Stein, publicada na coleção os Pensadores [ver bibliografia]).

<sup>81</sup> Assim vemos em *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, op. cit., p. 458: “A nossa pergunta diz respeito à objetivação do ser enquanto tal (*Unsere Frage geht nach der Vergengenständlichkeit des Seins als solchen*), ou seja, à segunda possibilidade de objetivação, a partir da qual a Filosofia se constitui como ciência.”

de conceituá-la. A distinção, quando explicitamente conceituada, é denominada diferença ontológica (*ontologische Differenz*)<sup>82</sup>

A explicitação da diferença ontológica e, conseqüentemente, a elaboração de uma ciência do ser, só é possível se for posta a descoberto a origem da diferença, a qual reside naquilo que Heidegger denomina de transcendência do *Dasein*.

Se tomarmos como ponto de partida o uso corrente da palavra, transcendência significa primeiramente ultrapassagem (*Überstieg*). Ultrapassar implica o movimento de algo a algo. Em todo ultrapassar está pressuposto um horizonte em cuja direção a ultrapassagem se realiza. Dessa noção de transcendência, o entendimento vulgar determina um sujeito, tido como imanente, que se projeta na direção do objeto, tido como transcendente. Aquilo na direção de que a ultrapassagem ocorre seria o objeto, não no sentido de algo representado no intelecto, mas do ente, enquanto transcendente. Transcendência seria uma espécie de comportamento que um determinado sujeito teria em relação ao ente. No entanto, para Heidegger, a transcendência não pode ser vista como um comportamento, mas como a possibilidade de todo comportamento<sup>83</sup>. Dessa forma, o transcendente já não é o ente, mas aquele que realiza a ultrapassagem, o *Dasein*. Isso poderia levar a crer que o *Dasein* seria uma espécie de sujeito que, saindo de si, se dirigiria ao ente. Porém, como vimos, para que qualquer forma de comportamento relativo ao ente seja possível, é necessário um desvelamento prévio do ente em seu ser. Neste caso a ultrapassagem não se dá em direção ao ente, mas em direção a um âmbito, a uma totalidade, na qual ente e ser se manifestam de forma diferenciada. Essa totalidade não possui um caráter entitativo, ela não pode ser apreendida como um ente ou como um determinado domínio dele (como a natureza, por exemplo) e nem como a soma total dos entes, mas deve ser vista como o âmbito que permite a revelação do ente e todo comportamento do *Dasein*, denominado de mundo. Como vimos no capítulo anterior, todo projeto de mundo funda-se na temporalidade, vista como horizonte transcendental para compreensão do ser. Embora Heidegger procure destituir o termo “transcendental” de toda relação com um sujeito constituinte, no final desse capítulo tentarei provar que noção de transcendência introduzida por Heidegger ainda guarda um resquício de subjetivismo.

Portanto, é a partir da explicitação do caráter extático (projetante) da temporalidade e da noção de horizonte, que podemos compreender a origem da diferença ontológica e a

---

<sup>82</sup>HEIDEGGER, M. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, op. cit., p 454.

<sup>83</sup>HEIDEGGER, M. *Vom Wesen des Grundes*, op. cit., p. 136.

possibilidade de uma ciência do ser. O caráter extático-horizontal do tempo nos dá uma primeira indicação acerca da distinção entre os termos temporalidade (*Zeitlichkeit*) e temporalitas (*Temporalität*). A expressão alemã designa o caráter extático do tempo, relativo às êxtases da temporalidade do *Dasein*, e a latina indica seu caráter horizontal, relativo à temporalidade do ser ele-mesmo.

Seguindo o método fenomenológico, Heidegger busca chegar à temporalitas a partir de dois movimentos essenciais, a saber: 1) através da desconstrução do modo como o entendimento vulgar concebe o tempo, a fim de por a descoberto o caráter extático-horizontal da temporalidade; 2) determinando o horizonte pelo qual se dá a compreensão do ser dos entes que de pronto encontramos no mundo: o ente subsistente (*Vorhanden*) e o ente instrumental (*Zuhanden*), ambos vistos como derivações da determinação do ser do ente como presentidade (*Anwesenheit*).

Heidegger procura desconstruir a noção vulgar de tempo primeiramente discutindo o tratado aristotélico do tempo, tal qual se apresenta na *Física*  $\Delta$  10 – 14 e, em um segundo momento, através da análise do uso do relógio. A fim de não me estender demais nesse ponto, concentrar-me-ei no segundo modo de abordagem, o qual traz o essencial para os objetivos propostos neste trabalho.

Quando lemos as horas, embora olhemos para o relógio, não é a ele que visamos. Utilizamo-lo apenas na condição de nos deixarmos levar àquilo que não é o relógio enquanto tal, mas ao que ele indica: o tempo. Porém, tampouco nos voltamos para o tempo enquanto objeto (*Gegenstand*) do nosso olhar. Não tomamos como objeto da nossa observação nem o relógio nem o tempo. Quando eu olho o relógio, pergunto, por exemplo, quanto tempo falta para acabar a leitura deste trabalho. Eu não busco o tempo enquanto tal, para me ocupar depois da leitura, e sim procuro saber quanto tempo falta para acabá-la, ou quanto tempo ainda tenho para fazê-la. É sempre um tempo de ou um tempo para fazer isto ou aquilo. Olhar as horas funda-se e provém de um ter-se-tempo ou, ainda, em um contar-com-o-tempo (*Rechnen mit der Zeit*). Contar (*Rechnen*) deve ser tomado aqui não no sentido do numerar (*Zählen*), mas no sentido de se orientar pelo tempo, de tê-lo em conta. Nós contamos com o tempo antes de olhar as horas, ele nos é dado antes do uso do relógio, já estando, em um certo sentido, desvelado (*enthüllt*). É somente por essa razão que podemos retornar expressamente ao tempo por meio do relógio. O tempo é, portanto, compreendido originariamente como aquilo com que se conta enquanto tempo em-vista-de (*um zu*) algo. Sempre que vemos as horas e dizemos “agora”, lançamo-nos em direção ao que nos ocupa. No entanto, nós não nos referimos ao tempo como algo subsistente, não evocamos

nenhum ente determinado, o agora não é um subsistente, mas uma forma de expressão do *Dasein*. Na expressão do agora, o ser-aí é também, de alguma forma expreso; o tempo se refere a ele que, ao se expressar, não diz apenas “agora”, mas também “em breve” e “outrora”. O agora, o outrora e o em breve são expressões de comportamentos que o *Dasein* tem para com os entes. Devemos ver o que essas expressões escondem e o que as possibilita.

Quando digo “em breve”, estou à espera de algo (*gewärtige*) determinado, seja algo que por si só acontecerá ou que me propus a fazer. Com o em breve, expressa-se um certo estar à espera. Quando digo outrora, retenho (*behalte*) algo que ocorreu, sem que para isso precise tê-lo na memória, mas apenas o retenho como algo precedente. O outrora é a auto-expressão da retenção de algo antigo. Quando digo agora, coloco-me junto a um outro ente em sua presença, ou seja, o *Dasein* quando diz agora, presencia algo. O “agora”, o “outrora” e o “em breve” são, portanto, expressões dos comportamentos do esperar (*Gewärtigen*), reter (*Behalten*) e presenciar (*Gegenwärtigem*). A unidade dessas três determinações (esperar, reter e presenciar) revela o fenômeno do tempo originário, ao qual Heidegger chama de temporalidade:

A unidade originária, do presente, passado e futuro, assim caracterizados, é o fenômeno do tempo originário que nós denominamos temporalidade. A temporalidade se temporaliza na respectiva unidade do presente, passado e futuro, que devem ser diferenciados do agora, outrora e em breve. Estas últimas determinações temporais apenas são o que são na medida em que provêm da temporalidade quando ela se expressa. Com o agora, o outrora e o em breve se expressa o esperar (o futuro), o reter (o passado) e o presenciar (o presente).<sup>84</sup>

Ao dizer que o tempo, tal qual o entendimento vulgar o conhece, é a expressão dos comportamentos do *Dasein* e que a temporalidade é a unidade originária desses três comportamentos, poderíamos supor que Heidegger esteja trazendo o tempo para a esfera do sujeito. No entanto, a temporalidade não temporaliza o *Dasein* como algo que, partindo de si, é lançado em direção ao ente. A temporalidade, enquanto constituição ontológica do *Dasein*, é já um estar fora de si, ela não se origina dos comportamentos para com o ente, mas é a condição da possibilidade destes.

O tempo é, enquanto futuro, passado e presente, em si mesmo arrebatado (*entrückt*). Enquanto futuro, o *Dasein* é arrebatado em direção ao seu poder-ser; enquanto passado em direção ao seu ter-sido; enquanto presença em direção a outro ente. A temporalidade,

---

<sup>84</sup> HEIDEGGER, M. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, op. cit., p. 376.

enquanto unidade do presente, passado e futuro, não arrebatava o *Dasein* às vezes e ocasionalmente, mas ela mesma é, como temporalidade, o originário estar fora de si (*das ursprüngliche Außer-sich*), o ἐκστατικόν.<sup>85</sup>

É nesse sentido que Heidegger diz que “o tempo originário é em si mesmo fora de si” (*Die ursprüngliche Zeit ist in sich selbst außer sich*)<sup>86</sup>. O tempo originário não é, portanto, um subsistente que, saindo de si, deixa a si mesmo fora de si, mas ele é o fora de si puro e simples. O caráter de êxtase do tempo é denominado caráter extático (*ekstatischer Charakter*), e as três determinações do passado, presente e porvir, de êxtases (*Ekstasen*) da temporalidade. Heidegger escreve as palavras extático (*ekstatisch*) e êxtase (*Ekstase*) com o prefixo “ek” para mostrar que esses termos derivam do grego ἔκστατικόν, e designam o fato de sair-de-si (*Aus-sich-heraustreten*) aproximando-se assim do termo existência, enquanto modo de ser exclusivo do *Dasein*. Transcreverei esses termos, algumas vezes, por “ex-stático” e “êx-stase”, a fim de me aproximar da grafia utilizada por Heidegger em alemão. Uma vez discutido o caráter extático do tempo, resta determinar de forma mais precisa a noção de horizonte.

Na medida em que a temporalidade é definida pelo seu caráter extático, um “arrebato (um ser arrancado), para..., em direção a algo” (*Entrückung nach..., auf etwas*) se encontra formalmente implicado na essência de cada êxtase, que se temporiza através da unidade comum às outras duas. O caráter extático da temporalidade faz com que ela não necessite de um sujeito que lhe sirva de suporte, sendo a unidade da temporalidade ela-mesma extática. Entretanto, o projeto temporal, o *raptus*<sup>87</sup> da temporalidade, não arrebatava o ser-aí em direção ao nada, e sim projeta-o sobre um âmbito aberto, dado com cada êxtase. Cada extasiar é, em si mesmo, aberto (*Offen*). A cada êxtase pertence uma abertura própria, dada junto com o estar-fora-de-si. Heidegger denomina horizonte da êxtase (*Horizont der Ekstase*) o âmbito em direção ao qual cada êxtase está aberta. O horizonte é aquilo que circunscreve (*Umschluß*), que previamente delinea um âmbito, um esquema (*Schema*) prévio para uma possível compreensão do ser. Heidegger procura precisar essa noção de horizonte através da desconstrução do modo de ser do ente como presença:

Nós havíamos indicado que as êxtases da temporalidade não são simplesmente arrebatamentos para. (*Entrückungen zu...*) como se a direção do arrebato levasse ao nada ou a algo ainda

---

<sup>85</sup>Idem, p. 377.

<sup>86</sup>HEIDEGGER, M. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, op. cit., p.378.

<sup>87</sup>HEIDEGGER, M. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, op. cit., p. 265.

indeterminado. Pelo contrário, a cada êxtase enquanto tal pertence um horizonte por ela determinado e que primeiramente realiza sua estrutura. O *presenciar* (*Gegenwärtigen*), seja ele próprio, no sentido do instante (*Augenblick*), ou impróprio, projeta aquilo que ele presentifica, aquilo que possivelmente pode ser encontrado em um presente (*Gegenwart*), sobre algo como *praesentia* (*auf so etwas wie Präsenz*). A êxtase do presente é, enquanto tal, a condição de possibilidade de um determinado “para além de si” (*über sich hinaus*). Aquilo que está além das êxtases, em razão do seu caráter arrebatador e por ele determinado, mais exatamente: aquilo que determina o *para onde* (*das Wohin*) deste para além de si enquanto tal é a *praesentia como horizonte*. Presente projeta-se, em si mesmo extático, sobre *praesentia*. *Praesentia* não é idêntica ao presente, e sim compõe, como determinação fundamental do esquema horizontal dessa êxtase, a estrutura temporal completa do presente. O mesmo vale para as outras êxtases: futuro (*Zukunft*) e passado (*Gewesenheit*) (retomada, esquecimento, retenção).<sup>88</sup>

Traduzirei a palavra *Präsenz* por *praesentia* a fim de preservar, como na tradução de *Temporalität* por *temporalitas*, a terminologia latina utilizada por Heidegger. O horizonte da *praesentia* deveria possibilitar a desconstrução das ontologias tradicionais que concebem o ser como presença (*Anwesen*). Porque o *Dasein* possui a tendência de privilegiar o horizonte da *praesentia*, ele toma o seu ser e o ser dos outros entes pelo modo de ser do ente que com esse horizonte é revelado: o subsistente (*Vorhanden*), extraíndo dele o seu conceito de ser como presentidade (*Anwesenheit*). Isso faz com que o entendimento vulgar e a Metafísica vejam também o tempo como uma série de “agoras” que por si só subsistem, como algo que é, foi ou será um subsistente. Privilegiar o horizonte da *praesentia* não significa excluir os demais. Do mesmo modo que a temporalidade é sempre a unidade das três êxtases, que simultaneamente constituem a existência do *Dasein*, a *temporalitas* é a unidade dos horizontes, dos esquemas (*Schemata*) que pertencem à temporalização da temporalidade. O esclarecimento do horizonte da *praesentia*, origem do agir impróprio do ser-aí, deveria proporcionar, por assim dizer, a ascensão à *temporalitas* do ser ele-mesmo.

Entretanto, dizer que o ser do ente como presença só é possível porque a êxtase do presente projeta o ser-aí sobre “algo como *praesentia*”, não acrescenta muito mais sobre o que já sabíamos acerca da noção de horizonte, a saber: que ele é o âmbito para uma possível compreensão do ser, no caso o ser como presentidade. Sabemos que o horizonte é aquilo que está para além da êxtase, porém esse “para-além” permanece indeterminado. Heidegger parece ter percebido essa impossibilidade de determinar conceitualmente o tempo durante suas tentativas de pôr a descoberto a temporalidade do ser-aí, assim vemos no curso sobre os “*Fundamentos iniciais metafísicos da Lógica*”:

---

<sup>88</sup> HEIDEGGER, M. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, op. cit., p. 435.

Nós denominamos propositalmente o tempo originário de *temporalidade* a fim de expressar o fato de o tempo não ser absolutamente nada de subsistente (*Vorhanden*), mas sim que sua essência é temporal (*zeitlich*). Ou seja: o tempo não “é”, mas se temporaliza (*zeitigt sich*). Por isso, toda tentativa de submetê-lo a um conceito de ser (*Seinsbegriff*) deve, necessariamente, fracassar.<sup>89</sup>

O termo “conceito de ser” deve ser entendido no sentido das determinações do ser do ente, ou seja: Heidegger procura mostrar que o tempo não pode ser apreendido conceitualmente como um ente. Do mesmo modo, vemos em *Ser e Tempo* que o ser não é, e sim dá-se ser<sup>90</sup>, o que significa dizer que o ser também não é um ente<sup>91</sup>. Esse caráter não entitativo do ser e do tempo é reforçado, nos cursos que se seguem a *Sein und Zeit*, com a introdução do conceito de diferença ontológica. Parece, pois, haver uma contradição entre a tentativa de determinar o horizonte para uma possível objetivação e apreensão teórico-conceitual do ser e a noção de diferença ontológica. Como pode haver uma objetivação de algo, sendo que isso que deve ser objetivável nem ao menos “é” um ente? Mais ainda: como algo pode tornar-se objeto sem que o ente “objetivante” não seja tido como sujeito? Isso não seria tomar o ser e o *Dasein* por subsistentes? Essa contradição interna ao projeto de uma ciência do ser também é destacada por Jean Grondin, no seu livro *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*.

No livro em questão, Grodin cita uma longa passagem de *Os Problemas Fundamentais de Fenomenologia*, na qual a filosofia é pensada como o ato fundamental de constituição da ontologia, ou seja, como a projeção do ser sobre o horizonte de sua inteligibilidade (*der Entwurf des Seins auf den Horizont seiner Verstehbarkeit*)<sup>92</sup>. Entretanto, Heidegger reconhece a fragilidade e a imprecisão da noção de horizonte e o perigo que a execução desse ato fundamental implica, a saber: o de uma projeção ôntica do ser e o de uma reificação do humano, pensado sempre como um subsistente em meio a outros, seja como alma, sujeito, consciência, etc.<sup>93</sup> Sobre essa passagem, Grodin comenta o seguinte:

Em outros termos: a interrogação que se indaga sobre o sentido do ser tomou o ser literalmente? Ela levou em consideração a diferença ontológica, denominada pela primeira vez por Heidegger nesse curso de 1927, que postula que o ser não é nada entitativo (*l'être n'est rien d'étant*)? Se compreender significa sempre compreender “algo” (*quelque chose*) em um projeto reificante

---

<sup>89</sup> HEIDEGGER, M. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, op. cit., p. 264.

<sup>90</sup> S.u.Z., p. 212.

<sup>91</sup> Idem, p. 4.

<sup>92</sup> HEIDEGGER, M. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, op. cit., p. 459.

<sup>93</sup> Idem.

(*réifiant*), querer apreender (*cerner*) o ser não seria fazer dele um “algo”, um ente, sucumbindo assim a uma projeção ôntica? A ontologia fundamental, buscando dar conta do ser, parece comprometida desde o início: como entender o ser sem transformá-lo em “algo”? A projeção do ser segundo o horizonte da compreensibilidade parece ser um projeto da subjetividade que, como tal, passa ao largo do ser. Visar o sentido do ser não seria, em certo sentido, recusar deixar-se interpelar pelo ser, por *seus* modos próprios de aparecer em toda sua multiplicidade?<sup>94</sup>

Parece que querer fazer da Filosofia uma ciência do ser significa não levar em conta dois pressupostos básicos da analítica existencial, quais sejam: 1) a diferença ontológica, que diz que o ser não é um ente e 2) o fato de o *Dasein* não pode ser concebido como sujeito. Em *Ser e Tempo*, Heidegger parte do pressuposto de que o desvelamento prévio do ser, constatado a partir do entendimento do ser no qual o *Dasein* sempre se move, implicaria a possibilidade de uma objetivação do ser e na sua conseqüente apreensão teórico-conceitual. Entretanto, na execução do plano inicial de *Sein und Zeit* o ser parece irreduzível a qualquer forma de objetivação, parece fugir ao conceito, recusando-se a toda apreensão nos moldes de uma ciência. Fazer da temporalidade do ser-aí o horizonte para uma possível compreensão científica do ser seria mover-se, ainda, dentro da metafísica da subjetividade.

É verdade que a ciência é uma possibilidade de ser do *Dasein* e, portanto, não esgota a sua existência. Fazer ciência e colocar-se na posição de sujeito não são incompatíveis com o existir próprio, desde que se compreenda que essa é uma possibilidade derivada da temporalidade do ser-aí. Porém, insistir em uma objetivação do ser parece ir contra o caráter finito e historial da própria essência do *Dasein*.

Para explicar a afirmação acima devemos recordar o projeto da ontologia fundamental em sua relação com a historicidade, tal qual se apresenta no curso sobre Leibniz. Nesse curso, a ontologia fundamental é concebida como “a vida interna e oculta do movimento fundamental da filosofia ocidental.” Ela abarcaria problemas que, por pertencerem à própria “essência metafísica do *Dasein*”, teriam surgido no início do pensamento ocidental e continuariam vindo à luz de diferentes modos, adquirindo, em cada época, diferentes formas de concreção. A analítica do *Dasein* mostra que só há ser (só dá-se ser), na medida em que ocorre o entendimento do ser, ou seja, na medida em que o *Dasein* executa, a cada vez, a diferença entre ser e ente. É assim que, em *Ser e Tempo*, o sentido de ser é compreendido a partir da temporalidade extático-horizontal do ser-aí, como instância a partir da qual realiza-se todo o projeto de mundo e toda compreensão de ser. Embora a estrutura temporal do *Dasein*, enquanto possibilidade do entendimento do ser,

---

<sup>94</sup> GRONDIN, J. *Le Tournant dans la Pensée de Martin Heidegger*, op. cit., p.94

seja mais rica e, por assim dizer, mais elevada que toda efetividade, que toda articulação fática da temporalidade em um determinado mundo, a Filosofia depende da existência fática do *Dasein* historial que, a cada vez, realiza a diferença ontológica. Desse modo, Heidegger define a Filosofia como “a concreção, a cada vez, da diferença ontológica. Em outras palavras: Filosofia é a concreção total e central da essência metafísica da existência”<sup>95</sup>. O fato de a pergunta pelo ser repousar na essência finita do *Dasein* e exigir o trabalho sobre suas possibilidades fáticas de existência faz, ao mesmo tempo, com que ele sucumba a essa mesma facticidade, correndo o risco de fixar-se em um determinado estágio de desenvolvimento do problema do ser e absolutizá-lo:

Nós homens, tendemos – não apenas hoje e não por acaso – a desconhecer o que é central na filosofia em nome do que é interessante ou daquilo que se encontra mais próximo, ou ainda, quando apreendido o que é central, tendemos a absolutizá-lo rápida e cegamente, a fixar um determinado e possível estágio do problema originário e a transformá-lo em uma tarefa eterna, ao invés de preparar e temporalizar (*zeitigt*) novas possibilidades de novas origens. Para isso não são necessárias previsões, e sim, em razão da finitude do *Dasein*, exatamente apenas o constante trabalho sobre possibilidades fáticas. Porque o filosofar é essencialmente assunto (*Sache*) da finitude, cada concreção da filosofia fática deve sucumbir a essa mesma factualidade (...) A finitude da Filosofia não consiste no fato de ela esbarrar em limites e já não poder seguir a diante, mas antes no fato de ela abrigar, na simplicidade de sua problemática central, uma riqueza de possibilidades tal que exige sempre um novo despertar<sup>96</sup>.

Desse modo, a retomada da pergunta pelo ser só é possível quando àquilo que nos foi transmitido é dada a possibilidade de se transformar. Não se trata, nessa fase do pensamento de Heidegger, propriamente de uma superação da metafísica, e sim da luta contra as formas cristalizadas da tradição, de uma destruição da ontologia tradicional, que impede a retomada da pergunta pelo ser e sua conseqüente transformação.

Entretanto, devemos perguntar se fazer da Filosofia uma ciência do ser não seria fixar-se em uma das formas cristalizadas da tradição, ou seja, não seria sucumbir ao modo como a metafísica tradicional na sua versão moderna concebe o ser (como ser-objeto), restringindo-se assim a uma das possibilidades de ser do *Dasein* e impedindo a necessária transformação da Metafísica e seu novo despertar? O projeto de uma conceitualização do ser em geral parece contrapor-se à idéia de finitude da temporalização do ser. Essa contradição já se mostra na elaboração da noção de liberdade.

---

<sup>95</sup> HEIDEGGER, M. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, op. cit., p.197

<sup>96</sup> Idem, p. 198.

### 2.3. Liberdade e historicidade: a essência do fundamento e a superação da subjetividade

Heidegger irá tratar da liberdade na parte final do curso sobre Leibniz e na conferência “Da Essência do Fundamento”. Em ambos os textos a noção de liberdade é introduzida a partir de uma crítica à noção metafísica de fundamento, feita por meio de uma discussão acerca do princípio de razão, tomando como ponto de partida o tratado de Leibniz intitulado “*Primae veritates*”. Nesse tratado, o *principium rationis* aparece sob a fórmula: *nihil est sine ratione*, nada é sem razão ou, transposta de forma positiva: *omne ens habet rationem*, todo ente possui uma razão (*Grund*). A palavra alemã *Grund* pode significar tanto razão quanto fundamento. O *principium rationis* funda-se na essência da verdade que reside na conexão (*connexio*, συμπλοχή) entre sujeito e predicado. Entretanto, a verdade da preposição só pode existir, no sentido da identidade entre o sujeito e o predicado, porque deriva de uma verdade mais originária. A identidade não se dá através da enunciação, ao contrário, a enunciação só é possível por que se radica na verdade, por que se fundamenta em razão de algo que é dado antes da predicação como constituindo uma unidade. Antes de qualquer enunciado sobre o ente, é necessário um desocultamento prévio do ente em seu ser para que o juízo possa a ele se conformar. O princípio de identidade radica-se, pois, na diferença ontológica, cujo fundamento é, como sabemos, a transcendência do *Dasein*, que, enquanto projeto de mundo, propicia a abertura na qual o ente é deixado livre segundo um modo de ser determinado.

A transcendência projeta o *Dasein* diante da totalidade do seu ser-no-mundo, do seu ser em-vista-de-si-mesmo (*Umwillen seiner*), fazendo dele um ente que é ao mesmo tempo: junto (*bei*) aos entes subsistentes, com (*mit*) outro *Dasein* e para (*zu*) si mesmo. Esse projeto de mundo é a liberdade:

O ser-aí só pode, desta maneira, ser para si como para si mesmo, se “se” ultrapassa no em-vista-de (*Umwillen*). A ultrapassagem com o caráter do em-vista-de somente acontece numa “vontade”, que como tal projeta-se sobre possibilidades de si mesma. Essa vontade, que essencialmente sobre-(pro)-jeta e, por isso, pro-jeta ao ser-aí o em-vista-de-si-mesmo, não pode, por conseguinte, ser um determinado querer, um “ato de vontade” à diferença de outros comportamentos (por exemplo, representar, julgar, alegrar-se). Todos os comportamentos radicam na transcendência. Aquela vontade, porém, deve “formar” como ultrapassagem nela, o próprio em-vista-de. Aquilo, entretanto, que, segundo a sua essência, antecipa projetando algo tal como em-vista-de em geral e não o produz como eventual resultado de um esforço, é o que chamamos liberdade. A ultrapassagem para o mundo é a própria liberdade (...) *Somente a liberdade pode fazer imperar e acontecer um mundo*

*para o Dasein. Mundo nunca é, mas acontece como mundo (Freiheit allein kann dem Dasein eine Welt walten und welten lassen. Welt ist nie, sondern weltet).*<sup>97</sup>

A expressão alemã *um jemandem/etwas Willen*, da qual Heidegger forja o substantivo *Umwillen*, pode ser traduzida, dentre outras formas, por: por causa de..., por amor de..., em-vista-de alguém ou de algo. Seguindo a solução dada por Ernildo Stein, traduzo-a por em-vista-de. O importante é que essa palavra é composta pelo verbo *willen* (querer) – daí o porquê de o texto supracitado se referir a uma “vontade”, a um querer *das Willen* – e pela preposição *um*, que pode significar em-vista de, a fim de, em torno de, com a intenção de, etc. Entretanto, apesar do forte sentido intencional que essa expressão parece carregar, não se deve tomar a noção de liberdade em sentido ôntico e confundi-la com o livre arbítrio, como se ela fosse uma ato da vontade. Heidegger diz que o *Dasein* só pode ser si-mesmo se “se” ultrapassa no em-vista-de. O pronome reflexivo *e*, em seguida, a palavra “vontade”, são postos entre aspas para indicar que essa ultrapassagem não é obra do *Dasein*. Ou melhor, o *Dasein* no homem, a abertura de mundo na qual habita, não depende dele. A liberdade não é algo que ocorre segundo um princípio causal, ela não é o resultado de um esforço ou de um querer, e sim aquilo que deixa acontecer um mundo. A liberdade projeta o ser-aí em-vista-de-si mesmo, abrindo possibilidades de existência, de apropriação ou esquecimento de si.

Em várias passagens dos textos em questão, Heidegger insiste que a liberdade e a transcendência são coisas idênticas<sup>98</sup>: um ser livre é necessariamente um ser transcendente. A liberdade, como transcendência, possui suas raízes no caráter extático-horizontal da temporalidade. Como foi visto, a temporalidade não temporaliza o ser-aí como um sujeito que “sai de si” em direção ao mundo. O mundo não é um ente diante do qual o *Dasein* pode ou não se comportar, e sim a origem da possibilidade de todo comportamento. Mundo não “é”, mas dá-se (*es gibt*) junto com a temporalização da temporalidade, a qual, como vimos, não necessita de nenhum sujeito que lhe sirva de suporte. A temporalidade é o originário projeto de si puro e simples (*die ursprüngliche Selbstentwurf schlechthin*). Como tal, ela não necessita recorrer a um fundamento que a sustente, sendo um abismo (*Ab-grund*) sem fundamento. É nesse sentido que se pode compreender a aparente tautologia empregada por Heidegger ao dizer que o mundo não é, mas “munda” (*weltet*), ou seja, acontece como mundo. Com isso ele visa a indicar que o mundo, como temporalização da temporalidade, não “é” nada entitativo, mas dá-se (*es gibt*),

---

<sup>97</sup> HEIDEGGER, M. *Vom Wesen des Grundes*, op. cit., p 163-164.

<sup>98</sup> P. ex. em HEIDEGGER, M. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, op. cit., p. 238.

brota (*entspringt*), a partir se si mesmo sem um fundamento ôntico que o ampare, ele é o nada originário a partir do qual os entes adquirem um sentido:

O mundo é nada, no sentido de que ele não é nada de entitativo (*nichts seiendes*). Nada de entitativo e, no entanto, algo que se dá (*es gibt*). O “se” (*es*) que dá (*gibt*) esse não-ente não é, ele-mesmo, ente, e sim a temporalidade que se temporaliza. E o que ela temporaliza é a unidade dos seus horizontes: o mundo. O mundo é o nada que originalmente se temporaliza, é aquilo que simplesmente brota (*das Entspringende schlechthin*) – assim nós o denominamos o *nihil originarium*.<sup>99</sup>

A expressão alemã *es gibt* é composta do verbo *geben* e do artigo neutro *es*, que nesse caso representa um sujeito indeterminado, correspondendo à expressão portuguesa “dá-se”, a qual preserva o verbo dar, (*geben*) e também o índice de indeterminação do sujeito expresso na partícula “se”. Aquilo que dá o mundo, o “se” que “dá”, é a temporalização da temporalidade. É só a partir dessa essência abissal do ser-aí que é dado ao ente a oportunidade de entrar em um mundo, em um todo de significação no qual ele é revelado segundo um determinado modo de ser:

O ente, por exemplo algo como a natureza no sentido amplo, não poderia de modo algum ser revelado, se não encontrasse a *oportunidade* de entrar em um mundo. Com isso, falamos de uma possível e oportuna *entrada-no-mundo* (*Welteingang*) do ente. Entrada-no-mundo não é um fenômeno no ente que entra, mas algo que “acontece” (*geschieht*) “com” o ente. Este acontecer é a existência do *Dasein*, que, enquanto existente, transcende. Somente quando, na totalidade do ente, o ente se torna “mais ente”, ao modo da temporalização do *Dasein*, é dia e hora da entrada-no-mundo do ente. E somente quando esta história primordial, a transcendência, acontece, ou seja, quando o ente com caráter de ser-no-mundo penetra no ente, existe a possibilidade do ente se revelar<sup>100</sup>

A transcendência do *Dasein* é denominada de história primordial (*Urgeschichte*). Como vimos na seção sobre Dilthey, a língua alemã possui duas palavras para designar história, a saber: *Historie* e *Geschichte*. Heidegger utiliza a primeira para designar a História enquanto disciplina científica e a segunda, derivada do verbo *geschehen* (acontecer), para designar a historicidade do *Dasein*, a qual traduzirei em alguns casos, como o faz Loparic, por *acontecência*. É só porque o ser-aí é essencialmente *acontecimental*, que pode haver história no sentido de uma disciplina científica. A liberdade é o acontecer primordial que permite a entrada no mundo dos entes.

