

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

**AMBIGÜIDADE DA TÉCNICA E DISPONIBILIDADE PARA O SAGRADO NO
PENSAMENTO DE MARTIN HEIDEGGER.**

Tese apresentada como requisito parcial à obtenção do título de Doutor ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, do Instituto de Ciências Humanas, por Fábio Silva Fontanella. Orientador: Prof. Dr. Paulo Afonso de Araújo

Juiz de Fora

2008

FÁBIO SILVA FONTANELLA

**AMBIGÜIDADE DA TÉCNICA E DISPONIBILIDADE PARA O SAGRADO NO
PENSAMENTO DE MARTIN HEIDEGGER.**

Tese apresentada como requisito parcial à obtenção do título de Doutor ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, do Instituto de Ciências Humanas, por Fábio Silva Fontanella. Orientador: Prof. Dr. Paulo Afonso de Araújo

Juiz de Fora

2008

A um singular professor que tornou este sonho possível. Mais palavras se fariam necessárias, mas tudo deve estar no ar...

Algumas palavras de agradecimento...

A Capes que por meio da bolsa de doutorado facilitou a concretização deste projeto. Cabe destacar a presença da Capes ao longo de toda minha formação acadêmica.

A minha esposa Simone e a minha filha Alice: presenças imprescindíveis e consoladoras em minha vida. Sem o apoio de minhas duas meninas nada teria sabor.

Aos meus pais e irmãos, que apesar dos descaminhos, sempre me incentivaram a superar todos os obstáculos.

Ao meu orientador Paulo Afonso, acolhedora e competente presença heideggeriana, que sempre acreditou – mesmo diante de minha estrondosa dificuldade em escrever este trabalho – que cumpriria com sucesso o doutorado.

Ao Radamés do qual tenho ‘lembranças oceânicas’ e que certa vez proporcionou-me a exata noção de infinito. Aliás, suas palavras – verdadeiros atalhos que me conduziram mais rapidamente a Heidegger – teimavam em repetir a crucial importância da Hermenêutica.

Ao Gleyton, Júlio, Wellerson e Maria José: nos momentos mais difíceis, eu não estava sozinho...

Ao professor Eduardo Gross: sou seu fã incondicional.

A inesquecível professora Vitória Péres de Oliveira com quem ainda tínhamos muito a aprender...

A Cristiane: formidável companhia destes tempos de doutorado.

Ao Renato: pela formatação final do trabalho.

A todos aqueles que, embora não citados aqui, de alguma maneira fazem parte da minha história. A todos aqueles que, neste momento tão especial da minha vida, são capazes de se alegrarem comigo.

O mistério não é uma barreira colocada do lado de lá da realidade, mas é, ele próprio, a forma suprema da realidade.

Martin Heidegger

RESUMO

A metafísica é o fundamento de toda a história ocidental e é desse fundamento que nasce a técnica. Mas como Heidegger entende a questão da técnica? Qual será o destino de nossa civilização agora que vivemos o perfeito cumprimento da metafísica? Fundamentalmente, o desafio da exploração tecnológica leva o homem a dispor o real como matéria-prima, ou melhor, a natureza passa a ser vista como recurso natural passível de fornecer energia para nosso mundo totalmente administrado. Não obstante, devemos entender a técnica como um modo de revelação do ser como tal. Ela é tanto um destino enviado pelo ser quanto um de seus modos de interpretação. Pensar a técnica como questão, só se coloca a quem se interessa pelo ser, àqueles que, misteriosamente, de algum modo ainda ouvem o seu apelo, apesar de estarem cada vez mais cercados por sua recusa. Heidegger não se deleita em celebrar o niilismo; ao mesmo tempo em que admite a perigosa hegemonia do pensamento técnico e meramente calculador, ele confia que todo este processo guarda ainda a promessa de um “amanhã” mais rico de sentido, onde finalmente se descortinará ao homem a possibilidade de recolocar a interrogação sobre o ser de um modo mais originário. Tal como Hölderlin, Heidegger acredita que no momento de maior perigo cresce também aquilo que salva. Mais precisamente, o pensador crê que com a técnica nos preparamos para sermos restituídos ao caminho que novamente nos conduzirá ao próprio dar-se ou “essencializar-se” [*Wesung*] do ser, que Heidegger chama de *Ereignis*. Talvez este horizonte se encontre muito próximo; tão próximo que muito facilmente não o vemos. Diante disso, empreendemos experimentalmente a tentativa de demonstrar como a filosofia heideggeriana, ao pensar a essência da técnica, abre espaço para que pensemos uma nova relação do mundo moderno com o sagrado e o porvir de uma habitação poética do homem no mundo.

ABSTRACT

In one way, metaphysics is said to be the reason of all occidental history, which also turns to be the technique's matters. But, how does Heidegger understand the question of the technique? What is going to be the destiny of our civilization, now that we live in the perfect metaphysics way? Basically, the challenge of the technological exploration leads mankind to use reality as raw material, in a different way, nature turns to be seen as a natural resource to supply energy to a world totally managed. However, technique is a way to bring up the essence of being as such as it is. No longer is a destiny sent by the being in its essence, but it is thoughtfully to be a way of interpretation. Rather, thinking the technique as a question, it only matters to who interests about the being, to those who, mysteriously, in some way still hear its appeal, although they are often surrounded by denied attitude. Heidegger is not glad to bring up the nihilism; at the same time, he assumes the dangerous hegemony of technical thought and rational in a logical way. He believes that this process still keeps the promise of "the day after" fulfilled of meaning, where finally will disclose to the man the possibility of replacing the question about the being in a different way. As Hölderlin's thought, Heidegger believes that where danger is, grows what saves also. The author trust that with the technique we prepare ourselves to be replaced on the way that will lead us on us - that is what Heidegger names to be *Ereignis*. Perhaps, this horizon could be very close; so close that very often we could not see it. So, we assume the challenge of demonstrating how the heidegger's philosophy thinks the technique's essence. It makes us think about a new relation of the modern world with the sacred one and the future of a poetical habitation of the man in the world.

SUMÁRIO

Introdução	1
Capítulo 1 – A questão da metafísica	13
1.1. O esquecimento do ser.....	13
1.2. Onto-teo-logia.....	18
1.3. A identidade entre ser e pensar	21
1.4. A filosofia no horizonte da finitude	25
1.5. Um novo início para o pensamento	33
Capítulo 2 – A questão da técnica	41
2.1. A técnica e a metafísica	41
2.2. A essência da técnica: o <i>Gestell</i>	48
2.3. A ciência e a técnica	54
2.4. A ambigüidade da técnica	59
2.5. O perigo da técnica e a possibilidade do <i>Ereignis</i>	68
Capítulo 3 – O niilismo e a técnica moderna	74
3.1. A morte de Deus	74
3.2. A modernidade e a fuga dos deuses	80
3.3. A modernidade e a metafísica da subjetividade	85
3.4. A vontade de poder.....	93
3.5. O niilismo.....	97

Capítulo 4 – A nova determinação do ser a partir do <i>Ereignis</i>	105
4.1. O <i>Ereignis</i>	105
4.2. O <i>Ereignis</i> e a essência do Sagrado	117
4.3. O <i>Ereignis</i> e a espera de um Deus pós-metafísico	141
Conclusão.....	155
Bibliografia.....	162

INTRODUÇÃO

O pensamento contemporâneo não deixa de ser interpelado pela sobriedade contida na meditação de Martin Heidegger. Fundamentalmente, se se quiser entender com seriedade o horizonte do pensamento contemporâneo não se pode desconhecer qualquer referência ao seu autêntico pensar, ao seu pensamento originário, que é sempre uma reflexão sobre a questão do ser. Pode-se pensar com ele ou contra ele, mas nunca sem ele. Sua filosofia pretende atingir a essência até aqui impensada da metafísica. Heidegger se entende como legítimo guardião do impensado que a metafísica incansavelmente testemunha sem o saber totalmente. Contudo, ele vai muito mais longe. O que realmente procura alcançar, para além deste caráter impensável que alimenta a metafísica, é a verdade da história ocidental atravessada pelo esquecimento do ser.

Qualquer tentativa de definir o homem de um modo que não enfatize o seu envolvimento na interrogação a respeito da questão do ser deve ser abandonada por sua total esterilidade. A realidade humana (o ser do homem) é singularizada pelo fato de que em seu próprio ser ela está ocupada com o ser. Heidegger insiste em falar que homem e ser se co-pertencem e recebem a sua determinação essencial desta pertença mútua; de fato, não se trata de pensar o ser a partir do homem, mas de pensar o homem na clareira [*Lichtung*] do ser. Heidegger afirma: “A essência do homem é o abrigo com o qual o ser mesmo se dá, a fim de ter lugar em um tal abrigo com a chegada do desvelamento. Querer superar o ser mesmo significa querer modificar radicalmente a textura da essência do homem. Poder-se-ia compreender o que há de impossível em tal pretensão”¹.

Com uma prática meditante que quer ser uma abertura para o ser, ele próprio considerado como abertura, desvelamento, epifania, Heidegger procura nos conduzir para além da compreensão de que ser e pensar são uma só e mesma coisa. O ser “enquanto” o pensamento pensado, que “é”, não é uma produção do pensar; e nem mesmo o pensar é uma produção humana. Assim, segundo Heidegger, uma verdadeira relação com o ser só se atinge quando nos afastamos da atitude do pensamento representacional hegemônica em toda a história da filosofia. Não pode existir alguma teoria correspondente simples da verdade no

¹ HEIDEGGER; *Nietzsche: metafísica e niilismo*, p. 255

sentido de que os nossos pensamentos poderiam ser um espelho da realidade. “O ser não é um produto do pensamento”, é o que diz Heidegger em *O que é metafísica*.²

Confessando sua dívida com a perspectiva fenomenológica, Heidegger garante que a reflexão só distende o vínculo do eu com o mundo para melhor se assegurar que o eu está sempre fora de si mesmo. Seu pensamento, sempre repleto de protestos contra a idéia de filosofia como *theoria*, nunca afirma a primazia da representação. Existe, sim, o entendimento de que o mundo é anterior a qualquer teorização; nenhum sistema conceitual, não importa quão elaboradamente construído, pode alcançá-lo. Em outros termos, podemos entender que o ser é sempre algo já dado, caráter que inclui sempre também a sua recusa. Deste modo, a reflexão é menos uma tomada de consciência de si do que uma retomada do mundo. Heidegger invoca uma compreensão pré-conceitual que implica a captação pela primeira vez do ser em sua absoluta estranheza. Para ele, a instauração do pensar conceitual se confunde com a suposição de um plano pré-conceitual; o pré-conceitual está talvez mais no coração do pensamento do que o próprio pensamento. Em resumo, Heidegger assinala a tensão permanente entre a mundanidade do *Dasein*, lançado no mundo, e a emergência da reflexão.

Pensar é algo tipicamente humano, mas o homem não pensa como senhor de si, nem como senhor do mundo. Ele pensa em resposta ao aberto do mundo, que historicamente lhe preexiste. O ser não é algo que o pensamento humano pode conceber ou apreender, mas algo que apenas lhe pode ser concedido. Nós nos movemos sempre na proximidade do ser; mas, de outro lado, precisamente porque o ser não é um ente, porque é não-ente, ele é ao mesmo tempo o mais distante. Permanecer próximo permanecendo distante não é uma condição que possa ser superada. Nós somos lançados neste “entre” onde o ser que lança permanece o mais próximo e ao mesmo tempo o mais distante. Com efeito, pensar “ser” significa: co-responder ao apelo de seu vigor. O co-responder surge do apelo e a ele se entrega. Co-responder é retroceder para o apelo e assim aceder a sua linguagem. Neste sentido, a própria assimilação metafísica da questão da verdade termina mesmo por receber um duro golpe. Esta não pode mais ser concebida como acordo entre o pensamento e as coisas; a verdade não é uma propriedade de nossas representações, quaisquer que sejam. O *Dasein* não tem a verdade como algo simplesmente dado ou como um fato que apenas se configura no enunciado representativo, mas está situado na verdade como um evento que constitui essencialmente o seu ser-no-mundo. A questão da verdade do ser significa então o seu acontecer mesmo, o acontecimento enquanto tal [*Ereignis*], que determina todo o desenvolvimento de saber da tradição ocidental.

Enquanto co-respondência, o pensamento do ser é uma causa muito errante e assim muito indigente. O pensamento talvez seja um caminho incontornável, que não

² HEIDEGGER; *Conferências e escritos filosóficos*, p. 48

pretende elevar-se a nenhum caminho de salvação e nem trazer uma nova sabedoria. O caminho pode ser, no máximo, um caminho do campo, caminho que atravessa o campo, que não apenas fala de renúncia, mas que já renunciou à exigência de uma doutrina constrangente, de uma produção cultural válida ou de um ato do espírito. Tudo repousa no passo atrás, ele mesmo muito errante, em direção ao pensamento, que cuida da virada do esquecimento do ser, a qual se renuncia no destino de ser. O passo atrás, que se dá a partir do pensamento representador da metafísica, não rejeita esse pensamento, mas entreabre a distância, que dá lugar ao apelo da verdade do ser, na qual se coloca e acontece o co-responder.³

Heidegger encara o filosofar como uma tarefa essencialmente determinada pelo inesgotável. Isso é a razão do caráter marcadamente não sistemático e multiforme de seu pensamento. Sua reflexão não representa mais “um sistema”, um encadeamento lógico e progressivo de perguntas e respostas devidamente justificadas e justificadoras, capazes de nos proporcionar uma síntese final que se contrapõe ao vacilante chão da vida. A filosofia heideggeriana ao visar a finitude do *Dasein* é a máxima confirmação de que a época dos sistemas acabou [*“Die Zeit der Systeme ist vorbei”*⁴]. Ler Heidegger é ser tomado pela impressão de que iniciamos uma queda inevitável, uma vez que o chão se abre sob nossos pés e experimentamos a vertigem do pensamento. Primordial, para ele, não é a resposta mas a pergunta. O filósofo diz admiravelmente: “a interrogação é a piedade do pensamento”⁵. Para Heidegger o pensar essencial não consiste em simplesmente dar respostas últimas e definitivas, mas a partir de alguns resultados recolocar as questões de modo ainda mais essencial; tudo isso em um caminho que não há termo, pois nunca se chega ao ser, mas se move apenas na sua proximidade, ou melhor, no interior da região aberta por ele. Assim, o que conta é apenas o caminho.

Não podemos por tudo isso afirmar que a filosofia heideggeriana abre mão da função de dar conta da possibilidade da reflexão; de maneira ampla toda filosofia, muito especialmente a de Heidegger, não pode fugir a esta questão. Na realidade, o que assistimos é o reconhecimento de que nunca, no seu desenvolvimento, o pensamento tomará posse do abismo que o suscita e é sua fonte, sendo-lhe sempre exigido um perpétuo recomeço. Muito mais do que simplesmente dizer que afinal não há nada que possamos saber, Heidegger deseja ir ao encontro do mistério. Mais do que o deixar-se ir de uma hesitação para outra, ele está à procura daquela dúvida verdadeira onde se opera o choque entre o saber e a ignorância e onde se gera aquela penúria primordial que coloca o *Dasein* diante da evidência perturbadora do ser.