Em “Da Essência do Fundamento” Heidegger caracteriza a liberdade como sendo a unidade entre três modos fundamentais do fundar (*das Gründen*): 1) o fundar como instituir

---

<sup>99</sup> Idem, p. 272.

<sup>100</sup> HEIDEGGER, M. *Vom Wesen des Grundes*, op. cit., 159

(*Stiften*); 2) o fundar como tomar-chão (*Boden-nehmen*)<sup>101</sup> 3) e o fundar enquanto fundamentar (*Begründen*). O primeiro fundar se caracteriza pelo projeto na direção do poder-ser, no qual o *Dasein* é jogado para além de si, excedendo-se. O segundo, representa a sua facticidade, o já encontrar-se disposto em meio ao ente. Se no primeiro fundar é dado um excesso de possibilidades, no segundo o *Dasein* se priva ao se encontrar disposto em meio ao ente. A unidade dos dois primeiros modos do fundar, ou seja, o excesso de possibilidades confrontado com a presença efetiva do ente leva o *Dasein*, no seu existir factual, a perguntar pela existência do ente, pelos seus diversos modos de ser. Na revelação do ente, na pergunta pelas possibilidades e pelo seu modo de ser, surge a possibilidade da verdade ôntica, do terceiro modo do fundar. Surgem as perguntas: “por que isto e não aquilo?” “Por que antes o ente e não o nada?” Como o ente é dado sempre segundo um modo de ser, deve a verdade ôntica, o porquê de o ente ser assim, de alguma forma legitimar-se, fundamentar-se, apresentar suas causas e seus motivos. Assim, a liberdade passa a ser concebida como “liberdade para o fundamento”.

Conforme é determinada a verdade do ente, conforme ele é fundamentado e deixado livre segundo um modo de ser, dá-se uma determinada forma de acesso a ele. Devido à temporalização da temporalidade, o ente é aberto segundo um determinado modo de ser, adquirindo, assim, um sentido. O sentido do ser é, portanto, aquilo que é articulado na temporalização da temporalidade. Por exemplo: o ente só pode ser apreendido como subsistente porque o ser-aí existe e permite que ele se mostre na sua subsistência (*Vorhandenheit*). O projeto de mundo determina sempre um *como* (*wie*) do ente, um modo pelo qual ele se mostra em seu ser.

O fato de o terceiro modo de fundar, o fundamentar, ser uma decorrência dos outros dois, mostra um aspecto da transcendência que, embora já tenha sido introduzido em *Ser e Tempo*, adquire uma relevância maior nesse texto de 1929, a saber: o caráter ao mesmo tempo excedente e subtrativo da acontecência da verdade como projeto de mundo:

*A transcendência é, respectivamente ao seu duplo modo de fundar, ao mesmo tempo excedente-subtrativa (überschwingend-entziehend zumal). Que o projeto-de-mundo a cada vez excedente apenas torna-se poderoso e posse na subtração, isso é ao mesmo tempo um documento transcendental da finitude da liberdade do Dasein. Não se anuncia aqui totalmente a essência (Wesen) finita da liberdade em geral?*<sup>102</sup>

---

<sup>101</sup> A solução é de Ernildo Stein, ver HEIDEGGER, M: *Conferências e Escritos filosóficos. In: Os Pensadores*, São Paulo: Nova Cultural, 1991, p.110, nota 68.

<sup>102</sup> HEIDEGGER, M. *Vom Wesen des Grundes*, op. cit., p. 167.

Em *Ser e Tempo*, Heidegger já havia chamado a atenção ao fato de a verdade ter sempre que ser arrancada de inverdade, do ocultamento. Isso se devia à decadência (*Verfall*) inerente ao ser-no-mundo e a finitude do ser-aí. Entretanto, parece haver em *Sein und Zeit*, ainda, a possibilidade de um desvelamento do ser em quanto tal e, portanto, de uma superação, embora que momentânea, da decadência. Agora, reforça-se a impotência do ser-aí diante da sua própria transcendência e o caráter subtrativo, privativo, da essência finita da verdade. A palavra essência empregada na citação acima deve ser compreendida no seu sentido verbal, denotando o aspecto acontecimental da transcendência. O caráter ao mesmo tempo finito e acontecimental do ser-aí sempre faz com que ele já esteja disposto em meio a uma determinação do ente em sua totalidade e que tenha deixado escapar outras possibilidades de existência, não estando em seu poder determinar o modo pelo qual o ente se revela e em qual determinação do ente em sua totalidade ele se encontra. É a partir da constatação da impotência do ser-aí diante da sua liberdade que se pode ver uma das primeiras referências ao problema da técnica moderna no pensamento de Heidegger. Embora a temporalidade seja a instância a partir da qual se articula o sentido, o *Dasein* é impotente diante da sua própria transcendência, estando sempre exposto e desamparado diante do ente, mesmo (ou principalmente) ali, onde mais julga dominá-lo, na técnica moderna:

Liberdade é, como extático ser para possibilidades (*Sein zu Möglichen*), conseqüentemente, em si mesma um exceder (*Überschwingen*) em possibilidades. Na medida em que a liberdade (tomada em sentido transcendental) compõe a essência do *Dasein*, ele está sempre, como existente, “além” (*weiter*) de cada ente factual. Em razão desse excedente (*Überschwung*) o *Dasein* está, como dizemos, a cada vez sempre acima (*über*) do ente, mas apenas exatamente porque ele, ao resistir ao ente, experimenta-o antes de tudo como aquilo diante de que o *Dasein* transcendente é impotente. A impotência deve ser compreendida de forma metafísica, ou seja, essencial: ela não pode ser refutada através do recurso ao domínio da natureza, à técnica, que hoje em dia furiosamente assola o mundo como uma besta desagrilhoada (*wie eine entfesselte Bestie in die Welt hineinwütet*); pois esse assenhoreamento (*Herrschaft*) é a própria prova da impotência metafísica do *Dasein* que apenas na sua história conquista a liberdade.<sup>103</sup>

Essa referência à técnica, já em um texto de 1928, mostra ela não é uma preocupação totalmente nova no pensamento de Heidegger, embora, como veremos, ela não esteja presente nem mesmo de forma implícita em *Ser e Tempo*. É justamente na técnica que a objetivação do ente se dá de modo mais intenso e a subjetividade humana se impõem com o objetivo de assenhoreamento. Entretanto, é precisamente aí que o caráter subtrativo do ser se mostra de forma mais clara, o que ameaça ainda mais o projeto de uma ciência do ser. Quanto mais o homem

---

<sup>103</sup> HEIDEGGER, M. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, op. cit., p.279.

procura apropriar-se e arvorar-se senhor do ente, mais o ser lhe escapa e maior é o sentimento de impotência diante da essência da verdade. Entretanto, em “Da Essência do Fundamento” o caráter subtrativo da verdade ainda é pensado a partir das êxtases temporais do ser-aí, como origem a partir da qual a historia poderia ser apropriada. Veremos que depois da virada, a privação será um modo do acontecer do próprio ser, que se subtrai em nome do desvelamento do ente. Essa referência à técnica já anuncia um dos elementos fundamentais da virada, qual seja, o esquecimento do ser marcado justamente pela fuga do ser, ou melhor, por sua retirada diante da tentativa do pensamento de se apoderar dele através da clareza do conceito. Segundo Grodin:

A virada ocorre no seio dessa experiência do ser. O ser torna-se, por assim dizer, o agente da virada (*tournant*). Como? Des-viando (*de-tournand*) de nós. A experiência da qual brota a virada é aquela da retirada do ser. O ser foge quando buscamos nos apoderar dele.<sup>104</sup>

O sentido de impotência do ser-aí diante de seu próprio acontecer, inerente ao caráter finito e extático da temporalidade, será mais um elemento que mostra a impossibilidade de uma ciência do ser. A idéia de uma tal ciência poderia induzir ao erro de querer buscar um sentido oculto do ser por detrás do sentido herdado, indicando uma espécie de resqúicio metafísico de *Ser e Tempo*, como se pudesse existir um sentido ou uma origem única do ser subjacente a sua determinação metafísica transmitida historialmente. Querer determinar um “sentido do ser” a partir de uma origem (a temporalidade do ser-aí enquanto condição de possibilidade do entendimento do ser) que prevalecesse independente das manifestações epocais do próprio ser, seria ficar preso à esperança metafísica de uma verdade absoluta, seria uma negação da própria finitude e um retorno a uma espécie de subjetividade constituinte do mundo.

Não obstante o fato de nesse curso sobre Leibniz ainda haver a busca de uma objetivação do ser a partir do horizonte da temporalitas, constata-se, ao mesmo tempo, que a impotência do ser-aí diante da sua liberdade faz com que ele só a conquiste a partir das determinações do ser que lhe foram transmitidas historialmente, isso levará, como veremos, à busca de uma outra origem para o acontecer da verdade. Parece que, mesmo antes de a técnica surgir como um dos temas fundamentais no pensamento de Heidegger, já se mostra a necessidade de buscar uma nova origem, um novo poder possibilitador da verdade, que não seja apenas a temporalidade do

---

<sup>104</sup> GRONDIN, J. *Le Tournant dans la Pensée de Martin Heidegger*, op. cit., p. 95.

*Dasein*. Como bem argumenta Jean Grodin, aos poucos ocorre uma transferência de poder do *Dasein* para o ser:

Falar da *temporalitas* em termos de horizontes esquemáticos seria realmente abandonar o terreno da subjetividade constituinte, elaborada pelos tempos modernos? Parece que não. Essa problemática subjetiva se mostra tão frágil que ela é literalmente im-potente diante do mistério do ser. A subjetividade moderna se arroga um *poder* sobre o ser que será suspenso na filosofia da virada (*tournant*), como se as rédeas do poder passassem do *Dasein* ao ser. 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.<sup>105</sup>

Essa relação entre impotência diante do ser-no-mundo e o abandono da Filosofia da subjetividade como um dos elementos para compreensão da *Kehre* é muito bem trabalhada por Walter Schultz em um artigo intitulado “Sobre Lugar Filosófico-historial de Martin Heidegger”<sup>106</sup>, sobre o qual farei um breve comentário.

Na tentativa de interpretar Heidegger a partir do seu lugar na história da filosofia, Schultz defende que *Ser e Tempo* seria a obra na qual o movimento interno da metafísica ocidental encontraria o seu fim e, com a *Kehre*, a sua superação. Partindo de pressupostos de inspiração claramente hegeliana, ele acredita que o pensamento ocidental pode ser visto como uma realização de um acontecimento, em si mesmo coeso, cujo desenvolvimento representaria a mudança de uma entrega ingênua ao mundo para a idéia de um sujeito pensante que se auto-institui (*ein sich auf sich stellendes denkendes Subjekt*). Com o idealismo alemão, sobretudo em Hegel, se iniciaria um processo de “dessubstancialização” (*Entsubstanzialisierung*) do sujeito, posteriormente pensado a partir da finitude e da facticidade humanas com o “pós idealismo” de Schelling, Kierkegaard e Husserl. Heidegger representaria a completude e a superação desse processo de dessubstancialização do sujeito e do ser.

Em linhas gerais, Hegel teria superado a tradição pré-idealista, a qual pensava o sujeito como um ente em meio aos outros, ao introduzir a idéia do espírito que se auto-constitui na experiência de si mesmo e se apreende como infinito e uno, subsumindo em si a história e a totalidade dos entes. Schelling teria descoberto facticidade e a finitude incontornáveis desse espírito, que descobre a sua impotência diante do ser, mostrando-se como um ter-que-ser (*Zu-sein*). Husserl e Scheler teriam mostrado que o sujeito não pode ser pensado como substância ou como objeto, mas que só existe na realização de atos intencionais:

---

<sup>105</sup> GRONDIN, J. *Le Tournant dans la Pensée de Martin Heidegger*, op. cit., p. 97.

<sup>106</sup> SCHULZ, W. “Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers”, op. cit. (ver introdução).

Resumindo: o pós-idealismo denuncia um estágio da filosofia da subjetividade, no qual o sujeito já não é “sujeito pensante” e sim “sujeito essente” (*seiendes Subjekt*). Mas *enquanto sujeito*, –nossa indicação deve mostrar isso – esse “sujeito essente” não é menos dessubstancializado que o Espírito no sentido de Hegel. Ele já não é um ente no sentido das coisas encontradas, mas o seu ser-sujeito é a realidade impensável que ele deve *realizar* (ter-que-ser) sendo. O autor de *Ser e Tempo* encontra-se assim no interior dessa época da filosofia da subjetividade, na qual o sujeito é determinado como “sujeito essente” ou seja, como fática realização-de-si.<sup>107</sup>

Entretanto Schelling, assim como Kierkegaard, ainda busca interpretar teologicamente esse sujeito dessubstancializado, colocando-o em relação a Deus, ao ente supremo. E Husserl e Scheler estariam ainda presos às idéias de consciência e pessoa, herdadas da tradição. Heidegger, ao contrário, busca uma forma de acesso e de interpretação do *Dasein* sem referência a um outro ente ou às determinações tradicionais do homem e do ser, de modo que ele “possa mostrar-se em si mesmo e a partir de si mesmo”<sup>108</sup>.

Segundo Schulz, em *Ser e Tempo* e, principalmente nos textos de 1929: “O que é Metafísica? (1929)” e “Da Essência do Fundamento”, Heidegger teria completado esse processo de dessubstancialização do sujeito ao tentar fundamentar o *Dasein* a partir dele mesmo.

A conferência de 1929 teria um duplo caráter: ela se aproximaria da fase final da Metafísica, buscando uma fundamentação da transcendência por ela mesma e, ao mesmo tempo, se afastaria na medida em que esse fundamento transcendente não se encontra no poder do *Dasein*, mostrando-se antes na angústia como acontecimento que o acomete e diante do qual ele é impotente, revelando o nada que o sustenta:

Heidegger põe em evidência “no topo” da filosofia da subjetividade o conhecimento de que o *Dasein* não é senhor de si-mesmo: na medida em que não tem mais apoio no ente, ele mostra-se exatamente na sua nadaidade! Nessa experiência de impotência já se anuncia a “superação” da filosofia da subjetividade e é nossa tarefa, a partir da posição alcançada, mostrar essa superação – ou seja, a essência da “*Kehre*”.<sup>109</sup>

Não cabe julgar a pertinência da tese de Schultz no que diz respeito ao lugar que o pensamento de Heidegger ocupa na história da filosofia. O que importa para a presente tese, e aquilo em que estou de acordo com a análise de Schulz, é o seguinte: na tentativa de pensar o *Dasein* a partir de si mesmo, independente das noções metafísicas de homem e ser, revela-se

---

<sup>107</sup> SCHULZ, W. “Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers”, op. cit., p.101.

<sup>108</sup> *S.u.Z.*, p. 16.

<sup>109</sup> SCHULZ, W. *Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers*, op. cit., p.110

essência abissal do ser-aí e a sua impotência diante do seu ser-no-mundo. Esse sentimento de impotência diante da essência da verdade é um dos momentos essenciais da *Kehre*, já perceptível em *Ser e Tempo*, que irá se intensificar nas obras de 1929.

Com efeito, em “O que é Metafísica?”, a presença do nada que acomete o *Dasein* revela-lhe a “nadidade” inerente a sua finitude e a impotência diante da sua transcendência, o termo *Dasein* passa a designar: “*Hineingehaltenheit in das Nichts*” “encontra-se detido dentro do nada”, ou, como traduz Stein “estar suspenso dentro do nada”. O fundamental é que este encontra-se no nada é algo que não está no poder do *Dasein*, assaltando-o no momento da angústia, diante do qual ele nada pode fazer :

O encontrar-se detido do *Dasein* no nada sob o fundamento da angústia oculta faz do *Dasein* o lugar-tenente do nada. Tão finitos somos nós que precisamente não somos capazes de nos transportarmos originariamente diante do nada por resolução e vontade próprias. A finitização escava-se no *Dasein* de modo tão abissal que nossa liberdade sucumbe diante da mais própria e profunda finitude. O estar detido no nada do *Dasein* sob o fundamento da angústia oculta é a ultrapassagem do ente: a transcendência.<sup>110</sup>

No nada que assalta o *Dasein* no momento da angústia há uma fuga da totalidade do ente. No entanto, é justamente nessa fuga que o ente se revela naquilo que ele em si mesmo é, ou seja: ente, e não nada. É apenas quando o *Dasein* está suspenso no nada, quando perde o apoio no ente e se vê entregue à sua essência abissal, que pode pensar autenticamente o outro do ente, o ser, que não possui um caráter entitativo. Se do ponto de vista da metafísica o nada é a negação do ente, na perspectiva do pensamento que abandona a Metafísica o nada é um acontecimento no próprio ser, sem o qual o ser-aí jamais poderia se relacionar com o ente em seu ser e com o seu próprio ser:

Sem a originária revelação do nada não há ser-si-mesmo, nem liberdade(...) O nada é a possibilitação da revelação do ente enquanto tal para o ser-aí humano. O nada não é um conceito oposto ao ente, mas pertence originalmente à essência mesma (do ser). No ser do ente acontece o nadificar do nada<sup>111</sup>

Segundo Schultz, essa passagem do Nada metafísico para o Ser é o ponto de inflexão do pensamento de Heidegger que só se realiza através da superação da noção de sujeito, quando o

---

<sup>110</sup> HEIDEGGER, M. “Was ist Metaphysik” in *Wegmarken*, op. cit., p. 118

<sup>111</sup> HEIDEGGER M, “Que é Metafísica?” (Tradução de Ernildo Stein) in *Conferências e Escritos Filosóficos (Coleção os Pensadores)*, op. cit., p. 41.

homem assume a sua impotência diante do seu estar jogado no mundo, renunciando ao posto de senhor e do ente e compreende-se como exposto, projetado pelo ser:

Ver assim significa desistir e abdicar da vontade metafísica de querer-fundamentar. Essa renúncia é exatamente a *Kehre*, a saber, a inversão da evidência da existência: eu já não quero fundamentar, mas tomo a mim mesmo como exposto pelo ser!<sup>112</sup>

Essa exposição ao ser já se anunciaria no texto “da Essência do Fundamento”, a partir do caráter ao mesmo tempo excedente e subtrativo da verdade como transcendência, o qual já foi discutido aqui, mas apenas se completa, como veremos, em “da Essência da Verdade”. Disso se conclui que a tentativa de levar a cabo o projeto inicial de *Ser e Tempo* em *Os Problemas Fundamentais de Fenomenologia*, no curso sobre Leibniz e no texto “Da Essência do Fundamento” parece revelar que apropriação da tradição não pode ser feita apenas a partir do retorno à temporalidade do ser-aí, como instância a partir da qual se desdobra o sentido, e que a própria expressão “sentido de ser” se torna insuficiente para o pensamento que busca ultrapassar a metafísica da subjetividade.

O que foi dito parece reforçar a tese que pretendo defender nessa primeira parte do trabalho, a saber: de que Heidegger, ao perceber a impossibilidade de uma apreensão teórico-conceitual do ser a partir do horizonte da temporalidade e ao constatar a impotência do ser-aí diante da sua liberdade e a insuficiência da ontologia fundamental para a apropriação de sua época, acaba por abandonar a idéia mesma de horizonte, buscando uma nova forma de acesso ao ser, voltando-se para as suas transformações epocais, o que o levará a uma confrontação com o problema da técnica.

#### **2.4. O abandono do horizonte da temporalitas e o retorno ao ser: “Da Essência da Verdade”**

A hipótese levantada no final da seção anterior vai, mais uma vez, ao encontro da tese defendida por Jean Grondin no seu livro *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*. Para justificar a tese do abandono da noção de horizonte, Grodin faz uma citação bilíngüe de uma anotação feita por Heidegger em um de seus exemplares pessoais de *Sein und Zeit*, a qual reproduzirei traduzindo apenas o texto em francês. A nota aparece no final da introdução de *Ser e*

---

<sup>112</sup> SCHULZ, W. *Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers*, op. cit., p.111.

*Tempo* (§8) após a exposição do plano dessa obra, ou seja, após indicação da passagem de “Ser e tempo” para Tempo e Ser”<sup>113</sup>. A citação em duas línguas ajudará, por assim dizer, a “visualizar” melhor o problema proposto:

<i>Die transzendenzhafte Differenz.</i>	A diferença transcendental.
<i>Die Überwindung des Horizonts als solchen.</i>	A ultrapassagem do horizonte enquanto tal.
<i>Die Umkehr in die Herkunft.</i>	O retorno (ou conversão) à origem.
<i>Das Anwesen aus dieser Herkunft.</i>	A presença, a partir dessa origem <sup>114</sup>

Grodin traduz o termo *transzendenzhafte* por transcendental (*transcendantielle*), interpretando-o, com razão, como referente à diferença ontológica, fundada na transcendência do ser-aí. A diferença entre ser e ente é o tema de os *Problemas Fundamentais de Fenomenologia*, no qual é pensada a possibilidade de objetivação do ser a partir do horizonte da temporalidade. Nessa anotação, Heidegger mostra a necessidade de uma superação da idéia de horizonte e um retorno à origem, ou seja, ao ser. Trata-se pois, após as tentativas fracassadas de fazer da Filosofia uma ciência transcendental, de renunciar a toda objetivação do ser, ou seja, de assumir a impotência diante da liberdade finita do ser-aí e abandonar definitivamente o posto de sujeito e fundamento do ente, expondo-se ao ser. Isso significa que a virada é gradual, porém radical. Ela diz respeito a própria origem da essência da verdade. O pensamento deixa de querer objetivar o ser e expõe-se cada vez mais a ele, entregando-se ao um acontecer mais originário que a temporalidade do ser-aí. Já não se trata de uma objetivação do ser nos moldes de uma ciência, e sim de voltar-se às manifestações históricas do próprio ser, única possibilidade de conquistar a liberdade diante da qual o ser-aí é impotente. Como veremos, esse retorno ao ser será denominado, em a “da Essência da Verdade”, de abertura para o mistério, terminologia que destoa completamente de uma apreensão conceitual e científica do ser.

Um outro ponto importante da argumentação de Grodin refere-se à última frase da anotação de Heidegger: “A presença a partir da origem”. Se no projeto da analítica existencial a presença é um modo derivado da temporalidade, depois da virada a presença (*Anwesen*), enquanto modo do envio do ser ao homem, assumirá um papel mais relevante. Já não se trata de

---

<sup>113</sup> *S.u.Z.*, p.39.

<sup>114</sup> GRONDIN, J. *Le Tournant dans la Pensée de Martin Heidegger*, op. cit., p.98.

desconstruir o ser como presença, mas antes de ouvir o chamado do ser que esconde no desvelamento do ente como presença. Isso parece concordar com a tese segundo a qual a ontologia fundamental se mostra insuficiente para a apropriação do seu tempo, de sua geração. Se em *Ser e Tempo* a êxtase temporal constitutiva do agir próprio é o futuro, agora Heidegger passa a privilegiar o presente ou para sermos mais rigorosos: a apropriação de uma possibilidade de ser herdada – a qual não pertence ao *Dasein*, mas que ele sempre já é essa possibilidade – depende de uma apropriação do passado, tal qual se revela no presente.

A respeito do retorno ao ser acima referido, Grondin faz uma espécie de observação provocativa em seu livro: Heidegger, ao constatar que o ser escapa a toda objetivação e ao renunciar ao posto de senhor de ente, teria feito uma opção, por assim dizer, religiosa. Isso explicaria o uso da palavra *Umkehr*, que significa tanto retorno como , na tradição religiosa, conversão. A *Kehre* seria uma espécie de conversão ao ser: o pensamento, após se afastar da verdade do ser, retorna a ele, re-liga-se ao ser:

É proclamado na terceira oração da nota: A *Umkehr* na origem. Certamente é a *Kehre* quem fala aqui através de sua forma (como dizê-lo?) mais “religiosa”: “*Umkehr*” tem o sentido de “conversão”. É necessário tomar a dimensão “religiosa” da virada em seu sentido etimológico como *re-ligio*, o que religa. O pensamento não adota uma nova confissão, ele converge (*umkehren*) à origem, àquilo que o transporta no sentido de uma “*re-ligio*”, de um reatamento ao ser.<sup>115</sup>

Não cabe aqui decidir até que ponto esse reatamento com o ser implicaria em uma certa religiosidade. No momento, concentrarei a argumentação na análise de um dos textos que Heidegger considera um dos mais significativos para compreender esse retorno ao ser e a mudança na noção de verdade que ele acarreta nessa fase de transição do seu pensamento, qual seja: a conferência de 1930, “da Essência da Verdade”.

Que a conferência em questão é uma obra fundamental para compreensão da *Kehre*, isso já atesta a passagem, por demais conhecida, da “Carta sobre o ‘Humanismo’”:

A suficiente execução, conjunta e posterior, desse outro pensamento que está abandonando a filosofia da subjetividade (*die Subjektivität verlassende Denkens*), foi sem dúvida dificultada pelo fato de que, durante a publicação de *Ser e Tempo*, a terceira seção da primeira parte, *Tempo e Ser*, ter sido retida (ver *Ser e Tempo* p.39). Aqui tudo se inverte. A seção problemática foi suspensa porque o dizer suficiente dessa virada (*Kehre*) falhou e não pôde assim ir adiante com a ajuda da linguagem da metafísica. A preleção

---

<sup>115</sup> GRONDIN, J. *Le Tournant dans la Pensée de Martin Heidegger*. op. cit., p. 99

*Da Essência da Verdade*, pensada e comunicada em 1930, mas apenas impressa em 1943, oferece uma certa visão do pensamento da virada de *Ser e Tempo* para *Tempo e Ser*. Esta virada não é uma mudança do ponto de vista de *Ser e Tempo*, mas nela, o pensamento que busca alcançar a região dimensional a partir da qual *Ser e Tempo* foi experimentado, e experimentado na experiência fundamental do esquecimento do ser.<sup>116</sup>

A passagem supracitada parece confirmar o que foi dito acima, ou seja, a *Kehre* prevista em *Ser e Tempo*, marcada pela pelo título “Tempo e Ser” não pôde ser executada e o pensamento que está abandonando (*verlassende*) a filosofia da subjetividade – uso do participio presente denota que o pensamento ainda não a abandonou, permanecendo dentro dela – não foi levado adiante. Paralela a essa primeira “virada” ocorre uma outra, a qual pode ser percebida na conferência em questão. Essa outra virada não é vista como uma mudança em relação a *Ser e Tempo*, mas é apenas a partir dela que se pode alcançar a região a partir da qual *Ser e Tempo* foi pensado: o esquecimento do ser nos seus envios epocais durante a história da metafísica ocidental. A forma como esse esquecimento agora é pensado exige uma mudança no modo de conceber a essência da verdade.

O texto em questão se inicia, assim como “Da Essência do Fundamento”, por meio da crítica à noção de verdade enquanto concordância entre o juízo e o ente. O conceito de verdade estaria, desde o início da metafísica em Platão e Aristóteles, na concordância (ὁμοίωσις) entre o enunciado (λόγος) e a coisa (πρᾶγμα)<sup>117</sup>. Porém, para que tal concordância seja possível, é necessário que a coisa com a qual o juízo concorda já esteja de alguma forma revelada, que venha ao encontro, tal qual em si mesma é, em um âmbito aberto, e que nós também estejamos junto ao ente nessa abertura. A possibilidade da conformidade se funda em um estar livre em meio ao ente em sua totalidade. A essência da verdade é a liberdade, caracterizada como deixar-ser o ente (*Sein-lassen von Seienden*).<sup>118</sup>

Assim como na conferência de 1929, dizer que a essência da verdade é a liberdade não significa pensar a verdade como algo dependente da vontade humana. A palavra essência (*Wesen*) deve ser pensada no seu sentido verbal, como um acontecimento. Essência não é a forma eterna de algo que se encontra acessível ao conhecimento em um mundo à parte. Isso seria pensar a essência como substância e a verdade como adequação. A essência da verdade, como desocultamento, é o acontecer de uma abertura, de um âmbito aberto no qual o ente “entra” e é

---

<sup>116</sup> HEIDEGGER, M. Brief über den “Humanismus”. In: *Wegmarken*, op. cit., p.327-8.

<sup>117</sup> HEIDEGGER, M. *Vom Wesen der Wahrheit*, in *Wegmarken*, op. cit., p.182.

<sup>118</sup> Idem, p. 188

descoberto segundo um determinado modo de ser. Liberdade, como deixar-ser o ente, significa entregar-se (*sich einlassen*) a essa abertura, a essa acontecência. O deixar-ser ex-põe (*setzt aus*) o homem ao ente e transfere (*versetzt*) para a abertura todo o comportamento humano. “A liberdade é em si mesma ex-positiva (*aus-setzend*) ex-sistente (*ek-sistent*)”.<sup>119</sup> Existência significa aqui exposição ao desocultamento (*Entbergung*) do ente em sua totalidade. A verdade como adequação – e a sua forma moderna: a relação sujeito objeto – só é possível por que o homem se encontra exposto a um determinado modo de ser do ente, a uma determinada possibilidade de existência que lhe foi historialmente transmitida.

Porque todo comportamento humano já é, segundo o seu modo, aberto e se harmoniza com aquilo a que se refere, o comportamento essencial do deixar-ser, ou seja, a liberdade, deve ter-lhe proporcionado aquele dom da ordem interna para a conformação da representação junto ao respectivo ente. O homem ex-siste significa agora: a história das possibilidades essenciais da humanidade historial se encontra guardada, para esta humanidade, no desocultamento do ente em sua totalidade. Segundo a forma pela qual a essência originária da verdade acontece, irrompem as raras e simples decisões da história.<sup>120</sup>

A abertura que a liberdade proporciona ao homem – a qual possibilita o comportamento representacional, metafísico com o ente – é tida como dom (*Mitgift*) e ao mesmo tempo como uma ordem (*Weisung*). A ênfase no caráter historial da essência da verdade indica uma mudança no pensamento do ser. O ser-no-mundo, ou seja, a rede de significações na qual o *Dasein* já sempre se encontra passa a ser um traço fundamental da essência, ou melhor, da acontecência do ser. Liberdade é o devir (*west*) da essência (*Wesen*) da verdade que doa possibilidades de existência a uma determinada humanidade historial. Assim sendo, o próprio *Dasein*, o estar exposto ao ente em seu ser, já não pertence ao homem:

O Homem não ‘possui’ a liberdade como propriedade, mas se dá justamente o contrário: a liberdade, o *Dasein* ex-sistente e desvelador, possui o homem e isto de forma tão originária, que apenas ela concede a uma humanidade a relação com o ente enquanto tal em sua totalidade, a qual funda e caracteriza toda história.<sup>121</sup>

O que se inicia aqui é o princípio da elaboração da noção de “verdade do ser”. A essência da verdade torna-se a verdade da essência, ou melhor, da acontecência do desvelamento do ser

---

<sup>119</sup> HEIDEGGER, M. *Vom Wesen der Wahrheit*. In: *Wegmarken*, op. cit., p. 189.

<sup>120</sup> Idem, p. 190-1 (tradução baseada na de Ernildo Stein, *Os Pensadores*, op.cit., p. 128.).

<sup>121</sup> Idem, p. 190.

para uma determinada humanidade historial. A liberdade possui o homem obrigando-o a comportar-se com a totalidade do ente segundo uma determinada interpretação do ser (Heidegger dirá mais tarde que o ser utiliza o homem). Como a essência da verdade não é a “adequação”, e sim essa é um modo do acontecer da verdade, a inverdade não pode também ser a não-adequação. A não-verdade não é um erro do intelecto humano, mas um modo do acontecer da abertura na qual o ente se revela. A verdade acontece como des-ocultamento que só é possível porque há algo que permanece oculto nessa acontecência. Ocultamento e des-ocultamento são co-originários:

Pelo fato de a liberdade ex-sistente enquanto essência da verdade não ser uma propriedade do homem, mas o homem apenas poder ex-sistir enquanto propriedade desta liberdade ex-sistente e só assim poder se tornar historial, assim também a não-essência da verdade não deve simplesmente nascer posteriormente da incapacidade e da negligência humana. A não-verdade deve provir da essência da verdade.<sup>122</sup>

Essa co-pertinência e co-originariedade entre verdade e não-verdade é um momento fundamental da *Kehre*, já percebido por Rosales, em seu artigo “do Problema da Técnica no Pensamento de Heidegger.”<sup>123</sup> Segundo ele, em *Ser e Tempo* a não-verdade é relativa e se funda na verdade como desocultamento, cuja forma originária é a liberdade fundada na temporalidade. Sendo assim, existe no projeto da ontologia fundamental a possibilidade de um total desocultamento do sentido do ser em geral e dos seus diferentes modos. Tal pressuposto se mostra agora contraditório com a essência da verdade. Assim, o ocultamento do ser não pode ser apenas relativo, apenas fundado na estrutura temporal do ser-aí, devendo antes originar-se do próprio ser e do seus destinamentos epocais como modo constitutivo da essência da verdade. Essa importância da não-verdade para a compreensão da *Kehre* é indicada pelo próprio Heidegger em uma nota à seguinte passagem de “a Essência da Verdade”:

O deixar-ser é em si, ao mesmo tempo, um ocultar (*Verbergen*). Na liberdade ex-sistente (*ek-sistenten*) acontece (*ereignet sich*) o encobrimento do ente em sua totalidade, é o ocultamento.<sup>124</sup>

A nota de 1943, colocada no final do texto supra-citado, diz:

---

<sup>122</sup> Idem p.191

<sup>123</sup> ROASLES A. “Zum Problem der Technik in Denken Heideggers.”, op. cit. (ver introdução).

<sup>124</sup> HEIDEGGER, M. *Vom Wesen der Wahrheit*, in *Wegmarken*, op. cit., p.194

Entre 5 e 6 o salto na (no *Ereignis*) virada.

(*Zwischen 5. Und 6. Der Sprung in die [im Ereignis] Kehre*)

Os parágrafos 5 e 6 se intitulam respectivamente: *Da Essência da Verdade e A Inverdade Enquanto Dissimulação*. O texto supracitado se refere às três últimas frases do parágrafo 6. Nesta nota, Heidegger propõe um salto para dentro daquilo que se esconde nesse caráter ocultante-desocultante da essência da verdade. O salto indica uma virada no pensamento que pensa o ser e se caracteriza, ao mesmo tempo, como um salto para dentro do *Ereignis*. Aquilo que se esconde no desocultamento do ente é o pensamento do ser. Logo, em “da Essência da Verdade” a não-verdade não é apenas fruto da decadência do *Dasein*, inerente ao ser ser-no-mundo, e sim uma característica do acontecer da verdade do ser. Como o homem é propriedade da essência da verdade, como ele faz parte dessa acontecência, é necessário que sempre exista um domínio oculto do ente. Uma verdade que se revelasse totalmente seria uma verdade eterna, metafísica, que iria contra a essência finita da acontecência do ser.

Ocultamento e desocultamento são, pois, co-originários, verdade e inverdade são co-pertinentes. A inverdade é, pois, algo fundamental na essência da verdade, ela aponta para algo oculto no desvelamento do ente. O ocultamento leva, ao mesmo tempo, à busca daquilo que se esconde no desocultamento de um determinado domínio do ente, leva ao mistério (*Geheimnis*). Portanto, verdade e inverdade não são antagônicas, o contrário da verdade não é a inverdade e sim a errância (*Irre*). Esta é precisamente a insistência no caráter revelado de uma determinada região do ente e o afastamento do mistério. É precisamente onde o ente parece estar totalmente revelado, onde ele é mais conhecido, planejado e manipulado, enfim, é precisamente na ocupação técnica e científica com ente que o ser é esquecido. Entretanto, a errância tão pouco pode ser considerada uma falha humana, sendo constitutiva da ex-sistência. O homem existe porque insiste. Por estar disposto em meio ao ente, deve dele se ocupar. Ao insistir em um determinado modo de revelação do ente a essência da verdade passa-lhe despercebida. Entretanto, a errância ao dominar o homem, desconserta-o (*beirrt*). No sentimento de confusão e de desamparo em meio ao ente surge novamente a pergunta pelo que é o ente enquanto tal, surge a pergunta pelo ser. No reconhecimento da errância como tal, de dentro da própria errância, o homem pode abrir-se novamente para o mistério.

O mistério não deve ser visto aqui como uma espécie de ocultismo ou obscurantismo da parte de Heidegger. Ele é aquilo que permanece oculto no desocultamento do ente e que,

portanto, pode ser passível de ser questionado e explorado pelo homem, só ele pode abrir ao homem novas possibilidades de ser.

Embora em *Ser e Tempo* o domínio da “gente” (*das Man*) possua um componente historial, é importante cuidar para não pensarmos a errância (*Irre*) apenas como uma derivação da decadência (*Verfallen*). A errância não possui sua origem apenas nas êxtases do *Dasein*. No dar-se da essência da verdade, o “se” que “dá” já não pode ser tomado simplesmente como sendo a temporalidade do *Dasein*. Como vimos, o próprio termo *Dasein* adquire agora um caráter essencialmente epocal. A superação da errância só é possível para uma determinada humanidade historial, através da qual o ser pode devir de outro modo. A superação da errância não desvela o sentido do ser enquanto tal, e sim mostra apenas um outro modo do acontecer da sua verdade, conduzindo novamente à errância e à necessidade de se abrir ao mistério. É por isso que Heidegger dirá que o ocultamento do ente é anterior ao desocultamento. O ocultamento é a fonte inesgotável de possibilidades que se escondem no desocultamento de uma determinada região do ente.

É somente no instante (*Augenblick*) em que o primeiro pensador grego, tomado pelo mistério e o assumindo, pergunta o que é o ente enquanto tal, que nasce a Filosofia. Filosofia e desocultamento do ente em sua totalidade são uma e mesma coisa. A história do ocidente e o desocultamento do ente em seu ser se confundem<sup>125</sup>:

O deixar-ser do ente como tal na sua totalidade acontece de acordo com a sua essência apenas quando, de tempos em tempos, é assumido em sua essência principal. Então, a decisão pelo mistério está a caminho para a errância enquanto tal. Então, a pergunta pela essência da verdade é posta originariamente. Então, revela-se o fundamento do entrelaçamento entre a essência da verdade e a verdade da essência. O contemplar o mistério a partir da errância é a pergunta, no sentido da única pergunta, sobre o que é o ente enquanto tal em sua totalidade. Este perguntar pensa a pergunta essencial e desconcertante e, com isto, ainda não dominada em sua ambivalência, acerca do ser do ente. O pensamento do ser, do qual resulta essa pergunta se concebe, desde Platão, como Filosofia e recebe mais tarde o nome de Metafísica.<sup>126</sup>

O agir próprio se encontra agora na decisão (*Entschlossenheit*) pelo mistério. A decisão é, da mesma forma que no primeiro Heidegger, o instante (*Augenblick*) do agir próprio, que adquire agora um caráter epocal, pois já não se deve à projeção do *Dasein* em direção ao seu poder-ser mais próprio, e sim quando, de tempos em tempos, uma humanidade historial, desconcertada

---

<sup>125</sup> Idem, p.189.

<sup>126</sup> Idem p.198.

diante da sua própria errância e tomada pelo mistério frente ao desocultamento do ente, assume dizer aquilo que lhe é imposto por um acontecer originário (Veremos adiante que essa idéia da decisão pelo mistério – vista como uma das tarefas do *Dasein* do povo alemão – será uma constante nos discursos escritos durante o engajamento com o regime nacional socialista). A metafísica já não pertence ao *Dasein*, mas é uma forma pela qual o homem insiste em um determinado modo do acontecer do ser, conformando-se ou não a ele. No início da metafísica entre os gregos, o ser se revelou como presença, cuja forma moderna é a filosofia da subjetividade. Heidegger irá perceber que será apenas a partir da errância do homem ocidental no desvelamento metafísico do ser, cujo modo extremo irá se revelar na técnica moderna, que a metafísica pode ser superada.

No parágrafo final de “da Essência da Verdade”, introduzido por Heidegger em 1949, em forma de observação, vê-se um panorama do percurso que o seu pensamento fez até aqui:

A questão decisiva (*Ser e Tempo*) acerca do sentido, ou seja, (*Ser e Tempo*, p.151) do âmbito do projeto, ou seja, acerca da abertura, ou ainda, acerca da verdade do ser e não apenas do ente, fica propositadamente não resolvida. Aparentemente, o pensamento se mantém no caminho da metafísica e, contudo, realiza os seus passos decisivos que conduzem da verdade enquanto concordância, à liberdade ex-sistente e dessas à verdade enquanto ocultamento e errância: uma mudança na pergunta que já pertence à superação da Metafísica.<sup>127</sup>

Heidegger indica um caminho que vai da pergunta pelo sentido do ser à pergunta pela verdade do ser. Esse caminho começa com a destruição da noção metafísica de verdade como concordância entre o juízo e o ente, passando pela liberdade ex-sistente, ou seja, pela analítica existencial, conduzindo, de modo ainda inacabado, à verdade do ser. Ao tentar desconstruir a metafísica através da analítica existencial, Heidegger percebe que o caráter abissal do *Dasein* revela a sua impotência diante da essência da verdade como desocultamento e que o próprio ocultamento não se deve apenas à decadência inerente ao ser-no-mundo, mas ao envio epocal do próprio ser. Isso exige um novo esforço para livrar o pensamento das determinações da metafísica e uma nova forma de conduzir a pergunta pelo ser, causando o deslocamento do eixo da investigação da noção de “sentido de ser” para a noção de “verdade do ser”, expressa na frase “a essência da verdade é a verdade da essência.” Assim vemos no mesmo parágrafo de 1949, o seguinte:

---

<sup>127</sup>idem p. 202.

A pergunta pela essência da verdade encontra sua resposta na frase: *a essência da verdade é a verdade da essência*. Vê-se facilmente após essa explicação que a frase não é simplesmente um agrupamento de palavras revertido e que busca despertar a aparência de um paradoxo. O sujeito da frase é, se é que ainda se deve fazer uso dessa fatal categoria gramatical, a verdade da essência. O velar iluminador (*das lichtende Bergen*) é, ou seja, deixa devir (*lässt wesen*), a concordância entre conhecimento e ente. A frase não é dialética. Ela não é absolutamente nenhuma frase no sentido de uma expressão (*Aussage*). A resposta à pergunta sobre a essência da verdade é o dizer de uma virada (*die Sage einer Kehre*) no interior da história do seer (*Geschichte des Seyns*). Porque a ele pertence o velar iluminador, no início o seer (*Seyns*) vem à luz como subtração encobridora (*verbergender Entzug*). O nome dessa clareira é ἀλήθεια.<sup>128</sup>

Ao dizer que o sujeito da frase é a verdade da essência, Heidegger parece indicar um deslocamento com relação à origem mesma da verdade, a qual já não é buscada na transcendência do ser-aí, e sim nos envios do ser ele-mesmo. Encontramos aqui uma terminologia estranha à analítica existencial. O ser aparece escrito na sua forma arcaica (*Seyn*), que como veremos, já indica o pensamento acontecimental do *Ereignis* (*das seynsgeschichtlich Ereignis-Denken*), conceito fundamental do pensamento tardio de Heidegger do qual tratarei no momento oportuno. Porém, esse caminho que leva do “sentido de ser” ao *Ereignis* não se deu de forma simples e tranqüila, como se a virada fosse algo evidente, estando desde sempre latente no pensamento do ser. Assim, na obra *Besinnung*, escrita no mesmo ano que *Contribuições à Filosofia*, quando a noção de *Ereignis* passa a ocupar um local central no pensamento de Heidegger, vê-se a seguinte afirmação:

Meu caminho até agora apenas tomado como meio para nova reflexão e cada visão e interpretação do caminho dependente do nível de reflexão alcançado. Nunca esse caminho foi previsto [pré-sabido] (*vorausgewußt*), e sim permaneceu sempre oscilante e cercado de adversidades e descaminhos.<sup>129</sup>

A elaboração da noção de *Ereignis* depende do encontro com adversidades e novos desafios. O caminho do pensar pode levar também a erros e descaminhos. Acredito que o principal desafio, com o qual Heidegger se deparou no início dos anos trinta e que foi decisivo para a *Kehre* e para o pensamento da verdade do ser, foi o contato com a situação da Europa após a Primeira Guerra, que teria conduzido ao problema da técnica. Veremos que o retorno ao ser, ou seja, a necessidade de buscar um novo poder possibilitador da verdade, já anunciada em “da

<sup>128</sup> HEIDEGGER, M. *Vom Wesen der Wahrheit*, in *Wegmarken*, op. cit., p. 201.

<sup>129</sup> HEIDEGGER, M. *Besinnung* (GA 66), Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1997, p. 411.

Essência da Verdade”, estará totalmente condicionada à confrontação com a técnica. Abordarei aqui três momentos fundamentais desse processo de transferência de poder do *Dasein* para o ser em sua relação com a técnica, a saber:

1) primeiramente será analisado o período logo após o contato com os escritos de Ernest Jünger, principalmente o livro *o Trabalhador* e o artigo “a Mobilização Total”, nos quais Heidegger verá uma interpretação essencial do pensamento de Nietzsche. Isso o fará pensar a técnica moderna como o domínio planetário da metafísica da vontade de poder, a qual só poderia ser sobrepujada através de um retorno a uma vontade que teria se manifestado no início do pensamento grego como local de origem da pergunta pelo ser<sup>130</sup>. Esse período será marcado pelo engajamento com o movimento nacional-socialista e, posteriormente, pelas reflexões sobre a obra de arte;

2) a fase marcada pelo rompimento com o nacional socialismo e pelas críticas à vontade de poder – essa última vista como modo extremo da filosofia da subjetividade – as quais já se iniciam por volta de 1935 e culminam, no final dos anos trinta, com a determinação da técnica como *Machenschaft*, interpretada a partir da noção de acontecência do ser (*Geschichte des Seyns*).

3) A técnica como armação ou dis-posição *Ge-stell*.

---

<sup>130</sup> Ver: LOPARIC, Z. “Heidegger e a Pergunta pela Técnica.”, op. cit., p. 116-117

### III. A *Kehre* e a Técnica

Com relação esse tema, gostaria de destacar o artigo de Loparic: “Heidegger e a Pergunta pela Técnica”,<sup>131</sup> segundo o qual a *Kehre* se deve à preocupação em responder à questão de como se localiza o homem contemporâneo dentro da constelação do ser caracterizada pela técnica moderna. Seriam as reflexões acerca da técnica, inexistentes em *Ser e Tempo*, que teriam levado Heidegger a constatar o fracasso da ontologia fundamental e a buscar um novo operador de desconstrução da metafísica ocidental em substituição à analítica existencial, ocasionando a mudança da noção de “sentido de ser” (*Sinn des Seins*) para a noção de “verdade do ser” (*Wahrheit des Seins*).

Segundo Loparic, a preocupação com a técnica fora despertada, em grande parte, pelos trabalhos de Ernst Jünger produzidos no período posterior ao fim da Primeira Guerra, a saber: o artigo “A Mobilização Total” (*Die Totale Mobilmachung*), publicado em 1930, e o livro *O Trabalhador* (*Der Arbeiter*), de 1932, os quais teriam suscitado o interesse pelo pensamento de Nietzsche. Heidegger teria incorporado, desde então, os problemas levantados por Jünger e Nietzsche à pergunta diretiva do seu pensamento, a questão do ser, colocando-os sob um novo prisma. Do primeiro, teria extraído a problemática acerca do alcance planetário da técnica e de seu caráter vulcânico e ameaçador. O último o teria feito refletir acerca da questão do niilismo e da necessidade de uma superação da metafísica. Dessa forma, o autor de *Ser e Tempo* teria compreendido a vontade de poder como o horizonte no qual se dava o entendimento do ser após a Primeira Guerra, marcado pela mobilização técnica planetária. A partir daí, teria percebido que a noção de sentido de ser, fundada na transcendência do *Dasein*, já não seria suficiente para desconstruir o problema da técnica. Isso o teria levado a buscar um novo operador de desconstrução da metafísica da vontade de poder em substituição à analítica existencial, obrigando-o a pensar “uma abertura da verdade do ser comandada por um poder mais alto que poder-ser do estar-aí.”<sup>132</sup>

Concordo com vários dos argumentos de Loparic:

- 1) a técnica é um desafio novo que se apresenta a Heidegger, inexistente em *Ser e Tempo*;
- 2) o contato com Jünger teria aguçado o interesse por essa questão e pelo pensamento de Nietzsche;

---

<sup>131</sup> LOPARIC, Z. “Heidegger e a Pergunta pela Técnica.” In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência (Filosofia da Crise Ecológica)*, Série 3, v.6, n.2, jul-dez 1996. Campinas: CLE-UNICAMP, 1996.

<sup>132</sup> Idem, p. 119.

3) A pergunta pela técnica é decisiva na elaboração da noção de verdade do ser.

Entretanto, não me parece que tenha sido apenas através do problema da técnica que surgiu a necessidade de remeter a abertura de mundo a uma origem outra que às êxtases temporais do *Dasein*. Essa preocupação já se deve, como procurei mostrar, a dificuldades internas à ontologia fundamental, as quais surgem antes do contato com a problemática da técnica. Foi visto também que já em “da Essência da Verdade” fica clara a necessidade da busca de uma nova origem e de um novo poder possibilitador do acontecer da verdade. Não podemos esquecer de que a interrupção do plano inicial da obra *Ser e Tempo* acontece antes de 1930. Isso indica que as dificuldades em se levar adiante o projeto da ontologia fundamental já se anunciam antes de a técnica se constituir como um problema central para a pergunta pelo ser.

A meu ver, a percepção do alcance planetário da técnica acentua e põe à luz de forma mais intensa o sentimento de impotência diante do acontecer historial, do qual o *Dasein* faz parte e diante das interpretações do ser que lhe foram historialmente transmitidas. Isso acaba por destruir as tentativas – que já se mostravam frágeis e questionáveis – de fazer da filosofia uma ciência transcendental do ser e reforça a percepção de que a abertura de mundo e, conseqüentemente, a rede de significações que ela encerra, não provém apenas da transcendência do *Dasein*, devendo ter a sua origem em um poder que ultrapassa as êxtases do ser-aí e que deve ser buscado nos envios epocais do próprio ser.

A pergunta pela técnica ocupará um lugar central no pensamento de Heidegger após os anos trinta, exigindo um novo posicionamento em relação a esse poder e obrigando a uma redefinição da essência do *Dasein* e, conseqüentemente, da noção de liberdade. A busca de um lugar para o homem em meio ao universo da técnica será decisiva na tomada de caminhos e descaminhos. Neste capítulo, tentarei mostrar em que medida o processo de transferência de poder do *Dasein* para o ser, trabalhado no capítulo anterior, depende da confrontação com o problema da técnica. Abordarei aqui quatro momentos fundamentais desse processo, a saber:

1) primeiramente será analisado o período logo após o contato com os escritos de Ernst Jünger, principalmente o livro *o Trabalhador* e o artigo “a Mobilização Total”, nos quais Heidegger verá uma interpretação essencial do pensamento de Nietzsche. Isso o fará pensar a técnica moderna como o domínio planetário da metafísica da vontade de poder, a qual só poderia ser sobrepujada através de um retorno a uma vontade que teria se manifestado no início do pensamento grego como local de origem da pergunta pelo ser. Esse período será marcado pelo

engajamento com o movimento nacional-socialista e, posteriormente, pelas primeiras reflexões sobre a obra de arte;

2) a fase marcada pelo rompimento com o nacional socialismo e por uma nova posição relativa aos escritos de Jünger e ao pensamento de Nietzsche, ambos vistos, agora, como modos extremos da filosofia da subjetividade e como fase final da Metafísica. Essa fase se inicia por volta de 1935 e culmina, no final dos anos trinta, com a determinação da técnica como *Machenschaft*, interpretada a partir da noção de acontecência do seer (*Geschichte des Seyns*);

3) a técnica como armação ou dis-positivo *Ge-stell*;

4) a importância do problema da técnica na elaboração das noções de *Ereignis* e de “topologia do ser”.

### 3.1. Ernst Jünger

Como foi dito, não há o problema da técnica em *Ser e Tempo*. Embora seja a partir da descrição do ente instrumental que Heidegger elabora a noção de mundo e determina o modo de ser do *Dasein* como ser-no-mundo, a instrumentalidade não possui nenhuma relação com a questão da técnica. Como bem observa Loparic<sup>133</sup>, o primado da instrumentalidade sobre a presentidade não visa a pensar o ente instrumental como mais verdadeiro do que o ente meramente presente. Heidegger recorre ao ente instrumental, primeiramente em um sentido negativo, para destruir a noção cartesiana do mundo como *res extensa*. Nesse sentido, o termo *Dasein* visa a livrar o pensamento da filosofia da subjetividade (inaugurada por Descartes, que faz da totalidade do ente uma representação posta por um puro sujeito do conhecimento), buscando pensar o modo de ser do homem fora da relação entre sujeito e objeto.

Por outro lado, Heidegger recorre ao ente instrumental em um sentido positivo, buscando mostrar que o acesso ao ente intramundano só é possível devido ao projeto (*Entwurf*) de mundo, fundado sobre a temporalidade ex-stático horizontal, que possibilita ao *Dasein* a abertura na qual se dá o entendimento (*Verstehen*) do ser em que ele sempre se move. Como vimos, na utilização de um instrumento já é dado ao *Dasein*, de forma pré-predicativa e antes mesmo de qualquer representação (*Vorstellen*), uma rede de significações, denominada significatividade (*Bedeutsamkeit*), a partir da qual é articulado o sentido. Instrumentalidade e presentidade são, portanto, possibilidades (e não as únicas) de desocultamento do ente pelo *Dasein*. Assim, a

---

<sup>133</sup> LOPARIC, Z. “Heidegger e a Pergunta pela Técnica”, op., cit.

técnica e a ciência modernas são vistas como possibilidades de ser do *Dasein* que devem ser sempre remetidas, em última instância, ao projeto de mundo fundado sobre a temporalidade. Enquanto tais, jamais podem esgotar a existência *Dasein* que é essencialmente poder-ser.

A preocupação com a técnica se deve (se não exclusivamente, pelo menos em grande parte) ao contato com as obras de Ernst Jünger sobre a situação da Europa após a Primeira Guerra.<sup>134</sup> Assim, em um texto de 1945, Heidegger diz que tomou consciência do atual estágio da história do ocidente nos anos trinta através de Jünger:

No ano de 1930, era publicado o ensaio de Ernst Jüngers “A Mobilização Total”; nesse ensaio, anunciam-se os traços fundamentais do livro *O Trabalhador*, publicado em 1932. Comentei, então, esses escritos em um pequeno círculo junto com meu assistente Brock, procurando mostrar como se expressa ali um entendimento essencial da metafísica de Nietzsche, na medida em que, no horizonte dessa metafísica, eram vistos e previstos a história e o presente do ocidente.<sup>135</sup>

No artigo “A Mobilização Total”, Jünger atribui como uma das causas da derrota alemã na Primeira Guerra o fato de o povo alemão, ao contrário dos outros países europeus, não estar preparado para o fenômeno da união entre guerra e progresso, que abrange todas as instâncias da vida humana, pública e privada, e que mantém o planeta em prontidão (*Bereitschaft*) para a guerra mesmo em períodos de paz. A Primeira Guerra Mundial, ao contrário das outras, teria a peculiaridade de que “ao lado dos exércitos que se entrecrocavam nos campos de batalha, surgem os novos tipos de exército: o do trânsito, o da alimentação, o da indústria armamentista – o exército do trabalho em geral.”<sup>136</sup> Esse processo novo, que mobiliza todas as forças produtivas para guerra, é comparado ao fenômeno do vulcanismo, no qual um mesmo magma permeia subterraneamente toda a terra, podendo eclodir em qualquer lugar, transformando os estados em “forjas vulcânicas” que ameaçam o planeta como um todo.

---

<sup>134</sup> Além de Loparic, também Günther Figal concorda com o fato de ter sido o contato com Jünger que teria despertado em Heidegger a pergunta pela técnica. Assim vemos em FIGAL, G. “Der metaphysische Charakter der Moderne.” In *Ernst Jünger im 20. Jahrhundert*. Müller/Segeberg (org.) München: Fink, 1995, p.185: “O *Trabalhador*, de Jünger, surgiu em 1932 e tudo parece indicar que foi através desse livro que Heidegger foi primeiramente levado a assumir e ter como central a pergunta pela técnica e pela nova essência do mundo cunhado tecnicamente. Sem a confrontação com Jünger, Heidegger dificilmente teria chegado à diagnose do presente, tal como ela foi elaborada nas *Contribuições à filosofia* e levada adiante em uma série de pequenos escritos do pós-guerra.”

<sup>135</sup> HEIDEGGER, M.. *Das Rektorat 1933/34 – Tatsachen und Gedanken (1945)*. In: *Reden Und Andere Zeugnisse eines Lebensweges* (GA-16), p. 375

<sup>136</sup> JÜNGER, E. “Die totale Mobilmachung.” In: *Werke*. vl. 5, Stuttgart: Ernst Klett, 1963, p. 130 (tradução de Vicente Sampaio).

Tal processo é denominado por Jünger de mobilização total. Um dos aspectos da mobilização total é a técnica que está presente desde a organização social e industrial até os campos de batalha. Porém, mais fundamental do que a técnica é a prontidão para técnica e para a produção, a qual possui seu poder na forma do trabalhador:

A mobilização total é consumada por ela mesma muito mais do que por nós; ela é, na guerra e na paz, a expressão da reivindicação misteriosa e compulsória à qual nos submete essa vida da época das massas e das máquinas. Assim, acontece que cada vida individual torna-se, de maneira cada vez mais clara, a vida de um trabalhador e que, às guerras dos nobres, dos reis e dos cidadãos, seguem-se as guerras dos **trabalhadores** – guerras de cuja estrutura racional e de cuja impiedade o primeiro grande conflito do século XX já nos deu uma noção.<sup>137</sup>

Um dos pontos centrais da argumentação de Jünger é o fato de a mobilização total e, conseqüentemente, a técnica não serem uma obra do homem, consumando-se antes por si mesmas do que por nós. Assim também, em *O Trabalhador*, o homem não é visto nem como senhor e nem como vítima da técnica. O mundo moderno, com seu aparato técnico, é antes uma nova forma da vontade de poder, concebida como o caráter total da efetividade do efetivo (*der totale Charakter der Wirklichkeit des Wirklichen*), fundando-se, em última instância, na forma do trabalhador (*Gestalt des Arbeiters*). Esta última determina a existência humana em sua totalidade através da total mobilização técnica do planeta como um todo. A forma do trabalhador é denominada de “o ser que repousa” (*ruhendes Sein*), diferenciando-se de um ou outro trabalhador ou trabalho especializado, sendo caracterizada como o poder (*Macht*) imutável que possibilita toda mobilização técnica e toda produção no mundo efetivo. Toda forma de trabalho só é possível enquanto representação da forma do trabalhador, vista como a fonte de significação (*Quelle des Sinngebung*), como aquilo que cunha (*das Prägende*) um sentido na efetividade sem sentido (*sinn-los*)<sup>138</sup>.

Embora inspirado em Nietzsche, Jünger acredita que a tarefa humana já não é a inversão de todos os valores. Para ele, os novos valores já estão aí, basta que nós nos conformemos a eles: “Tornou-se inútil ocupar-se ainda com uma transvaloração de todos os valores – basta reconhecer o novo e dele tomar parte.”<sup>139</sup> Onde esses valores não são reconhecidos, impera o caos e o niilismo.

---

<sup>137</sup> JÜNGER, E. “Die totale Mobilmachung”, op. cit., p. 132 (tradução de Vicente Sampaio).

<sup>138</sup> JÜNGER, E. In: HEIDEGGER, M. *Wegmarken*, op. cit., p. 395.

<sup>139</sup> JÜNGER, E. “Der Arbeiter”. In: *Werke – Essays II. vl.6*. Stuttgart: Ernst Klett. 1963, p. 61.

A partir de Jünger, a técnica passa a ser vista como o modo de compreensão do ser no pós-guerra marcado pela metafísica da vontade de poder, o qual escapa à auto-determinação do *Dasein* e se impõe como um evento que arrasta consigo o destino do planeta. Dessa forma, o sentimento de impotência diante da “sobrepotência da verdade do ser”, que a meu ver já havia sido pressentida antes do contato com Jünger, se intensifica. A noção de errância trabalhada em “Da essência da verdade” adquire, por assim dizer, uma forma ôntica: a técnica moderna e seu alcance planetário. A forma pela qual o pensamento deve agora se relacionar à verdade do ser no modo da técnica será fundamental para o desenvolvimento do pensamento ontológico-histórico do *Ereignis* (*seynsgeschichtliche Ereignis-Denken*). Segundo Heidegger, entretanto, os primeiros escritos acerca do *Ereignis* foram redigidos “depois de grande hesitação”. Ele se refere ao período entre 1932-1936<sup>140</sup>, marcado pelo engajamento e pela decepção com o regime Nacional Socialista, pelo contato com Nietzsche, pelas reflexões sobre a arte e o niilismo bem como pelo projeto de superação da metafísica.

### 3.2. “O Discurso da Reitoria”: Heidegger e o Nacional-Socialismo

Como bem observa Safranski<sup>141</sup>, a partir dos anos 30, há um crescente interesse de Heidegger pela política, o qual se reflete nos cursos sobre a *República*, de Platão, em especial a passagem acerca da “Alegoria da Caverna”, no livro sétimo<sup>142</sup>. Portanto, já nos anos trinta, Heidegger percebe a necessidade de uma apropriação filosófica e política de sua época. Isso se deve tanto às críticas que *Ser e Tempo* recebeu de seus contemporâneos, quanto à possibilidade concreta de atuar como reitor na Universidade de Berlim. A carta endereçada ao ministro da Cultura, Arte e Formação Popular (*Volksbildung*), recusando o cargo de reitor em 1930, já indica a busca de um modo filosófico de sobrepular o seu tempo<sup>143</sup>:

---

<sup>140</sup> Ver V. HERRMANN, “Wege ins Ereignis”. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994, p. 1.