Assim, o filósofo deve ser aquele que está sempre disposto a prestar homenagem ao abismo que a si mesmo se vela e que dá o ser. No abismo permanece o mistério que é digno de

³ HEIDEGGER; *Ensaio e conferências*, pp. 162-163

⁴ HEIDEGGER; *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, p. 5

⁵ HEIDEGGER; *Ensaio e conferências*, p. 38

experiência, mistério este que dá o perímetro ontológico e temporal do ocidente. Mais precisamente, o mistério não é aquilo a respeito do qual não sabemos absolutamente nada, “mas aquilo que, no que conhecemos, se impõe a nós como elemento de inquietação”⁶. Entendemos que Heidegger abre um ciclo de questões de que a reflexão posterior não pode se esquecer. E um dos maiores méritos de sua obra está exatamente em nos atrair para fora dos caminhos seguros; isso se comprova, por exemplo, no fato do filósofo querer suprimir a tradicional conexão hierárquica entre o pensar e o poetar (na verdade, sua descoberta do elemento pré-teórico da experiência humana favorece a transação da filosofia com a poesia). Com efeito, para Heidegger, a poesia não é estranha ao conhecimento racional e a questão agora já não é mais explicar a poesia, mas com ela dialogar. Ele reconhece que neste diálogo está a solução para uma das principais dificuldades que têm imobilizado a ontologia: a de que ela ainda não encontrou uma linguagem para dizer-se.

De forma alguma o pensamento heideggeriano pode ser identificado tão somente como uma metanarrativa ontológica que, longe de servir como ponto de orientação, deveria ser recebida com incredulidade. Neste sentido, toda sua obra não passaria de um amontoado de cansativas obscuridades. Entretanto, acreditamos que tanto o seu jargão muitas vezes obscuro quanto sua escrita um tanto experimental, ao invés de nos desanimar, terminam nos remetendo a uma importante conclusão: o melhor é deixarmos para trás o pensamento metafísico para nos colocarmos exclusivamente na esfera de um outro pensar mais sensível ao poético. Heidegger esclarece que por operar diretamente com a linguagem, a poesia é o modo mais originário de desvelamento do ser⁷; a poesia, em cada época, à margem da filosofia, faz brotar a mesma verdade esquecida na forma representacional do pensar. Assim, o que foge ao pensamento aflora no poetar (e na poesia), e aponta para aquilo que o pensamento deve visar. Os filósofos podem aprender com os poetas e os poetas podem aprender com os filósofos.

O que é a filosofia? O que qualifica um modo de pensamento e de expressão como filosófico? Por um lado, Heidegger afirma que a filosofia retira sua energia desta tensão primordial que não pode por ela ser apagada: a tensão entre o ser e a finitude. Por outro, não podemos esquecer que o poeta pode dar um salto [*Sprung*] para dentro da origem [*Ursprung*] do ser, no sentido de um salto originário. Heidegger observa: “A poesia não é nenhum jogo, a relação com ela não é o descanso jocoso que faz com que uma pessoa se esqueça de si própria, mas o despertar e a concentração mais íntima do indivíduo, pela qual ele recua ao fundo do seu ser-aí”⁸. Fundamentalmente, aquilo que o poeta diz poeticamente é o mesmo [*das Selbe*] que o pensador pensa, apesar e por causa da distância que os separa. Com efeito, o que há entre o

⁶ HEIDEGGER; *Kant et le problème de la métaphysique*, p. 217

⁷ HEIDEGGER; *Hinos de Hölderlin*, pp. 14-15

⁸ HEIDEGGER; *Hinos de Hölderlin*, pp. 14-15

pensamento e a poesia é, na verdade, uma proximidade-na-distância que só pode ser elucidada no âmbito do pensamento. De modo algum estamos pensando numa dupla conversão simétrica da filosofia em poesia e da poesia em filosofia. Os poetas não deixariam de ser poetas indo à filosofia, nem os filósofos deixariam de ser filósofos indo à poesia. É óbvio que o trânsito da filosofia à poesia e vice-versa implica num singular confronto entre as duas: singular porque esse trânsito das instâncias que se confrontam não poderia fazer-se se elas de certo modo já não fossem vizinhas.

Graças ao pensador da Floresta Negra passamos a crer que tanto o filosófico quanto o poético podem mostrar que a existência humana é direcionada para o ser que se retrai e se esconde. O poético e o filosófico têm plenas condições de indicar esta indivisão entre a falta e a existência; de fato, eles habitam numa vizinhança essencial e partilham de uma mesma sombra, que não cessa de acompanhá-los. Podemos até dizer que a reflexão heideggeriana representa exatamente uma retomada do não-filosófico na filosofia. Não há como desprezar a relação deste pensamento com o objeto poético. Sua meditação pode ser tomada como um pensar poético [*dichtende Denken*] ou, inversamente, um poetar pensante [*denkende Dichten*]. Então, não seria Heidegger um poeta? Na realidade, seu diálogo com as obras poéticas de Hölderlin, Rilke, Georg Trakl, Stefan George, apenas faz dele um pensador capaz de delinear uma compreensão poética do mundo. Seu pensamento dá margem ao juízo de que a linguagem dos poetas, livre da influência da metafísica, encontra-se mais próxima do ser, sendo capaz de expressar a sua verdade de forma mais autêntica. Por tudo isso, o melhor é, sem dúvida, acreditarmos que Heidegger persegue uma filosofia pós-metafísica, ou, de forma ainda mais radical, um pensamento pós-filosófico.

Sustentamos que através de sempre novos aprofundamentos daquilo que a filosofia historicamente sempre representou não há como esta não adquirir uma dimensão lírica. Entretanto, não se trata de concluir que no poeta desponta o filósofo e no filósofo renasce o poeta. Por outro lado, será que a filosofia é capaz de libertar-se genuinamente do sopro das “Musas”? A reflexão heideggeriana não deixa de ser precisamente uma insinuação de que o discurso filosófico, sem nenhum desconforto, precisa retornar às suas origens na poesia pensante e nas narrativas conceituais versificadas dos pré-socráticos. Não por acaso, Heidegger se torna o exegeta no sentido de eminente tradutor das palavras gregas essenciais (*a-létheia*, *lógos e physis*). Ao mesmo tempo, é de suma importância entender que o filósofo aponta para algo além da poesia literária; Heidegger aponta para uma experiência do pensamento que se cumpre através da poesia. Mesmo a poesia deve ser compreendida de uma maneira estendida: o próprio *Dasein* é considerado poético. Para Heidegger, nascida do fervor pensante, a poesia recorda o essencial, o ser esquecido, num recuo até o manancial sagrado. “O pensador diz o ser.

O poeta nomeia o sagrado”⁹. Neste sentido, seu pensamento pode ser identificado como “uma teologia do verbo poético ou, melhor dizendo, uma meditação sobre o sentido teogônico da palavra poética”¹⁰. O poeta permanece a princípio, na fuga dos deuses, no destino de dizer uma outra história que não um simples retorno aos deuses antigos, uma história, talvez por vir, o ponto de partida de uma escatologia pura onde se revela do messianismo “o messiânico pobre, que deve ser despojado de tudo”¹¹.

Diante da monumentalidade da obra de Heidegger decidimos examinar sua reflexão sobre a questão da técnica. Mais do que nunca precisamos pensar sobre o impacto, seguramente inédito na história, que o desenvolvimento da técnica produz a uma velocidade crescente na existência humana, engendrando com isso inquietudes sem precedentes. Esta questão recebe a atenção de inúmeros pensadores entre os quais se destacam Herbert Marcuse e Hans Jonas (ambos antigos discípulos de Heidegger). Ao examinarmos a técnica forçosamente vamos rápido do maravilhamento ao medo. E é justamente o medo o que quer nos inculcar, muito explicitamente, quem argumenta em favor de um controle indispensável do “progresso técnico”. Um dos mais conhecidos destes é o filósofo alemão Hans Jonas, que publicou em 1979 uma “ética para a civilização tecnológica” sob o título *O princípio da responsabilidade*¹². De acordo com Jonas, já que estamos num momento em que o progresso técnico se tornou o equivalente de uma força natural, é urgente criar um poder que devolva ao aprendiz de feiticeiro o controle da força que ele desencadeou. É preciso ao menos conceber “um novo modo de agir”, próprio de uma humanidade que estaria antes de tudo preocupada com sua sobrevivência enquanto espécie e que se empenharia em não fazer absolutamente nada que pudesse causar o menor prejuízo à existência das gerações futuras. Já para Marcuse devemos ter a coragem de denunciar na técnica a forma adotada pela dominação política. Em sua principal obra *A ideologia da sociedade industrial*¹³, Marcuse sustenta que os objetivos e os interesses do sistema de dominação não são outorgados à técnica posteriormente e do exterior, eles já fazem parte do aparelho técnico no momento de sua construção. Mas ambos parecem concordar com o fato de que somos cada vez mais tentados a crer que a vocação do homem se encontra no contínuo progresso da técnica, superando-se sempre a si mesmo, rumo a feitos cada vez maiores. A conquista de um domínio total sobre a natureza e sobre o próprio homem surge como o cumprimento desta vocação.

⁹ HEIDEGGER; *Conferências e escritos filosóficos*, p. 51

¹⁰ TROTIGNON, Pierre; *Heidegger*, p. 52

¹¹ DERRIDA, J; *Le Siècle et le Pardon*, Paris, Seuil, 2002; ver também Id., *Donner la mort*, Paris, Galilée, 1999.

¹² JONAS, Hans; *O princípio da responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*, Rio de Janeiro: Contraponto / Ed. PUC-Rio, 2006.

¹³ MARCUSE, Herbert; *A ideologia da sociedade industrial*, Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

Longe da pedagogia fóbica de Jonas e da crítica social de inspiração marxista de Marcuse, Heidegger se interessa pela técnica animado por interesses fundamentalmente ontológicos. A maior novidade de sua perspectiva está em examinar a técnica como via correta de acesso ao jogo abissal do ser. Aliás, a reflexão proposta por Heidegger não se ocupa da técnica mesma, mas, antes, da essência da técnica. Deste modo, podemos logo admitir que ele terminantemente não está a propor uma forma de colocar a tecnologia sob o controle para que ela possa servir os nossos fins escolhidos racionalmente. Na verdade, o filósofo se preocupa com a terrível possibilidade de que a imersão do homem nas fáceis recompensas da técnica transmita a ele a impressão de que a condição humana se tornou tolerável para toda a gente e feliz em todos os aspectos. Conseqüentemente, Heidegger distingue os problemas atuais causados pela técnica – destruição ecológica, consumismo, burocratização, sujeição e alienação do homem, e por aí fora – da devastação que iria resultar se a técnica resolvesse todos os nossos problemas. A perspectiva mais ameaçadora é de que o pensamento calculador passe a ser aceito e praticado como a única maneira de pensar. Isso significaria uma noite de trevas onde o homem abandonaria seu perguntar que interroga pelo (ser) que é em vez do nada, em seu puro existir.

Todavia, segundo Heidegger, se ainda conseguirmos preservar o sentido de nós próprios como ouvintes do ser, entendendo concomitantemente a técnica como mais um momento de sua história, então (talvez!) cheguemos a um caminho que nos conduza a um outro início para o ocidente. Em resumo, a ameaça da técnica não é um problema para o qual devemos encontrar uma solução, mas uma condição ontológica que pode impulsionar o homem para aquela que é a sua experiência essencial. Heidegger acredita que a interrogação sobre a verdade do ser assume uma urgência provavelmente inédita no ocidente. E na essência da técnica (nomeada por ele como *Gestell*) se faz manifesto um prelúdio, um primeiro e insistente clarão do *Ereignis*. Possibilidades futuras se dissimulam neste mais novo modo de desvelamento do ente como um fundo de reserva, o que está aí à nossa disposição. O mundo técnico que nos arrasta se restringe à superfície. Com efeito, a essência da técnica satisfaz àquilo que se subtrai: o ser. Enfim, a obra heideggeriana representa uma oportunidade para medir com a maior precisão possível nosso esquecimento do ser e a extensão das sombras projetadas por nosso crepúsculo atual, embora certamente também anunciem um dia novo e diferente.

Aquilo em direção a que vamos não é talvez, de nenhuma maneira, o que o futuro real nos dará. Mas aquilo em direção a que vamos é pobre e rico de um futuro que não devemos imobilizar na mera continuidade unidimensional de nosso mundo. Estamos desde já de posse do que o *Ereignis* faz advir: faz advir homem e ser, e isto na medida em que deixa aparecer a

constelação do ser e do homem a partir do que os apropria um ao outro. Neste sentido, Heidegger considera que a época técnica do ser é talvez sempre um “túnel”, um tempo de intervalo, um entretempo. A própria técnica que constitui um prelúdio do *Ereignis* não faz do *Ereignis* uma realidade presente ou somente futura, mas sob a dimensão negativa de um futuro impossível, o designa na extrema distância de um talvez excepcional. Heidegger acredita que diante do perigo, que paira neste momento de nossa história, seremos devolvidos ao seguinte imperativo axial: cabe aos homens escutar o apelo espantoso, sempre de uma sublimidade indefinida, do ser enquanto tal. Com efeito, tudo o que até o momento é dado como esquecido, como evidentemente velado, não mais requerendo nossa atenção – que exista o ser, que exista uma interpelação mútua do ser e do homem, que exista um mundo –, reapareceria subitamente iluminado pelos relâmpagos da própria tempestade ameaçadora (mas também redentora) da técnica. “A tecnologia não pode ser entendida tecnologicamente, porque, ao abrimo-nos para a sua questão, repentinamente somos postos diante do que sempre foi permitido subjazer apenas em silêncio”¹⁴. O próprio Heidegger dá a entender que tudo que ocorreu com o advento da modernidade não passa de uma etapa preliminar do homem para uma nova recordação do ser (o *Ereignis*) que se cumpriria através da técnica. Se a esfera do produzir invadiu o espaço da escuta do ser pelo homem, então a recordação do ser também poderá invadir a esfera do produzir.

Ao examinarmos deste modo a técnica estamos propriamente à procura de um caminho preliminar, mesmo que ainda inseguro, de evocação para a dimensão religiosa presente na obra heideggeriana. Acreditamos ser realmente esta nossa contribuição ao debate sobre a questão da técnica no pensamento de Heidegger. Nossa investigação encontra justificativa no fato de que o próprio Heidegger numa carta informa a Benhard Welte (seu antigo discípulo e sacerdote católico) que para se chegar a um entendimento acertado da dimensão religiosa de sua obra (e de seu pensamento sobre o divino) não se poderia desconsiderar sua abordagem sobre a técnica.