<sup>141</sup> SAFRANSKI, R. *Ein Meister aus Deutschland – Heidegger und seine Zeite*. Frankfurt a.M.: Fischer Verlag, 1998, p. 231 ss.

<sup>142</sup> HEIDEGGER, M. *Von Wesen der Wahrheit (zu Platons Höhlengleichnis und Theätet)*. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1988.

<sup>143</sup> SAFRANSKI, R., op. cit., p.241 ss.

Hoje, tendo acabado de chegar ao início de um trabalho seguro, não me sinto preparado o suficiente para exercer o professorado em Berlim *do mesmo modo* que deveria exigir de mim mesmo ou de qualquer outro. Apenas a filosofia que pode tornar-se efetivamente permanente é a verdadeira Filosofia do seu tempo, ou seja, aquela que o domina.<sup>144</sup>

Embora afirme estar no início de um trabalho seguro, Heidegger admite ainda não estar suficientemente preparado para verdadeira tarefa da Filosofia: reger o seu tempo. A carta supracitada data da mesma época que a conferência “Da Essência da Verdade”, na qual a existência autêntica depende da correspondência ao acontecer da verdade do ser. Como foi visto, trata-se, na conferência de 1930, da libertação por parte de uma determinada humanidade historial da errância marcada pela insistência no ente revelado ao modo da metafísica e da opção pelo mistério. Heidegger parece ter visto na técnica o modo do acontecer da verdade do ser no qual o *Dasein* do povo alemão erra e, ao mesmo tempo, a partir do qual ele pode conquistar a sua essência. O movimento nacional-socialista mostrar-se-á, em um primeiro momento, como uma possibilidade de abertura para o mistério e como modo de conquista de novas possibilidades para a Alemanha e para Europa.

Não se trata aqui de um aprofundamento na polêmica discussão acerca do envolvimento político de Heidegger como regime nazista, trata-se, antes, apenas de compreender em que medida essa opção política se relaciona com o problema da técnica. Um bom caminho para entendermos isso é o discurso proferido em 1934 (quando já havia renunciado ao cargo de reitor) para alunos estrangeiros na universidade de Freiburg, no qual diz que o papel da universidade alemã só pode ser compreendido a partir da situação histórica da Europa no pós-guerra e acrescenta:

Se buscamos entender a essência do atual acontecimento, isso não significa que nós o esclareçamos, ou seja, que nós o deduzamos compreensivamente a partir de causas. A História, e apenas a história efetivamente decisiva, nunca se deixa esclarecer. Ela permanece mistério (*Geheimnis*). E o mistério nós apenas apreendemos enquanto tal quando – efetuando e agindo junto – nos decidimos contra ou a favor dele.<sup>145</sup>

Não se trata aqui de explicar o fenômeno da guerra a partir de suas “causas” ônticas, e sim de compreendê-lo na medida em que correspondemos ou não a ele. A forma pela qual um povo

---

<sup>144</sup> HEIDEGGER, M. *Reden und andere Zeugnis eines Lebensweges* (GA. 16). Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 2000, p. 61.

<sup>145</sup> HEIDEGGER, M. “Die Deutsche Universität” (1934). In: *Reden Und Andere Zeugnisse eines Lebensweges* (GA-16), op. cit., p.298.

realiza o seu destino depende agora do modo como ele é capaz de corresponder à verdade do ser, atuando e agindo junto a esse acontecer do qual faz parte. Trata-se, no caso, de como cada povo da Europa – para além de toda discussão “ôntica” acerca de vencedores e perdedores e decidindo-se pelo mistério do seu acontecer – supera e transforma espiritualmente o fenômeno da Primeira Guerra:

Com a identificação de vencedores e vencidos a decisão própria não foi tomada absolutamente; pois, a decisão é uma decisão espiritual. Ela diz respeito ao caráter e a postura de todos os povos. A Guerra Mundial é a grande provação de cada povo, se ele está em condições de transformar esse acontecimento de modo espiritual-acontecimental (*geistig-geschichtlich*). A guerra mundial é a pergunta feita a cada um dos povos, se eles querem envelhecer ou rejuvenescer junto a esse acontecimento.<sup>146</sup>

Heidegger via na assim denominada “revolução nacional-socialista” uma possibilidade de renovação da sociedade alemã e de realização do destino do povo alemão. Essa revolução já teria se preparado durante a guerra, através do que ele caracteriza como “espírito do fronte” (*Frontgeist*), o qual essencialmente não teria nada de bélico. Ou seja, o espírito do fronte significaria “a conquista espiritual da guerra e a sua superação criadora”<sup>147</sup>, cuja primeira característica é o sentimento de camaradagem (*Kameradschaft*), marcado pela consciência de um mútuo pertencer entre os combatentes. A camaradagem faz com que todos percebam fazer parte de uma mesma comunidade, na qual reconhecem ter a mesma tarefa, as mesmas necessidades e desafios. Ela implica uma mútua confiança e responsabilidade, através da qual Heidegger parece ver a possibilidade da criação de uma nova forma de estado que não possuiria uma existência “mecânica”, adquirida através do cumprimento de um “programa”, e sim seria uma realidade viva cuja unidade, formada historialmente através de sacrifícios e desafios, seria capaz de realizar o destino historial de um povo. Inspirado claramente em Jünger, Heidegger acredita que o que possibilitaria essa nova forma de estado seria o fato de todo o fazer e saber de cada indivíduo, de cada grupo e de cada camada social, passar a ser concebido como “trabalho” (*Arbeit*).

Todo trabalho, é assim, antes de tudo, algo espiritual, capaz de guiar um povo na sua tarefa historial. A universidade, como o local do saber, desempenharia um papel fundamental nessa nova forma de Estado. Sua tarefa seria a “educação do povo através do estado para o povo”

---

<sup>146</sup> Idem, p.299.

<sup>147</sup> HEIDEGGER, M. “Die Deutsche Universität” (1934). In: *Reden Und Andere Zeugnisse eines Lebensweges*, op. cit., p. 300.

(*Erziehung des Volkes durch den Staat zum Volk*),<sup>148</sup> a qual se realizaria através da essência da ciência, caracterizada como: “Ciência é apenas o modo rigoroso e, com isso, responsável daquele conhecimento que o povo todo busca e exige para a verdade e duração do seu Dasein acontecimental (*seines geschichtlichen Daseins*)”<sup>149</sup>.

Para que essa educação fosse possível seria necessária uma renovação da universidade alemã a partir da sua origem. Segundo Heidegger, um dos motivos de ter aceitado o cargo de reitor na universidade de Freiburg durante o regime Nacional-socialista foi o contado com a realidade da história do ocidente após a Primeira Guerra, adquirido, como vimos, através dos textos de Jünger. Isso fez reforçar a opinião, já manifesta na conferência de 1929, “O que é Metafísica?”<sup>150</sup>, de que a universidade alemã havia se desmembrado em um multiplicidade de disciplinas cujos domínios encontram-se afastados um dos outros. Esse desmembramento possuiria uma aparente, mas não verdadeira unidade através da organização técnica em faculdades e institutos, o que representaria uma ameaça à essência mesma da ciência:

Podia-se em toda parte saber o que eu pensava acerca da universidade e o que eu supunha como o seu interesse mais iminente. Ela deveria renovar-se a partir de sua essência fundamental, que também é a essência da ciência, a saber, a partir da essência da verdade mesma e, ao invés de insistir na aparente unidade técnica organizatória e institucional, deveria reconquistar a unidade viva daqueles que questionam e conhecem.<sup>151</sup>

Só a partir desse contexto podemos compreender melhor o “Discurso de Posse” como reitor da universidade de Freiburg. Heidegger acreditava, então, em uma renovação da universidade por meio de uma correspondência à essência (pensada aqui no seu sentido verbal e, portanto, acontecimental) da verdade do ser. Isso se daria através do retorno a uma vontade que teria se manifestado no início do pensamento grego quando “pela primeira vez o homem ocidental, a partir do caráter de um povo, por força de sua língua, ergue-se diante do ente em sua totalidade e o interroga e o concebe como ente que ele é”<sup>152</sup>. Em tal início estaria o sentido originário da ciência grega (que fora esquecida pelo pensamento metafísico e técnico-científico do ente), cuja força e grandeza não se encontrariam perdidas em algum lugar do passado, mas

---

<sup>148</sup> Idem, p. 307.

<sup>149</sup> Idem, p. 305.

<sup>150</sup> HEIDEGGER, M. “Von Wesen der Wahrheit”, op. cit., p.104.

<sup>151</sup> HEIDEGGER “Das Rektorat 1933/34 – Tatsachen und Gedanken” (1945). In: *Reden Und Andere Zeugnisse eines Lebensweges* (GA-16), op. cit., p. 373.

<sup>152</sup> HEIDEGGER, M. “Discurso da Reitoria”, tradução de Fausto Castilho. Curitiba: Secretaria de Estado da Cultura, 1997, p. 4

estariam à frente do *Dasein* historial, apontando para o seu futuro. Heidegger buscava, então, um saber que poderia atrelar-se à força desse primeiro começo. Tal seria sentido originário da τέχνη grega.

Dessa forma, no “Discurso de Posse”, a τέχνη aparece como um saber prometeico, exposto e impotente diante da supremacia do destino e que, por isso mesmo, deveria atrelar-se e sucumbir a ele. Seria apenas unindo-se a esse saber originário que o povo alemão, através da união entre os serviços do trabalho, o serviço militar e o serviço do saber (*Arbeits-, Wehr- und Wissensdienst*), poderia compor uma única força capaz de superar a técnica moderna marcada pela exposição desprotegida do homem em meio ao ente. Como bem observa Safranski, essa divisão corresponde à divisão platônica entre as três classes que compõem a *República*: soldados, artesãos e filósofos.<sup>153</sup>

O importante no momento é o fato de que Heidegger assume o cargo de reitor na universidade de Freiburg acreditando no regime Nacional-socialista como uma possibilidade de reabilitação da essência da universidade e das ciências, fragmentadas pela divisão técnica em disciplinas, através de uma ação política que possibilitasse ao povo alemão o retorno à primeira origem do pensamento ocidental. Esse apelo a uma origem histórica da ciência, cuja força possibilitaria uma apropriação autêntica da existência por parte de um determinado povo (no caso o povo alemão), já indica a busca de uma outra instância possibilitadora da verdade, mais poderosa do que êxtases temporais do ser-aí. Isso indica, também, início do abandono da temporalidade como horizonte transcendental para a compreensão do ser.

A conquista do “Dasein espiritual do povo alemão” não parece implicar o domínio bélico da Alemanha sobre o resto da Europa. Seria apenas através da renovação da universidade alemã que se poderia exercer a verdadeira educação, através da qual poderia haver a verdadeira responsabilidade e a Alemanha, junto com o resto da Europa, poderia encontrar a autêntica e duradoura paz:

Através da educação, o povo chega à responsabilidade própria. Mas povos auto-responsáveis são as únicas e mais elevadas garantias da paz; pois a responsabilidade própria compromete-se a si mesma com o valente cuidado do outro e exige de si mesma a honra incondicional do outro (..) Assim, a comunidade dos povos já não necessita ser erigida através de uma liga, mas já está aí originariamente e de modo duradouro.<sup>154</sup>

---

<sup>153</sup> SAFRANSKI, R. *Ein Meister aus Deutschland – Heidegger und seine Zeite*. Frankfurt a.M. Fischer Verlag, 1998.

<sup>154</sup> HEIDEGGER, M. “Die Deutsche Universität” (1934), op. cit., p. 307.

Essa crença no Nacional-socialismo ainda irá se manter pelo menos até a segunda metade dos anos trinta. Na obra “Que é metafísica?”, de 1935, o retorno ao início grandioso da Filosofia entre os gregos só seria possível através das obras dos poetas, pensadores e homens de estado. Embora já apareçam os primeiros sinais de decepção com a política nazista, Heidegger ainda acredita na grandeza filosófica do movimento Nacional-socialista, a saber: “no encontro entre a técnica determinada planetariamente e o homem moderno”. O povo alemão só poderia transformar o destino da humanidade se “pudesse criar uma ressonância com esse destino, concebendo a sua tradição de modo criador”<sup>155</sup>.

Independentemente das intenções de Heidegger, é evidente que existe algo ao mesmo tempo ingênuo e perigoso nessa ontologização da História e da Ética, sempre crescente depois dos anos 30. Ele parece acreditar que, correspondendo ao poder da essência da verdade, o povo alemão – e com ele a Europa – chegariam a uma unidade autêntica e duradoura, que seria superior e prevaleceria em relação a qualquer liga ou contrato entre as nações. Felizmente, essa ilusão durou pouco.

Na segunda metade dos anos trinta, ao mesmo tempo em que Heidegger desiste gradativamente do projeto de uma superação política da técnica, as reflexões sobre a arte começam a ocupar um lugar fundamental em seu pensamento. Ao contrário de seu engajamento político, posteriormente abandonado, a relação entre arte, técnica e verdade será um problema permanente após a virada, no qual já despontam o pensamento do *Ereignis* e da assim denominada “topologia do ser”.

### **3.3. A Origem da Obra de Arte**

A palestra “A Origem da Obra de Arte”, proferida para a associação de estudos sobre a arte de Freiburg em 1935, representa a busca de uma nova forma de acesso ao ser e de desconstrução da Metafísica, sem necessariamente recorrer à estrutura temporal do *Dasein*, tal qual fora exposta em *Ser e Tempo* e em outros textos do final dos anos vinte. Essa forma de acesso ao ser se dá através de um retorno ao ente, porém não no sentido da elaboração de diversas ontologias regionais, e sim como o deixar-acontecer da verdade do ser no ente. Como observa Loparic, “A Origem da Obra de Arte” abre caminho “para a destranscendentalização definitiva

---

<sup>155</sup> LOPARIC, Z. *Heidegger Réu*. Campinas: Papyrus, 1990, p. 204.

do pensamento do ser, que, em *Ser e Tempo*, ainda estava preso ao conceito de condição de possibilidade *a priori* do sentido do ser”.<sup>156</sup>

No texto em questão, Heidegger busca definir a obra a partir da desconstrução das formas tradicionais de interpretação do ente enquanto tal, presentes em toda história da Filosofia, as quais podem ser agregadas em três configurações fundamentais, a saber: 1) o ente como ὑποχείμενον, como suporte de propriedades, traduzido para o latim como sujeito e trazido para esfera da subjetividade humana com a filosofia moderna; 2) o ente como αἰσθητόν, como aquilo que é percebido através da sensibilidade; 3) o ente como composto de forma e matéria.

A primeira determinação corresponde à experiência grega do ente como presença (*Anwesenheit*). Na sua elaboração posterior com Platão e Aristóteles, o ὑποχείμενον designa aquilo a que podem ser agregadas propriedades (συνβεβηχός). O pensamento latino traduz ὑποχείμενον por sujeito, no sentido daquilo que sub-jaz, da substância, e συνβεβηχός por acidente. Essa interpretação do ente determina ao mesmo tempo o comportamento humano com relação às coisas, a forma pela qual nós nos referimos a elas e as expressamos. Assim, à estrutura do ente corresponde a estrutura da preposição como a ligação entre o sujeito e seus predicados. No pensamento moderno, com a transformação da subjetividade humana no sujeito por excelência, surge a seguinte questão: se é a preposição que espelha a estrutura da coisa (empirismo) ou se é a coisa que é constituída pela estrutura da preposição (racionalismo transcendental)?

A segunda determinação vê o ente como aquilo que é percebido através da sensibilidade e dos sentidos. Sua repercussão no pensamento moderno concebe as coisas como unidade de uma multiplicidade dada à sensibilidade, cuja síntese se dá no sujeito, seja ele transcendental ou empírico.

A última concepção do ente, como um composto de forma e matéria, irá determinar toda a teoria estética; desde a noção grega de *mimeses* iniciada com Platão e Aristóteles até as modernas teorias da arte, para as quais a arte perde seu caráter essencialmente mimético e passa a expressar as emoções e os estados de alma do artista, que são exteriorizados na obra. Logo, tanto no pensamento antigo como no moderno a obra é vista como o produto de um fabricar que, imitando a natureza ou expressando estados da alma, mostra ou representa algo diferente dela mesma, transformando-se em mera alegoria.

---

<sup>156</sup> LOPARIC, Z. “Heidegger e a Pergunta pela Técnica”, op. cit., p.120.

Essas três formas de conceber o ente – que, nas suas diversas versões e entrelaçamentos, representam a modo pelo qual o ocidente pensa o ser – são antes um assalto ao ente que um deixá-lo repousar sobre si mesmo. Por serem modos de interpretação do ente em sua totalidade, elas determinam o ente enquanto tal, impedindo, por exemplo, qualquer distinção entre a mera coisa, o ente instrumental e a obra de arte. Para sabermos como a verdade do ser acontece na obra, devemos diferenciá-la dos outros modos de ser do ente.

A obra de arte difere da mera coisa pelo fato de ser, assim como ente instrumental, algo feito pelo homem. É por isso que, já entre os gregos, obra e instrumento são considerados modos da τέκνη, a qual não é propriamente um fazer (*Machen*), mas antes um saber (*Wissen*), no sentido do produzir (*her-vor-bringen*), que traz (*bringt*) algo a partir (*her*) do ocultamento para a presença diante (*vor*) do homem na região do desocultamento, da ἀλήθεια. Tanto o instrumento como a obra possuem uma relação com a verdade, com o desocultamento do ente em seu ser. Porém, o modo do desvelamento e aquilo que nesse saber é revelado, diferem num e noutro caso.

Se observarmos um instrumento tal qual ele se mostra na obra de arte, um par de sapatos no quadro de van Gogh, por exemplo, podemos aprender um pouco acerca do ser do instrumento e do ser da obra. No par de sapatos usados, pintados por van Gogh, revela-se o trabalho árduo do camponês no campo; a umidade e a fertilidade do solo; a terra sobre a qual os homens habitam, a alegria do dia vencido e a angústia diante da morte. O instrumento reúne ao redor de si, a partir de um nexos de destinação instrumental, uma rede de significações, que revela o todo da existência humana sobre a Terra.

Entretanto, o caráter fundamental do ser instrumental é a sua fiabilidade (*Verlässlichkeit*). Ao utilizar o par de sapatos, a camponesa não pensa neles nem os considera como instrumentos. Ela, antes, abandona-se aos sapatos, entrega-se a eles e os faz desaparecer na sua serventia (*Dienlichkeit*). Quando menos percebemos um instrumento, tanto mais ele realiza o seu ser.

A obra, ao contrário, mostra o instrumento naquilo que ele em si mesmo é, tornando-o visível em seu ser, como aquilo que, na sua utilização, reúne em si um mundo. Isso não significa que a obra simplesmente nos ajude a compreender melhor o ente instrumental, e sim que, apenas através da obra e na obra o ser do ente instrumental é desoculto. Na obra não é um ou outro ente particular que se mostra em seu ser, mas o próprio ser do ente é tornado perceptível, nela é posto em obra a verdade do ser, com ela o ente torna-se mais ente.

Para saber *como* verdade e obra se relacionam, é necessário compreender melhor o que a obra de arte é em si mesma, o ser-obra (*Werksein*) da obra. Para tanto, “devemos nos voltar ao

ente [no caso, a obra de arte], pensá-lo ele-mesmo em seu ser, mas ao mesmo tempo deixá-lo repousar sobre si mesmo na sua essência”<sup>157</sup>. Das concepções tradicionais da obra, hauridas das já expostas três determinações tradicionais do ente, Heidegger identifica duas formas de conceber a obra, ambas insuficientes para determiná-la enquanto tal, quais sejam: obra é vista como um produto do artista e como um objeto que pode ser desfrutado por quem a contempla. No primeiro caso, percebe-se que nas belas artes a grandeza da obra se sobrepõe à personalidade do artista. Quando mais elevada é a obra, mais o artista desaparece diante dela. No segundo caso, a obra é arrancada do seu local de origem, posta em um museu, tratada como objeto de estudo e negociada como um produto qualquer. A objetivação da obra subtrai dela o seu mundo. Em alguns casos, mesmo quando a obra é contemplada no local em que foi produzida, seu mundo já não existe mais, como no caso de um templo ou de uma igreja que foram preservados. Assim, o local ao qual pertence a obra não deve ser pensado em termos meramente geográficos: “A obra pertence, como obra, apenas ao local que foi aberto através dela mesma. Pois o ser-obra (*Werksein*) da obra devém (*west*), e devém apenas nessa abertura”.<sup>158</sup>

A obra de arte não é simplesmente um ente intramundano que é descoberto com o projeto de mundo do ser-aí. Ela própria é um acontecimento que abre um mundo a partir de si mesma, no qual os entes tornam-se “mais entes” (*seiender*) e o destino historial do *Dasein* de um povo se realiza. Assim, um templo grego, erguido em um vale em meio aos rochedos, em seu repousar em si mesmo faz sobressair o maciço do rochedo, a força da tempestade; o calor do sol. A obra arquitetônica dá à águia, à serpente e ao grilo sua forma. Nela, os deuses advém, tornando-se presentes. O templo abre o espaço em meio ao ente, no qual nascimento e morte, felicidade e infortúnio, vitória e derrota, dão ao homem a forma do seu destino. Na obra, é posta em obra a verdade do ser. Essa totalidade que eclode através da obra foi denominada pelos gregos de φύσις. A obra faz surgir o vigor imperante da φύσις, ou seja, do ser do ente em sua totalidade, para o homem grego. Se para Aristóteles a arte, ao imitar a φύσις, melhora-a, pois mostra aquilo que nela é essencial, para Heidegger a própria φύσις – o irromper do ente em sua totalidade que abarca tanto os animais, como os deuses e o destino humano – só existe na obra e a partir dela. Esse lugar instituído pela obra, no qual uma determinada humanidade historial edifica sua morada, é denominado por Heidegger de terra (*die Erde*).

---

<sup>157</sup> HEIDEGGER, M. “der Ursprung des Kunstwerkes (1935/36)”. In: *Holzwege*, Frankfurt a.M. : Vittorio Klostermann, 1994, p.16.

<sup>158</sup> Idem, 27.

A terra não é uma massa material ou o planeta que gira em torno do sol. Ela é o local no qual todo eclodir é resguardado. A obra abre um mundo e o instala sobre a terra que o abriga. O mundo é essencialmente aberto e a terra em si mesma fechada. A tensão entre mundo e terra representa luta entre clareira (*Lichtung*) e velamento (*Verbergung*), a qual abre um espaço de jogo (*Spielraum*) no qual acontece o desvelar-encobridor da verdade: “Esse espaço de jogo é a abertura do aí (*Da*), na qual as coisas e os homens se detém, para ali permanecerem”.<sup>159</sup>

Mundo e terra não são dois entes que existem separadamente um do outro e que, na obra, entram em conflito. É o próprio conflito aberto a partir da obra que faz acontecer mundo e terra, no qual verdade e não-verdade se instalam no seu mútuo pertencer:

A verdade instala-se na obra. A verdade advém como combate entre clareira e ocultação na reciprocidade adversa de mundo e terra. A verdade quer ser instalada como esse combate entre mundo e terra. O combate não deve ser suprimido em um ente propriamente produzido, nem deve ser simplesmente nele alojado, mas deve ser aberto a partir dele. Esse ente deve ter em si o traço fundamental do combate. No combate, é conquistada a unidade entre mundo e terra. Na medida em que um mundo se abre, ele põe em decisão, para uma humanidade historial, vitória e derrota, benção e maldição, dominação e servidão. Emergindo, o mundo traz à luz o não-decidido e sem-medida e abre, assim, a necessidade oculta da decisão e da medida.<sup>160</sup>

Essa citação, de inspiração heraclitiana, parece indicar uma forma mais originária de acesso à verdade do ser que as êxtases temporais do ser-aí. Vê-se aqui que a o “aí” do ser, já não pode ser pensado apenas a partir da temporalidade do *Dasein*. A obra é ela mesma um início no qual ocorre a verdade do ser: “o instalar da verdade na obra é o produzir de um ente que até então não era e que depois já não será”<sup>161</sup>. A obra é um acontecimento único e essencialmente historial, a partir do qual a verdade do ser acontece em meio ao ente e no qual é decidido o destino de um povo. A arte condensa, aglutina em torno de si a essência da verdade. Condensar, tornar denso, é uma possível tradução para a palavra alemã *Ge-dicht*, comumente traduzida por poema. Toda obra de arte, e não apenas aquela que se expressa por meio de palavras, seria um modo de condensação, em alemão *Dichtung*, poesia.

As reflexões sobre a arte abrem caminho para a elaboração de conceitos fundamentais do pensamento tardio de Heidegger: como a noção de *Ereignis* e a assim denominada topologia do

---

<sup>159</sup> HEIDEGGER, M. “von Ursprung des Kunstwerkes: Erste Ausarbeitung”. In: *Heidegger Studies (volume 5)*. Berlin: Duncker & Humblot, 1989, p.12.

<sup>160</sup> HEIDEGGER, M. “der Ursprung des Kunstwerkes (1935/36)”. In: *Holzwege*, op. cit., p. 50. (Tradução baseada na versão portuguesa de Maria da Conceição Terra, publicada pelas Edições70. Ver bibliografia.)

<sup>161</sup> Ibidem.

ser. É assim que, em um texto de 1969, intitulado “A Arte e o Espaço” (*Die Kunst und der Raum*), Heidegger procura mostrar como a verdade do ser está em obra na obra de arte, a partir de uma discussão sobre o espaço, dessa vez através da escultura.

Segundo o filósofo, a palavra alemã espaço (*Raum*) deriva do verbo (*räumen*) que significa abrir espaço; desbravar um terreno, abrir uma clareira na floresta. Abrir espaço é, pois, liberar lugares para a habitação do homem. Isso ocorre no modo de um instalar (*Einräumen*) em um duplo sentido de conceder (*Zulassen*) e de dispor (*Einrichten*). Instalar é, por um lado, conceder, deixar acontecer um aberto (*ein Offenes*) que permite que se apresentem as coisas junto às quais ocorre o habitar humano. Por outro lado, o instalar dispõe, ou seja, oferece às coisas o lugar ao qual elas pertencem (*Wohin*). Ao contrário do espaço matemático da Física, no qual nenhuma coisa possui um lugar próprio, onde todas as coisas se igualam e se movimentam em uma indiferença uniforme, o instalar da arte abre uma vizinhança em torno da qual as coisas se reúnem e co-pertencem. Isso porque cada coisa não apenas está em um lugar como também já é um lugar, que reúne outros lugares em torno de si, formando assim uma localidade (*Ortschaft*). Assim, abrir espaço (*Räumen*) é fundar localidades. Um dos lugares nos quais isso ocorre é a escultura, definida como “a incorporação de lugares que, abrindo e conservando aberta uma vizinhança (*Gegend*), mantém reunido em torno de si um espaço livre, que proporciona a cada coisa uma permanência e ao homem uma morada em meio as coisas”<sup>162</sup>. O espaço da arte é mais originário que o espaço geométrico da ciência e da técnica, no qual os entes perdem suas qualidades e, como veremos no momento oportuno, são destituídos até mesmo de sua objetividade.

Pintura, escultura, arquitetura, enquanto modos do poetar, põem em obra a verdade do ser. Isso não significa que essa verdade paire em algum lugar supra-sensível e, então, seja posta, pelo artista, na obra. Não é o artista que põe a verdade na obra, mas é a obra que nos desloca para dentro do âmbito, de uma localidade, na qual a verdade acontece. Assim, em um discurso de 1964, pronunciado durante a abertura de uma exposição do escultor Bernhard Heiliger, intitulado “Considerações sobre Arte-Escultura-Espaço” (*Bemerkung zu Kunst – Plastik – Raum.*), ao comentar o fato de que os antigos não precisavam de escritos, comentários ou considerações sobre a arte, pois as suas obras já falavam por si mesmas, Heidegger acrescenta:

---

<sup>162</sup> HEIDEGGER, M. *Die Kunst und der Raum*. St. Gallen: Eker-Verlag, 1996, p. 11.

As obras de Homero e Píndaro, de Ésquilo e Sófocles, a arquitetura e a escultura dos grandes mestres *falavam por si mesmas*. Elas falavam, ou seja, mostravam à qual lugar o homem pertence (*wohin der Mensch gehöre*), elas deixavam perceber de onde o homem recebe as suas determinações. Suas obras não eram a expressão de determinados estados e muito menos a descrição de vivências da alma. As obras falavam como o eco do chamado (*Stimme*) que determinava (*bestimmte*) a totalidade do *Dasein* desse povo admirável<sup>163</sup>.

A concepção de arte aqui expressa é radicalmente anti-estética. A obra não expressa estados da alma do artista e nem produz uma experiência agradável ou terrível naquele que a observa. A obra abre um espaço livre no qual a verdade do ser acontece, nela é posto em obra a verdade do ser e revelado o destino historial de um povo junto ao ente em sua totalidade. Toda obra é originalmente poesia. Abrindo espaço a obra fala, ou seja, mostra o lugar a partir do qual o homem recebe as suas determinações. Esse local já não é apenas procurado na temporalidade do ser-aí, mas nos entes mesmos, vistos não apenas como subsistentes que se encontram em mundo projetado pelo *Dasein*, mas como lugares que formam e compõem esse mundo. Romper radicalmente com a estética significa eliminar do pensamento qualquer resquício de subjetivismo. Uma das formas de se fazer isso é liberar o espaço da esfera do *Dasein* (que, em *Ser e Tempo*, se apresenta como uma forma derivada da êxtase do presente). Assim, Heidegger, ao mesmo tempo abandona o projeto de fazer da ontologia uma ciência e de buscar uma modo de apreensão temático conceitual do ser, procura indicar um novo modo de acesso ao ser enquanto tal a partir do retorno poético ao ente.

Desse modo, as reflexões sobre a arte já indicam o início de um caminho que irá sobreviver à decepção política com o Nacional-socialismo e repercutirá nas noções de *Ereignis* e na elaboração de uma topologia do ser. A arte também permite pensar um modo de acesso ao ser através de um retorno ao ente, valorizando a noção de presença que, em *Ser e Tempo*, era vista como um modo derivado da temporalidade. Por fim, a obra de arte, ao contrário do pensamento científico, mostra a co-pertinência entre a verdade e a não-verdade.

Entretanto, na época da elaboração de “A Origem da Obra de Arte”, a política ainda é vista como uma possibilidade de confrontação com o universo da técnica e, portanto, como um modo assinalado do acontecer da verdade:

Um modo essencial como verdade se instala no e através do ente por ela aberto é o pôr-em-obra da verdade. Um outro modo como a verdade ocorre é o ato de fundar um estado. Ainda um outro modo como a verdade vem a luz é a proximidade daquilo que não é um

---

<sup>163</sup> HEIDEGGER, M. *Bemerkungen zu Kunst-Plastik-Raum*. St. Gallen: Eker-Verlag, 1996, p. 5-6.

ente simplesmente, e sim é o mais ente dos entes (*Seiendeste des Seienden*). Ainda um outro modo como a verdade se fundamenta é o sacrifício essencial. Ainda um outro modo como a verdade devém é a pergunta do pensar que, como pensar do ser, nomeia-o no seu ser-digno-de-questão. Ao contrário, a ciência não é nenhum acontecer originário da verdade, e sim a exploração, a cada vez, de um domínio já aberto da verdade, e isso através da apreensão e fundamentação daquilo que se mostra provavelmente ou necessariamente como correto em seu âmbito.<sup>164</sup>

Vemos aqui que não apenas a arte, mas também a política, a religião e a filosofia são vistas como modos privilegiados do acontecer da verdade do ser. É assim que, como já foi observado, em 1935 ainda vemos referências à “grandeza da filosofia Nacional-socialista.” Será apenas na segunda metade dos anos trinta que aparecerão as primeiras críticas ao nacional socialismo e a técnica.

### 3.4. A Época das Imagens de Mundo

Como bem observa Silvio Vietta, as primeiras críticas de Heidegger ao Nacional-socialismo surgem a partir 1936, concomitantemente às análises histórico-filosóficas da época, a qual é vista a partir do projeto moderno de mundo marcado pela primazia da ciência e da técnica. Um exemplo dessa nova postura em relação à técnica e à ciência é o texto de 1938, intitulado “A Época das Imagens de Mundo” (*Die Zeit des Weltbildes*), publicado com algumas modificações nos *Holzwege*, em 1950. Segundo Vietta, em uma anotação ao texto original de 1938, que não aparece na publicação posterior, é feita uma tentativa de auto-crítica ao discurso da reitoria. Como foi visto, no discurso de 1933, é assinalado o fato de que o pensamento técnico-matemático teria levado a Europa ao afastamento da essência da ciência, cuja origem estaria no pensamento grego. Na nota ao texto de 1938, Heidegger reconhece ter cometido um erro ao tentar pensar a época atual apenas a partir do início grego da cultura ocidental e do diagnóstico nietzscheneano da modernidade, “deixando de lado a essência da ciência moderna, ou seja, Descartes.”<sup>165</sup> Portanto, as críticas ao Nacional-socialismo aparecem relacionadas a uma tentativa de caracterização mais apurada da essência filosófica-historial da técnica, a partir de uma reflexão sobre os fundamentos metafísicos da ciência moderna.

Com efeito, em “A época das Imagens de Mundo”, Heidegger procura determinar a essência da modernidade a partir do pressuposto de que a Metafísica se realiza a partir de uma

---

<sup>164</sup> HEIDEGGER, M. “der Ursprung des Kunstwerkes (1935/36)”. In: *Holzwege*, op. cit., p. 49.

<sup>165</sup> VIETTA, S. *Heidegger critique du national-socialisme et de la technique*. Puiseaux: Pardès, 1993, p.81.

reflexão (*Besinnung*) ou interpretação (*Auslegung*) acerca da essência do ente e de uma decisão (*Entscheidung*) sobre a essência da verdade, em virtude das quais é fundamentada uma determinada época. Resta saber como esse pressuposto se aplica à época moderna, marcada pelo avanço científico, cuja essência estaria na pesquisa (*Forschung*).

Na Física moderna, por exemplo, a investigação científica depende da garantia da constância do método a partir de um projeto da natureza segundo a exatidão. A ciência moderna não é exata simplesmente porque calcula com precisão, mas ela deve calcular desse modo porque possui essencialmente um caráter de exatidão, o qual requisita e se utiliza da Matemática. Ao contrário do pensamento antigo e medieval, para os quais cada coisa possuía um lugar e um movimento próprios em um cosmos qualitativamente ordenado, o pensamento moderno define a natureza como um nexos de movimento (*Bewegungszusammenhang*) entre partículas (*Massenpunkt*) postas em uma relação espaço-temporal, passível de ser quantificado e calculado matematicamente. O movimento que em Aristóteles era dividido em quatro modos fundamentais – como geração e corrupção e como mudança de qualidade, quantidade e lugar) – é reduzido à mudança de lugar em um plano geométrico dentro de uma determinada unidade de tempo. Desse modo, o projeto moderno da natureza abre um âmbito objetivo (*Gegenstandsbezirk*) ao qual a pesquisa científica pode atrelar-se e certificar-se do seu objeto e do rigor de seus procedimentos metodológicos.

Assim, toda ciência, e não apenas a Física, necessita da objetivação de um domínio prévio do ente que a torna única. O sucesso e o caráter de cada ciência particular dependem da sua capacidade de delimitar seu campo de atuação e de especificar seus procedimentos metodológicos, assegurando-se de seu objeto. Da mesma forma que a Física se assegura de seu objeto através do cálculo, a História necessita certificar-se de suas fontes através do método historiográfico. Isso faz com que cada ciência particular seja uma disciplina única e especial. A especialização revela um outro aspecto da pesquisa, a saber: o seu caráter de empresa (*Betrieb*). O aspecto empresarial da pesquisa exige a divisão da universidade em institutos e departamentos com vistas à potencialização dos resultados e à garantia do progresso científico. A empresa científica e o mercado editorial determinam qual pesquisa é relevante e quais livros devem ser escritos. Aos poucos, o erudito desaparece e cede o lugar aos pesquisadores e especialistas, verdadeiros técnicos do saber. A pesquisa científica revela a essência técnico-empresarial da ciência moderna:

A ciência moderna fundamenta-se e, ao mesmo tempo, particulariza-se nos projetos de determinados domínios objetivos. Esses projetos se desdobram em respectivos métodos assegurados através do rigor. Cada método se organiza de modo empresarial (*im Betrieb*). Projeto e rigor, método e empresa, exigindo-se mutuamente, constituem a essência da ciência moderna, constituem a pesquisa.<sup>166</sup>

Vimos que uma das justificativas dadas por Heidegger para assunção da reitoria, durante o regime Nacional-socialista, fundamentava-se na tentativa de livrar a universidade alemã da divisão técnica em institutos através do retorno à verdadeira essência da ciência. Agora, a ciência mesma, transformada em pesquisa, adquire um aspecto essencialmente técnico-empresarial. Um dos erros do discurso da reitoria seria ter deixado de lado a origem técnica da ciência experimental e, conseqüentemente, a mudança operada pelo pensamento moderno no modo de conceber a essência do ente e de determinar a essência da verdade, a saber: a objetivação do ente e da transformação da verdade em certeza da representação, dada no homem como sujeito, as quais encontrariam sua origem no pensamento de Descartes:

Essa objetivação (*Vergegenständlichung*) do ente realiza-se em um re-presentar (*Vorstellen*) que possui como finalidade trazer todo ente diante de si para que o homem calculista possa dele estar seguro, ou seja, certo. A ciência torna-se pesquisa apenas quando a verdade transforma-se em certeza da representação. O ente é, pela primeira, vez determinado como objetividade e a verdade com certeza da representação na metafísica de Descartes.<sup>167</sup>

Já no início da Filosofia, em Platão e Aristóteles, ter-se-ia operado uma mudança radical na noção de verdade, a qual deixara de ser desocultamento (ἀλήθεια) para ser adequação da enunciação ao ente desvelado. O verdadeiro saber estaria na adequação do enunciado à coisa ou do intelecto humano à essência dos entes, a qual devia ser contemplada pelo sábio. Descartes, ao buscar um fundamento certo e inabalável para as ciências, acaba por fazer do pensamento humano o lugar da certeza acerca do ente, a instância a partir da qual todo ente pode ser considerado verdadeiro ou falso. Isso teria levado a uma mudança fundamental na essência do homem e em sua relação com as coisas, inaugurando a assim denominada filosofia da subjetividade. Segundo Heidegger, tanto a antiga noção de ὑποκείμενον quanto a sua tradução

---

<sup>166</sup> HEIDEGGER, M. “die Zeit des Weltbildes (1938)”. In: *Holzwege*, op. cit., p. 86.

<sup>167</sup> Idem, p.87.

latina, *subiectum*, poderiam ser atribuídas a todo ente enquanto suporte de propriedades (συνβεβηχότα), enquanto aquilo que “sub-jaz”, aquilo que permanece quando se lhe retiram seus atributos. A noção antiga e medieval de sujeito, a despeito das diferenças que possuem entre si, têm em comum o fato de se aproximarem da noção de substância, podendo designar todo ente subjacente ou subsistente que possui uma duração e constância. Assim, uma árvore, o homem e Deus poderiam ser denominados de sujeitos. O autor das *Meditações*, ao determinar a certeza do *cogito* como aquilo que subsiste à dúvida hiperbólica, tornando-o fundamento inconcusso da verdade, faz do homem o sujeito por excelência para o qual todos os outros entes são objetos, ou seja, representações dadas no e para o pensamento humano.

Enquanto instância da verdade, a subjetividade humana detém os princípios que regem toda objetividade dos entes e as leis matemáticas a partir das quais tudo torna-se calculável e disponível ao homem. A partir de Descartes, o mundo se transforma em imagem de mundo (*Weltbild*). Na expressão *Weltbild*, Heidegger reúne vários significados da palavra *Bild*, a saber: imagem, reprodução, formação, composição, etc. O mundo torna-se imagem não no sentido de que o pensamento humano reproduz ou copia mecanicamente a realidade, e sim no sentido de que o ente em sua totalidade, natureza e história, apenas adquire realidade e efetividade como representação humana:

Imagem de mundo (*Weltbild*), entendida essencialmente, não significa uma imagem do mundo (*ein Bild von der Welt*), mas significa o mundo concebido (*begriffen*) como imagem. O ente em sua totalidade é tomado de modo que ele apenas e somente pode ser ente na medida em que é posto através do homem que representa e produz (*durch den vorstellend-herstellenden Menschen*).<sup>168</sup>

Como se sabe, em alemão, a palavra representação (*Vorstellung*) é composta do verbo *stellen*, “pôr”, e do prefixo “*vor*” que significa diante de... à frente de algo. “Re-presentar” significa pôr algo diante de si como “contra-posto” (*Gegen-stand*), como aquilo que é lançado a frente, *ob-jectum*. O homem objetifica o ente, na medida em que “com-põe” e organiza o mundo, de modo a ajustá-lo às necessidades do cálculo. A modernidade inaugura o modo de pensar em sistemas, nos quais são dadas ao homem as leis que organizam e relacionam os entes entre si e fundamentam sua existência. A o ente em sua totalidade é agrupado e organizado em múltiplos setores e regiões, fazendo dele algo quantificável e reproduzível (*her-stellen*). Existir significa agora: ser calculável e posto à disposição do homem. A quantificação do ente transforma-se na

---

<sup>168</sup> HEIDEGGER, M. “die Zeit des Weltbildes (1938)”. In: *Holzwege*, op. cit., p. 89.

qualidade fundamental que o determina enquanto tal. A quantificação e planificação irrestritas de tudo penetram em todas as instâncias da existência, o cálculo e a sistematização incondicional das coisas adquirem um alcance incomensurável, gigantesco:

O gigantesco (*das Riesige*) é, antes, aquilo em virtude de que o quantitativo transmuta-se em uma qualidade própria e, com isso, em um modo assinalado de grandeza. Cada época histórica não é somente diferentemente grande em relação às outras, mas também possui, a cada vez, seu próprio conceito de grandeza. Entretanto, tão logo o caráter gigantesco da planificação, do cálculo, da organização e da certeza a partir do quantitativo transforma-se em uma qualidade própria, o gigantesco e aquilo que, aparentemente em toda parte, mostra-se como calculável, tornam-se incalculáveis. Essa permanece sendo a sombra invisível que é projetada, em todo lugar e em torno de todas as coisas, quando o homem transforma-se em sujeito e o mundo em imagem.<sup>169</sup>

Segundo Vietta, essa nova interpretação da essência da técnica teria levado Heidegger a perceber que o Nacional-socialismo, longe de constituir-se em uma alternativa a tecnicização do mundo, representa antes uma das facetas do gigantismo:

Heidegger desenvolve, assim, sua crítica ao fascismo sobre um plano que permite antes de tudo perceber nesse movimento, para falar como Dahendorf, um impulso da dominação, ou seja, a empresa formidável e crescente de um sistema totalitário infiltrando todos os domínios da vida – e, nesse sentido, “gigantesco” – assim como a objetivação (*Vergegenständlichung*) do mundo tornada possível pelo pensamento sistemático, racional e moderno, e a tecnologia especificamente moderna que é constituída sobre a base desse pensamento.<sup>170</sup>

Vietta faz referência, na passagem supracitada ao texto de Ralf Dahendorf, *Sociedade e Democracia na Alemanha*, o qual, décadas depois de Heidegger, analisa o Nazismo a partir do ponto de vista da modernização tardia da Alemanha, a qual teria levado à necessidade de racionalização e tecnicização do estado bem como à sistematização de todos os domínios da sociedade. O paralelo entre Heidegger e Dahendorf visa a reforçar o aspecto tecnicista e sistemático do Nacional-socialismo, o qual já fora percebido por Heidegger antes mesmo do início da Segunda Guerra. É sob essa nova interpretação da essência da técnica – a qual, como será visto nas seções subsequentes, é denominada de maquinação (*Machenschaft*) – que aparecem no texto “Superação da Metafísica” (*Überwindung der Metaphysik*), escrito entre 1936-46, as primeiras críticas diretas ao nazismo e a figura do *Führer*, vistos agora como uma consequência

---

<sup>169</sup> HEIDEGGER, M. “die Zeit des Weltbildes (1938)”. In: *Holzwege*, op. cit., p.95.

<sup>170</sup> VIETTA, S. *Heidegger critique du national-socialisme et de la technique*. op. cit., p. 84

necessária da errância (*Irre*) que caracteriza a época do ser na forma da técnica, “que exige uma única ordem e o controle do ente e propaga o vazio”<sup>171</sup>.

Essa nova concepção da essência da técnica levará a uma nova postura com relação aos escritos de Jünger e ao pensamento de Nietzsche e a um abandono de toda forma de atuação política no mundo efetivo. Como Heidegger parece confirmar em um texto de 1945, toda política passa a ser vista como mais um modo de realização da vontade de poder na época da técnica:

No verão de 1939/40, discuti mais uma vez, parcialmente, em um círculo de colegas o livro de Jünger “O Trabalhador” e percebi como, então, esses pensamentos ainda eram estranhos e surpreendentes até que fossem comprovados pelos “fatos”. O que Ernst Jünger pensa no pensamento sobre o domínio e a forma do trabalhador e o que ele vê, à luz desse pensamento, é o domínio universal da vontade de poder no interior da história vista de modo planetário. Nessa realidade efetiva encontra-se hoje em dia tudo, chame-se comunismo ou fascismo ou democracia mundial. A partir dessa realidade efetiva da vontade de poder, eu vi, então, *aquilo que é*.<sup>172</sup>

Acredito que a decepção com o Nacional-socialismo e a tomada de consciência da real dimensão desse movimento dará um novo impulso à pergunta pelo ser, mostrando a necessidade de uma nova relação entre o pensar e a verdade do ser bem como exigindo uma caracterização mais precisa da técnica. Heidegger parece abandonar progressivamente toda tentativa de ação efetiva no mundo prático, concentrando-se na relação entre o pensar e o ser, escrito agora na sua forma arcaica *Seyn*. Ele perceberá que todo o agir, todo produzir de um efeito na esfera ôntica, acaba por inserir-se no modo técnico de se relacionar com o ente. Uma nova relação com ente só seria possível se, primeiramente, voltarmos de uma outra forma para a verdade do ser, manifesta na essência da técnica, a qual em si mesma não é nada técnico nem ôntico. Essa nova relação entre o homem e a verdade só pode ser “efetuada” pelo pensar.

O fato de, na parte final da passagem supracitada, a frase “aquilo que é” encontrar-se entre aspas é significativa. A expressão “olhar naquilo que é” (*Einblick in das was ist*) é o título das conferências dadas por Heidegger em Bremen, em 1949, quando ainda estava proibido de lecionar nas universidades alemãs por ter participado do regime Nacional-socialista. Heidegger introduz, então, publicamente pela primeira vez, sua interpretação da técnica como *Gestell* a partir de três conferências, as quais iriam servir de base para alguns escritos do livro *Ensaio e*

---

<sup>171</sup> HEIDEGGER, M. “Überwindung der Metaphysik”. In: *Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart: Neske, 1997, p.89.

<sup>172</sup> HEIDEGGER, M. *Das Rektorat 1933/34 – Tatsachen und Gedanken (1945)*. In: *Reden Und Andere Zeugnisse eines Lebensweges*, op. cit., p. 375

*Conferências*, das quais tratarei no momento oportuno. São elas: “a Coisa” (*das Ding*), “o Dispositivo” (*das Ge-Stell*), “o Perigo” (*die Gefahr*) e a Virada (*die Kehre*).

Porém, antes da determinação da técnica como dis-positivo, “aquilo que é” é interpretado como *Machenschaft*, palavra que traduzirei por maquinação por motivos que deverão se esclarecer no decorrer deste texto.

### **3.5. *Machenschaft* : Vontade de Poder e a Forma do Trabalhador**

A noção de maquinação é pensada a partir de um novo posicionamento em relação ao pensamento de Jünger e da assim denominada “Metafísica” de Nietzsche, ambos interpretados através de uma nova concepção da origem da verdade. Ver-se-á que, após 1936, Heidegger já não pensa na necessidade de um retorno à origem do pensamento grego. A forma pela qual a verdade se revela depende, agora, do modo como o homem corresponde ao acontecer do ser ele-mesmo. A palavra ser aparece escrita na sua forma arcaica *Seyn*, a qual transcrevo a partir do português arcaico como “seer”, a fim de manter a diferenciação feita por Heidegger. Acredito que, embora a necessidade de pensar uma nova origem para a essência da verdade já tenha sido percebida antes da confrontação com a técnica, é apenas a partir de um novo posicionamento com relação esse problema que pôde ser elaborada essa nova compreensão da abertura da verdade. Logo, antes de investigar o que significa a assim denominada “acontecência do seer”( *Geschichte des Seyn*), irei me concentrar primeiramente na relação que Heidegger estabelece entre Jünger e Nietzsche.

As mudanças de perspectiva em relação ao filósofo da vontade de poder e ao autor de *O Trabalhador* podem ser percebidas nos escritos sobre Nietzsche e Jünger que se iniciam na metade dos anos trinta. Assim, no tomo 90 das obras completas de Heidegger, intitulado *Sobre Ernst Jünger (Zu Ernst Jünger)*, vemos, em uma anotação sobre *O Trabalhador* feita entre 1934 e 1940, o seguinte:

O livro de Jünger é importante pois realizou o que toda literatura sobre Nietzsche não conseguiu: transmitir uma experiência (*Erfahrung*) do ente e daquilo que “é” à luz do projeto nietzscheano do ente como vontade de poder; essa experiência do ente é a garantia da constância do homem no interior de si (*die Bestandsicherung des Menschen inmitten seiner*). Com isso, naturalmente, a metafísica de Nietzsche não é absolutamente apreendida pelo pensamento (*denkerisch begriffen*); nem ao menos é conquistado o

caminho para isso; ao contrário: ao invés de tornar-se autenticamente digna de questão, essa metafísica tornou-se evidente e aparentemente supérflua.<sup>173</sup>

Como vimos anteriormente, Heidegger acredita que Jünger vislumbrou o modo pelo qual se dá a verdade do ser após a Primeira Guerra, a saber: como domínio planetário da técnica sob o fundamento da vontade de poder, pensada a partir da forma do trabalhador. Entretanto, a origem metafísica dessa determinação do ser passou-lhe despercebida. Assim, antes de abordarmos o novo posicionamento com relação a Jünger, faz-se necessária uma breve caracterização de como Heidegger insere o pensamento de Nietzsche na história da Metafísica.

### 3.5.1. A metafísica de Nietzsche

Não se trata aqui que julgar a pertinência ou a fidelidade de Heidegger em relação ao pensamento de Nietzsche, mas apenas de mostrar como a interpretação heideggeriana do filósofo da vontade de poder é fundamental para a determinação da técnica como *Machenschaft*. Em várias passagens do livro sobre Jünger, Heidegger afirma que a chave para se compreender a posição fundamental do escritor está na noção nietzscheana de justiça (*Gerechtigkeit*), a qual representaria uma nova determinação da essência da verdade: “Justiça. O que Nietzsche entende sobre isso – essa é a chave para o entendimento da posição fundamental de Jünger”.<sup>174</sup> O fato de os escritos do autor de *o Trabalhador* serem interpretados a partir de uma reflexão acerca da essência da verdade reforça o argumento de que a nova concepção de verdade em Heidegger, como acontecimento do ser, depende das reflexões sobre a técnica. Em um escrito sobre Nietzsche, de 1941, o conceito de justiça aparece como sendo uma das cinco expressões fundamentais do pensamento do autor de Zarathustra, quais sejam: a vontade de poder (*der Wille zur Macht*); o niilismo (*der Nihilismus*); o eterno retorno do mesmo (*die ewige Wiederkunft des Gleichen*); o além-homem (*der Übermensch*); a justiça (*die Gerechtigkeit*):

A “vontade de poder” é a expressão que denomina o ser do ente enquanto tal, a essência do ente. “Niilismo” é o nome para a história da verdade do ente assim determinado. “Eterno retorno do mesmo” designa o modo pelo qual o ente é em sua totalidade, a existência do ente. O “além-homem” indica aquela humanidade que é exigida por essa totalidade. “Justiça” é a essência da verdade do ente como vontade de poder. Cada uma dessas expressões fundamentais denominam, ao mesmo tempo, o que as outras dizem. A

---

<sup>173</sup> Heidegger. *Zu Ernst Jünger*. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 2004. p. 27

<sup>174</sup> Idem., op. cit., p.30.

força denominadora (*Nennkraft*) de cada uma dessas expressões fundamentais apenas é esgotada quando o que elas dizem for, a cada vez, também pensado (*mitgedacht*).<sup>175</sup>

Logo, a elucidação da noção de justiça depende de uma análise das outras quatro expressões fundamentais. A primeira dessas expressões enumeradas, a vontade de poder, designaria o ser do ente enquanto tal ou, segundo o próprio Nietzsche, “a essência mais íntima do ente.” Isso significa, segundo a interpretação que Heidegger faz da Metafísica, que a vontade de poder designa o caráter fundamental do ente enquanto tal, o que (*was*) ele é, sua essência. Enquanto determinação do ser do ente, ela não necessita de nenhum fundamento que não seja ela mesma. A expressão em questão não designa uma “vontade” que quer algo como “poder”, mas antes um poder que quer a si mesmo e que determina as condições de todo apoderar-se (*sich bemächtigen*), habilitar (*ermächtigen*) e superar (*übermächtigen*) a si mesmo como poder. Heidegger utiliza várias vezes as palavras habilitar (*ermächtigen*) e superar (*übermächtigen*), as quais derivam do substantivo *mächtig* que significa poderoso, potente. Com isso, procura mostrar que a vontade de poder é condição de si mesma como aumento e conservação do poder. Esse caráter de condicionamento (*Bedingung*) é explicado a partir de uma passagem da “suposta obra capital de Nietzsche”<sup>176</sup>:

Qual é o modo dessas condições fixadas pela vontade de poder e por ela mesma condicionadas? Nietzsche responde a isso com um apontamento dos últimos anos de seu pensamento lúcido (1887/88): “O ponto de vista do ‘valor’ é o ponto de vista das condições de conservação – superação (*Erhaltung – Steigerungs Bedingungen*) relativamente a formações complexas de relativa duração da vida no interior do devir (*Werden*)”. (“A vontade de poder”, § 715).<sup>177</sup>

Segundo Heidegger, não é por acaso que Nietzsche escreve as palavras conservação – superação separadas por um hífen (e não pela conjunção “e”), visando a designar a unidade indissolúvel da vontade de poder. Para que haja uma superação é necessária não apenas a conquista, como também a conservação e a garantia de um determinado do estágio de poder. O aumento ou ultrapassamento em poder depende de um estágio prévio de poder a ser superado que

---

<sup>175</sup> HEIDEGGER, M. *Nietzsche II*. Stuttgart: Neske, 1998, p. 233-34.

<sup>176</sup> Idem, p. 237. Heidegger faz freqüentemente uso da reunião de aforismos póstumos de Nietzsche publicados sob o título “Vontade de poder”. Várias vezes ele se refere a essa coletânea como “uma suposta obra capital de Nietzsche”, mostrando possuir consciência da forma aleatória pela qual esta obra foi editada na sua época. Entretanto, a falta de critério na composição dessa “obra” não parece prejudicar a força e a originalidade da interpretação de Heidegger.

<sup>177</sup> Idem, p.241.

deve oferecer resistência (*Wider-Stand*) e, desse modo, deve possuir uma determinada constância (*Stand*), uma determinada duração. Logo, a palavra devir (*Werden*) não significa nem o fluxo caótico de configurações que se alternam aleatoriamente, nem o desenvolvimento em direção a um fim. Devir é o próprio movimento da vontade de poder como ultrapassamento constante de um determinado estágio de poder previamente fixado por ela-mesma. É nesse sentido que se pode entender a expressão segundo a qual a vontade de poder fixa as condições para conservação e superação de uma determinada formação que possui uma certa duração no interior do devir.

As condições estabelecidas pela vontade de poder são denominadas valores. O valor é um “ponto de vista” ou, como diz Nietzsche freqüentemente: uma perspectiva posta pela vida. A palavra “vida” deve ser tomada no sentido amplo, designando tudo aquilo que é e não apenas o homem. Esse caráter valorativo e perspectivo de tudo o que é já fora anunciado por Leibniz em sua monadologia. A mônada é a determinação fundamental do ente enquanto tal, a unidade que caracteriza toda substância. Suas principais características são a volição e a representação (*appetitus e perceptio*). Entretanto, se Leibniz faz da mônada uma unidade indissolúvel e como que fechada em si mesma, os “centros de poder” de Nietzsche são necessariamente fluidos: eles aumentam, reagrupam-se e transformam-se, dando origem a outras configuração de poder. Assim, cada centro de força (*Kraftzentrum*) que compõe o devir possui uma determinada perspectiva com vistas à formação, conservação e ultrapassamento de determinadas formações de poder.

A vontade de poder é, portanto, o princípio criador de valores. No caso de uma formação de poder como o homem, o ponto de vista do valor se dá como verdade. Verdade é, pois, uma perspectiva posta pela vontade de poder, com vistas à conservação do homem no interior do devir. Heidegger comenta alguns aforismos de “a Vontade de Poder” nos quais Nietzsche afirma que “o *querer* em geral é o mesmo que *querer-ficar-mais-forte*, *querer crescer* - e *com isso* querer também os *meios*”<sup>178</sup>. Disso conclui que o valor é o ponto de vista de um olhar factível-calculador (*machende-rechnendes Sehens*). O homem não apenas calcula, conta com a verdade, como também busca os meios de atuar no mundo efetivo a fim de sentir-se seguro em meio à transitoriedade da “vida”. É nesse sentido que Nietzsche designa de valores e, ao mesmo tempo, de formações de assenhramento (*Herrschaftsgebilde*) os diversos domínios do saber humano como ciência, arte, política, religião, etc. Como veremos mais tarde, Heidegger verá (através de

---

<sup>178</sup> HEIDEGGER, M. *Nietzsche II*, op. cit., p. 244

Jünger) na técnica a forma extrema desse olhar que calcula, escolhe os meios e atua na efetividade.

Essa concepção da verdade como valor é ponto de partida para a compreensão da segunda expressão fundamental de Nietzsche, o niilismo. Segundo o autor de *o Crepúsculo dos Ídolos*, o niilismo significa o fato de que “os supremos valores do pensamento ocidental se desvalorizam.”<sup>179</sup> Tais valores teriam se iniciado com Platão, que teria estabelecido o mundo supra-sensível como o mundo verdadeiro, fundamento imutável para a totalidade do ente mutável. A crença no valor incondicional da verdade e o deslocamento desta para o campo supra-sensível, teria sido disseminada e radicalizada pelo Cristianismo e se encontraria de alguma forma inserida sub-repticiamente na Filosofia e até mesmo na ciência moderna. Seria na valoração metafísica do mundo platônico da verdade em detrimento do mundo dos nossos afetos e paixões, do mundo da “vida,” que estaria a origem metafísica do niilismo.

Assim, a história da filosofia ocidental, desde Platão, seria a história do niilismo, a qual encontra o seu movimento extremo na morte de Deus anunciada por Nietzsche. Deus, como valor supremo do pensamento ocidental, ao mesmo tempo causa e fim de todas as coisas, torna-se caduco, “perde a validade” e põe o homem diante do vazio, do sem-sentido, deixando o mundo sem finalidade (*Zwecklos*).

Entretanto, a desvalorização dos supremos valores representa um aspecto negativo que não esgota a essência do niilismo como modo da vontade de poder. O enfraquecimento dos antigos valores coloca o homem em uma situação decisiva, em um período de falta de valores, no qual ele deve decidir entre a insistência nos antigos valores (o que levaria à degeneração de sua essência) ou a superação de si mesmo através da criação de outros valores. A radicalização do niilismo ou o niilismo ativo, como diz Heidegger, exigiria a destruição, ou melhor, a transvaloração (*Umwertung*) dos antigos valores, abrindo espaço para a criação de novos. O niilismo representaria assim, na unidade de seus aspectos ao mesmo tempo negativo e afirmativo, a própria lógica interna do pensamento ocidental:

Mas, mesmo através do reconhecimento do caráter afirmativo do niilismo europeu, não alcançamos ainda a sua essência interna; pois o niilismo nem é *uma* história, nem um *traço fundamental* da história do ocidente, e sim a legislação (*Gesetzlichkeit*) desse acontecer, sua “lógica”. A instituição (*Ansetzung*) dos valores supremos, sua falsificação, sua desvalorização, sua destituição (*Absetzung*), a temporária aparência do mundo sem

---

<sup>179</sup> HEIDEGGER, M. *Nietzsche II*, op. cit., p. 247.

valor, a nova valoração (*Neusetzung*) como transvaloração (*Umwertung*), os estágios preparatórios (*Vorstufen*) dessa transvaloração – tudo isso circunscreve uma legislação das apreciações de valor, na qual se radica a interpretação de mundo. Essa legislação é a acontecência da história ocidental experienciada a partir da vontade de poder.<sup>180</sup>

Segundo Heidegger, o niilismo é lei interna da história do pensamento ocidental, cuja lógica é a constante instituição e destruição de valores que compõem o próprio vir-a-ser do mundo como vontade de poder. Entretanto o *modo* como (*die Art, wie*) esse devir em sua totalidade “é”, a efetuação dessa lei, sua existência na realidade efetiva, só pode ser representado pela terceira expressão fundamental da “metafísica de Nietzsche”: o eterno retorno do mesmo:

Aqui vale o seguinte: o ente que, *enquanto tal (als ein solchens)*, possui o caráter fundamental da vontade de poder, só pode ser *em sua totalidade (im Ganzen)* eterno retorno do mesmo. E vice-versa: o ente, que em sua totalidade é eterno retorno do mesmo, deve (*muß*), como ente, possuir o caráter fundamental da vontade de poder.<sup>181</sup>

Aparentemente, existe uma contradição nessa afirmação. A essência do ente, a vontade de poder, é o princípio criador de valores. Ela fixa um determinado fim para alcançar certo estágio de poder e, então, superá-lo. Logo, a existência do ente em sua totalidade é um constante devir que apenas adquire uma momentânea consistência que depois é ultrapassada. O mundo não possui um fim em si mesmo, todo fim fixado só existe para ser superado. Como pode, então, esse constante devir ser um mesmo? Se o vir-a-ser é formado por vários centros de força que constantemente se modificam, pensar uma unidade absoluta dessas forças seria um contra-senso. Força só existe em relação a outra força. Conceber uma força absoluta seria querer um incondicional em meio àquilo que só pode ser pensado como condicionado. Entretanto, o fato de o conceito de força não poder ser pensado isoladamente faz com que o número de centros de poder, embora descomunal, seja finito. Assim, a combinação de forças que compõem o devir deve ser também finita. Em um tempo infinito, todas as possíveis configurações devem se repetir. Nesse caso, o pensamento do eterno retorno seria a busca de um devir que, na sua totalidade, adquiriria uma consistência. Ele representaria “o mais permanente permanecer do impermanente”<sup>182</sup> (*die beständigste Beständigkeit des Bestandlosen*). No pensamento do eterno retorno, ser e devir reúnem-se em um mesmo. Só assim se pode entender a afirmação de

---

<sup>180</sup> Idem, p. 250.