No último semestre em que ocupei a cátedra de Filosofia da Religião em Freiburg, no semestre de verão de 1973, dirigi um seminário sobre “Deus no pensamento de Heidegger”. Disto resultou mais tarde um ensaio com o mesmo título. Fiz chegar este ensaio a Heidegger e ele me agradeceu com uma carta muito esclarecedora. Nesta carta Heidegger me fez notar que o ensaio estava bom, mas que, além do que havia sido desenvolvido em meu ensaio, eu também ali deveria ter tratado do problema da técnica.¹⁵

¹⁴ KROBER, Arthur; *The will to power and the culture of nihilism*, p. 45

¹⁵ WELTE, Bernhard; *Dialéctica del amor*, pp. 75-84

Para começar sabemos que já há muito não estão aqui os deuses. Descobrimos que o homem é abandonado fora da proximidade dos deuses; e nosso mundo técnico não pode mais encontrar as palavras capazes de corresponder a essa estranha presença da ausência. Este luto sagrado não deve dar lugar ao mal-entendido de que experimentamos simplesmente um afundamento inoperante numa melancolia impotente e universal: “o luto, enquanto prontidão que espera, não só se encontra longe disso, como temos em geral de ter em mente que, na essência da disposição fundamental, se encontra também preparada, devido à sua intimidade, a disposição contrária”¹⁶. O luto não se endurece e petrifica até se converter em desespero que tudo recusa, antes os antigos deuses permanecem-lhe demasiado caros. Deste modo temos de pensar o desvanecimento como devir, a partida como uma vinda, dominando decididamente esta contradição, isto é, agüentando-a e pensando-a até ao fim. Chegamos tarde para os deuses que se foram e para o Deus cristão, e muito cedo para os deuses que hão de vir. Heidegger continua:

Quem diz a sério “Deus está morto” e dedica uma vida a isso, como Nietzsche, não é um a-teu. Só pensa tal coisa quem trata e lida com seu deus como se de um canivete se tratasse. Se este se perder, ele simplesmente desapareceu. Mas perder o deus quer dizer algo de diferente, e não só porque deus e um canivete são intrinsecamente coisas diversas. Assim, portanto, as coisas passam-se em geral de um modo particular, no que diz respeito ao ateísmo; é que muitos dos que se encontram prisioneiros de uma confissão transmitida, que nunca os fez vacilar porque, ou são demasiado cômodos, ou são demasiado hábeis, são mais ateus que os grandes cétricos. A necessidade de renunciar aos antigos deuses, o suportar desta renúncia, é a *conservação* da sua divindade.¹⁷

Neste nosso tempo em declínio é onde se dá a luta pela decisão sobre a vinda ou a fuga dos deuses. O já-não-poder-chamar os antigos deuses que outra coisa será – e não é outra coisa – senão a disponibilidade unicamente possível e decidida para conservar aberto o espaço do divino. Para esta conservação é primordial que a natureza [*physis*] – principal alvo da violência da técnica – conserve a abertura em que homens e deuses se possam encontrar. A natureza como essa abertura primordial é o sagrado. Ou melhor ainda: o sagrado é o anterior último para toda aparição – inclusive a aparição mais elevada, a epifania divina. Isto tudo quer dizer que guiados pela natureza podemos alcançar a essência do divino, o sagrado. Este transcende os deuses tal como o ser transcende os entes. Deste modo, o sagrado se manifesta quando o próprio ser se ilumina e é experimentado em sua verdade. Heidegger ensina que o sagrado é o próprio ser, a própria origem, que se constitui no entre [*Zwischen*], onde divinos e mortais podem se encontrar, mas que enquanto tal escapa necessariamente tanto aos deuses quanto aos homens. Em outras palavras, Heidegger informa que o sagrado é o se dá [*Es gibt*] do ser como

¹⁶ HEIDEGGER; *Hinos de Hölderlin*, p. 141

¹⁷ HEIDEGGER; *Hinos de Hölderlin*, p. 95

pura doação e que o *Ereignis*, cuja técnica é o prelúdio, deve ser considerado como perfazendo o fundo a partir do qual acontece o encontro entre os homens e os divinos. Heidegger observa:

É nesta proximidade [do ser] que se realiza – caso isto aconteça – a decisão se e como o Deus e os deuses se recusam e a noite permanece, se e como amanhece o dia do sagrado, se e como, no surgimento do sagrado, pode recomeçar uma manifestação do Deus e dos deuses. O sagrado, porém, que é apenas o espaço essencial para a deidade – o qual, por sua vez, novamente apenas garante uma dimensão para os deuses e o Deus –, manifesta-se somente, então, em seu brilho, quando, antes e após longa preparação, o próprio ser iluminou e foi experimentado em sua verdade.¹⁸

A bibliografia que com maior constância utilizamos neste trabalho são os escritos que Heidegger produziu após a reviravolta [*Kehre*] de seu pensamento. Assim, nosso ponto de partida é o momento posterior a *Ser e Tempo*, no qual o filósofo, ainda direcionado para a questão norteadora daquela obra, a saber, sobre o sentido do ser, decide pensá-la numa perspectiva diferente. A analítica preparatória do *Dasein* dá lugar ao pensamento do ser como *Ereignis*. A *Kehre*, desta forma, marca uma distância da tradição ontológica e antropológica: nem o ser, nem o homem podem ser fundados independentemente um do outro. Homem e ser são apropriados reciprocamente na e pela *Ereignis*. Se a *Kehre* tem lugar na *Ereignis* e a *Ereignis* indica aquilo a partir do qual e em torno do qual se recolhem as contribuições que Heidegger pretende oferecer à filosofia, o que fazemos sobretudo é examinar a temática sobre a técnica.

A presente tese será dividida em quatro capítulos, assim distribuídos:

No primeiro capítulo esclarecemos que, para Heidegger, a metafísica é a história do esquecimento do ser. O seu princípio guia é o princípio do fundamento, *nihil est sine ratione*; o seu agir consiste em oferecer a cada coisa e cada época seu próprio fundamento. Mas, de fato, aquilo que a metafísica sempre funda é precisamente a morte. A morte custodia o abismo do ser e sua relação com o *Dasein*: a morte é o não-fundamento que a metafísica deve sempre velar, fundando-a. Além disso, a própria história humana coincidiria como uma história do ser que nela se revela; para Heidegger, nenhum espírito transcendente, nenhum absoluto se revela nessa história ontológica [*Seinsgeschichte*]. A atitude do homem é então *ek-stática*, enquanto espera ser interpelado pelo ser que, não sendo nenhum ente, governa a história e o mundo humano, inclusive a ciência e a técnica. Indicamos também como o próprio filosofar não mais pode ser tomado como o mais elevado modo existencial do ser do homem, mas, ao contrário, como uma preparação para ausculta do dar-se essencial do ser. Neste capítulo procuramos de maneira especial evidenciar que o empreendimento heideggeriano não visa destruir, mas salvar a metafísica em sua essência. Em nosso tempo o pensamento deve colocar em diálogo

¹⁸ HEIDEGGER; *Conferências e escritos filosóficos*, p. 360

o primeiro passado do ser da verdade e o extremo futuro da verdade do ser e neste diálogo dar a palavra à essência do ser até agora não questionada.

No segundo capítulo assinalamos que em sua essência, a técnica, enquanto perfeita realização da metafísica, não se trata de um simples produto do homem, mas do modo em que o ente em sua totalidade se descerra na época moderna. O ente agora é tudo aquilo que se encontra disponível para a manipulação e produção do homem. Por outro lado, neste mesmo capítulo sustentamos que a frenética agitação de nosso mundo cada vez mais técnico proporciona uma coisa diferente da própria técnica. Não representa o atual frenesi técnico do ocidente o início de um aprofundamento meditativo onde afinal reconheceríamos o estatuto em si mesmo contraditório do verbo “ser”? De maneira peculiar, não é o homem tecnizado chamado a habitar poeticamente a terra e a se extasiar com a incomensurabilidade da existência? Na verdade, a técnica portaria em si mesma aquela estranha e complexa ambigüidade, semi-indicativa, semi-reveladora, encoberta, que sinaliza para uma realidade oculta ainda por vir. Na verdade, Heidegger percebe nosso tempo como indigente, como um ponto de viragem, um ponto de decisão, um *eschaton* oscilando entre a total decadência e um novo início para o ocidente. Para ele, a escura noite da técnica pode se apresentar como a verdade profunda do amanhecer e do advento de um novo dia. Esta noite é pressentimento da possibilidade de rememorarmos nossa pertença ao ser. Mesmo nosso céu ameaçador e poluído é ainda um céu premonitório. Cheio está ele de promessas. Seu azul é mais do que nunca a cor do profundo. Todavia, esta suposta virada está atrelada à possibilidade do *Dasein* voltar a habitar no espaço próprio de sua essência. Confrontar a técnica e seu imenso poder passa menos pela resposta à pergunta sobre o que fazer, enviando antes à pergunta sobre como e o que devemos pensar.

No terceiro capítulo clarificamos que levar a sério a fuga dos deuses é manter sua deidade na medida que esta permanece estruturalmente incompleta. Esta fuga torna-se somente a presença de uma plenitude escondida. Deste modo, o já-não-poder chamar os deuses que se foram é tão somente a vontade de persistir e manter-se no espaço de uma possível modalidade de relação aos deuses – aquela de sua ausência. Além disso, informamos que a dominância da técnica corresponde ao capítulo final da história do ser, o da vontade de potência. Neste contexto onde o real é disposto como alvo de exploração sistemática, o homem passa a ser o sujeito [*ego cogito*], que funciona como base constituidora do mundo, cuja essência consiste na pretensão de mobilizá-lo e dominá-lo através da certeza do cálculo. Neste capítulo buscamos esclarecer como, segundo Heidegger, o niilismo abre a possibilidade de podermos desfrutar da tecnologia sem abraçarmos o entendimento tecnológico do ser. De fato, é indispensável

considerar que o niilismo só pode ser entendido como preparação para o outro início do desocultamento do ser.

No quarto capítulo evidenciamos como a poesia de Hölderlin é capaz de “abrir poeticamente” o lado propriamente “oculto” da história ocidental, no sentido de sua verdade mais originária. Hölderlin seria o mensageiro da superação de toda metafísica e somente com sua ajuda seria possível, ao pensar mais rigoroso, penetrar no âmbito da verdade do ser como acontecimento [*Ereignis*]. A disposição fundamental despertada em sua última e mais madura poesia, disposição que é sagrada, estabelece o lugar metafísico de nosso futuro ser historial. Não há como negar o fato de que o pensamento heideggeriano, sobretudo a partir do momento em que se depara com a poesia de Hölderlin, passa a se apresentar cada vez mais como uma especulação sobre a possibilidade de darmos um salto para um pensamento pós-metafísico que medite e recorde [*An-denken*] o destino do ser como um jogo sem “porquê” e aguarde a vinda do último Deus. O que foge ao pensamento aflora no poetar, e aponta para aquilo que o pensamento deve visar. “Na poesia de Hölderlin, pela primeira vez, o âmbito da arte, da beleza e de toda a metafísica, no qual ambos realmente têm a sua sede, é superado”¹⁹. Sendo assim, para Heidegger, o *An-denken* está intimamente relacionado à superação da metafísica, à instauração de um pensar poetante e a uma meditação religiosa [*Andacht*].

O que parece mesmo indiscutível é o fato do pensamento heideggeriano atingir um grau de radicalidade que força a admiração; sua obra nos arrebatava a tal ponto que não conseguimos dela nos afastar, a fim de ganhar perspectiva. Mas isso não significa que seguiremos Heidegger de um modo servil e automático. Seu texto não é algo sagrado. Acreditamos que toda sua reflexão constitui um tornar-se consciente do limite da orgulhosa ambição humana de dominar, pela via da objetivação, o mistério da pura presença das coisas. “O pensamento de Heidegger é esta radiação insólita do próprio mundo moderno numa palavra que, para tudo dizer, destrói a segurança da linguagem e compromete o fundamento do homem no ente”²⁰. Por fim, esta tese de doutorado deseja permanecer significativamente exegética. Apesar desta nossa prudente modéstia filosófica, o objetivo primeiro é conseguir o máximo de apoio na monumental obra heideggeriana, a fim de esboçar caminhos viáveis e fecundos.

O retorno aos temas originais da filosofia – e é por isso ainda que a obra de Heidegger continua a impressionar – não procede de uma piedosa decisão de retornar, enfim, a não sei qual *philosophia perennis*, mas de uma atenção radical dada às preocupações prementes da atualidade. A questão abstrata da significação do ser, enquanto ser, e as questões da hora presente convergem espontaneamente.²¹

¹⁹ HEIDEGGER; *Hölderlins Hymne “Andenken”*, p. 36

²⁰ BEAUFRET, Jean; cit. por J.F. Courtine, *La cause de la Phénoménologie*. Exercices de la Patience, n. 3-4, p. 65, 1984.

²¹ LÉVINAS; *Entre nós: ensaio sobre a alteridade*, p. 23

CAPÍTULO 1: A QUESTÃO DA METAFÍSICA

1.1 – O esquecimento do ser

Como é sabido não existe no pensamento de Heidegger uma concepção unívoca do que é metafísica. Este conceito é objeto de uma múltipla, e muitas vezes considerada ambígua, atribuição de significados e sentidos. Por isso, é preciso destacar que partiremos do seguinte entendimento: as modalidades da metafísica dizem respeito, de fato, apenas ao domínio do ente e permanecem aquém da verdade do ser. Entendemos, assim, que a metafísica se distingue por ser uma elevação do plano ôntico como o próprio horizonte de colocação da questão do ser. Conseqüentemente, o ser como tal permanece despercebido e esquecido. Deste modo, a questão do ser se extingue se ela não abandona a linguagem da metafísica, porque o representar metafísico impede de se pensar a questão da essência do ser. A questão principal da metafísica é a de encontrar o sentido a dar ao ente – *to on* –; por sua vez, Heidegger persegue o que determina todo o ente enquanto ente e que, enquanto ser do ente, não é ele próprio um ente. Para ele, a questão está, sim, no fato de que nós ainda mal conhecemos a essência da metafísica e não somos versados na fala do ser.