<sup>181</sup> HEIDEGGER, M. *Nietzsche II*, op. cit., p. 255

<sup>182</sup> Idem, p. 258.

Nietzsche, segundo a qual “cunhar no devir um caráter de ser é o ponto mais alto da vontade de poder” e o pensamento de que tudo retorna é “a extrema aproximação do mundo do devir com o mundo do ser”, na qual encontra-se o “cume da reflexão”<sup>183</sup>. Se a vontade de poder necessita sempre de um obstáculo a ser superado, posto por ela mesma, quanto maior resistência esse obstáculo oferecer, maior deve ser o poder necessário para superá-lo. A idéia de que todo vir-a-ser retorna exigiria o extremo da vontade de poder. Conceber isso seria o “mais pesado dos pesos”, o qual reclamaria uma nova humanidade que o possa suportar. Essa nova humanidade é designada pela quarta expressão fundamental de Nietzsche: o além-homem.

Segundo Heidegger, só se pode compreender o significado do além-homem através de uma reflexão sobre a filosofia da subjetividade. Como foi visto, a partir de Descartes a noção de sujeito, que anteriormente significava todo ente subsistente, passa a designar o pensamento humano como lugar da certeza da verdade sobre o ente. A verdade passa a designar certeza (*Gewißheit*) da representação (*Vorstellung*), que projeta todo ente diante de si como objeto (*Gegen-stand*). O pensamento já não se orienta pelo ente como uma unidade independente a ser contemplada: no pensamento moderno, as leis que regem a objetividade do objeto são, em última instância, as leis internas do próprio sujeito representante. O que aproximaria, por exemplo, o *cogito* cartesiano, a mônada de Leibniz, a razão kantiana, o espírito absoluto de Hegel e a consciência de Husserl seria o fato de a subjetividade humana, em todos esses desdobramentos, legislar sobre a verdade e determinar a constituição mais íntima do ente, a própria objetividade do objeto. A razão humana passa a ser a condição de possibilidade do ente. Esse novo modo de pensar a essência da verdade demanda uma nova forma de liberdade, denominada de autolegislação (*Selbstgesetzgebung*). No pensamento moderno, a razão legisladora não se orienta por nenhum ideal exterior a ela, sendo antes o tribunal a partir do qual dá a si mesma as leis do seu agir.

O além-homem representa aquela humanidade que quer ir além do conceito tradicional de homem. Desde a antiguidade o homem foi tido como animal-racional e foi dada à razão, nas suas diversas configurações, um primado sobre a animalidade, sobre o corpo. O projeto niilista de uma inversão dos supremos valores exige agora uma superação da razão legisladora – derivada da idéia platônica e do Deus cristão – enquanto lugar absoluto da verdade. O pensamento do além-homem afirma o “sentido da terra”, o mundo da vida. É o universo dos nossos afetos e paixões que mais se aproxima da determinação do ser do ente como vontade de poder. A própria razão

---

<sup>183</sup> Idem, p. 259.

passa a ocupar um lugar na hierarquia dos afetos. Entretanto, Heidegger acredita que a inversão do primado da razão para o primado do corpo não representa um abandono da filosofia da subjetividade. Ao contrário, a transformação do mundo “ideal” em mundo da “vida” liberta finalmente a subjetividade do tribunal da razão, pondo-a a serviço da vontade de poder como princípio criador de valores. Nessa subjetividade da vontade de poder, o sujeito moderno chegaria à completude de sua essência na figura do além-homem:

A última possibilidade essencial do ser como subjetividade apenas se esgota em sua inversão na subjetividade da vontade de poder. Nela, a razão representante (*vorstellende*) é reconhecida inversamente através da transformação no pensamento que estabelece valores, mas apenas para ser posta a serviço da habilitação (*Ermächtigung*) e da superação (*Übermächtigung*) do poder. Com a inversão da subjetividade da representação incondicional para a subjetividade da vontade de poder, abala-se o primado da razão como fio condutor e tribunal para o projeto do ente. *A subjetividade da vontade de poder que se completa é a origem metafísica da necessidade essencial do “além-homem”.*

A inversão do platonismo e o abandono da razão inauguram uma nova humanização (*Vermenschlichung*) do mundo. O homem percebe que é ele – “enquanto poeta, pensador, deus, amor, poder”<sup>184</sup> – quem concedeu às coisas toda sua beleza e grandeza mesmo que tenha sido para se sentir pobre e miserável diante delas, como no caso do Cristianismo. O homem agora é o senhor da terra e vê o mundo como obra sua. Entretanto, esse assenhoreamento não implica uma violência gratuita às coisas a partir de desejos ocasionais e gratuitos. Tornar-se senhor significa submeter-se a si mesmo à ordem que visa ao aumento de poder. Essa nova concepção do homem e do ser, agora libertos do jugo da razão, implica em uma mudança na essência da verdade, pensada a partir de uma nova liberdade que exige um outro modo de legitimação e uma nova justiça. A fim de determinar de forma mais clara o conceito de justiça, Heidegger cita o seguinte apontamento de Nietzsche, escrito em 1884 e intitulado “os caminhos da liberdade”:

*Justiça* como o modo de pensar edificante (*bauende*), discriminatório (*ausscheidende*), aniquilador (*vernichtende*), a partir das apreciações de valor (*Wertschätzungen*): o mais alto representante da vida mesma.<sup>185</sup>

A justiça é o modo de pensar a partir de apreciações de valor, no qual os valores são fixados (*feststellen*) e estabelecidos (*festsetzen*). Ela não é um pensamento que decorre de uma

---

<sup>184</sup> HEIDEGGER, M. *Nietzsche II*, op. cit., p. 274.

<sup>185</sup> Idem, p. 290.

determinada valoração, e sim a execução mesma dessas avaliações. “Ela é o pensamento no sentido do puro estabelecer-valores (*Wert- setzenden*) da vontade de poder”<sup>186</sup>. Como essência da verdade, pensamento da justiça deve corresponder ao ser do ente como vontade de poder. Isso explica os três momentos que a compõem. Primeiramente, a justiça deve erigir, deve edificar algo consistente que antes não existia. Do alto desse edifício são estabelecidas as condições e são dadas as ordens. Ela deve manter isso que foi edificado, discriminado aquilo que sua estrutura pode suportar daquilo que lhe é danoso. Por fim, ela deve eliminar tudo aquilo que impede o crescimento, que leve à cristalização ou à decadência, já que a essência do poder não é apenas conservar, mas também ultrapassar. Esses três momentos da justiça, como modo de pensar, correspondem ao próprio movimento interno da vida como vontade de poder, o qual encontra sua maior representação no pensamento do eterno retorno. É nesse sentido que a justiça é considerada o maior representante da vida:

Ao contrário [do conceito tradicional de verdade], o projeto que pensa o ente em sua totalidade como “eterno retorno do mesmo” é um “pensamento” no sentido assinalado de construir, distinguir e aniquilar. A sua verdade é o “mais auto-representante da vida mesma”. Pode-se dizer dos pensamentos que ela pensa: “a vida mesma criou esse mais pesado pensamento para a vida”. Ele é verdadeiro, porque é justo, na mediada em que ele traz à manifestação (*Erscheinung*) a essência da vontade de poder em sua forma mais elevada. A vontade de poder, como caráter fundamental do ente, justifica o eterno retorno do mesmo como aparência (*Schein*), em cujo brilho reluz o mais alto triunfo da vontade de poder.<sup>187</sup>

Desse modo, Heidegger acredita que a justiça pode ser pensada como verdade em um sentido mais originário que o da mera adequação. Ela é o pensar que revela o ser como vontade de poder, instalando-o no ente como eterno retorno. Nela a vontade de poder é des-oculta e revelada no ente em sua totalidade, ou melhor, ela deixa aparecer (*Erscheinenlassen*) o ser como vontade de poder, trazendo-o à presença no pensamento do eterno retorno. Como aquilo que revela e desoculta, a partir dos três modos do erigir, discriminar e aniquilar, a justiça é a própria essência da verdade. A verdade já não se legitima nem como adequação a um determinado subsistente, nem como certeza da representação de um sujeito puro, mas sim como representante da vida. Sua justificativa se deve ao fato de ser o mais elevado representante do ser no ente:

---

<sup>186</sup> Ibidem.

<sup>187</sup> HEIDEGGER, M. *Nietzsche II*, op. cit., p. 295.

É apenas a partir da essência da nova verdade que se decide o modo de justificação que lhe é adequado. Este não consiste nem na adequação a um subsistente, nem no apelo a alguma lei que valesse por si. Todo apelo a um tal modo de justificação permanece sem fundamento e sem ressonância no âmbito da vontade de poder. A justificação consiste, antes, naquilo que satisfaz a essência da justiça como “o mais elevado representante da vontade de poder”. E isso é a representação. O fato de um ente surgir como uma forma (*Gestalt*) da vontade de poder no âmbito do poder (*Machtbezirk*), faz com que ele esteja no direito, ou seja, na vontade que ordena a si mesma sua superação. Apenas assim pode-se dizer dele, que ele seja um ente no sentido da verdade do ente enquanto tal na sua totalidade.<sup>188</sup>

Essa última citação abre o caminho para se entender a afirmação, à qual já me referi no início deste capítulo, segundo a qual o conceito de justiça em Nietzsche é chave para a compreensão dos escritos de Jünger sobre a “Mobilização Total” e *O Trabalhador*.

### 3.5.2. Justiça e técnica: a forma do trabalhador

Em seus apontamentos sobre Jünger, publicado no tomo 90 das obras completas, Heidegger diz que o escritor teria visto um fenômeno que Nietzsche não pudera ver à sua época, a saber: a técnica “como modo fundamental de organização (*Einrichtung*) e garantia (*Sicherung*) da realidade efetiva como vontade de poder.”<sup>189</sup> Jünger pensa a técnica dentro do contexto de sua época, marcada pela Guerra Mundial, pelo avanço da industrialização e pela crescente importância da classe trabalhadora. Para o autor de “a Mobilização Total”, o século vinte teria dado início a um novo modo da vontade de poder, denominado de forma do trabalhador (*Gestalt des Arbeiters*).

A noção de forma é definida por Jünger como “um todo que abrange mais que a soma das partes”<sup>190</sup>. Nesse sentido, a forma do trabalhador adquire uma significação bastante ampla, não sendo a soma de todos os trabalhadores, mas antes um princípio que rege uma época através do trabalho. Este último não deve ser tomado como uma mera ação técnica, uma prática no mundo efetivo, e sim como expressão de um novo modo de ser que “busca conquistar seu espaço, seu tempo e sua legitimidade”<sup>191</sup>. A forma do trabalhador não se revela apenas nas fábricas e na crescente importância da classe trabalhadora, do partido trabalhador, nos movimentos operários, etc. Ela se revela em todos os âmbitos da existência, em todas as formas de saber e fazer. Nas

---

<sup>188</sup> Idem, p. 296.

<sup>189</sup> HEIDEGGER, M. *Zu Ernst Jünger*, op. cit., p. 264.

<sup>190</sup> JÜNGER, E. *Der Arbeiter*. op. cit., p. 38, ss.

<sup>191</sup> Ibidem.

ciências, por exemplo, a Física “mobiliza a matéria”, a Biologia busca determinar a “energia potencial da vida”, a Psicologia vê sonho como “ação de forças” inconscientes. O espaço desse novo poder, o mundo do trabalho, abrange e mobiliza o planeta como um todo, fazendo da humanidade o principal meio e a principal arma pela qual a forma do trabalhador conquista seu espaço e apodera-se de seu tempo. Assim Jünger afirma, em *O Trabalhador*, o seguinte:

Poder (*Macht*) no interior do mundo do trabalho (*Arbeitswelt*) não pode ser nada além que representação da forma do trabalhador. Nisso repousa a legitimação de uma nova e especial vontade de poder. Reconhece-se essa vontade no fato de ela ser senhora de seus meios e de suas armas e de possuir uma relação com eles que não é derivada, e sim essencial. (...) A existência de uma nova humanidade é um capital que ainda não foi exigido. Essa humanidade é a mais afiada arma, o mais elevado meio de poder (*Machtmittel*), do qual a forma do trabalhador dispõe.<sup>192</sup>

Aqui já podemos perceber em que medida a legitimação do poder em Jünger se aproxima do sentido nietzscheano de justiça: todo agir que se queira legítimo deve ser um representante da forma do trabalhador, do ser do ente como vontade de poder. O homem desdobra sua força mais elevada, seu assenhramento, em toda parte em que se coloca a serviço desse novo modo de ser. Essa nova forma de correspondência ao ser do ente é concebida como um heroísmo realista, no qual o homem deixa-se possuir (*besessen*) e sacrificar pelo novo poder que se anuncia: “a mais profunda alegria do homem consiste no fato de ser sacrificado e a maior arte de comando consiste em mostrar objetivos que sejam dignos do sacrifício”.<sup>193</sup> Desse modo, a forma do trabalhador representa a antítese do mundo burguês, cercado de muros que buscam trazer segurança e certeza ao homem, sendo o maior desses muros a razão. Como em Nietzsche, a legitimação desse novo poder não se dá através de leis fixadas pela razão, e sim através do grau de correspondência ao ser. O homem deixa de ser um fim e passa a ser um meio pelo qual a vontade de poder mobiliza o mundo. Uma das maneiras como a forma do trabalhador mobiliza o planeta, como utiliza o material humano como meio e arma para legitimar-se, é técnica.

Já foi dito, no subcapítulo sobre Jünger, que para o autor de *o Trabalhador* um dos maiores erros que se comete ao analisar a relação do homem com a técnica é fazer daquele ou o criador ou a vítima desta. O ser humano nem é o aprendiz de feiticeiro que evoca forças, para cujos efeitos não está ainda maduro, nem é o criador de um progresso inevitável que levaria o homem ao paraíso. O que os tradicionais analistas da técnica não teriam percebido é o fato de o

---

<sup>192</sup> JÜNGER, E. *Der Arbeiter*. op. cit., p. 80-81.

<sup>193</sup> *Ibidem*.

homem não estar imediatamente, mas sim mediadamente ligado à técnica. A legitimidade e o destino do homem no trato com a técnica depende da intensidade com que ele se põe a serviço, ou seja, com que representa a forma do trabalhador:

A técnica é o modo e a maneira pela qual a forma do trabalhador mobiliza o mundo. A medida na qual o homem coloca-se em relação a ela, a medida na qual ele é exigido ou destruído através dela, depende do grau em que ele representa a forma do trabalhador. Nesse sentido, a técnica é o domínio da linguagem que é válida no espaço de trabalho.<sup>194</sup>

Essa linguagem da técnica é tão fundamental quanto a linguagem articulada, pois ela atinge uma dimensão “metafísica” da existência, na qual homem e máquina são apenas órgãos através dos quais essa linguagem fala.<sup>195</sup> Ela exclui do espaço de trabalho toda outra forma de representação, atacando e visando a eliminar e a desqualificar tudo aquilo que não corresponde à forma do trabalhador. O que ela diz é simples: “que hoje em dia há apenas *uma* forma de poder que absolutamente pode ser desejada”.<sup>196</sup> Por trás da aparente racionalidade técnica, do pensamento racional que tudo calcula e que detém a resposta de todos os problemas, esconde-se uma linguagem, primitiva e simbólica, que faz irromper as formas elementares da natureza no mundo burguês. Existe na técnica um elemento ao mesmo tempo destruidor e construtivo. Ela seria, segundo Jünger, uma cabeça de Janus: termo que será utilizado posteriormente por Heidegger para designar o duplo caráter, ao mesmo tempo ameaçador e salvador, do *Gestell*. Assim como a justiça nietzscheana, a total mobilização técnica planetária possui um caráter aniquilador – tal qual se apresenta, por exemplo, na Guerra Mundial – e um aspecto construtivo. Pensada do ponto de vista do espaço burguês, essa dupla face da técnica aponta, por um lado, para o progresso infinito da humanidade e, por outro, para a aniquilação através da guerra. Pensada do ponto de vista do novo poder que se anuncia, a técnica representa a escolha entre o mundo artificial burguês e o advento de uma nova forma de poder.

O pensamento racional vê a guerra como um mau uso dos meios técnicos, um desprezo ou descuido da razão e um retrocesso diante do progresso. Entretanto, a permanente mobilização para a guerra que se perpetua no mundo burguês, mesmo em tempos de paz, revela o poder oculto que se esconde na técnica, o qual sobrepõe a toda idéia de progresso e bem-estar da humanidade. Esse caráter aniquilador da técnica, expresso na mobilização total do planeta como um todo, seria

---

<sup>194</sup> Idem, p. 165.

<sup>195</sup> JÜNGER, E. *Der Arbeiter*. op. cit., p. 165.

<sup>196</sup> Idem, p. 178

justamente o resultado da insistência no domínio da razão e o medo de atrelar o destino da humanidade à vontade de poder. Quando maior a recusa a aceitar esse novo poder, tanto maior é o seu caráter destrutivo, o estado de anarquia e caos que desafiam toda racionalidade. Seria somente quando uma nova humanidade assumisse o papel de representante da forma do trabalhador que instituir-se-ia uma nova ordem e uma nova paz.

Heidegger percebe, logo no início da Segunda Guerra, o perigo que esse modo de pensar acarreta. Ele compreende que a correspondência à mobilização técnica planetária não representa uma ruptura com a racionalidade moderna e nem pode levar a superação do niilismo. Como escritor, Jünger teria descrito de forma exemplar o domínio planetário da subjetividade calculadora, expresso na forma do trabalhador. Entretanto, ele não poderia ser considerado um pensador, pois não teria conseguido ver a origem metafísica desse novo modo da vontade de poder, cujas principais características são a habilitação (*Ermächtigung*) para o poder – através do estabelecimento (*Setzbarkeit*) de fins e valores – e a disponibilidade sobre os meios de reger o mundo através da factibilidade (*Machbarkeit*) técnica. O entrelaçamento desses dois fatores revela a essência metafísica da técnica como maquinação, assim vemos, em um apontamento sobre Jünger, de 1939, o seguinte:

Poder – como realização do poder (*Machtvollzug*) – (desempenho do total caráter de trabalho) é a potencialização do poder e apenas graças a ele.

Poder é Poder (*Macht ist Macht*).

E “Poder”, aqui, exatamente vontade de poder e essa no mais elevado sentido da “*justiça*” de Nietzsche. Tudo baseado no estabelecer (*Setzbarkeit*) através do sujeito e, com isso, ao mesmo tempo na factibilidade (*Machbarkeit*) do objeto.

Isso *incondicionalmente* e em si mesmo como derradeiro (*Letztes*).

Estabelecimento e factibilidade de todo ente – o ser como maquinação (*Setzbarkeit und Machbarkeit jegliches Seienden – das Sein als Machenschaft*).

Esse é o fundamento velado da possibilidade da *forma do trabalhador* – pois é o fundamento da metafísica que o sustenta.<sup>197</sup>

Escolhi traduzir *Machenschaft* por maquinação a fim de expressar ao mesmo tempo o caráter de factível e calculável do ente, no sentido da determinação dos fins e da disponibilidade dos meios através da representação do sujeito.

Foi visto que, para Jünger, a superação do niilismo não se dá através de uma inversão dos supremos valores como para Nietzsche. Os novos valores já estariam expressos na mobilização técnica planetária através da forma do trabalhador, tratar-se-ia apenas de reconhecê-los e juntar-

---

<sup>197</sup> HEIDEGGER, M. *Zu Ernst Jünger*, op. cit., p. 173.

se a eles. O niilismo e a destruição seriam um conseqüência do não reconhecimento da vontade de poder como princípio do ser. Para Heidegger, essa postura de Jünger apenas reforça o esquecimento do ser implícito na noção nietzscheana de justiça. A maquinação levaria o homem a uma ocupação total com o ente, relegando o ser ao total esquecimento. A subjetividade moderna, que buscava trazer uma nova liberdade ao homem no sentido da autolegislação de si (*Selbstgesetzgebung*), acaba por fazer dele um escravo de uma nova forma de justiça, paradoxalmente fundada nessa mesma subjetividade, pensada como a incondicional habilitação ao poder através da determinação de valores e do domínio técnico sobre os entes e sobre o próprio homem, visto como mais um objeto – ainda que o mais nobre – da técnica.

É assim que, no parágrafo XXVI do texto “Superação da Metafísica”, Heidegger afirma que, a partir do desenvolvimento da indústria química, poderão ser erigidas fábricas para o cultivo artificial do material humano. Tal afirmação baseia-se nas declarações do químico Richard Kuhn, ganhador do prêmio Goethe da cidade de Frankfurt, segundo as quais o homem já pode predeterminar e produzir indivíduos do sexo masculino ou feminino, conforme as exigências da sociedade. O uso indiscriminado do ente, transforma-se em um “ab-uso” (*Vernutzung*). O planejamento e cálculo do ente em sua totalidade, sua divisão em setores (cultura, ciência, arte, etc.), não servem a nenhum outro fim que o próprio planejamento e cálculo incondicionais de todas as coisas. A racionalização do mundo torna-se irracional, transformando-se em um exigência, em um instinto (*Instinkt*) ou impulso (*Trieb*) que se utiliza do próprio homem ao mesmo tempo como sujeito e matéria da técnica. O esforços das nações em torno da equipagem e planejamento, seja na guerra ou na paz, bem como seus líderes (*Führer*), são vistos agora apenas como um instrumento da vontade de poder que mobiliza o mundo através da técnica e que propaga a devastação do ente e o vazio do ser. Através da maquinação o homem ocupa-se apenas com o ente e esquece do ser. O esquecimento do ser, origem metafísica do niilismo, é ele mesmo esquecido.

Para Heidegger, já não se trata nem de corresponder ao poder mobilizador da técnica como quer Jünger, nem de retornar à τέκνη grega como um saber prometeico que teria se manifestado nas origens do pensamento ocidental. A superação da maquinação só poder ser feita a partir de uma nova origem e de um novo saber que se colocasse acima da *Machenschaft*, proporcionando a transição para um outro começo do pensar:

Permanecer acima (*das Überstehen*) da maquinação é permanecer no interior (*das Innestehen*) da transição (*Übergang*) que já está a caminho (*Gang*) na habilitação incondicional da maquinação. A insistência nessa permanência acontece no modo de um saber, o qual é mais ativo que qualquer ação a serviço da maquinação, porque, em sua essência, não necessita de nenhum êxito, e sim é o que é, enquanto é (*ist, was es ist, indem es ist*). Ser verdadeiramente no interior do ente essencialmente maquinável significa: transitoriamente conhecer a maquinação como acontecimento (*Ereignis*) do seer (*Seyn*) e escutar aquilo que é digno de questão da verdade do seer. Portanto, ser verdadeiramente em meio ao ente factível pela Maquinação não pode significar habituar-se ao inusitado e ao não-familiar e, então, aceitar sem refletir alguma forma de “heroísmo”. Todo heroísmo já pertence ao “mundo” passado (*vergehende*) da maquinação e não é suficiente para a insistência na transição.<sup>198</sup>

A crítica ao heroísmo é endereçada a Jünger, que via a correspondência à forma do trabalhador como um heroísmo realista, no qual uma nova humanidade se sacrificaria ao novo poder. O texto supracitado faz parte do livro *a História do Seer (die Geschichte des Seyns)*, escrito em 1939, logo no início da Segunda Guerra Mundial. O subcapítulo ao qual essa passagem se refere chama-se “Κοινόν” e deveria ser uma crítica ao Comunismo. Entretanto, o fato de a palavra Comunismo aparecer sempre escrita entre aspas, indica que a crítica de Heidegger à Segunda Guerra não se restringe apenas a essa forma de governo.

Com efeito, Heidegger afirma que a situação inusitada da guerra que se inicia é marcada pela constante disputa pelo poder. O erro que todas as formas de governo cometem é o de querer adjudicar o poder e, conseqüentemente, justificar a luta em torno dele, sempre a um determinado grupo humano, seja o povo, a raça, o classe operária, o líder ou alguns poucos escolhidos. Entretanto, o poder não pertence a ninguém, sendo toda forma de justificativa sempre um fim estabelecido pelo próprio poder a fim de intensificar e superar a si mesmo. A Segunda Guerra representaria um modo da completude da Metafísica, marcada pela determinação do ser como maquinação, através da mobilização técnica planetária, cuja conseqüência imediata é aniquilação e destruição do ente. Prova disso é o constante estado de prontidão para guerra e mútua ameaça que nenhum modo de governo consegue superar, mesmo em tempos de paz. A relação entre guerra e paz se inverte. A paz passa ser um modo de suspensão temporária da guerra, sendo determinada por esta. Outra característica desse conflito é o fato de que todas as justificativas para o exercício do poder não parecem receber credibilidade nem daqueles que as contestam e nem dos que as sustentam. A submissão a esse estado de coisas, como fora pensada por Jünger e

---

<sup>198</sup> HEIDEGGER, M. *Die Geschichte des Seins*. Frankfurt a.M: Vittorio Klostermann, 1998, p.197.

agora expresso no mote da “guerra total”, apenas levaria à negação do ser e à destruição de tudo o que é.

Como foi dito, Heidegger pensa agora a superação do niilismo através de um saber que esteja acima da mobilização técnica. “Pôr-se acima” não significa oferecer resistência. Toda resistência serve apenas ao aumento e à habilitação do poder, inserindo-se, assim, na lógica da vontade de poder. Vimos que em “A Origem da Obra de Arte” a instituição de um estado ou de um governo aparece como um dos modos fundamentais do acontecer da verdade do ser. Agora, toda política é vista como um modo da maquinação, como meio de mobilização técnica do ente e dos homens. Logo, o saber procurado é mais ativo que qualquer ação no mundo efetivo porque não quer produzir nenhum efeito. A transição para um outro começo só pode ser “efetuada” por um pensar que possa compreender a técnica como um modo da verdade do seer (*Seyn*), o qual aparece escrito em sua forma arcaica a fim de diferenciá-lo do ser pensado pela Metafísica, como entidade do ente. O seer assim pensado jamais pode tornar-se objeto de conhecimento, permanecendo mistério que só é apreendido nos seus envios epocais ao homem. O pensar deve agora escutar àquilo que se esconde no envio do seer como *Machenschaft*. Trata-se agora de abrir espaço para o outro começo e preparar a morada do homem junto ao seer como *Ereignis*.

A “Carta sobre o ‘Humanismo’” é bom lugar no qual se pode vislumbrar os desdobramentos desse novo modo de conceber a relação entre o pensar, o ser e a essência da técnica. Assim, vemos, nesse texto de 1946, o seguinte:

Dizendo de forma simples: o pensar é o pensar do ser. O genitivo diz duas coisas. O pensar é do ser na medida em que, ocasionado pelo ser (*vom Sein ereignet*), pertence ao ser. O pensar é igualmente pensar do ser, na medida em que, pertencendo ao ser, escuta o ser. O pensar é, segundo sua origem essencial, o pertencer que escuta o ser. O pensar é – quer dizer: o ser tomou para si destinariamente (*geschicklich*), a cada vez, a essência do pensar. Tomar uma “coisa” ou uma “pessoa” para si significa: amá-la (*lieben*), querê-la (*mögen*). Esse querer significa, pensado originariamente: doar essência (*das Wesen schenken*). Tal querer é a essência própria do poder (*Vermögen*) que não apenas pode efetuar isto ou aquilo, mas pode “essenciar” (*wesen*) algo em sua origem, ou seja: deixar ser.<sup>199</sup>

Em uma nota de 1949, referente à expressão “ocasionado pelo ser” (*vom Sein ereignet*), Heidegger comenta: “Apenas um aceno na linguagem da Metafísica. ‘Ereignis’ desde 1936 a

---

<sup>199</sup> HEIDEGGER, M. “Brief über den ‘Humanismus’”. In: *Wegmarken*, op. cit., p.316.

palavra chave do meu pensar.”<sup>200</sup> A noção de *Ereignis*, que na linguagem corrente alemã significa acontecimento, é um dos conceitos fundamentais do pensamento tardio de Heidegger, do qual tratarei no momento oportuno. A referência a ele reforça o caráter acontecimental da palavra “essência”, que aparece na passagem supracitada, a qual não deve ser pensada no seu sentido metafísico, como o teor real de um ente, em contraposição à sua existência. Ela indica um acontecimento no qual pensar e ser se apropriam, devendo ser tomada no seu sentido verbal. O ser volta-se para o pensar, ocupa-se dele e possibilita que ele seja, que devenida. Heidegger joga com a palavra alemã querer (*mögen*) que significa também poder. O ser é o que possibilita que o pensar seja, não no sentido de uma causa eficiente, mas no sentido de que, ao interpelar o pensar, ao recorrer a ele pelo apelo, (*in Anspruch nehmen*) deixa-o livre em sua essência, daí porque traduzirei, em alguns casos, o sentido verbal de *wesen*, como essenciar ou devir. Esse essenciar possui um caráter de destino (*geschicklich*) e de doação, expresso pelo verbo *schenken*, enviar, dar, relacionando-se à noção de historicidade. Vimos que antes da *Kehre* a forma pela qual o ente ingressava no mundo e era deixado livre para ser, dependia da transcendência do *Dasein*. Agora a historicidade é vista sob a perspectiva do destino do ser :

O homem é, pelo próprio ser, “jogado” na verdade do ser, ex-sistindo de tal forma que guarda a verdade do ser para que o ente, na luz do ser, se manifeste como o ente que é. Se e como o ente se manifesta, se e como o Deus e os deuses, a história e a natureza entram na luz do ser, apresentam-se e ausentam-se, não decide o homem. O advento do ente se funda no destino do ser (*Geschick des Seins*). Para o homem, no entanto, permanece a questão de como ele se localiza na conveniência (*Schickliche*) da sua essência que corresponde a este destino; pois segundo este, o homem, enquanto o ex-sistente, guarda a verdade do ser. O homem é o pastor do ser.<sup>201</sup>

Em uma nota de 1947 à passagem citada, referente à palavra destino, vemos: “Destino (*Ge-schick*): reunião das épocas do deixar estar (*Anwesenlassen*) necessário.” *Anwesen* é, como vimos, presença, no sentido do ente subsistente. A palavra *Anwesenlassen*, poderia ser traduzida por: deixar ser a presença, ou seja, em cada época deixar que o ente seja, que se manifeste de uma determinada forma. Vimos que na primeira fase de seu pensamento, Heidegger se utilizava de duas palavras para designar destino: *Schicksal* e *Geschick*, ambas caracterizando a historicidade. A primeira se referia ao destino individual do *Dasein*, que, devido à estrutura do ser-no-mundo,

---

<sup>200</sup> Ibidem.

<sup>201</sup> HEIDEGGER, M. “Brief über den ‘Humanismus’”. In: *Wegmarken*, op. cit., p. 330.

já implicava em destino coletivo (*Geschick*). Agora, a palavra *Geschick* é utilizada não no sentido de um destino coletivo, mas como destino do ser. O filósofo joga aqui com as palavras destino *Geschick* e conveniência *Schicklice*. Ambas derivam do verbo *schicken*, que significa enviar alguma coisa ou algo a algum lugar. Quando reflexivo, o verbo significa convir, caber. Daí porque Heidegger divide a palavra por meio de um travessão (*Ge-schick*) (o que é impossível transcrever em português), aproximando-a do particípio do verbo *schicken*, “*geschickt*”, aquilo que é destinado, enviado para um determinado destino. Além de destino, a palavra designa também a habilidade, o dom para se fazer algo, principalmente no que se refere a uma vocação na vida, no sentido de que alguém está fadado a ser, por exemplo, filósofo. Ex-sistência significa agora estar jogado, exposto à verdade do ser, e assim reconhecer aquilo que convém ao homem, aquilo que lhe foi entregue, que lhe foi enviado pelo apelo, pela vocação do ser, enquanto destino. Assim, o filósofo diz, ao comentar a imprecisão da palavra “é” na frase de Parmênides “o mesmo é ser e pensar”, que no lugar do “é” deve ser pensado “dá-se” (*es gibt*) ser. A expressão portuguesa dá-se, presta-se mais à tradução do *es gibt* alemão do que a expressão francesa “*Il y a l'Être*”, a qual o próprio Heidegger reconhece ser insuficiente, justamente por ocultar o sentido do “dar”, fundamental para a compreensão da noção de destino:

Em *Ser e Tempo* (p.212) foi intencionalmente e prudentemente dito: *il y a L'Être*: ‘dá-se ser’. O *il y a* traduz o ‘dá-se’ de modo impreciso. Pois, o ‘se’ que aqui ‘dá’ é o ser mesmo. O ‘dá’ denomina então a essência doadora do ser que concede a sua verdade. O dar-se no aberto, com esse mesmo aberto, é o ser mesmo (*Das Sichgeben ins Offene mit diesem selbst ist das Sein selber*)<sup>202</sup>

Foi visto que em *Ser e Tempo* e no curso sobre Leibniz aquilo que doa ser – o “se que dá” (*das es, das gibt*) e que faz acontecer um mundo – era a temporalidade do *Dasein*. Agora, o “se”, o sujeito por assim dizer da frase, é o próprio ser. Devemos tomar cuidado para não pensarmos que a relação entre homem e ser é unilateral, como se o homem fosse apenas um ente em meio aos outros, entregue a um acontecer que ocorre a sua revelia, não restando a ele nada a fazer senão aceitar o seu destino como uma fatalidade. O ser apenas pode devir em um âmbito aberto pela existência humana. O *Dasein*, a ex-sistência passa a designar a clareira (*Lichtung*) do ser, o lugar no qual dá-se ser:

---

<sup>202</sup> Idem, p.334.

O homem devém (*west*) de modo que ele é o “aí”, ou seja, a clareira do ser. Esse ser do “aí”, e apenas ele, é o traço fundamental da ex-sistência, do estar no interior da verdade do ser.<sup>203</sup>

Isso também não significa que o ser dependa do homem. O *Dasein*, o estar-aí do homem, pertence à verdade do ser:

Mas não foi dito em *Ser e Tempo* (p.212), onde o “dá-se” vem à linguagem: “Apenas enquanto há o *Dasein*, dá-se ser”? Certamente. Isso significa: apenas enquanto a clareira do ser acontece (*sich ereignet*), o ser se doa ao homem. Porém, é um envio do próprio ser o fato de que acontece o aí, a clareira como verdade do próprio ser. Esse é o destino da clareira.<sup>204</sup>

Na nova noção de historicidade pensada depois da *Kehre*, a Metafísica deixa de ser uma obra do homem, transformando-se na forma fundamental do acontecer do ser na existência ex-stática do homem em meio ao ente, que, como clareira do ser, como espaço da sua verdade, está em relação não apenas com o desocultamento do que se mostra na clareira, como também, e principalmente, com o que permanece velado. Já não há sentido em se fazer uma ciência do ser, como foi pensado em *Ser e Tempo*, mesmo porque o ser não pode ser fixado como objeto e posto de forma positiva pelo pensar, mas deve ser pensado naquilo que, nos seus envios epocais, doa ao homem e que no doar, ao mesmo tempo retira, encobre. Como toda metafísica faz parte do destino do ser, do seu doar-se no âmbito aberto da ex-sistência humana, as posições fundamentais metafísicas de cada filósofo, de Platão a Nietzsche, são modos necessários do ocultar-desocultar da verdade, assim também a técnica, enquanto consumação da Metafísica, é parte dessa verdade:

A técnica é, na sua essência, um destino historial da verdade do ser que repousa no esquecimento. Ela, não apenas no nome, remete e se assemelha à τέκχνη dos gregos, como também provém essencialmente da τέκχνη enquanto uma forma do ἀλεθεύειν, ou seja, do tornar manifesto do ente. Enquanto uma forma da verdade, a técnica se funda na história da Metafísica. Ela mesma é uma fase privilegiada, e a única até agora na qual se pode ter uma visão abrangente da história do ser.<sup>205</sup>

A técnica não apenas é uma forma da verdade do ser, na qual o ente se revela enquanto aquilo que pode ser planejável e calculável, como é uma fase insigne dessa história, na qual

---

<sup>203</sup> HEIDEGGER, M. “Brief über den ‘Humanismus’”. In: *Wegmarken*, op. cit., p. 321.

<sup>204</sup> Idem, p.336.

<sup>205</sup> HEIDEGGER, M. “Brief über den ‘Humanismus’”. In: *Wegmarken*, op. cit., p. 340

podemos ter uma visão do seu conjunto e experimentarmos o esquecimento do ser. A “Carta sobre o ‘Humanismo’” data do mesmo ano em que é elaborada a noção de *Gestell*, a qual é fundamental para compreendermos porque a técnica é um modo privilegiado do envio do ser que nos possibilitaria uma visão abrangente de sua história.

### 3.6. Das Ge-stell: O dis-positivo

A noção de *Gestell* já aparece mencionada em um escrito sobre Nietzsche de 1941, ao lado da palavra *Machenschaft*, como modo final da história do ser como metafísica.<sup>206</sup> Entretanto, como já foi dito<sup>207</sup>, ela só recebe uma caracterização mais aprofundada na série de palestras, às quais já me referi, proferidas por Heidegger em um clube de amigos na cidade de Bremen, no ano de 1949, quando ainda estava oficialmente proibido (desde 1945) de lecionar nas universidades alemãs devido ao seu envolvimento com o regime Nacional-socialista.

<sup>206</sup> Assim, vemos em um o roteiro sobre a história do ser, o qual não cabe analisar aqui e que se encontra na obra *Nietzsche II* (op. cit. p.429) o seguinte:

“Ser,  
 ἀλήθεια (ἄπειρον, λόγος, ἔν-ἀπκή)  
 O desocultamento como a disposição finalista (*die ausgängliche Verfügung*).  
 φύσις eclosão (retornar em si-mesmo)  
 οὐσία presença, desocultamento  
 ιδέα visibilidade (ἀγαθόν) Causalidade.  
 ἐνέργεια obragem (*Werkheit*) composição ἐν-έχεια τὸ τέλος  
 ὑποκείμενον o subjacente (a partir da οὐσία), ἔργον  
 (presença – constância – permanência – αἰ)  
 ὑπάρκειν o *subiectum* presente que reina a partir do que já é subsistente.  
*subjectum*  
*actualitas*: o ente – o efetivo – a efetividade (*Wirklichkeit*)  
*creator--ens creatum*  
*causa prima*  
*certitudo--res cogitans*  
*vis--monas (perceptio---appetitus) exigentia essentiae*  
 Objetividade  
 Liberdade - vontade - representatividade  
 Razão Prática  
 Vontade – Saber Absoluto: Hegel  
 como vontade de amor: Schelling  
 Vontade de Poder – Eterno Retorno: Nietzsche  
 Ação e organização – o pragmatismo  
 A Vontade de Vontade  
 A maquinação (*Maschenschaft*) (dis-positivo) [*Ge-stell*]”<sup>206</sup>

<sup>207</sup> Ver a seção 3.4 desse trabalho.

O termo *Gestell* pode designar, na linguagem corrente, uma armação ou instalação: como uma estante de livros ou um andaime de construção, podendo ser traduzido por armação, como o faz Loparic. Ernildo Stein o traduz, como os franceses, por arrazoamento, ressaltando o caráter de provocação da essência da técnica que obriga o homem a expor suas razões. Optei por traduzi-lo por “dis-positivo”, visando a preservar a etimologia da palavra alemã e procurando, na medida do possível, reproduzir alguns dos jogos de palavras empregados por Heidegger. O substantivo *Ge-stell* é composto do prefixo “*ge*” que indica uma reunião – por exemplo, uma serra, um conjunto de montanhas (*Bergen*), é designado de *Ge-birg* – e do verbo *stellen* que significa, dentre outras coisas: pôr, instalar, colocar, dispor. Assim a palavra *Ge-stell* refere-se à reunião de modos de pôr, de instalar, no sentido de uma ordem, de uma demanda ou im-posição (*Be-stellen*) que provoca o homem (*herausfordern*) a descobrir os entes como com-ponentes (*Be-stand*).

Para compreender o que foi dito acima, deve-se ver qual a especificidade desse “pôr” que está em jogo na palavra *Gestell*. Também na τέκνη grega impera um “pôr”, no sentido do fabricar (*her-stellen*). Como foi visto na análise de “A Origem da Obra de Arte”, o fabricar da técnica é um modo da ποιέσις, do produzir (*Her-vor-bringen*) que traz algo a partir (*her*) do velamento, pondo-o como presente diante (*vor*) do homem na região do desvelamento: seja por si mesmo, como na φύσις, ou pelo fazer humano como na τέκνη. Como modo do desocultamento, o fazer técnico está fundamentalmente ligado à verdade (ἀλήθεια), constituindo-se menos em um fazer que em um saber, no qual algo é deixado livre na região do desvelamento, alcançando a completude de sua essência. Assim, em Aristóteles, o fazer técnico se assemelha ao eclodir da natureza, no sentido em que em ambos uma determinada forma (εἶδος) é engendrada em uma matéria determinada (ύλη) a partir das conhecidas quatro causas fundamentais: material; formal; eficiente e final. Logo, a τέκνη não é simplesmente um instrumento ou um meio nas mãos do homem, mas antes um modo do acontecer da verdade como desvelamento.

Outro é o modo de descobrimento no “pôr” do pensamento moderno, tido como o re-presentar (*vor-stellen*) que põe o ente diante de um sujeito, fazendo dele um ob-jeto (*Gegen-stand*), aquilo que é posto, lançado diante do homem. A objetivação do ente é, ela também, um modo do desvelamento no qual o ente já não é deixado livre em sua essência, estando à disposição do cálculo e da manipulação humana. Tal modo de “pôr”, está na origem da técnica como *Machenschaft*.

Já no *Gestell* impera um “pôr” que instala, que requisita os entes conectando-os em um todo funcional. Esse pôr é denominado de *Bestellen*, termo que pode significar demanda, exigência ou ordem. Traduzirei por “im-posição”. Antes o camponês lavrava a terra, liberando a força de crescimento das sementes, cuidando e cultivando do seu medrar. Agora ele é mais um componente da indústria alimentícia e a terra é exigida não apenas como fonte de alimento, mas também de minério, da qual é retirado o urânio exigido para produção de energia, a qual pode ser usada na paz ou na guerra. O antigo moinho de vento não exigia do vento sua energia, e sim entregava suas pás ao seu soprar. Já as modernas usinas hidrelétrica são instaladas no rio, o qual é visto como um componente necessário para acionar as turbinas, cujo girar é um componente necessário para atender a demanda de energia. As coisas perdem a sua substancialidade, elas já não são propriamente objetos, pois não possuem existência fora de um todo funcional, sendo tomadas como meros componentes (*Be-stand*). Do mesmo modo, as ciências contemporâneas também se inserem na essência da técnica como *Gestell*. Como já havia observado Heisenberg, na Física Atômica e na Mecânica Quântica os átomos já não são objetos e sim componentes para situações de observação (*Bestandteile von Beobachtungssituationen*)<sup>208</sup>, os quais possuem um valor e uma existência funcional, na medida em que servem para esclarecer certos fenômenos<sup>209</sup>. Assim, Heidegger define o dispositivo da seguinte forma:

Dis-positivo (*Ge-stell*) significa a reunião daquele pôr (*Stellen*), que põe (*stellt*) o homem, ou seja, provoca-o (*herausfordert*) a descobrir a efetividade como componente (*Bestand*) enquanto modo do impor (*Bestellen*). Dis-positivo significa o modo do descobrir que impera na essência da técnica, sendo ele mesmo nada de técnico.<sup>210</sup>

O dispositivo, assim como os modos do “pôr” que imperam na concepção grega e moderna da técnica, não é nenhum fazer humano, e sim modo do acontecer da verdade que interpela o homem, requisitando-o a descobrir o ente e a torná-lo presente segundo um determinado modo de ser. A essência do homem consiste em sempre já se encontrar interpelado

---

<sup>208</sup> HEISENBERG, W. *Der Teil und das Ganze*. München: Piper, 2005, p. 148.

<sup>209</sup> Sobre isso também Marcuse, em seu livro *O Homem Unidimensional*, faz o seguinte comentário (de inspiração claramente heideggeriana) a uma passagem de um livro do filósofo americano W.V.O. Quine: “Quine fala do ‘mito dos objetos físicos’ e diz que ‘no tocante à base epistemológica, os objetos físicos e os deuses [de Homero] diferem apenas em grau e não em espécie’. Mas o mito dos objetos físicos é epistemologicamente superior ‘pelo fato de ter provado ser mais eficaz do que outros mitos como um dispositivo para incorporar uma estrutura controlável ao fluxo da experiência’. A avaliação do conceito físico em termos de ‘eficaz’, ‘dispositivo’ e ‘controlável’ revela os seus elementos manipulativos-tecnológicos” (MARCUSE, H. *A Ideologia da Sociedade Industrial*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979, p. 146.)

<sup>210</sup> HEIDEGGER, M. “Die Frage nach der Technik”. In: *Vorträge und Aufsätze*, op. cit., p. 24.

pelo desocultamento do ser, estando sempre requisitado pela verdade mesmo quando se recusa a corresponder a ela. Desse modo, a técnica não é nem um instrumento e nem um meio nas mãos do homem. Como modo do desocultamento, a essência da técnica não é nada de técnico, ela não se esgota no maquinário e nos artefatos produzidos pelo homem. A disposição é antes um envio (*Geschick*) do ser que requisita o pensar e o agir humanos a descobrir os entes como componentes:

Quem realiza o “pôr” provocador, através do qual aquilo que denominamos de real efetivo (*das Wirkliche*) é descoberto como componente (*Bestand*)? Manifestamente o homem. Em que medida ele possibilita um tal descobrir? O homem pode, de um modo ou de outro, representar, formar ou operar isto ou aquilo. Entretanto, o homem não dispõe do desocultamento no qual, a cada vez, o real efetivo se mostra ou se subtrai. Não foi Platão que fez com que, desde Platão, o real efetivo se mostrasse como Idéia. O pensador apenas correspondeu àquilo que lhe interpelou<sup>211</sup>

Como modos do descobrimento do ente, a τέκνη e o *Gestell* são o mesmo (*das Selbst*), pois ambos pertencem à essência da verdade como desocultamento, entretanto, eles não são iguais (*gleich*). Se tomarmos como exemplo um dos modos privilegiados do acontecer da verdade como τέκνη, a obra de arte, vemos que nela ocultamento e desocultamento mostram-se no seu mútuo pertencer. O produzir artístico abre a possibilidade de uma forma de criar, no sentido de extrair algo do ocultamento como fonte inesgotável de mistério, a partir da qual algo pode tornar-se presente. Na obra de arte a verdade resplandece em sua essência ao mesmo tempo desocultante e ocultante.

Já o *Gestell* requisita o homem impedindo-o de descobrir os entes de qualquer outro modo que não seja como componentes (*Bestand*). Assim, a disposição acontece como perigo (*Gefahr*), pois quanto mais o homem acredita ser o senhor do ente, quanto mais é provocado a pensar os entes como dispositivos e a técnica com um instrumento a seu dispor, mais ele próprio se transforma em “material humano”, em um componente da técnica. O dis-positivo esconde-se a si mesmo como modo da verdade, fazendo crer que o ente está à disposição do homem. Assim, no *Gestell* não apenas o desocultamento é esquecido como também o próprio ocultamento, afastando o homem cada vez mais da essência da verdade. O perigo do *Gestell* não está nas máquinas e nos artefatos da técnica, nem mesmo na explosão da bomba atômica e na ameaça de extermínio que paira sobre a humanidade. O perigo reside, antes, na essência da técnica que não é, ela mesma,

---

<sup>211</sup> Idem, p.21.

nada de técnico, e sim um modo do desocultamento no qual é esquecida não apenas a essência mesma da verdade, no seu descobrir encobridor, mas também o próprio esquecimento é esquecido enquanto tal, impedindo que o homem torne (*einkehren*) a um descobrimento e a um início mais originário da essência da verdade.

Entretanto, como modo do desvelamento, o *Gestell* traz também em si uma região de mistério a ser descoberta. Como diz Hölderlin: “Mas onde há perigo, cresce também o que salva (*das Rettende*)”<sup>212</sup>. O que salva não é algo ou alguém, não é nenhum ente que existe paralelamente ao perigo. O próprio perigo traz, enquanto perigo, a salvação. Segundo Heidegger, salvar (*retten*) significa ao mesmo tempo soltar (*lösen*), libertar (*freimachen*), cuidar (*schonen*), abrigar (*bergen*), trazer para o abrigo (*in die Hut nehmen*) e manter (*wahren*). Todas essas significações do salvar são reunidas na palavra *Wahrnis*, que significa algo como: conservar na verdade, ou seja, ao mesmo tempo liberar, trazer para o desocultamento e guardar, proteger e manter sob o abrigo. Descobrir o que salva depende agora de voltar o olhar para o interior daquilo que é” a fim de fazer reluzir o envio do seer (*Seyn*) que se oculta no *Gestell*. Olhar (*einblicken*) no interior daquilo que “é” significa convergir (*einkehren*) para dentro da essência da técnica como disposição. Já não se trata de superar (*überwinden*) a técnica ou contrapor-se a ela, e sim de suportá-la (*verwinden*) para que do perigo surja um novo modo de doação do seer. Tal suportar não pode ser realizado por nenhuma forma de ação efetiva (*Wirken*) sobre o ente (pois todo efetuar já é se insere no domínio do *Gestell*), mas apenas pelo pensar. Assim, vemos, na conferência “a Virada” (*die Kehre*), o seguinte:

“Nós apenas possibilitaremos tudo isso se, para além da pergunta aparentemente mais próxima e urgente sobre o que devemos fazer, apenas considerarmos isso: como devemos pensar? Pois o pensar é o verdadeiro agir, se agir significar: ir de mãos dadas com a essência do seer (*Seyn*), a fim de preparar para ele aquele local (*Stätte*) no qual ele traz a si mesmo e a sua essência para a linguagem (...) Apenas pensando aprendemos a morar no domínio no qual acontece o suportar (*Verwindung*) do envio do ser (*Seinsgeschick*), do dis-positivo (*Ge-Stell*)”<sup>213</sup>

Parece, pois, que a caracterização da técnica como *Gestell* é fundamental na elaboração da assim denominada “topologia do ser”, a qual marca o terceiro momento da *Kehre*, segundo já foi assinalado na introdução. A desconstrução da técnica já não depende do retorno à temporalidade

---

<sup>212</sup> HEIDEGGER, M. “Die Frage nach der Technik”. In: *Vorträge und Aufsätze*, op. cit. p. 32.

<sup>213</sup> HEIDEGGER, M. “Einblick in das was ist”. In: *Bremer und Freiburger Vorträge* (GA 79). Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 2005.p. 70-71.

do ser-aí como origem da historicidade do ser, como em *Ser e Tempo*, e nem de uma superação da Metafísica. Trata-se agora de reconduzir o pensar à proximidade do ser, a fim de suportar a essência da técnica e abrir caminho para construir a morada para homem junto ao ser. Um exemplo dessa nova problemática que se apresenta a Heidegger é um texto no qual dialoga novamente com Jünger, intitulado “Para a Questão do Ser” (*Zur Seinsfrage*).

### 3.7. Para Questão do Ser

O texto acima referido é uma reelaboração de um artigo que aparece pela primeira vez em maio de 1955 sob o título “Além ‘da Linha’ ” (*Über “die Linie”*), em um volume comemorativo dos 60 anos de Ernst Jünger. O texto, então um comentário a um escrito de Jünger de mesmo nome, é reeditado no mesmo ano sob o presente título na forma de uma carta endereçada ao autor de *O Trabalhador*, sendo alterado em algumas partes e em outras ampliado. Acerca da mudança de título, Heidegger comenta: “o novo título deve indicar que a reflexão acerca da essência do niilismo provém de um estabelecimento (*Erörterung*) do ser enquanto ser ”<sup>214</sup>

É ~~ser~~ a a palavra alemã *Erörterung* signifique discorrer de forma pormenorizada, escrita ou verbalmente acerca de algo, podendo ser traduzida em português por discussão, essa não é a melhor tradução para a forma com ela é empregada na passagem supracitada. Na introdução do livro *Wegmarken*, do qual o artigo “Para questão do Ser” faz parte, Heidegger procura dar um significado originário a ela, aproximando-a do verbo *orten*, localizar, encontrar ou determinar o local de algo<sup>215</sup>. O prefixo *er* é uma variação do prefixo *ur*, que significa o primeiro no sentido do mais antigo, do originário. *Er-orten*, significa colocar algo no seu devido lugar, reconduzi-lo ao local de origem, restabelecê-lo à sua região originária.

Daí porque traduzo o termo por estabelecer e não por discutir como se faz normalmente. Desse modo, no texto em questão, toda argumentação irá girar em torno das noções de lugar (*Ort*), localidade (*Ortschaft*), região (*Bereich*), zona (*Zone*), etc. Heidegger tentará provar que não se trata de uma definição da essência do niilismo, visando assim à sua superação (*Überwindung*), e sim de sua suportação (*Verwindung*), ou seja, trata-se de reconduzir o

---

<sup>214</sup> HEIDEGGER, M. “Zur Seinsfrage”. In: *Wegmarken*. op. cit., p.385.

<sup>215</sup> Etimologicamente, a palavra deriva de *Ort*, lugar, cujo significado antigo é limite (*Grenze*), o fim mais externo (*äußerste Ende*), canto (*Ecke*). A palavra era usada no século XVI como um equivalente da palavra latina *determinare*, no sentido de estabelecer os limites, delinear. Mais tarde a palavra tem o sentido de discussão, ou seja de levar o assunto ao seu limite, esgotá-lo, investigá-lo até o fim.

pensamento ao local onde se dá a essência do niilismo a fim de suportá-lo e de experienciá-lo enquanto esquecimento do ser.

No que diz respeito à nova grafia da palavra ser, riscada por um X, ela designa “as quatro regiões da quadrindade e a sua reunião no local do cruzamento” (*Die vier Gegenden des Geviertes und deren Versammlung in Ort der Durschkreuzung*).<sup>216</sup> Embora Heidegger faça uso dela várias vezes em “Para a questão do Ser”, não a explica, limitando-se a dar como referência acerca do assunto os seus dois textos “A Coisa” e “Construir, Morar e Pensar”, que, como já foi dito, compõem a obra “*Ensaaios e Conferências*”. Farei um breve comentário a esses textos bem como à noção de quadrindade no final deste trabalho.

O texto de Ernst Jünger, *Além da Linha*, teria a pretensão de ser o posto de avaliação (*Lagesbeurteilung*) para uma possível superação do niilismo. A imagem da linha representaria a época atual como divisor de águas entre a completude (*Vollendung*) do niilismo e sua possível superação, a qual traria uma nova forma de doação (*Zuwendung*) do ser.

Como vimos, Jünger vê o niilismo, da mesma forma que Nietzsche, como a desvalorização dos supremos valores. A sua superação deveria levar a uma nova forma da vontade de poder, a partir da correspondência à forma do trabalhador. Jünger utiliza a noção de forma em um sentido platônico, a fim de destituir a “forma do trabalhador” de qualquer espécie de subjetivismo, considerando-a o ser permanente e imutável que doa o sentido ao mundo efetivo. Não obstante o parentesco com a noção platônica de forma, a forma do trabalhador não se localizaria em um mundo à parte, supra-sensível, e sim no mundo efetivo como sendo o caráter máximo da efetividade. No entanto, Heidegger acredita que a noção de forma proposta por seu amigo escritor permaneceria dentro da noção metafísica de fundamento. Desse modo, escreve a ele o seguinte:

A referência historial à co-pertinência entre forma, ἰδέα e ser não quis computar historicamente a sua obra, mas mostrar *que ela está estabelecida (beheimatet) na Metafísica*. Segundo esta, todo ente, mutável e em movimento, móvel ou movido, é representado a partir de um ‘ser’ que repousa (*von einem ruhendem »Sein«*), e isso também ainda ali, como em Hegel e Nietzsche, onde o ‘Ser’ (a efetividade do efetivo) é pensado como movimento absoluto e puro vir-a-ser (*Werden*).<sup>217</sup>

---

<sup>216</sup> HEIDEGGER, M. “Zur Seinsfrage”. op. cit., p.411.

<sup>217</sup> HEIDEGGER, M. “Zur Seinsfrage”. op. cit., p.395

Embora Jünger diga que a sua noção de idéia não se refere à moderna filosofia da subjetividade e afirme que o homem não é o senhor da técnica, ao determinar a forma do trabalhador como fundamento do ser do ente, da efetividade do efetivo, faz do fundamento do ente algo também entitativo e submete o ser a uma forma do agir humano, transformando, sem o saber, a essência da técnica e do niilismo em produtos do homem e, desta forma, recaindo na filosofia da subjetividade:

A fonte de sentido, o poder antes de tudo presente e cunhador (*prägende*), é a forma enquanto *forma de um agir humano*: “a forma do trabalhador”. A forma repousa na estrutura essencial de um agir humano que sub-jaz (*zugrundliegt*) enquanto *Subiectum* de todo ente.<sup>218</sup>

Entretanto, Jünger teria dado um passo à frente de Nietzsche ao chamar a atenção para o caráter planetário do niilismo, iniciando uma nova discussão acerca do assunto. Seguindo a esteira do autor de *Zarathustra*, que em seus primeiros escritos havia caracterizado o filósofo como médico da cultura, o escritor diz que uma avaliação do lugar do homem em relação ao niilismo exigiria uma determinação suficiente da sua essência, comparada à ação de um tumor cancerígeno cujo diagnóstico, embora não signifique a salvação, ao menos a admite como hipótese, desde que o homem colabore para tanto. No entanto, tal diagnóstico não visaria a salvar uma determinada cultura e sim à totalidade do ente, ao planeta como um todo. Para Heidegger, o erro de Jünger seria o fato de atribuir apenas ao homem a tarefa de superar o niilismo, deixando de lado o ser. Assim, a respeito da afirmação segundo a qual a superação do niilismo levaria a uma nova forma de doação (*Zuwendung*) do ser, Heidegger pergunta se não seria, antes, uma nova forma de doação do ser que levaria o homem a colocar a questão acerca de uma possível superação do niilismo. A idéia de doação, a forma pela qual o ser se dá e exige ser pensado pelo homem, é agora aquilo que é digno de questão:

Por isso perguntamos mais precisamente se o ser é algo para si ou além disso e de vez em quando também se volta (*sich zuwenden*) para o homem. Provavelmente é a própria doação (*Zuwendung*) aquilo que nós de forma incerta e indeterminada, ainda que de modo encoberto, denominamos “o ser”. Porém, tal doação também ainda não ocorre, de um

---

<sup>218</sup> Idem, p.396

modo raro, sob o domínio do niilismo, a saber: no modo pelo qual “o ser” se ausenta e na ausência se subtrai?<sup>219</sup>

O verbo *sich zuwenden* significa voltar a sua atenção para algo, cuidar de algo. Dele deriva a palavra *Zuwendung* que pode significar doação no sentido de doar-se a alguém, dedicar-se a uma pessoa, cuidá-la. O ser volta-se a cada vez para o homem, obrigando-o a pensá-lo de uma determinada forma. Pensar a doação é, devido ao caráter ocultante-desocultante da verdade, pensar ao mesmo tempo o que nela é retirado, subtraído. Assim, à doação pertence a privação (*Entzug*), ao desocultamento do ser pertence o seu ocultamento, ao acontecer que apropria (*Ereignis*) pertence a expropriação (*Ent-eignis*). Pensar a essência da Metafísica, e com ela o niilismo, significa pensar a história do esquecimento do ser, significa pensar o retraimento do ser, a sua ausência. Dessa forma, não se trata de superar (*überwinden*) o niilismo e abandoná-lo como coisa do passado, e sim de suportá-lo, de convalescer dele (*verwinden*). Ou seja: não se trata de definir a essência do niilismo buscando adentrar na região *além da linha*, e sim de reconduzir, estabelecer (*erörten*) o homem no âmbito em que se dá (*west*), acontece (*ereignet sich*) a essência do niilismo a fim de suportá-lo e experienciá-lo como esquecimento do ser. Esse âmbito no qual homem e ser se apropriam mutuamente é designado de *Ereignis*.

### 3.8 *Ge-stell* e *Ereignis*: A essência da técnica e o acontecimento-apropriativo

A elaboração da noção de *Ereignis* dada de 1936. O termo aparece pela primeira vez no livro *Beiträge zur Philosophie*, escrito entre 1936 e 1939 (quando a técnica ainda é pensada como *Machenschaft*) mas publicado postumamente em 1988. Entretanto, no seminário de Thor de 1969<sup>220</sup>, Heidegger afirma que o lugar mais apropriado para compreender a relação entre o *Ereignis* e a essência da técnica é a conferência “O princípio de Identidade”, a qual faz parte do livro *Identidade e Diferença*, publicado em 1957. Assim, para alcançar um dos fins propostos nesta tese, ou seja, mostrar em que medida as reflexões sobre a técnica importam para a elaboração do pensamento do *Ereignis*, concentrar-me-ei na conferência de 1957.

---

<sup>219</sup> HEIDEGGER, M. “Zur Seinsfrage”. op. cit., p 406

<sup>220</sup> HEIDEGGER, M. *Seminare*. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1986, p.366.

Nessa conferência, o *Ereignis* é pensado a partir de uma nova concepção acerca do princípio de identidade. Segundo sua fórmula corrente, o princípio estaria exposto da seguinte forma: A= A. Porém, como já havia sido observado em “Da Essência do Fundamento”, a identidade não pode ser pensada como a igualdade de algo consigo mesmo, fazendo do seu princípio uma mera tautologia. Vimos que, antes da virada, o nexos de identidade em um juízo só era possível devido ao desvelamento prévio do ente em seu ser, possibilitado pela irrupção da diferença ontológica, a qual estava fundada na transcendência do ser-aí. Heidegger irá reformular essa noção de identidade tomando como ponto de partida a frase de Parmênides, segundo a qual “o mesmo é ser e pensar.”