Assim, o pensar é caracterizado incessantemente pelo acontecimento de, na história do pensar ocidental, e isso desde o início, o ente ser pensado na perspectiva do ser, mas a verdade do ser permanecer impensada, e não apenas ser recusada ao pensamento como experiência possível, mas o próprio pensar ocidental, e isso na figura da metafísica, ocultar o acontecimento desta recusa, de modo próprio mas também sem o saber. Mas mesmo na metafísica o ser é e permanece, por mais que incompreendido, indicado. Em seu espaço histórico vige, mesmo se como possibilidade não atualizada, o envio destinal da origem. Fundamentalmente, o que caracteriza a metafísica é sua equivocada crença na permanência temporal do ser: a própria realidade – o fundo das coisas, o “aquilo que é” em sua profundidade essencial – seria absolutamente contínua, postulado tão antigo quanto o pensamento. “Ser – singular crença equivocada que o ser deve “ser” sempre e se encontre tanto mais “sendo” quanto mais é estável e durável. Contudo, em primeiro lugar, o ser não “é” de maneira alguma, mas se desdobra (*west*)”²². Em outras palavras, o ser sempre foi erroneamente pensado pela metafísica como substância [*ousia*] possuidora de permanência e

²² HEIDEGGER; *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, p. 255

consistência. Tradicionalmente, os filósofos definiram o “ser” de um ente como o ser fundamental ou substância, aquilo que lança as “fundações” para a coisa. Já Heidegger define “ser” de um modo diferente da maioria dos outros filósofos. A esse respeito, Michael Zimmerman observa:

Recusando conceber o conceito de ser como uma espécie de ente superior, um fundamento eterno, base, causa ou origem das coisas, Heidegger argumentou que para algo “ser” significa revelar-se ou apresentar-se. Por forma a que esta presença [*Anwesen*] ou automanifestação ocorra é necessária uma clareira, uma abertura, um vazio, um nada, uma ausência [*Abwesen*]. A existência humana constitui a abertura necessária para que a presença (ser) dos entes tenha lugar. Quando se dá esta presença através da abertura que sou, deparo-me com um ente *enquanto* um ente; ou seja, *entendo* o que é. (...) Para Heidegger, nem a temporalidade (ausência, nada), nem o ser (presença, automanifestação) são um “ente”. São as condições necessárias para que os entes surjam enquanto tal. Nunca “vemos” o tempo ou “tocamos” a presença das coisas, vemos e tocamos as *coisas* que se manifestam ou apresentam.²³

O pensamento heideggeriano anuncia a afirmação aparentemente estranha de que o ser se dá como o que desvanece e perece. Fica muito claro que Heidegger deseja propor o problema do ser fora do horizonte metafísico da simples presença: o ser só tem chance de tornar a dar-se como autêntico na forma do empobrecimento. Neste sentido, é preciso reconhecer o caráter eventual do próprio ser: sua relação originária com o tempo. Para Heidegger, ser não se contrapõe, de forma alguma, ao não-mais-ser e ao ainda-não-ser; tanto o não-mais-ser como o ainda-não-ser pertencem ao vigor do ser. Aquilo que a metafísica vê como não-ser é na realidade o ser esquecido; de fato, trata-se de levar a própria linguagem a distinguir a comum-pertença de homem e ser (de “apelo e escuta”) e a pertença do nada ao ser, ou seja, distinguir o campo de oscilação ser-homem-nada.

De acordo com Heidegger, na história da filosofia não importa tanto o que é dito pelos pensadores de uma forma imediata, mas sim o que é calado e esquecido neste dizer. Por isso, o pensamento meditativo deve ir ao encontro daquilo que permanece “por dizer” nas obras de filosofia e de sua fonte de inspiração sempre sacrificada. Este sacrifício da origem é necessário precisamente porque torna possível a constituição de um saber da origem. Deste modo, os filósofos sempre enunciam a sua vontade de presença do ser; mas, visto que faz parte de sua essência se furtar, não podem nunca nomeá-lo. Paul de Man chega a afirmar que eles são de algum modo enganados pela fuga do ser; “são ingênuos, apesar de se acharem hiperconscientes, visto que aquilo a que chamam de o essencial não é na realidade senão o ser disfarçado e aquilo que rejeitam como negação do essencial não é na realidade senão a face

²³ ZIMMERMANN, Michael; Heidegger, budismo e ecologia profunda, em *Poliedro Heidegger* direção de Charles Guignon, p. 264

autêntica desse mesmo ser. Dizem a verdade, mas não sabem que o fazem”²⁴. Com efeito, para Heidegger, todos os pensadores dizem o mesmo; a filosofia esconderia na singularidade e simplicidade da sua problemática central uma riqueza que atravessa o fôlego histórico do tempo e do espaço: a revelação do ser é inesgotável.

Onde encontrar um ponto de apoio para a nossa rememoração da questão sobre a verdade do ser? Este impensado tem de estar em algum momento da história; se nunca se tivesse revelado, como poderíamos falar da sua presença? Para Heidegger, é na Grécia que reside, se pensarmos epocalmente, o começo da época do ser. Lá estaria a manhã primordial, o primeiro começo do pensamento. Por este motivo o vemos freqüentemente recuar ao pensamento grego originário (Parmênides, Heráclito, Anaximandro). “O início é o escondido, a origem [*Ursprung*] ainda não profanada e explorada, que se colhe de modo mais amplo como sempre subtraindo-se e preserva assim em si o domínio supremo”²⁵. O pensamento heideggeriano até permite o entendimento de que a época áurea dos gregos representou este afortunado tempo onde era oferecida ao homem a riqueza essencial ainda não totalmente soterrada do ser.

[Afinal] O início não é algo que deles dependa, algo que eles trabalham dessa ou daquela forma, muito antes pelo contrário: o início é tal porque algo começa com esses pensadores, no momento em que eles são solicitados radicalmente a voltar-se para o pensar, por causa do [apelo] do ser.²⁶

Heidegger ainda observa:

Grego é a aurora do destino segundo o qual o ser ele próprio clareia no ente e reclama um estar-a-ser do homem que, enquanto estar-a-ser relativo ao destino, tem o seu processo histórico no modo como esse estar-a-ser é preservado no ser e é libertado dele, embora, apesar disso, nunca seja separado dele.²⁷

Mas acreditamos que esta volta ao primeiro início não significa dirigir-se a uma presumida aurora não contaminada do pensamento ocidental com respeito a qual toda a história ulterior teria representado tão somente uma progressiva decadência. Heidegger só retorna ao passado para nele descobrir o futuro inviolado, e sempre à espera, que aí se encontra encoberto. Na verdade, é sustentada por ele a idéia de uma espécie de complementaridade entre a história do primeiro início da filosofia e o outro início que deve ser agora preparado. A abertura de um novo espaço de pensamento que se desprende [nos limites em que isso é possível] da metafísica requer o reconhecimento daquilo que a metafísica representou como possibilidade de pensamento.

²⁴ DE MAN, Paul; *O ponto de vista da cegueira*, p. 273

²⁵ HEIDEGGER; *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, p. 57

²⁶ HEIDEGGER; *Parmenides*, pp. 7-8

²⁷ HEIDEGGER; *Caminhos da floresta*, p. 389

Heidegger pode ser entendido como aquele que procura pensar o chão que sustenta a árvore da filosofia, mas que está esquecido para ela mesma. Ele deseja esclarecer a essência da metafísica por meio de um retorno a esse fundo que está oculto a ela mesma. “Em que solo encontram as raízes da árvore da filosofia seu apoio? De que chão recebem as raízes e, através delas, toda a árvore as seivas alimentadoras? Qual o elemento que percorre oculto no solo, as raízes que dão apoio e alimento à árvore? Em que repousa e se movimenta a metafísica?”²⁸. Em poucas palavras, o filósofo alemão procura penetrar no chão esquecido e velado da tradição, lembrando e renovando para a filosofia a questão do sentido do ser. “Toda a fenomenologia de Heidegger visa penetrar na relação do homem com o ser, porque nesta relação se esconde a raiz secreta da metafísica e na sombra desta relação se esconde o motivo porque a metafísica se transformou no esquecimento do ser”²⁹.

Quando Heidegger faz referência ao esquecimento do ser pela tradição metafísica não deseja simplesmente desprezá-la. Este esquecimento não deve ser entendido como uma falta, um erro, distração que recai sobre o homem. Devemos pensá-lo como um afastamento do próprio ser. “A verdade do ser como a clareira mesma permanece oculta para a Metafísica. Este velamento, porém, não é uma lacuna da Metafísica, mas o tesouro de sua própria riqueza a ela mesma recusado e ao mesmo tempo apresentado. A clareira mesma, porém, é o ser”³⁰. Não é pelo homem que o ser é aquilo que se furta. É um fato que diz respeito unicamente ao próprio ser. Sua doação se dá sempre no movimento de velamento, de reserva. O ser permanece mistério porque sua plenitude mais retrai em si do que mostra. Uma lei secreta exige dele que esteja sempre escondido no que mostra. A questão ontológica é constante, ela se furta apenas, ela nos atinge constantemente como o que constantemente foge e nos deixa fugir. Para Heidegger, este retiro do ser é ainda uma de suas maneiras de estar presente e os metafísicos estão tanto mais próximos do ser quanto mais possuídos são por seu movimento retrátil. Assim, não se trata de apressadamente sairmos do espaço da metafísica e nem de simplesmente ultrapassarmos seus limites. A metafísica não seria tão somente uma já desgastada problemática sem nenhum significado que poderíamos facilmente ultrapassar para construir algo novo. A metafísica é a ocorrência do fundamento do *Dasein*, é o próprio *Dasein*; e cada síntese metafísica da filosofia é ainda a escrita histórica do ser, dando testemunho de sua gratuidade aparentemente sem sentido.

Ficamos ainda muito longe de uma determinação da essência do esquecimento. Contudo, mesmo ali onde pudemos ver, em sua amplitude, a essência do esquecimento caímos, com demasiada facilidade, no perigo de compreender o

²⁸ HEIDEGGER; *Conferências e escritos filosóficos*, p. 55

²⁹ STEIN, Ernildo; *O transcendental e o problema de Deus em Martin Heidegger*, p. 136

³⁰ HEIDEGGER; *Conferências e escritos filosóficos*, p. 158

esquecimento apenas como procedimento humano. O “esquecimento do ser” foi, muitas vezes, representado como o ser fosse, para expressá-lo numa imagem, o guarda-chuva que a distração de um professor de filosofia esqueceu em um canto. Entretanto, o esquecimento não apenas afeta a essência do ser, como algo aparentemente dela separado. Ele pertence à tarefa do próprio ser, impera como destino de sua essência.³¹

A metafísica detém o poder de decidir e determinar a história do Ocidente. O pensar metafísico é o solo sobre o qual se desenvolveu toda nossa civilização. Segundo Heidegger, a metafísica indica o que sustenta e promove todas as manifestações do pensamento ocidental: a filosofia, a ciência e a técnica. E a história em seu movimento seria a própria realização desse gesto de desviar-se e furtar-se do próprio ser. O homem experimenta mudanças na compreensão do ser em cada época histórica: ser afirma algo diferente nas diversas épocas de sua destinação. A história do ocidente, como jogo imprevisível do ser, é a realização desse movimento ontológico em que o ente à luz do ser é interpretado quer como espírito no sentido do espiritualismo, quer como matéria e força no sentido do materialismo, quer como devir e vida, quer como vontade, como substância ou sujeito, quer como *energeia*, quer como eterno retorno do idêntico. Estas diferentes estampas do ser viabilizam os diferentes mundos históricos do Ocidente. Com efeito, a verdade do ser, que acontece, advém temporalmente. Em outros termos, a interrogação ontológica, que coincide com o despertar da existência humana no mundo, é a tradução do modo particular como numa época determinada o homem se interpreta como ser-no-mundo. “*Précisément nous sommes sur un plan où il y a principalement l'Être*”³². O ser revela a abertura para a aparição do ente no interior de uma respectiva pré-compreensão ontológica coletivamente vinculante de tudo o que pode acontecer no mundo. Enfim, a essência da história pode vir ao saber apenas se o ser é colocado em questão, ou seja, compreendida na sua mais íntima e escondida verdade. E de maneira análoga, o homem pode ser finalmente histórico apenas se a sua essência vier a ser pensada a partir da dimensão espaço-temporal da abertura do ser.

Se o homem deve ser histórico e se a essência da história deve vir ao saber, então antes de tudo a essência do homem deve se tornar problemática e o ser deve se tornar questão, pela primeira vez deve ser colocado em questão. Apenas na essência do ser mesmo e ao mesmo tempo na sua relação com o homem, do homem que se encontra a altura de tal relação, pode ser fundada a história.³³

Na mesma direção, Heidegger acentua:

O destino do ser permanece em si a história essencial do homem ocidental, na medida em que o homem histórico é necessário no habitar edificante da clareira do

³¹ HEIDEGGER; *Sobre o problema do ser*, p. 50

³² HEIDEGGER; *Conferências e escritos filosóficos*, p. 159

³³ HEIDEGGER; *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, p. 492

ser. Como retirada destinável, o ser é já em si relação com a essência do homem. Através desta relação o ser não é contudo humanizado, senão que a essência do homem permanece através desta relação domiciliado na localidade do Ser.³⁴

Ao longo de toda a tradição metafísica o ente ganha primazia e faz com que o ser se torne adendo e mero universal. Uma vez que ao ser e ao tempo, presença e ausência, manifestação e nada, faltam propriedades fenomenais ou empíricas, eles parecem ser “nada”, no sentido puramente negativo de “um vapor vazio” (Nietzsche). Conseqüentemente, a diferença ontológica desaparece. Permanece esquecida. Um dos motivos deste esquecimento é o fato da metafísica sempre apelar para determinadas oposições filosóficas: entre o sensível e o inteligível, entre a aparência e a realidade, entre a natureza e o espírito, entre o finito e o infinito, entre o sujeito e o objeto. Para Heidegger, devemos compreender que o ser jamais pode ser representado e fixado como um ente; ele é a diferença mesma, o puro diferir. O ser e o ente são ambos instituídos na diferença. Mais que dois pólos, conta a oscilação que se dá entre eles.

A Metafísica realmente representa o ente em seu ser e pensa assim o ser do ente. Mas ela não pensa a diferença de ambos. A metafísica não levanta a questão da verdade do ser mesmo. Por isso ela jamais questiona o modo como a essência do homem pertence à verdade do ser. Esta questão a Metafísica, até agora, ainda não levantou. Esta questão é inacessível para a Metafísica enquanto Metafísica. O ser ainda está à espera de que ele mesmo se torne digno de ser pensado pelo homem.³⁵

1.2 – Onto-teo-logia

Este esquecimento do ser como diferença se realiza, sobretudo, porque a metafísica pressupõe a existência de um Deus concebido como ente supremo que explica e dá conta do ente na sua totalidade. Na metafísica temos a procura (do pensamento) de um ente para fundamento (Deus); seu ponto de chegada é uma teologia da criatura e não uma ontologia do ser do ente. Deus ordenou o mundo dos entes como totalidade significativa, representando essa exigência lógica à qual a filosofia sempre se encontrou atrelada e subsumida. Na metafísica, o ser é atribuído a Deus que, como transcendente, é o analogante do qual participam os entes. O ser é Deus, e os entes só são porque o abismo que os separa do ser é unido pela ponte da criação. Heidegger ensina: “Enquanto examinarmos apenas historicamente a História da Filosofia, encontraremos em toda a parte que Deus nela entrou”³⁶. Assim, a metafísica representa o ente em sua totalidade no sentido do ente supremo e por isso divino. Aquilo que

³⁴ HEIDEGGER; *O princípio do fundamento*, p. 138

³⁵ HEIDEGGER; *Conferências e escritos filosóficos*, p. 154

³⁶ HEIDEGGER; *Caminhos de floresta*, p. 195

se encontra para além do ser, enquanto princípio do ente e condição de felicidade, tem o caráter de divindade; a ontologia é ao mesmo tempo teologia. Otto Pöggeler corrobora:

Ela (a metafísica) pensa o ente na sua totalidade conforme seu ser, pensa esse ser platonicamente como 'idéia', modernamente como representação de objetos e, finalmente, como a vontade de poder. Assim a metafísica é a doutrina do ser do ente, ontologia. Essa ontologia aceita como evidente, para o fundamento do ser, a presença constante. O ente pode ser fundado no ser como presença constante e, por isso, também disponível. Mas o ser mesmo precisa de fundamento, para que possa ser o ser constantemente presente. Assim, a metafísica procura aquele ente que, de modo especial, preenche a exigência da presença constante. Ela encontra esse ente no divino subsistente em si, no *'theion'*. Com isso, a metafísica não é só fundamentação do ente no ser, mas também fundamentação do ser no ente supremo, no *'theion'*, portanto teologia. Justamente porque fundamento, ela é uma '-logia'. Assim, ela é onto-teo-logia.³⁷