Ser e pensar co-pertencem e formam, assim, uma unidade. Como em “Da Essência do Fundamento” a noção de co-pertinência (*Zusammengehörigkeit*) é fundamental para a explicação do princípio de identidade. Para elucidar essa relação, Heidegger joga, por meio do uso do itálico, com a grafia da palavra. Podemos pensá-la no sentido de uma *co-pertinência* (*Zusammengehörigkeit*) ou de uma *co-pertinência* (*Zusammen-gehörigkeit*). No primeiro caso, a ênfase é dada à palavra *Zusammen*, aquilo que está junto, que é comum. No segundo caso a ênfase está na relação de pertinência, de pertencer a algo. À primeira concepção, está relacionado o conceito tradicional de verdade como síntese em uma unidade, como ligação feita pelo intelecto entre sujeito e predicado. No segundo sentido, a *co-pertinência* é pensada sob o ponto de vista de coisas que mutuamente se pertencem, neste caso, o pensar e o ser. Será neste último sentido da palavra que se esconde a verdadeira relação entre homem e ser, a qual é essencialmente uma relação de apropriação:

Mas o que distingue o homem é que ele, enquanto essência (*Wesen*) pensante, aberto ao ser, posto diante dele, permanece relacionado ao ser e lhe corresponde. O homem é propriamente essa relação de correspondência e apenas isso. Apenas não significa limitação, mas plenitude. No homem impera um pertencer (*Gehören*) ao ser, este pertencer escuta (*hört*) o ser porque está entregue a ele como propriedade (*übereignet*). E o ser? Pensemos o ser em seu sentido essencial como presença (*Anwesen*). O ser se apresenta ao homem, nem acidentalmente nem por exceção. O ser somente devém (*west*) e permanece quando solicita o homem através do seu apelo. Pois somente o homem, aberto ao ser, propicia-lhe o advento enquanto presença.<sup>221</sup>

O homem pertence ao ser pelo fato de escutar o seu apelo (*Anspruch*) e poder corresponder-lhe. Em alemão, os verbos pertencer (*gehören*) e escutar (*hören*) possuem a mesma

---

<sup>221</sup> HEIDEGGER, M. *Identität und Differenz*. Stuttgart: Neske, 1999, p.18-19.

raiz. O homem pertence ao ser pois está aberto a ele que, para poder acontecer, depende de que o homem tenha escutado a seu apelo e lhe tenha correspondido. O chamado da consciência do primeiro Heidegger é substituído agora pelo apelo do ser. Corresponder ao apelo do ser, significa pensá-lo a partir do modo como ele, na época atual, doa-se ao homem. Assim, a noção de presença adquire um valor mais elevado depois da virada. Isso fica claro no jogo de palavras entre os verbos *wesen*, que deriva de *Wesen* (essência), tomada aqui no sentido verbal, e *an-wesen*, apresentar-se, que é separado por meio de um hífen podendo ser pensado como ser, devir (*wesen*) junto (*an*) a nós, referindo-se a *Anwesen*, presença, a forma pela qual a metafísica concebe o ser. É nesse sentido que o filósofo diz que apenas junto a nós o ser pode devir como ser, ou seja, apresentar-se (*denn nur bei uns kann es als Sein wesen, d.h an-wesen*). Se em *Ser e Tempo* o agir próprio privilegia a êxtase do futuro, agora o pensamento do *Ereignis* parece dar um peso maior ao presente. Ou seja, a apropriação da época atual, do tempo presente, passa a ser decisiva para compreensão da co-pertinência entre homem e ser.

Desse modo, a história da Metafísica já não é pensada a partir da transcendência do *Dasein*, e sim a partir da forma pela qual homem e ser se apropriam mutuamente e desdobram mutuamente a sua essência. O ser se apropria do homem para poder ser e o homem só é porque está aberto ao ser. Se no primeiro Heidegger a identidade era tida como um traço do ser do ente, possibilitada pela irrupção da diferença ontológica, agora o próprio ser é um traço da identidade. Ser e homem pertencem à identidade, vista agora como uma propriedade do *Ereignis*, do acontecer no qual ambos se apropriam mutuamente:

A doutrina da Metafísica representa a identidade como um traço fundamental no ser. Agora se mostra: ser pertence com o pensar a identidade, cuja essência provém daquele deixar co-pertencer (*Zusammengehörenlassen*) que denominamos *Ereignis*. A essência da identidade é uma propriedade (*Eigentum*) do *Er-eignis*.<sup>222</sup>

Segundo Heidegger, a palavra *Ereignis*, tomada da linguagem vulgar, designa originariamente , “*er-äugen*”. Em alemão *Augen*, é o plural de olho, *er-äugen* significaria originariamente, cobrir com o olhar, apropriar com os olhos. Podemos facilmente relacioná-la a noção de instante (*Augenblick*), que está ligada ao sentido próprio (*eignen*) do agir em *Ser e Tempo*. Porém, aqui o teor é outro, *Ereignis* significa, em alemão, acontecimento. Ele é o acontecimento no qual ser e homem ocorrem, essenciam-se (*wesen*), no qual é exigido que o

---

<sup>222</sup> HEIDEGGER, M. *Identität und Differenz*. Stuttgart: Neske, 1999, p. 27

homem, a cada vez, experiencie o ser e lhe corresponda de uma determinada forma. O agir próprio consiste em corresponder ao apelo do ser no *Ereignis*. Visto o próprio Heidegger, no texto em questão, chamar a atenção para o caráter intraduzível da palavra, comparando-a à palavra grega λόγος e à chinesa *Tao*, deixarei o termo muitas vezes sem tradução. Em outros momentos adotarei a solução de Ernildo Stein que o traduz por acontecimento-apropriação, justamente para designar o acontecimento no qual homem e ser se apropriam mutuamente. Porém, *Ereignis* não designa apenas um acontecimento, mas também o âmbito em si mesmo oscilante (*in sich schwingender Bereich*), a dimensão dinâmica em que se dá a mútua apropriação entre homem e ser.

Para penetrarmos no *Ereignis* e experienciarmos a essência da identidade é necessário que nos afastemos da Metafísica, que toma a identidade como um traço do ser do ente, por meio de um salto que vai para além do ser em direção àquilo que possibilita a sua relação com o pensar. A entrada no *Ereignis* é tida como súbita, não mediada, porque significa penetrar onde sempre estivemos: na pertença ao ser. Logo, para penetrarmos no *Ereignis*, devemos escutar o apelo do ser tal qual nos é transmitido pela nossa época, pelo modo como estamos situados e dispostos em meio ao ente em sua totalidade, pela constelação (*Konstellation*) de homem e ser na qual nos encontramos. Poderíamos supor que, no atual estágio de desenvolvimento técnico, o universo dos objetos técnicos representa o verdadeiro âmbito no qual homem e ser se relacionam. A técnica faz crer que o ente está disponível ao homem, o qual possui o domínio e o conhecimento dele em sua totalidade. Porém isso seria uma antropologização da técnica, seria vê-la como obra do homem. Ela não pode, como modo de desocultamento do ser do ente, originar-se do arbítrio humano, mas deve também ser uma forma pela qual o ser requisita o homem e o obriga a se expor ao ente, ou seja, a presenciá-lo como o que pode ser planejável e calculável. Como encobrimento do ser, a técnica faz parte do seu acontecer e traz nela mesma a possibilidade da sua superação, obrigando o homem a pensá-la de forma originária, a escutar o apelo que ela encobre. Como foi visto, tal provocação que se esconde na técnica é denominada de *Gestell*. Assim, o dispositivo provoca o homem a pensar a essência da técnica de modo mais originário, possibilitando o advento do *Ereignis*:

O *co-pertencer* de homem e ser, ao modo da recíproca provocação, nos traz atônitos para mais perto do modo pelo qual o homem é apropriado ao ser, e como o ser é apropriado ao homem. No dispositivo (*Gestell*) cumpre-se um estranho apropriar e ser apropriado (*Vereignen und Zueignen*). Trata-se de simplesmente experimentar esse próprio, no qual

homem e ser estão reciprocamente apropriados, ou seja, penetrar naquilo que denominamos de *Ereignis*.<sup>223</sup>

Segundo Heidegger, a entrada no *Ereignis*, “abriria um caminho para experienciarmos o mundo da técnica, a natureza e a história, e, antes de tudo, o ser delas, de uma forma originária”<sup>224</sup>. Seria nesse âmbito oscilante do acontecimento-apropriativo que estaria a possibilidade de suportar a ditadura da técnica, pondo-a a serviço de um acontecer mais originário<sup>225</sup>. É nesse sentido que no “Seminário de Thor de 1969” o *Gestell* é denominado de negativo fotográfico do *Ereignis* (*Das photographische Negativ des Ereignisses*). Ou seja, o dispositivo é a completude e realização da Metafísica e, ao mesmo tempo, a preparação reveladora e desencobridora do acontecimento-apropriativo (*entbergende Vorbereitung des Ereignisses*)<sup>226</sup>. Porém, como é possível o salto que vai além da Metafísica e conduz ao *Ereignis* se sua execução não é factível pelo homem? Uma vez que homem corresponde ao ser quando escuta o seu apelo, o pensamento deve edificar, através da linguagem, uma morada junto ao ser que possibilite essa relação dinâmica e oscilante de mútua provocação e apropriação:

Pensar o *Ereignis*, como *Er-eignis*, significa edificar nesse âmbito oscilante. O material de construção para essa edificação suspensa, o pensamento recebe da linguagem. Pois a linguagem é a oscilação mais frágil, mas também mais delicada, que tudo retém na edificação suspensa do *Ereignis*. Nós moramos no *Ereignis* na medida em que a nossa essência é apropriada à linguagem.<sup>227</sup>

Assim, a possibilidade de suportar a Metafísica e inaugurar um novo começo para o pensar só é possível se o homem souber edificar, através da linguagem, sua morada junto ao ser. Uma das tentativas de expor uma tal edificação pode ser percebida no sentido da nova grafia da palavra ser, riscada por um X, à qual já me referi na seção anterior. Essa nova concepção do ser refere-se à idéia de quadrindade do mundo (*Geviert*), vista como jogo de mútua apropriação entre céu e terra, mortais e divinos (*Erde und Himmel, Sterblichen und Göttlichen*). Como já foi observado, essa concepção quadripartite do mundo aparece pela primeira vez nas conferências de Bremen, em 1949, e posteriormente na obra *Ensaio e Conferências*.

---

<sup>223</sup> HEIDEGGER, M. *Identität und Differenz*. Stuttgart: Neske, 1999, p. 24.

<sup>224</sup> *Idem*, p. 29

<sup>225</sup> *Idem*, p. 25.

<sup>226</sup> HEIDEGGER, M. „Seimar in Le Thor 1969“. op. cit. p. 366.

<sup>227</sup> HEIDEGGER, M. *Identität und Differenz*. op. cit. p. 26

Como observa Otto Pöggeler, a idéia de uma divisão quádrupla do cosmos já se encontra no diálogo *Górgias*, de Platão (507 – 508), mas só pode ser devidamente compreendida a partir da leitura que Heidegger faz da interpretação do mundo grego nos escritos de Hölderlin. Portanto, a elucidação da concepção do mundo como quadrindade dependeria de uma pesquisa sobre a linguagem e a poesia em Heidegger, tarefa que ultrapassa os propósitos da presente tese.

O importante aqui é perceber que a elaboração das noções de “verdade do ser”, *Ereignis*, “topologia do ser” e outros conceitos e problemas fundamentais do pensamento tardio de Heidegger dependem da compreensão de seu posicionamento relativo à técnica. Logo, se a insuficiência da analítica existencial para a tarefa de apropriação do seu tempo já se faz perceber antes do contato com o problema da técnica, é apenas a partir da confrontação com esse problema que serão elaborados os principais conceitos do assim denominado “segundo Heidegger”.

## Conclusão.

O objetivo primeiro deste estudo era determinar em que medida as reflexões sobre a técnica seriam responsáveis pela *Kehre*, tomada como a mudança da pergunta pelo “sentido de ser” para a pergunta pela “verdade do ser”, esta última pensada, ao mesmo tempo, como uma “topologia do ser”. A primeira conclusão a que cheguei foi a constatação de que não há uma única causa para a virada. A quantidade de trabalhos coerentes e esclarecedores sobre esse tema revela que a *Kehre* deve ser tomada como um processo que possibilita várias formas de abordagem. Reduzi-la a um motivo único é abrir mão da riqueza de interpretações que ela encerra. A partir disso, surgiu a necessidade de delinear quais problemas e linhas de interpretações poderiam contribuir para elucidar a relação entre a *Kehre* e a pergunta pela técnica.

Dentre as interpretações da virada, pareceram-me mais frágeis aquelas que concebem as mudanças conceituais no pensamento de Heidegger como expressões de um mesmo e único problema, ignorando as dificuldades e descaminhos da questão do ser, como se a *Kehre* fosse a realização inevitável do projeto inicial de *Ser e Tempo*. Assim, concentrei-me em duas linhas gerais de interpretação que, ao meu ver, são complementares, a saber: aquela que pensa a virada a partir das dificuldades internas à ontologia fundamental e aquela que a vê como o resultado de desafios externos a ela, principalmente o problema da técnica e o engajamento político com o regime Nacional-socialista.

Percebi que a constatação da insuficiência da temporalidade do *Dasein* como horizonte para a compreensão do sentido de ser e, conseqüentemente, a necessidade de buscar uma nova origem para a essência da verdade, já se faz sentir antes do contato com o problema da técnica e se deve a dificuldades internas ao projeto inicial da ontologia fundamental. Porém, as reflexões sobre a técnica aprofundam algumas contradições internas ao projeto inicial de *Ser e Tempo* e fazem surgir problemas que não poderiam ser pensados no âmbito da ontologia fundamental, a partir dos quais puderam ser elaborados conceitos determinantes do pensamento tardio de Heidegger, como, por exemplo, as noções de *Ereignis*, verdade do ser e quadrindade (*Geviert*). É também em virtude da confrontação com a técnica que se desenvolvem as reflexões sobre a arte e a linguagem após a segunda metade dos anos trinta.

Com relação às dificuldades internas à ontologia fundamental, concentrei-me em três aspectos, quais sejam: 1) a impossibilidade de se levar a cabo o projeto de uma ciência do ser; 2)

a dificuldade em superar a assim denominada “filosofia da subjetividade” e 3) a insuficiência da analítica existencial para a destruição da história da ontologia e para apropriação pelo *Dasein* de uma possibilidade de ser haurida da tradição, ou seja, da apropriação de sua época.

As dificuldades acima enumeradas possuem sua origem no próprio projeto da ontologia fundamental, cuja gênese pode ser percebida nos textos anteriores a *Ser e Tempo*, escritos na segunda metade dos anos vinte, como procurei mostrar no primeiro capítulo. A ontologia fundamental, como primeira etapa para a resposta à pergunta pelo sentido de ser, envolve três momentos essenciais. O primeiro deles é a elaboração de uma analítica existencial, ou seja, a elucidação da estrutura do ser-aí humano como possibilidade transcendental do entendimento do ser. Em um segundo momento, deve-se alcançar a temporalidade (*Temporalität*) do ser ele mesmo, como horizonte para a compreensão do sentido de ser em geral. Nos cursos que se seguem a *Ser e Tempo*, a *Temporalität* é pensada como o horizonte para uma possível objetivação do ser enquanto tal, a partir da qual a ontologia poderia constituir-se como ciência. Assim, a elucidação do sentido de ser em geral abriria o caminho para a elaboração das diversas ontologias regionais. Por fim, a ontologia fundamental visa a apropriação positiva de uma possibilidade de ser na qual o *Dasein* já sempre se encontra lançado, o que significa, ao mesmo tempo, uma apropriação de seu tempo, de sua geração. Esse retorno apropriativo à História e ao ente é denominado, no curso sobre *Leibniz*, de *Metaontologia*, a qual seria o local das ontologias regionais e, portanto, da Ética, da Arte e da Política.

O projeto inicial da ontologia fundamental começa a entrar em colapso na própria execução da analítica existencial. Um dos passos fundamentais do método fenomenológico para elucidação da estrutura do ser-aí humano é livrar o pensamento da determinação tradicional do homem como animal racional, transformado em sujeito pela filosofia moderna, e do ser como presença ou presentidade (*Anwesenheit*). O *Dasein* não é um sujeito que pode ser pensado como suporte de propriedades ou como uma consciência constituinte do mundo. Ele não é um mero ente subsistente, e sim sempre um poder-ser de si mesmo que nunca se completa. Também o ser não “é” um ente e não pode ser apreendido através de determinações ônticas. Assim, a pergunta pelo sentido de ser não busca descobrir uma determinação unívoca do ser por detrás de suas configurações epocais, e sim o horizonte a partir do qual o ser recebe suas determinações no decorrer da história da ontologia, o qual, como se sabe, é a temporalidade “extático-horizontal” do ser-aí.

Como procurei demonstrar, a tentativa de fazer da ontologia uma ciência parece entrar em contradição como os pressupostos acima mencionados. Conceber a temporalitas (*Temporalität*) como horizonte para uma possível objetivação do ser seria “ontificá-lo”, pensando-o a partir de determinações do ente. Ao mesmo tempo, pensar as êxtases temporais do *Dasein* como instância transcendental em virtude da qual se desdobra o sentido de ser, poderia levar à falsa interpretação de tomar o ser-aí como um sujeito constituinte do mundo. Heidegger irá perceber, aos poucos, que quanto mais tentamos nos apropriar objetivamente do ser, mais ele se afasta de nós, caindo no esquecimento. Assim, vê-se ameaçada a tentativa de uma apreensão teórico-conceitual do ser, dos seus modos e possibilidades, a partir da temporalidade (*Zeitlichkeit*) do *Dasein*. Fazer da ontologia uma ciência é estar ainda preso aos modos tradicionais de interpretação do homem e ser fixados pelo pensamento ocidental.

A ontologia fundamental também se mostra insuficiente no que diz respeito à apropriação positiva da tradição. O agir próprio do ser-aí só é possível através da assunção da morte. Esta última, como possibilidade mais extrema do *Dasein*, o faz compreender-se como poder-ser, revelando, ao mesmo tempo, sua essência abissal e sua impotência diante do seu estar lançado em um mundo. Desse modo, se a antecipação da morte é a condição de possibilidade para a apropriação de uma possibilidade de ser na qual o *Dasein* já sempre se encontra jogado, não é da morte que ele obtém essas possibilidades e sim de sua própria época. O sentimento de impotência diante das possibilidades de ser hauridas da tradição parece indicar que o “domínio” de sua época só é possível através do abandono definitivo do posto de sujeito do ente e de uma exposição à superpotência do acontecer da verdade do ser. Isso mostra que a apropriação da tradição não pode ser feita apenas a partir da temporalidade como origem do acontecer da verdade, devendo ser buscada nos envios epocais do próprio ser. A partir disso pude determinar um dos aspectos fundamentais da virada, qual seja: o fato de o poder possibilitador da verdade passar gradativamente do *Dasein* para o ser ele-mesmo.

O texto “*da Essência da Verdade*” representa uma primeira tentativa de expressar essa transmissão de poder do *Dasein* para o ser. Nessa conferência de 1930, Já não há menção alguma ao projeto de uma objetivação do ser. O agir próprio é agora a abertura para o mistério que se manifesta no acontecer epocal da essência da verdade. A decadência (*Verfallen*) do primeiro Heidegger é substituída pela errância de uma determinada humanidade historial e por sua insistência em um modo determinado de descobrimento do ente. Verdade e inverdade já não se devem às projeções extáticas do ser-aí, sendo antes modos fundamentais e indissociáveis do

acontecer da verdade. A essência da verdade transforma-se na verdade da essência, ou melhor, da acontecência do ser para uma determinada humanidade historial.

A necessidade de voltar o pensamento para as manifestações epocais do ser e abrir-se para o mistério adquire uma nova amplitude quando confrontada com o problema da técnica. O contato com os escritos de Ernst Jünger do início dos anos trinta, acerca da situação da Europa após a Primeira Guerra, representa um momento importante das primeiras reflexões acerca desse tema. O caráter planetário e ameaçador do universo técnico, já descrito pelo autor de *o Trabalhador*, acentua o sentimento de impotência diante do acontecer historial da verdade, acelerando o processo de destranscendentalização da pergunta pelo ser. A partir de Jünger, Heidegger compreende sua época como o domínio planetário da vontade de poder que mobiliza o mundo através da técnica, a qual penetra todos os domínios da existência humana. Em um primeiro momento, o autor de *Ser e Tempo* irá identificar no movimento Nacional-socialista a possibilidade política de livrar universidade alemã de sua tecnização, através da correspondência ao poder do primeiro começo do pensamento ocidental entre os gregos, do qual proviria a verdadeira essência da ciência.

Paralelamente às tentativas políticas de superação da técnica, desenvolvem-se as reflexões sobre a arte. O texto “a Origem da Obra de Arte” representa um momento fundamental do processo de destranscendentalização da essência da verdade. Nessa conferência, a arte não é pensada a partir da temporalidade do ser-aí, e sim como local onde se dá historialmente o acontecer da verdade do ser. A instância possibilitadora da verdade, anteriormente atribuída à transcendência do *Dasein*, é agora pensada a partir da obra de arte como aquilo que aglutina e faz acontecer em torno de si um mundo. A obra – e nessa época ainda a Política, a Poesia, a Religião e a Filosofia – é instância na qual se dá a abertura do ser para uma determinada humanidade historial. Pensada como local do acontecer da verdade, a arte se mostra como um possível operador de desconstrução da metafísica e da técnica, sem que para isso se precise recorrer a estrutura temporal do ser-aí. O espaço aberto pela obra de arte é mais originário que o espaço geométrico e homogêneo da técnica e das ciências modernas, a obra se mostra como um acontecimento único e original, como local no qual pode ser apreendida a essência da verdade em seu descobrir-encobridor.

Não apenas o engajamento com o Nacional-socialismo está relacionado às reflexões sobre a técnica, como também as críticas a esse regime. É justamente através de uma nova e mais apurada determinação da essência da técnica, como maquinação (*Machenschaft*), que Heidegger

encontra subsídios para opor-se ao nazismo e a figura do *Früher*, vistos como um modo de planificação e mobilização do ente. O conceito de maquinação é conquistado a partir das reflexões acerca da origem técnico-metafísica da ciência moderna, a qual possui sua primeira fundamentação filosófica em Descartes. Ao fazer do *cogito* o fundamento inabalável a partir do qual podem ser construídas as ciências, o autor *das Meditações* transforma o homem no sujeito por excelência, para o qual os outros entes são objetos, e faz da verdade a certeza da representação. Essa base metafísica da ciência revela, ao mesmo tempo, o caráter empresarial da pesquisa científica. Se antes Heidegger buscava superar a técnica por meio do retorno à origem da ciência, agora essa origem mesma revela-se como essencialmente técnica. A objetivação do ser, cogitada antes dos anos trinta, mostra-se agora como um descaminho que ameaça o ente em sua totalidade e leva ao esquecimento progressivo da essência da verdade. A partir da determinação da técnica como Maquinação, Heidegger percebe que qualquer forma de atuação política na realidade efetiva acaba sempre por sucumbir ao modo técnico de organização e planificação do ente.

Na segunda metade da década de quarenta o conceito de maquinação é substituído pela noção de dis-positivo (*Gestell*). Nessa nova conceitualização, a técnica já não é pensada a partir da objetivação do ente. No *Gestell*, os entes perdem sua substancialidade, transformando-se em componentes que só possuem sentido e subsistência dentro de um todo funcional que serve à calculabilidade incondicional de tudo. A partir das determinações da essência da técnica como maquinação e dis-positivo, Heidegger abandona o projeto de superação da metafísica. Já não se trata de superá-la, e sim de suportá-la como envio destinamental do ser. Tal suportação (*Verwindung*) só é possível se o homem corresponder ao apelo do ser presente na técnica, edificando sua morada junto ao ser através da linguagem. Só assim pode o pensamento adentrar no acontecimento de mútua apropriação entre homem e ser, denominado de *Ereignis*. Assim, a confrontação com a técnica parece ser decisiva para a elaboração de noções fundamentais para a compreensão do pensamento tardio de Heidegger, tais como os conceitos de “topologia do ser” e de *Ereignis*. Também busquei demonstrar, ainda que de forma sucinta, que sem a confrontação com a técnica não podem ser compreendidas as reflexões acerca da linguagem e o conceito de quadrindade (*Geviert*).

Aqui cabe uma consideração à pergunta feita na introdução deste trabalho, a saber: até que ponto as reflexões do pensamento tardio de Heidegger, sobre a Arte e a Linguagem, representam a ruptura com o projeto de elaboração das diversas ontologias regionais ou sua realização. A meu

ver, a *Kehre* é um processo de ruptura gradual com a ontologia fundamental, porém radical, na medida em que diz respeito à origem da verdade. Ela indica o fracasso de pensar a temporalidade como horizonte transcendental da pergunta pelo ser, visto a própria noção de horizonte ser abandonada por Heidegger, como procurei provar ao longo do segundo capítulo deste trabalho, principalmente na seção 2.5. Portanto a virada não pode ser vista como uma consequência necessária e inevitável da ontologia fundamental. As reflexões sobre a Arte e a Linguagem, presentes em todo o pensamento de Heidegger após a segunda metade dos anos trinta, não podem ser tidas como a realização da *Metaontologia* ou do projeto de elaboração das diversas ontologias regionais. Já não se trata de, na posse do entendimento do ser enquanto tal, investigar as diversas regiões do ente como possibilidades de ser do *Dasein*. Arte e Linguagem são locais que possibilitam o acontecer da verdade do ser para uma determinada humanidade historial. Elas não são regiões do ser, e sim aquilo que permite o acontecer de sua verdade em um determinado mundo.

A meu ver, a *Kehre* é uma inflexão gradual e radical que se deve tanto a dificuldades e contradições internas à ontologia fundamental, como à confrontação com novos desafios que se apresentam ao pensamento de Heidegger após os anos trinta. Procurei, neste trabalho, mostrar algumas dessas dificuldades e desafios, sem a pretensão de resolver um problema, cuja riqueza é inesgotável.

## Bibliografia

### Obras de Heidegger:

- HEIDEGGER, M. *Besinnung* (GA 66). Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1997.
- \_\_\_\_ *Bemerkungen zu Kunst-Plastik-Raum*. St. Gallen: Eker, 1996.
- \_\_\_\_ *Bremer und Freiburger Vorträge* (GA 79). Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 2005.
- \_\_\_\_ *Les Conférences de Cassel (1925) (Édition bilingüe)*. Paris: Vrin, 2003.
- \_\_\_\_ *Conferências e Escritos filosóficos* (tradução de Ernildo Stein). In: *Os Pensadores*, São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- \_\_\_\_ “Discurso da Reitoria” (tradução de Fausto Castilho). Curitiba: Secretaria de Estado da Cultura, 1997.
- \_\_\_\_ *Zu Ernst Jünger*. Frankfurt a.M.(GA 90). Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 2004.
- \_\_\_\_ *Die Frage nach der Wahrheit* (GA 21). Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1976.
- \_\_\_\_ *Die Geschichte des Seins* (GA 69). Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1998.
- \_\_\_\_ *Die Grundbegriffe der Antiken Philosophie* (GA 22). Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1993.
- \_\_\_\_ *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24). Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1997.
- \_\_\_\_ *Holzwege*. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1994 .
- \_\_\_\_ *Identität und Differenz*. Stuttgart: Neske, 1999.
- \_\_\_\_ *Die Kunst und der Raum*. St. Gallen: Erker-Verlag, 1969.
- \_\_\_\_ *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (GA 26). Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1990.
- \_\_\_\_ *A Origem da Obra de Arte* (tradução de Maria da Conceição Terra). Lisboa: Edições70, 1992.
- \_\_\_\_ *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (G.A.20). Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1994.
- \_\_\_\_ *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (GA. 16). Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 2000.
- \_\_\_\_ “Séminaire du Thor 1969”. In: *Questions IV*. Paris: Gallimard, 1990.
- \_\_\_\_ *Seminare*. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1986.

- \_\_\_\_ *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer, 1993.
- \_\_\_\_ “Von Ursprung des Kunstwerkes: Erste Ausarbeitung”. In: *Heidegger Studies*, vl. 5.  
Berlin: Duncker & Humblot, 1989.
- \_\_\_\_ *Vorträge und Aufsätze*. Stuttgart: Neske, 1997.
- \_\_\_\_ *Wegmarken*. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1996.
- \_\_\_\_ *Von Wesen der Wahrheit – zu Platons Höhlengleichnis und Theätet (GA 34)*. Frankfurt  
a.M.: Vittorio Klostermann, 1988.

### **Outras obras:**

- BERTI, ENRICO. *Aristóteles no Século XXI*. São Paulo: Loyola, 1998.
- FIGAL, G. *Martin Heidegger, Phänomenologie der Freiheit*, Weinheim: Beltz Athenäum,  
2000.
- \_\_\_\_ “Nochmals über die Linie”. In: *Magie der Heiterkeit – Ernst Jünger zum Hundertsten*.  
FIGAL / SCHWILK (org.). Stuttgart: Klett-Cotta. 1995.
- \_\_\_\_ “Der metaphysische Charakter der Moderne”. In: *Ernst Jünger im 20 Jahrhundert*.  
MÜLLER / SEGEBERG (org.) München: Fink, 1995.
- GADAMER, H.G. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik  
(Gesammelte Werke1)*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1990.
- \_\_\_\_ *Wahrheit und Methode: Ergänzungen (Gesammelte Werke 2)*. Tübingen: Mohr Siebeck,  
1990.
- GETHMANN, C. F. *Dasein: Erkennen und Handeln. Heidegger im phänomenologischen  
Kontext*. Berlin: De Grynter, 1993.
- GRONDIN, J. *Le Tournant dans la Pensée de Martin Heidegger*. Paris : Presses  
Universitaires de France, 1987.
- JÜNGER, E. “Die totale Mobilmachung“. In: *Werke*. vl. 5, Stuttgart: Ernst Klett, 1963.
- \_\_\_\_ “Der Arbeiter”. In: *Werke – Essays II*. vl.6, Stuttgart: Ernst Klett. 1963.
- HEISENBERG, W. *Der Teil und das Ganze*. München: Piper, 2005.

LOPARIC, Z. “Heidegger e a Pergunta pela Técnica”. In *Cadernos de História e Filosofia da Ciência (Filosofia da Crise Ecológica)*. Série 3, v.6, n.2, jul-dez 1996. Campinas: CLE-UNICAMP, 1996.

\_\_\_\_\_. *Heidegger Réu*. Campinas: Papirus, 1990.

MARCUSE, H. *A Ideologia da Sociedade Industrial*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

NUNES, B. *Passagem para o Poético*. São Paulo: Ática, 1992.

ROASLES, A. “Zum Problem der Technik in Denken Heideggers”. In: *Zur philosophischen Aktualität Heidegger*. PAPENFUSS / PÖGGELER (org.). Frankfurt a.M.: Klostermann, 1991, p. 241 - 262.

RICHARDSON, W.J. *Through Phenomenology to Thought*. The Hague: Nijhoff, 1963.

SAFRANSKI, R. *Ein Meister aus Deutschland – Heidegger und seine Zeit*. Frankfurt a.M.: Fischer Verlag, 1998.

SCHULZ, W. “Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers”. In: *Heidegger-Perspektiven zur Deutung seines Werks*. PÖGGELER (org.). Königstein/Ts: Athenäum, 1984, p. 95 - 140.

V. HERRMANN. *Weg ins Ereignis*. Frankfurt a.M: Vittorio Klostermann, 1994.

VIETTA, S. *Heidegger Critique du National-socialisme et de la Technique*. Puiseaux: Pardès, 1993.

ZIMMERMAN, MICHAEL E. *Heidegger's confrontation with modernity: technology, politics, and art*. Bloomington: Indiana University Press, 1990.