Não teria havido filosofia se o ser não tivesse desde sempre interpelado o homem. E uma interpelação teria sido dirigida desde sempre aos homens e percebida desde sempre por eles se o ser não fosse o próprio ser de um existente excelente – Deus – sobre o qual diríamos que ele é o próprio ser? A interpelação do homem pelo ser é uma interpelação que parece a de alguém; essa subordinação do ser à existência Daquela que é absolutamente nos remete ao caráter ontoteológico da metafísica. Fundamentalmente, não podemos nos esquecer que Heidegger está nos dizendo do Deus dos filósofos (que é sempre ao mesmo tempo o Deus dos teólogos), o Deus como *causa sui*. Tal é o nome de Deus que para filosofia é apenas e tão somente um ente, mesmo se no grau máximo; ente cuja função teórica é dar razão aos outros entes. Deste modo, a metafísica dá um nome ao divino e acaba elaborando um ídolo conceitual e representável de Deus. Este nome confirma o esquecimento do Deus divino e sua representação idolátrica. A onto-teo-logia acaba impedindo o acesso a Deus como tal ao produzir um ídolo de “Deus” como *causa sui*. “Assim soa o nome adequado para o Deus na filosofia. A este Deus não pode o homem nem rezar, nem sacrificar. Diante da *causa sui*, não pode o homem nem cair de joelhos por temor, nem pode, diante deste Deus, tocar música e dançar”³⁸. Neste sentido, foi efetivamente a metafísica que matou Deus. Com efeito, mesmo quando Nietzsche anuncia a “morte de Deus”, está falando da morte de um Deus que na realidade já se encontrava morto, já solidificado em uma presença que tem apenas a função de suplemento diante da presença igualmente disponível do *ens creatum*. Heidegger diz:

O objeto originário do pensamento mostra-se como a causa originária como a *causa prima*, que corresponde à volta fundamentante à *ultima ratio*, ao último prestar contas. O ser do ente somente é representado radicalmente, no sentido do

³⁷ PÖGGLER, Otto; *Metaphysik und Seinstopik Bei Heidegger*, 1962; cit. por Stein, Ernildo, *O transcendental e o problema de Deus em Martin Heidegger*, p. 40

³⁸ HEIDEGGER; *Conferências e escritos filosóficos*, p. 201

fundamento, como *causa sui*. Com isto designamos o conceito metafísico de Deus. A metafísica deve ultrapassar, com seu pensamento, tudo em direção de Deus, pelo fato do seu objeto é o ser; este, porém, se torna fenômeno de múltiplas maneiras, enquanto fundamento: como *lógos*, como *hypokeímenon*, como substância, como sujeito. Este esclarecimento toca provavelmente em algo certo, mas permanece absolutamente insuficiente para a discussão da essência da metafísica. Pois ela não é apenas teo-lógica, porque é onto-lógica. Ela é isto, porque é aquilo. A constituição onto-teológica da essência da metafísica não pode ser esclarecida nem a partir da teológica, nem partindo da ontológica, caso aqui algum dia uma explicação baste para aquilo que fica para ser considerado.³⁹

Na medida em que todo interrogar autêntico representa um modo de auto-interpretação da vida, que enquanto tal não admite valores externos, a filosofia só pode ser atéia. Mas mesmo quando renuncia a toda forma de explicação religiosa a filosofia, desta maneira, acolhe a sua intrínseca religiosidade, uma vez que o único modo em que é possível estar “corretamente” diante de Deus consiste no distanciar-se Dele. Heidegger afirma: “o pensamento sem um Deus, que se sente impelido a abandonar o Deus da filosofia, o Deus como *causa sui*, está talvez mais próximo do Deus divino [*der göttliche Gott*]”⁴⁰. Renunciando até mesmo a nomear Deus, a filosofia pode se estabelecer na única relação a ela disponível com a divindade. Enquanto interrogação autêntica e radical, a filosofia não tem nada em comum com a teologia: onde a filosofia coloca perguntas, a teologia oferece respostas⁴¹. Por outro lado, é fundamental apreendermos que, segundo Heidegger, os próprios deuses necessitam do pensamento da história do ser, ou seja, da filosofia. Os deuses precisam da filosofia não no sentido que eles mesmos devem fazer filosofia para ambicionar a própria divinização, “mas que deve existir filosofia se os deuses devem chegar uma vez mais à decisão e se a história deve alcançar o seu fundamento essencial”⁴².

Também não é sempre fácil no conjunto da produção heideggeriana distinguir, pelo menos no nível terminológico, o Deus da metafísica do Deus divino. “Faltam nomes sagrados”, observa Hölderlin. Na medida em que destrói os ídolos onto-teológicos, buscando, ao mesmo tempo, conduzir novamente o pensamento à sensibilidade diante do sagrado, Heidegger conclui que a palpitação de Deus é a própria palpitação do ser; trata-se do mesmo evento histórico – não representável como tal – que deve ser preservado em seu caráter tênue, em seu caráter excepcional. Deste modo, torna-se claro que Heidegger, em sua preocupação de alcançar um novo espaço para a experiência do sagrado, quer que sejamos afinal remetidos à questão da relação deste Deus divino (pós-metafísico) com o ser, entendido também este não

³⁹ HEIDEGGER; *Conferências e escritos filosóficos*, p. 196

⁴⁰ HEIDEGGER; *Conferências e escritos filosóficos*, p. 201

⁴¹ HEIDEGGER; *Introdução à metafísica*, p. 38

⁴² HEIDEGGER; *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, pp. 438-439

mais metafisicamente. O ser é essencial para o dar-se de Deus. Neste sentido, Heidegger afirma na conferência *Die Kehre*:

Se Deus vive ou permanece morto não decidem nem a religiosidade do homem, nem, muito menos, as aspirações teológicas da filosofia ou das ciências da natureza. Se Deus é acontece-apropriada [*ereignet*] a partir da constelação do ser e no interior desta [*aus der Konstellation des Seins und innerhalb ihrer*].⁴³

E de modo determinante, ainda se prendendo à questão da relação necessária entre Deus e ser, Heidegger no *Seminário de Zürich* observa:

Deus e ser não são idênticos [...]. Ser e Deus não são idênticos, e eu nunca tentaria pensar a essência de Deus mediante o ser. Alguns talvez saibam que eu provenho da teologia, que eu conservei para com ela um antigo amor e que dela entendo um pouco. Se tivesse que escrever uma teologia, coisa que às vezes sou tentado a fazer, a palavra “ser” não deveria de maneira nenhuma aparecer. A fé não tem necessidade de pensar o ser. Se tivesse necessidade de fazê-lo, já não seria mais fé. Lutero compreendeu isso. Mas até na sua igreja isso parece esquecido. Tenho muitas reservas em considerar que o ser seja apto para se pensar teologicamente a essência de Deus. Com o ser, neste caso, não se pode obter nada. Eu creio que o ser não pode nunca ser pensado como fundamento e essência de Deus, mas que no entanto a experiência de Deus e de sua revelação (enquanto esta encontra o homem) se dá no âmbito do ser, o que não significa de maneira alguma que o ser pode valer como predicado possível de Deus. Aqui seria necessário distinções e delimitações totalmente novas.⁴⁴

1.3 – A identidade entre ser e pensar

A tradição filosófica esteve milenarmente alicerçada na crença da identidade entre ser e pensar – identidade esta que havia garantido ao homem um lar neste mundo. Adotando uma interpretação convencional, podemos assegurar que a primeira descoberta do ser dos entes com Parmênides, na sentença do fragmento III, já identificava o ser com a compreensão que percebe o ser: *to gar auto noein estin te kai einai*. Nesse sentido, a filosofia ocidental – apesar de toda sua variedade e de suas aparentes contradições – desde Parmênides não havia ousado duvidar de que no espaço do pensar se determina o ser. Em outras palavras, toda nossa tradição de pensamento fundou-se sobre a imagem do homem como *animal rationale*, onde animal evidencia um preconceito vitalista de fundo, com privilégio do *Leben* sobre a mortalidade que caracteriza o *Dasein*, e *rationale* alude à *ratio* como puro *Vorstellen*, representar.

⁴³ HEIDEGGER; *La Svolta*, p. 31

⁴⁴ HEIDEGGER; *Seminari*, pp. 206-207

Na distinção, em aparência indiferente entre Ser e Pensar é de se ver aquela posição fundamental do espírito do Ocidente. Entende-se *noein*, como Pensar, e Pensar como atividade do sujeito. O Pensar do sujeito determina o que é o Ser. E o Ser não é outra coisa do que o pensado pelo Pensar. Ora, visto ser o Pensar uma atividade subjetiva, e devendo ser, segundo Parmênides, Ser e Pensar a mesma coisa, tudo se torna subjetivo. Não há nenhum ente em si. Uma tal doutrina, assim se conta, se acha em Kant e no idealismo alemão. No fundo Parmênides já lhes precedeu às doutrinas.⁴⁵

A metafísica representa o modo pelo qual a filosofia tradicional justificou o conhecimento da realidade histórico-espiritual. Para Heidegger, a metafísica constantemente investigou o ser dissimulando-o, ou seja, o compreendia sempre numa orientação secundária – o ser como conceito, noção, atributo. A metafísica é o sistema natural que deriva precisamente deste condicionamento da realidade à lei do conhecer. O conceito (toda a linguagem apofântica pois) é o instrumento utilizado pela metafísica para instaurar um reino seguro, um espaço de permanência onde possa aparecer a verdade. Esta, para a metafísica, seria o reflexo de uma realidade objetiva no espelho da mente humana [*veritas est adaequatio intellectus ad rem*]. O pensamento tradicionalmente concebido como representação, tal como uma bússola, indicadora do norte, não deve parar de apontar para a unidade. A metafísica é o espaço histórico onde se torna destino que o mundo supra-sensível, as idéias, Deus, a lei ética, a autoridade da razão, o progresso, a felicidade da maioria, a cultura, a civilização, sucessivamente revelem a sua força edificadora.

Deste modo, observamos ao longo do tempo a contínua busca da metafísica por um fundamento especulativo onde a vida encontraria seu lugar definitivo, sua inteligibilidade, sua paz. Na verdade, o desejo metafísico se une ao *Eros* platônico: desejo nostálgico da unidade perdida, um movimento de retorno em direção ao ser verdadeiro. É a hegemonia do *eros* que procurando no *eidós* a sua expressão mais adequada termina projetando o reino da presença no universo da representação. Esta inspiração “eidética” e “erótica” da metafísica impede o pensamento de escutar o murmúrio silencioso do ser.

A metafísica ao submeter o ente ao poder da representação acredita que podia se assegurar da totalidade da natureza e da história. De fato, ela afirma a existência de um Texto universal capaz de dizer tudo. Esse Livro originário, escrito pelas mãos de Deus, realmente existiria e com muito esforço poderia ser decifrado pela filosofia. Livro oculto e venerável que brilha por fragmentos, aqui e ali. Decifrar este Livro universal, segundo anuncia repetidas vezes a metafísica, seria o desejo e o *telos* de todos os esforços da filosofia. O entendimento e

⁴⁵ HEIDEGGER; *Introdução à metafísica*, p. 161

a compreensão deste Livro é a verdadeira glória filosófica legada às gerações futuras⁴⁶. Para Heidegger, a tarefa do pensamento representativo sempre foi a de descobrir o fundamento absoluto ou fundação que explica como as coisas chegaram a ser. Não haveria verdade metafísica senão como verdade absoluta, esta significando a total adequação do sujeito cognoscente ao real. Na infinitude do fundamento estaria assegurada a esperança de encontrarmos “um solo sobre o qual seria possível, pelo menos em tese, assentar a vida humana plenificada, eterna e integrada numa totalidade cósmica e social. Em outras palavras, visa-se achar um antídoto universal para a falta, a transitoriedade e a particularidade, os três elementos constitutivos da finitude humana, todos assinalados pela dor”⁴⁷. Resumindo, a metafísica se define como sendo a expressão de uma realidade conclusa, uma espécie de hiper-percepção a qual, como nos ensina o poema de Rilke acerca do *Torso Arcaico de Apolo*, nos permitiria perceber as coisas na sua completude.

A metafísica sempre nos revelou que a realidade deve ser apreendida como puro objeto do pensamento, ou seja, a ordem das coisas seria o mesmo que a ordem das idéias. De fato, a teoria do ser sempre foi identificada ou confundida com uma teoria do pensamento puro. Por isso, a representação sempre ostentou uma posição capital frente ao ser. Se a subjetividade se afirma no platonismo como transcendência da idéia e no mundo moderno como rescendência [*Reszendenz*] não faz aqui diferença. O que importa é que no fundo das duas posições, apenas aparentemente diferentes, permanece o domínio da presença e da representação.

A metafísica se caracteriza por destacar através do supremo ideal da vida contemplativa a existência de uma identidade, ou pelo menos uma analogia, entre a estrutura racional do mundo e a estrutura racional do homem. Nesse sentido, a lei cósmica pode ser venerada como expressão da razão, com que a razão humana pode entrar em comunhão no ato de conhecimento. Portanto, percebemos que por muito tempo a metafísica entendeu o mundo como sendo esse cosmos, com cujo *logos* imanente o *logos* humano podia sentir-se aparentado. Portanto, este *logos* seria comum: todo ser racional nele participava. Acompanhava-nos, assim, a certeza de que o homem, considerado cosmicamente, participaria do universo, porque as estruturas, formas e leis universais estariam abertas para ele. Por

⁴⁶ Nesse sentido, Karl Jaspers chega mesmo a afirmar que o mundo é o manuscrito de um outro mundo, nunca plenamente legível; só à existência caberia decifrá-lo. A partir da modernidade, quando perdemos a totalidade de um contexto de sentido, passamos a acreditar que nunca houve esse livro originário, mas tão-somente vestígios dele, e estes mesmos estão apagados. Por isso, Jorge Luís Borges, em seu maravilhoso texto *A Biblioteca de Babel*, nos mostra que precisamos tão-somente nos resignar à existência de livros no plural; há livros no plural porque, apesar de tudo, jamais encontraremos esse texto originário. Não se pode falar de uma *Gesamtkunstwerk* ou de um Livro absoluto que, nesta parábola, contém e é homólogo ao universo. O signo divino esta definitivamente ausente. Os livros sequer representam um eco degradado de uma fala sublime. Não mais nos acompanha a antiga certeza teológica de ver toda a página se religar por si própria no texto único da verdade.

⁴⁷ LOPARIC, Zeljko; *Ética e finitude*, p. 9

consequente, a filosofia se cumpriria tão-somente como expressão desta unidade do homem com o mundo.

O homem poderia estar seguro de que participava das estrelas mais remotas e do mais remoto passado; a metafísica confiava que o fogo que arde nas nossas almas é da mesma substância que o fogo das estrelas. Para ela, o mundo seria vasto, e, no entanto, seria como a própria casa dos homens. “Filosofia é na verdade nostalgia, o impulso de sentir-se em casa em toda parte” (Novalis)⁴⁸. Com efeito, o que é fundamental para a metafísica é essa universalidade da razão teórica que cedo havia despertado no “conhece-te a ti mesmo” para reconstruir o universo na consciência de si. Confiávamos no desejado encontro entre a realidade e o conceito. Tínhamos a metafísica e sua maior utopia cognitiva: a de um saber fáustico, em que a consciência e o real pudessem finalmente coincidir. Sintetizando, em suas diferentes fases, a metafísica sempre confiou que poderia ir do abstrato ao concreto; é indiferente que ela realize esse movimento através de um conjunto sincrônico ou apropriando-se do parâmetro da duração e da história, se estabeleça, de modo hegeliano, como uma totalidade em movimento.

Na metafísica dominada pela lógica, o ser recebe suas determinações, sua interpretação, sua própria possibilidade, do pensamento. Heidegger quer superar esse domínio do pensamento lógico e levar esse mesmo pensamento a ser determinado pelo ser, como pertencente ao ser (...) E desse modo que o ente começa a predominar na metafísica ocidental. O ser cai no olvido, e o pensamento lógico-racional toma o lugar de destaque. E o pensamento no sujeito humano que pensa o ente assume a primazia, representando-o como objeto de que se dispõe. Com a subjetividade dos sujeitos nasce a objetividade dos objetos. Assim, a metafísica ocidental é representação do objeto. A subjetividade inicia com Platão e cresce com Descartes, atingindo seu ápice em Nietzsche, nas ciências modernas e na primazia mundial da técnica.⁴⁹

Fundamentalmente, a metafísica impede o homem de explorar o mistério de sua condição, através da completa determinação do sentido do humano pelo pensamento representativo e calculante. Metafísico é o pensamento que, de uma forma ou outra, religiosa ou profana, supera a condição transitória própria do homem. A metafísica sempre procurou conferir um sentido à morte; ela busca negar esse destino inexorável que nos está imposto. Em poucas palavras, a metafísica procura dominar o segredo do mundo; de sua luta contra o enigma da morte é que vem a sua força e o seu vigor. Acreditamos, assim, que ela procura resolver esta contradição básica, de que tudo é vida e que toda vida está sujeita à morte. O pensamento heideggeriano autoriza a conclusão que a metafísica aplaca e domestica os terrores da morte. Na mais confiante elaboração metafísica há sempre um *memento mori*, um empenho

⁴⁸ HEIDEGGER; *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*, p. 6

⁴⁹ STEIN, Ermildo; *O transcendental e o problema de Deus em Martin Heidegger*, pp. 27, 46

implícito ou explícito para conter a ação fatal do tempo. Para Heidegger, a metafísica não procura compreender que a morte abre o *Dasein* na sua integralidade, em cujo interior todas as outras possibilidades não são anuladas ou dissolvidas, mas adquirem seu significado autêntico. Mesmo o fato dos mortais poderem ser no mundo deve ser encarado como uma dádiva e não um peso. De acordo com Heidegger, é apenas na morte que se abre a referência essencial do homem ao ser como ser; o *Dasein* pode entrar em relação com o ser tão somente em razão de sua estrutural relação ao nada. A metafísica se esquece que estamos condenados ao paradoxo de manter em nós, simultaneamente, a consciência da vacuidade do mundo e da plenitude que nos propicia a vida: o mundo da dispersão, da finitude humana significa também o mundo da atração, da exaltação.

É própria do pensamento metafísico a busca para descobrir na ordem cósmica uma conexão ideal do universo. Ele sustenta a possibilidade de uma adequação do espírito a um universo mimeticamente intuído. A filosofia permaneceu fiel ao âmbito da metafísica sempre que acreditou que a exterioridade do ser acabaria por se “interiorizar” no pensamento. Assim, a metafísica permite ao homem esperar a realização da esperança platônica de elevar-se a um ponto de vista através do qual as interconexões entre todas as coisas poderiam ser avistadas. Ela continuamente acreditou na possibilidade objetiva do pensamento alcançar o ponto de vista do olhar de Deus e, assim, poder evadir-se, até certo ponto, da transitoriedade, da finitude e do nada das coisas humanas. Com efeito, próximos à metafísica podíamos confiar na esperança anestésica e reconfortante de um sistema filosófico que crie uma noção ilusória de se estar em casa em toda parte; conceda proteção ao homem permitindo sua fuga perante as questões reais de sua existência; pretenda ter apreendido o sentido do ser, ou seja, saiba o que o ser realmente é. Mas Heidegger alerta: “a filosofia não deve se dar por satisfeita com seu saber, não deve buscar um consolo, não deve querer comunicar um tal consolo”⁵⁰. Para ele, a filosofia deve levar ao desnudamento de todas as falsas consolações humanas; os sistemas filosóficos não podem jamais conferir ao homem a paz de espírito que é fundamentalmente antifilosófica. Enfim, o destino da metafísica está no fato de ser incapaz de “suportar o inexplicável”, sempre assumindo, então, o interrogar como uma “apressada e invasiva vontade de explicação”⁵¹.

1.4 . A filosofia no horizonte da finitude

É preciso reconhecer que a unidade entre ser e pensar apoiava-se na noção, tão antiga quanto a metafísica, de que o que se concebe racionalmente também deve ser. Só com o

⁵⁰ HEIDEGGER; *Nietzsche: metafísica e niilismo*, p. 22

⁵¹ HEIDEGGER; *Domande fondamentali della filosofia. Selezione di “problemi” di “logica”*, p. 122

advento da modernidade é que virá o questionamento desta mesmidade (indiferença) entre ser e pensar. De fato, passamos a compreender que através do pensamento não podemos penetrar na realidade própria das coisas. Na realidade, tão logo a palavra “ser” fira nosso ouvido, juramos que com ela nada podemos representar, nem algo pensar. Com efeito, o ser evidentemente já não é mais um predicado real, quer dizer, um conceito de algo que se pudesse acrescentar ao conceito de uma coisa. É necessário, por conseguinte, para pensar “ser e “é”, um outro olhar, um olhar que não se deixe guiar pela pura consideração das coisas e do contar com elas. Podemos analisar e explorar, sob todos os ângulos, uma pedra que se encontra na nossa frente e que obviamente “é”, jamais nela descobriremos o “é”. E, todavia, esta pedra é. Nesse sentido, já nos é estranho o pressuposto de que tudo o que é pensável também existe e que todo o existente, porque é cognoscível, deve ser também racional. Hannah Arendt ensina:

Esta unidade foi destruída por Kant, o verdadeiro, conquanto clandestino, fundador da nova filosofia – ele permaneceu até os dias de hoje, o seu rei secreto. A demonstração kantiana da estrutura antinômica da razão e sua análise das proposições sintéticas, que provam que em cada proposição em que algo é afirmado sobre a Realidade se ultrapassa o conceito (a *essentia*) de uma coisa dada, já haviam subtraído ao homem sua antiga segurança no Ser. Mesmo a Cristandade não havia atacado essa segurança, unicamente a havia reinterpretado nos termos do “plano divino de salvação”. Agora, entretanto, não se podia mais estar seguro nem do significado ou do Ser do mundo Cristão, nem do Ser do antigo Cosmos; e mesmo a definição tradicional da verdade como *adequatio rei et intellectus* não era mais válida. (...) Depende mais do que habitualmente se supõe, na história da secularização, da destruição kantiana da antiga unidade entre Ser e pensamento.⁵²

Uma vez que passamos a descobrir e experimentar pela primeira vez o ser em sua absoluta estranheza [*Befremdlichkeit*], o “peso da Realidade” passa a ser sentido de modo incomum. Com efeito, nós, modernos, somos levados a pensar assim um existente que não pressupõe potência alguma e não existe jamais *per transitum de potentia ad actum*. Nesse sentido, mesmo a resposta do *cogito ergo sum* é inútil, pois esta resposta nunca prova a existência do *ego cogitans* (o ego pensante), mas, no melhor dos casos, prova apenas a existência do *cogitare* (o ato de pensar). Em outros termos, o “eu” verdadeiramente vivo jamais deriva do eu-penso, um “eu” apenas como objeto de pensamento. O “eu penso” é uma determinação que implica a este título uma existência indeterminada (“eu sou”). Sabemos isto exatamente desde Kant. Além disso, foi ele que, de maneira inédita, determinou a introdução de um novo componente no *cogito*, aquele que Descartes tinha abandonado: precisamente o tempo, pois é somente no tempo que minha existência indeterminada se torna determinável. Mas eu não sou determinado no tempo, a não ser como eu fenomenal, sempre finito, variável, tomado pela descontinuidade. Neste sentido, Hannah Arendt afirma:

⁵² ARENDT, Hannah; *A dignidade da política*, p. 20

A refutação kantiana da prova ontológica da existência de Deus destruiu a crença racional em Deus que se apoiava na noção de que eu concebo racionalmente também deve ser; uma noção que não apenas é mais antiga que a Cristandade, mas provavelmente também muito mais fortemente enraizada no homem europeu desde a Renascença. Esta assim chamada ateização do mundo – ou seja, o conhecimento de que não podemos demonstrar Deus através da razão – atinge os antigos conceitos filosóficos pelo menos tanto quanto atinge a religião cristã. Neste mundo ateizado o homem pode ser interpretado em seu “abandono” ou em sua “autonomia individual”. Para todo filósofo moderno – e não apenas para Nietzsche – essa interpretação tornou-se a pedra de toque da filosofia.⁵³

Já que a realidade se mostra como algo que não pode ser evitado, que não pode ser dissolvido pelo pensamento, o homem deve agora chegar à consciência de que ele é dependente – não de algo em particular, nem de alguma limitação em geral, mas do fato de que ele é. Então, esta é a situação do homem na modernidade: foi-se o cosmos, com cujo *logos* imanente o meu *logos* podia sentir-se aparentado; foi-se a ordem do todo, onde existe um lugar para o ser humano. Este lugar se revela agora como puro e incompreensível acaso. “Espanto-me que eu esteja aqui e não ali; não existe a mínima razão por que aqui e não ali, por que agora e não depois”⁵⁴. Em resumo, o homem moderno vive a perda da idéia de um universo amigo e a impossibilidade de distinguir a contingência da necessidade; nesta situação unicamente o que lhe resta, a despeito da técnica, é a percepção de que não possui um espaço natural, um ponto no qual poderia se sentir à vontade no mundo. Nós, modernos, sentimos nossa condição de seres abandonados e sem caminho, condenados que somos ao estatuto de hóspedes inoportunos. Mais uma vez é Hannah Arendt quem nos diz algo importante:

A filosofia moderna começa por uma temível colisão com a pura realidade. Quanto mais se esvazia a Realidade de todas as suas qualidades, mais imediata e cruamente aparece a única coisa que doravante será a que de fato importa – que *Isto é*. Assim, desde o início, essa filosofia glorifica a contingência, já que aí a Realidade cai diretamente sobre o Homem como algo inteiramente incalculável, impensável e imprevisível.⁵⁵

Tradicionalmente, acreditávamos que a filosofia era essencialmente idêntica à contemplação. Kant permitiu que começássemos a duvidar das prerrogativas da contemplação, desacreditando da possibilidade de um conhecimento puramente contemplativo. Heidegger acentua que Kant ao destruir a antiga concepção do ser não se deu conta do fato de que estava ao mesmo tempo colocando em questão a realidade de tudo o que está para além do indivíduo. Como resultado o reino absoluto e racionalmente concebível das idéias e dos valores universais foi abatido de um só golpe; e o homem foi colocado no meio de um mundo onde

⁵³ ARENDT, Hannah; *A dignidade da política*, p. 20

⁵⁴ PASCAL, B. *Pensamentos*, p. 90

⁵⁵ ARENDT, Hannah; *A dignidade da política*, p. 19

não havia mais nada em que pudesse confiar, nem em sua razão. Isso significa que a filosofia, que desde Platão havia pensado somente por conceitos, tornara-se agora desconfiada do próprio conceito. Daí em diante os filósofos nunca mais se livraram de sua má-consciência na busca da filosofia. Aliás, o que veio depois da síntese de Hegel ou era derivativo, ou era uma rebelião dos filósofos contra a filosofia em geral.

Entendemos que Heidegger, seguindo a trilha aberta por Kant, possui um grau de consciência insuperado daquilo que realmente está em jogo na filosofia moderna. Para Heidegger, o impulso próprio para filosofar pode vir agora somente da própria estrutura paradoxal da realidade humana. Fundamentalmente, devemos nos arriscar a viver apesar do sem-fundo [*Ungrund*] da condição humana; sem-fundo que consiste precisamente na ausência e na perda de todo o fundamento do *Dasein* (desabrigado) no mundo. A tarefa do homem passa ser agora a de compreender as implicações paradoxais de sua vida no mundo. Para Heidegger, a existência deve assumir não só de que como realidade humana não criou a si mesma, mas também que está desamparadamente voltada à destruição inevitável. Por isso, sua filosofia nos faz tomar contato com novos conteúdos concretos anteriormente desprezados por nossa tradição de pensamento: a morte, a angústia, a liberdade, a culpa, o Nada, a facticidade e a contingência. Não é casual que o gesto do herói tenha se tornado a pose da filosofia; é preciso heroísmo para viver no mundo tal como Kant o deixou. O que fundamentalmente importa é destacar que Heidegger, além de ter sido influenciado por Kant, conseguiu dar efetivamente um passo além dele. Por exemplo, já em 1929, em *Kant und das Problem der Metaphysik*, o tema kantiano da finitude é retomado na ótica da fundação da metafísica do *Dasein*, como traço essencial do projeto da ontologia fundamental.

As três célebres questões kantianas (o que posso saber?; o que devo esperar?; o que me é permitido esperar?) colocam em jogo respectivamente um poder, um dever e um direito da razão humana. Interrogar-se sobre o próprio poder, significa para a razão reconhecer uma impotência, que não pode ser considerada um mero defeito, mas um aspecto da própria finitude. E de maneira análoga, interrogar-se sobre o dever e o direito significa para a razão reconhecer, respectivamente, uma inadimplência e uma indigência que remetem à mesma finitude. Deste modo, a razão não apenas denuncia a própria finitude, mas, através da colocação fundamental da interrogação, faz da finitude aquilo que deve ser colocado em questão. Enquanto tal a finitude não pode ser assumida como um limite da razão, mas como a condição essencial que a razão deve assumir: a finitude é a cura da razão para o ser poder ser finito. O interrogar da razão nasce de seu ser finito e se dirige à própria finitude. A interrogação sobre a finitude (na sua forma clássica “O que é o homem?”) é a verdadeira

questão que dá substância às outras três questões metafísicas e é sobre esta que pode encontrar fundamento a metafísica.

Assim, Heidegger reconhece que depois de Kant nenhuma ontologia no sentido tradicional pode ser restabelecida. À questão relativa ao significado do ser Heidegger responde em *Ser e Tempo* que o significado do ser é a temporalidade: o ser se manifesta na efetividade histórica finita e temporal do *Dasein*, deixando-se vislumbrar em sua essencial eventualidade. Superando a ontologia da presença, Heidegger nos diz que o ser deve passar a ser pensado como algo fraco e declinante que se desdobra no desvanecer. Assim, o ser cujo sentido ele trata de reconquistar é um ser que tende a identificar-se com o nada, com as características transitórias do existir, como encerrado entre os termos do nascimento e da morte. O fascínio peculiar que o pensamento do nada exerceu sobre a filosofia moderna não é simplesmente característico do niilismo; esta atração com o nada – como cortina do próprio ser – tem sido muito mais intensa que seu temor.

O critério mais durável e eficaz para avaliar a autenticidade e a força do pensamento de um filósofo é uma questão que remete para o fato dele experimentar, de forma fundamental e direta, a proximidade do nada no Ser dos seres. Quem se mostre incapaz de se submeter a tal experiência, permanecerá, de todo, excluído do reino da filosofia, sem qualquer esperança de lá entrar.⁵⁶

Qualquer que seja o ponto de partida da reflexão heideggeriana, sua grande vantagem foi retomar diretamente as questões que Kant havia interrompido. Em meio às ruínas da antiga harmonia pré-estabelecida entre ser e pensamento, entre essência e existência, entre o ser existente e o Quê do ser existente concebível pela razão, Heidegger afirma ter encontrado um ente no qual a essência e a existência são idênticas e este ente é o *Dasein*. “A essência [*Wesen*] do *Dasein* consiste em sua existência [*ezistenz*]”⁵⁷. Cabe deixar esclarecido que Heidegger não escreve mais a palavra latina *existentia* (a existência dos escolásticos, em relação com a essência, primordialmente divina), mas *ezistenz* que não significa existência determinada. Assim, dizendo-se que a essência consiste na existência, anula-se a própria noção de essência como sendo algo real, concebido previamente, uma vez que *ezistenz* é concebida como sendo possibilidade, isto é, o poder-ser-si-mesmo do *Dasein*. A existência, a partir da qual o *Dasein* se compreende é a possibilidade de ser-si-mesmo concretizada numa decisão, num ato de escolha. Para Heidegger, o *Dasein* como identidade de existência e essência fornece claramente uma nova chave para a questão relativa ao ser em geral.

Daí somos também levados a reconhecer que a realidade humana se caracteriza não pelo fato de que ela simplesmente é, mas de que seu ser é pôr seu próprio ser em questão. Este

⁵⁶ HEIDEGGER; *Nietzsche. Vol II, The eternal recurrence of the same*, p. 95

⁵⁷ HEIDEGGER; *Ser e tempo*, p. 77

caráter auto-reflexivo da realidade humana pode ser aprendido existencialmente e aponta para o que é o próprio ato de filosofar: o questionamento filosófico deve ser cingido existencialmente como uma possibilidade inerente ao ser da realidade humana existente. Para Heidegger, se trata de sublinhar o fato de que a filosofia permanece latente em toda existência humana e não precisa ser primeiro acrescentada a ela de algum outro lugar. Nesse sentido, o conceito filosófico não é um puro fantasma, encontrando-se avulso perante a existência concreta, mas consiste em uma *Wiederholung*, em uma repetição da vida mesma, conforme expressão de Rickert.

Repetição: tudo depende do sentido desta palavra. A filosofia é um modo fundamental da própria vida, uma vez que ela propriamente repete sempre a vida, no sentido que a retoma [*Zurücknehmen*] da decadência – a qual retomada, como investigação radical, é ela mesma vida. Para Rickert o conhecer era aquilo que para ele é o conceito, e assim um puro fantasma.⁵⁸

As próprias categorias usadas pela filosofia se apresentam como um modo da vida alcançar a si mesma, não uma imposição a ela estranha. A reflexão filosófica, desta maneira, é adequada ao ser da vida mesma, é algo que está em vida na própria vida. Na verdade, ao praticar esta crítica radical ao teórico, afirmando simultaneamente a necessidade de um acesso à vida conduzido em bases diversas com respeito à tradição, Heidegger deseja nos conduzir diretamente à questão mais vasta de uma clarificação do próprio estatuto ontológico do *Dasein*. Ao buscar esta apresentação do *Dasein* numa dimensão originária que não pode ser reduzida ao âmbito lógico-teórico – respeitando desta maneira a vocação ontológica da filosofia – Heidegger parte da seguinte premissa fundamental: o *Dasein* está sempre jogado na existência e no mundo decaído de sua facticidade.

O estar-jogado do *Dasein* expressa a estranheza que, no fundo, determina a singularidade de seu ser-no-mundo; *Dasein* que não decidiu existir e que não é o fundamento de seu ser. Heidegger ressalta, assim, o caráter enigmático e expatriado do homem. “Mas sabemos, afinal, o que nós mesmos somos? O que é o homem? O coroamento da criação ou um caminho extraviado, um grande mal entendido e um abismo? [...] Uma transição, uma direção, uma tempestade que varre nosso planeta, um retorno ou enfado para os deuses?”⁵⁹. O filósofo dá a entender que o homem, em especial, é um ente que, embora às vezes tente, está proibido de se pronunciar legitimamente sobre si mesmo; carece dos títulos para poder afirmar o que ou quem é, precisamente porque não é possível definir o que existe e pensa

⁵⁸ HEIDEGGER; *Phänomenologische Interpretationen zu Aristóteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, pp. 80-81

⁵⁹ HEIDEGGER; *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*, pp. 5, 9

temporalmente. Heidegger sugere que precisamos saber que somos, na verdade, um signo indecifrável.

O caráter de ser-jogado do *Dasein* indica movimento: assim jogado, o homem é, em meio à jogada, uma travessia. Jogada ao mundo a existência arremessa-se na morte. Em meio à travessia, o homem é subtraído e, por isto, percebe a própria impossibilidade de seu existir como travessia: o *Dasein* está essencialmente “ausente”. Lançando-se ao futuro, o *Dasein* apenas se vê confrontado com seu extremo poder: a morte. Deste olhar para sua possibilidade mais própria, em que mesmo a sua própria impossibilidade lhe acode sob a forma de um poder, o *Dasein* retorna à sua mera facticidade. Por conseguinte, a angústia, sempre carregada de questões, cinde a vida cotidiana, colocando o *Dasein*, sem remissão, diante de seu próprio ser-no-mundo. Esta tonalidade afetiva se eleva a partir do ser-no-mundo enquanto ser-jogado-para-a-morte provocando a perda de todas as ilusórias seguranças protetoras do cotidiano; de súbito, faz desabar e afundar a idéia de um mundo humano onde poderia encontrar abrigo. O sentimento da angústia, deste modo, mostra a mortalidade radical e a finitude existentes no coração da existência humana.

A angústia é particularmente perturbadora porque revela que, ‘no fundo’, somos niilidade. Através deste sentimento o não-estar-em-casa no mundo torna-se explícito. No desamparo, o *Dasein* está em toda parte e em parte alguma. Com efeito, o *Dasein* só pode compreender sua própria totalidade e a plenitude de significação que é indissociável da totalidade quando enfrenta o seu não-mais-ser-aí. A única coisa que pode realmente fazer é tomar a si decididamente esse caráter factual de seu ser, de tal forma que sua existência possa se revelar como o fundamento vazio de sua niilidade. Compete ao *Dasein* reconhecer que “a interrogação sobre a morte está em relação essencial com a verdade do ser e apenas nesta; (...) a morte não é nunca entendida como a negação do ser ou como o ‘nada’ diante da essência do ser, mas precisamente o seu contrário: a morte como o mais alto e supremo testemunho do ser”⁶⁰. Para Heidegger, o fascínio de totalidade do pensamento metafísico representa apenas a máscara vazia com que o *Dasein* tenta encobrir sua própria negatividade.

O *Dasein* assume propriamente em sua existência que ele é o fundamento nulo de seu nada [*Nichtigkeit*]. Concebemos existencialmente a morte como a possibilidade característica da impossibilidade de existência, ou seja, como o absolutamente nada do *Dasein*. A morte não se agrega ao *Dasein* no “fim”. Enquanto cuidado, o *Dasein* é o fundamento lançado (isto é, nulo) de sua morte. O nada que originariamente domina o ser do *Dasein* se lhe desentranha como ser-para-a-morte em sentido próprio. A antecipação revela o ser e estar em débito a partir do fundamento do ser todo do *Dasein*. O cuidado abriga em si, de modo igualmente originário, morte e débito.⁶¹

⁶⁰ HEIDEGGER; *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, p. 284

⁶¹ HEIDEGGER; *Ser e tempo*, p. 98

Particularmente, o filósofo alemão pretende resgatar o sentido de contingência, de fragilidade e risco de todo projeto humano: o que a tradição metafísica teria sempre dissimulado. Heidegger não acredita num acordo feliz entre os movimentos do espírito e os do mundo. Para ele, o despertar da consciência deve acontecer sempre como consciência da fragilidade da nossa ligação com o mundo. O *cogito* deve tomar a forma de um sentimento redesperto de fragilidade fundamental, que não é senão nossa experiência finita no tempo. Por um lado, a facticidade deve ser entendida como possuindo um significado de resistência oferecida a toda e qualquer tentativa de apreender plena ou definitivamente nossa existência. Por outro, não deve ser concebida apenas como obstáculo, mas como a verdade essencial da existência na medida em que nela o próprio ser se manifesta através de sua negatividade. Assim, Heidegger quer destacar a suprema carência dos mortais que apenas podem se preparar para o dar-se da verdade do ser quando admitem a realidade da própria finitude. O homem se essencializa como o mortal. Assim se chama porque pode morrer. Poder morrer significa: ser capaz de morte como morte. Somente o homem morre – e, na verdade, continuamente, enquanto se demora no mundo. Para Heidegger, a morte, no horizonte humano, não é o que é dado, é o que há a fazer: uma tarefa que temos de nos apoderar decididamente. O homem é a partir de sua morte, ele faz a sua morte, faz-se mortal e, por conseguinte, confere-se o poder de fazer e dá ao que faz seu sentido e sua verdade. A decisão de ser sem ser é essa possibilidade da morte. Heidegger afirma:

Os mortais são os homens. São assim chamados porque podem morrer. Morrer significa: saber a morte, como morte. Somente o homem morre. O animal finda. Pois não tem a morte nem diante de si, nem atrás de si. A morte é o escrínio do Nada, do que nunca, em nível algum, é algo que simplesmente é e está sendo. Ao contrário, o Nada está vigindo e em vigor, como o próprio ser. Escrínio do Nada, a morte é o resguardo do ser. Chamamos aqui de mortais os mortais – não por chegarem ao fim e finarem sua vida na terra, mas porque eles sabem a morte, como morte. Os homens são mortais antes de findar sua vida. Os mortais são mortais, por serem e vingarem, no resguardo do ser. São a referência vigente ao ser, como ser.⁶²

Nossa ontologia já não é a da eternidade, mas a do tempo. Não é a perpetuação do mesmo que é a medida da perfeição, mas justamente o contrário. Para Heidegger, abandonados ao devir soberano e a ele condenados, após havermos abolido o ser transcendente, somos agora obrigados a procurar o essencial naquilo que é transitório. Contra os ideais metafísicos da eternidade e da necessidade, trata-se agora de conceder ao ser a possibilidade de voltar-se sobre si mesmo. Mas tudo isso não significa que Heidegger deseje simplesmente anunciar o fim da filosofia. Na verdade, ele busca fundá-la sobre novas possibilidades, fazendo uma crítica profunda da própria humanidade e dos valores pelos quais

⁶² HEIDEGGER; *Ensaio e conferências*, p. 156

esta é, consciente ou inconscientemente, governada. Nesse sentido, sua tarefa não visa destruir, mas salvar a metafísica em sua essência; uma destruição [*Destruktion*] da tradição para recuperar aquilo que nela se embotou ou enrijeceu. Para Heidegger, a destruição da metafísica não significa sua pura ultrapassagem, como se ela não tivesse mais nada a dizer ao ser pensante, mas desconstrução resoluta de suas camadas sobrepostas para se retornar às experiências originárias do pensamento.

Assim, deve já estar claro que esta destruição dos conceitos da ontologia tradicional não pode ser entendida unicamente em seu momento negativo, mas deve ser compreendida também no sentido amplo como caminho para reformulação de uma ontologia em bases diferentes daquelas da tradição. Destruir significa, de fato, reconstruir, visto que se trata de reencontrar um solo de origem; recuperar as experiências do ser que estão na origem da metafísica. Recuperar estas experiências significa, antes de qualquer coisa, começar a compreender a filosofia como uma auto-interpretação através da qual eliminamos aquilo que se denomina *Selbstverhülltheit*, a tendência do *Dasein* se ocultar da luz que pode derramar sobre si próprio. Logo, a posição filosófica de Heidegger está para além do intelectualismo e restabelece o primado da ontologia. Igualmente importante é o fato desta reflexão vislumbrar a identificação da compreensão do ser com a plenitude da existência concreta; de fato, para Heidegger, a filosofia não pode mais se deixar levar por engenhosas concepções de mundo que a desligam da vida em si mesma. Sua autêntica ontologia coincide, assim, com a facticidade da existência temporal do *Dasein*. Compreender o ser enquanto ser é existir. Neste sentido, Lévinas corrobora:

Esta possibilidade de conceber a contingência e a facticidade, não como fatos oferecidos à inteligência, mas como ato da inteligência – esta possibilidade de mostrar, na brutalidade do fato e dos conteúdos dados, a transitividade do compreender e uma “intenção significante” – possibilidade descoberta por Husserl, mas por Heidegger ligada à inteligência do ser em geral – constitui a grande novidade da ontologia contemporânea. A partir daí, a compreensão não supõe apenas uma atitude teórica, mas todo o comportamento humano. O homem inteiro é ontologia. (...) Nossa civilização inteira decorre desta compreensão – mesmo que esta seja esquecimento do ser.⁶³

1.5 – Um novo início para o pensamento

Para Heidegger, o pensamento pode até envolver a própria realidade por meio de conceitos, mas sabe que não pode chegar progressivamente à síntese. Segundo ele, a verdade do ser acontece como algo não disponível, como evento único e extraordinário; e o conhecimento não pode visar a inserção do homem no todo cósmico, voltando a fazer do ser

⁶³ LÉVINAS; *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*, pp. 22-24

um ente representável. O conhecimento humano reclama uma explicação, longe de se elevar acima do ser, ele [o conhecimento] tomba abaixo dele. A vontade humana de explicar não penetra de forma alguma no Simples da simplicidade do jogo do mundo⁶⁴. E o mais simples, a ponto de não ser encarado como tal, é o fato que todas as coisas são; a simplicidade do simples só pode ser reconhecida quando este se torna o mais insondável. Não podemos nos esquecer que o insondável que aqui se encontra em questão se identifica com a totalidade mesma do real. Deste modo, a existência é ao mesmo tempo o que deve ser pensado e o que não pode ser pensado: o ser de tudo é neste sentido a mais enigmática de todas as coisas. Tudo isso é extraordinariamente traduzido por Coleridge:

Alguma vez ergueste tua consciência para a consideração da EXISTÊNCIA, em si mesma e por si mesma, como o mero ato de existir? Alguma vez disseste para ti mesmo, pensativamente, ISSO É! Sem levar em conta nesse momento se o que está diante de ti é um homem, ou uma flor, ou um grão de areia? Sem referência, em resumo, a este ou aquele modo ou forma particular de existir? Se porventura alcançaste isso, então terás sentido a presença de um mistério, o qual deve ter prendido teu espírito em reverência e assombro. As próprias palavras, Não há nada! ou Era uma vez, quando não havia nada!, são contraditórias. Há aquilo que, dentro de nós, repele a proposição com uma luz tão forte instantânea como se testemunhasse contra o fato no direito que lhe confere sua própria eternidade.⁶⁵

Heidegger afirma uma mesmidade do ser e do pensamento, apenas enquanto o pensamento é *logos*, recolhimento do próprio ser. O pensamento deve ser reenviado ao seu lugar mais próprio, e, no entanto, ainda inexplorado; deve regressar para onde de certa maneira sempre esteve. O pensar encontra sempre de antemão sua destinação (sua dissimulação também) nesta exigência de permanecer atento ao esquecimento, fiel ao impensado, voltado para a apreensão do que permanece velado. “Pois o pensar traz à linguagem, em seu dizer, apenas a palavra pronunciada do ser. O pensar é, em sua essência, enquanto pensar do ser, por este requisitado”⁶⁶. O pensar não é apenas *une aventure*, enquanto procurar e perguntar para além, para o desconhecido; este está referido ao ser como o que está em advento. O pensar enquanto pensar no advento do ser está ligado ao ser como advento. Deste modo, Heidegger indica a não reversibilidade especular ou especulativa do ser e do pensamento. Este não é um desenvolvimento interior de idéias, uma reflexão (mas o que se passa então com a reflexão?), mas palavra em resposta ao evento do ser. Não é o homem que pensa, é o ser que o faz pensar. O *logos* humano apenas responde ao *logos* do ser. Só há pensamento – relação e resposta ao apelo do desvelamento – porque o ser se retira. Somos conduzidos pelo próprio movimento de sua recusa. “O que se retira perante nós atrai-nos

⁶⁴ HEIDEGGER; *Ensaio e conferências*, pp. 205-226

⁶⁵ COLERIDGE, *The Friend*, II, xi apud Steiner, George; *As idéias de Heidegger*, pp. 131-132

⁶⁶ HEIDEGGER; *Conferências e escritos filosóficos*, pp. 173-174

precisamente pelo mesmo movimento na sua direção”⁶⁷. O pensamento, então, testemunha aquele que se dissimula em favor dos entes. Toda organização abstrata de idéias é sempre um movimento posterior que sempre supõe uma apreensão mais original, que nasce e renasce do próprio acontecimento do ser. Com efeito, o pensamento possui grande poder, mas esse não lhe é próprio, como desejava o idealismo. O poder do pensamento vem do fato dele ser interpelado pelo seu outro, o ser.

Assim, a reflexão heideggeriana acarreta o deslocamento do homem para uma experiência profunda do limite que o permite pensar. “Pensar é sempre pensar no limite. O limite da compreensão define o pensar. Como tal, pensar é sempre pensar sobre o incompreensível – sobre este incompreensível que ‘pertence’ a toda a compreensão, enquanto o seu próprio limite”⁶⁸. Mas é indispensável acrescentar que o ser não está aí para fazer capitular o pensamento, mas para deixá-lo aparecer segundo uma outra medida diferente daquela da representação. Para Heidegger, o pensamento como memória do ser deve antes se estabelecer como um ato de ação de graças e assentimento. *Denken é Danken*. “Desse agradecimento que não apenas agradece por algo, mas que agradece poder agradecer. Com esta essência do pensamento teríamos encontrado o que procuramos”⁶⁹. O pensamento se mostra, assim, como um terreno a partir do qual brota a liberdade do louvor e do deslumbramento. Fundamentalmente, é um ato de gratidão afetuoso pelo que é e não mais uma tentativa de compreensão objetivante que, de fato, acaba sempre por extinguir do ser toda sua estranheza. (É exatamente por se movimentar no domínio deste novo ponto de vista que o pensamento heideggeriano pode avançar para um diálogo com a poesia).

Heidegger sabe que o “algo existe”, dado na experiência original do perguntar, não pode ser apreendido por nenhum “sistema conceitual”, nem expresso na linguagem “teórica”, isto é, na linguagem que generaliza e objetifica⁷⁰. Com efeito, o filósofo nos ensina que a maneira mais própria de dizer a diferença ontológica é guardando silêncio diante dela. Heidegger chega mesmo a afirmar que a linguagem que responde ao apelo do ser é esparsa e entremeada com silêncio; de fato, para o filósofo, a aproximação do homem para junto do ser só se dá quando este aprende a viver no inominável. Para Heidegger, o homem ao se deixar abordar pelo ser, deve correr o risco de ter muito pouco ou mesmo nada a dizer. Não é despropositado afirmarmos haver na reflexão heideggeriana uma sugestão para que o pensamento se coloque a serviço do silêncio, do calar-se. Neste sentido, apenas o pensamento obediente ao silêncio pode acolher a iluminação (e a obscuridade) da realidade. Fazer silêncio

⁶⁷ HEIDEGGER; *Ensaio e conferências*, p. 116

⁶⁸ NANCY, Jean-Luc; *Experience of freedom*, p. 20

⁶⁹ HEIDEGGER; *Serenidade*, p. 63

⁷⁰ HEIDEGGER; *Zur Bestimmung der Philosophie*, pp. 110-111, 116

é responder ao silêncio do próprio ser; diante do mistério que coroa tudo só nos resta o silêncio reverencial.

O silenciar-se [*Erschweigung*] é a “lógica” da filosofia, na medida em que esta coloca, a partir do outro início, a pergunta fundamental. Ela busca a verdade da *Wesung* do ser, e esta verdade é o velamento (o mistério), que acena e ressoa [*winkend- anklingende*], do *Ereignis* (a hesitante refutação).⁷¹

Pensar é também se calar. “Numa verdadeira aula de Filosofia, não importa realmente o que é dito de uma forma imediata, mas sim o que é calado neste dizer”⁷². O silêncio é a única verdadeira comunicação, é a linguagem autêntica para o dizer pensante da filosofia. Uma coisa, lembra Heidegger, é “relatar algo sobre os entes”, uma outra coisa totalmente diferente é “captar o ser dos entes”. E ele acrescenta: “para esta última tarefa não só mais comumente faltam as palavras, como antes de tudo a ‘gramática’”⁷³. O fato de pensar só pode ser perturbador: aquilo que existe para ser pensado é, no pensamento, o que dele se afasta, e nele se exaure inesgotavelmente. Quanto maior a urgência com que buscamos o ser, mais ele se retrai. O filósofo é aquele que se vê aflito pelo desejo de alcançar um saber (do ser) que lhe escapa, mas que tanto ama. Para Heidegger, a linguagem deve remontar à verdade do ser, mas em silêncio, posto que tal verdade, sigética, é silenciosa e silenciada. Por conseguinte, já é tempo de nos desacostumarmos de supervalorizar a filosofia e de, por isso, lhe vir com exigências demasiadas.

O pensamento futuro não é mais Filosofia, porque pensa mais originariamente que a “Metafísica”, nome que diz o mesmo. O pensar futuro também não pode mais, como exigia Hegel, deixar de lado o nome do “amor pela sabedoria” e nem ter-se tornado a própria sabedoria na forma do saber absoluto. O pensar está na descida para a pobreza de sua essência precursora.⁷⁴

Já reconhecemos que na filosofia heideggeriana subsiste uma hostilidade amorosa com a linguagem. Esta ambiciona cruzar as fronteiras da linguagem de forma a ser realmente a primeira a irromper no mar silente da verdade do ser; de fato, na história da filosofia ocidental, é Heidegger quem realiza a mais radical subversão da linguagem na iminência do silêncio. Todavia, pensamos que o filósofo não carrega a intenção de renunciar ao discurso, visto que o seu desejo é o de afirmar a linguagem como abertura para o próprio ser. Para isso, entende que é preferível permanecer um pensador e não um místico; a experiência do ser tem de poder ser enunciada; mais ainda, é na linguagem que se conserva. Heidegger determina que se experimente a linguagem em modo mais originário, ou seja, que se traga “a linguagem como

⁷¹ HEIDEGGER; *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, p. 78

⁷² HEIDEGGER; *Hinos de Hölderlin*, p. 47

⁷³ HEIDEGGER; *Sein und Zeit*, pp. 129, 165

⁷⁴ HEIDEGGER; *Conferências e escritos filosóficos*, p. 175

linguagem para a linguagem” [*die Sprache als Sprache zur Sprache bringen*]⁷⁵. Trata-se de reconquistar a força evocativa indestrutível da linguagem e das palavras. A linguagem não constitui um invólucro em que as palavras estão protegidas para o comércio de quem fala e escreve. É na palavra, e na linguagem, que as coisas chegam a ser e são. A linguagem alcança o ser porque é enviada pelo ser. De um lado, o ser se dá sempre na linguagem; de outro, o homem fala enquanto responde à linguagem e enquanto fala institui, funda, o ser. Heidegger observa: “O homem não é apenas um ser vivo; ao lado de outras faculdades, também possui a linguagem. Ao contrário, a linguagem é a casa do ser; nela morando o homem *ec-siste* enquanto pertence à verdade do ser, protegendo-a”⁷⁶.

O filósofo parece saber que o silêncio é marcado pela mesma contradição e pelo mesmo dilaceramento que a linguagem: se é uma via para abordarmos o inabordável, para pertencemos ao que não se diz, só é legítimo na medida em que torna possível a comunicação do incomunicável e culmina na linguagem. Calar-se não é uma superioridade. Por isso, não é casual o fato do pensamento heideggeriano se encontrar muito próximo da poesia; exatamente ela permite que nosso espanto incomunicável diante do ser desemboque na região da fala. O que mais caracteriza a poesia é justamente o esforço para incorporar esta verdade silenciosa; a poesia se funda sobre aquilo que deve fundar, é aquilo que tem lugar no fundo do ser como tal. A poesia institui o ser, que não é na realidade algo diferente: a poesia é o ser que vem a si na linguagem. Logo, o pensamento deve andar de mãos entrelaçadas com sua irmã igualmente nobre: a poesia. Heidegger afirma:

O pensar, porém, é poeitar, e não é, na verdade, apenas um modo de poesia, no sentido da obra poética e do canto. O pensar do ser é um modo originário de poeitar. Só nele, antes de qualquer outra coisa, a linguagem [*Sprache*] se torna linguagem [*Sprache*], quer dizer, se torna aquilo que é. O pensamento dita a verdade do ser. O pensar é o *dictare* originário. O pensar é a arqui-poesia que precede toda a obra poética e também o poético da arte, na medida em que esta vem a ser dentro do domínio da linguagem. Todo o poeitar, neste sentido mais lato (e também no sentido estrito do que é relativo à obra poética) é, no seu fundo, um pensar. A essência poetizante do pensar preserva o campear da verdade do ser.⁷⁷

A poesia nunca resulta de uma “produção”, mas provém de um acontecimento: “a poesia é o acontecimento fundamental do ser enquanto tal”⁷⁸. Tal como a dimensão poética, que é estruturada em função do ser, também o poeta encontra-se sobretudo sob o imperar do ser. O ser enquanto tal é disposto para ser dito poeticamente, ou seja, o ser tende a voltar a ser fala na poesia. “Aquilo que por necessidade de essência tem de ser dito poeticamente reside

⁷⁵ HEIDEGGER; *A caminho da linguagem*, p. 192

⁷⁶ HEIDEGGER; *Conferências e escritos filosóficos*, p. 149

⁷⁷ HEIDEGGER; *Caminhos de floresta*, p. 380

⁷⁸ HEIDEGGER; *Hinos de Hölderlin*, p. 241

oculto naquilo que nunca e em lugar algum, em momento algum e de modo algum pode ser encontrado e achado como um ente real no seio da realidade”⁷⁹. Deste modo, o discurso poético é condição de possibilidade para uma manifestação do ser que não descaracteriza a sua mais oculta essência: o mistério. Heidegger observa: “o ser permite que a poesia nasça para originariamente nela se encontrar e, assim, nela se fechando, abrir-se como mistério”⁸⁰.

Este domínio essencial do diálogo entre a poesia e o pensamento apenas lentamente poderá ser indagado, atingido e bem pensado. “Quem é que, hoje em dia se atreve a considerar-se familiarizado com a essência da poesia, bem como com a essência do pensamento e achar-se ainda suficientemente forte para conduzir ambas as essências à mais extrema das discórdias, assim estabelecendo a sua concordância?”⁸¹ Que na verdade a poesia seja também tarefa para o pensamento, eis o que ainda temos de apreender neste instante confuso e árido do mundo. Neste sentido, releva notar que, para Heidegger, a própria existência humana tem um traço essencialmente poético. A poesia instaura a existência a partir de uma atenção àquilo que é o fundamento dessa mesma existência, ou seja, o próprio poético. A poesia é a revelação, pela linguagem humana outra vez confiada a seu ritmo essencial, do sentido misterioso da existência. “A poesia não sobrevoa e nem se eleva sobre a terra a fim de abandoná-la e pairar sobre ela. É a poesia que traz o homem para a terra, para ela, e assim o traz para um habitar”⁸². Só habitamos onde a poesia tem lugar e dá lugar. Isso é muito próximo das palavras de Hölderlin: “*poeticamente o homem habita*”. Nesse aspecto, é definitivamente fundamental observarmos que Heidegger nos acena para uma concepção de poesia já como *poíesis*, o que vai muito mais além da poesia literária. Na realidade, ele pensa o sentido da poesia como *poíesis* por sustentar ser ela a potência fundamental do habitar humano. O poético é realizável na própria vida. Heidegger sentencia:

O poeta, quando é poeta, não descreve o mero aparecer do céu e da terra. Na fisionomia do céu, o poeta faz apelo àquilo que no desocultamento se deixa mostrar precisamente como o que se encobre e, na verdade, como o que se encobre. Em tudo o que aparece e se mostra familiar, o poeta faz apelo ao estranho enquanto aquilo a que se destina o que é desconhecido de maneira a continuar sendo o que é – desconhecido.⁸³

Fica claro que o caminho de pensamento de Heidegger marcha na direção de um encontro com a poesia; mesmo quando suas formulações abusam dos neologismos, das redefinições lapidares de termos conhecidos, das torções violentas de sintaxe, elas possuem um

⁷⁹ HEIDEGGER; *Hölderlins Hymne “Der Ister”*, p. 149

⁸⁰ HEIDEGGER; *Hinos de Hölderlin*, p. 233

⁸¹ HEIDEGGER; *Caminhos de floresta*, p. 317

⁸² HEIDEGGER; *Ensaios e conferências*, p. 169

⁸³ HEIDEGGER; *Ensaios e conferências*, p. 177

inegável teor poético. O filósofo alemão entende que o confronto com a poesia permite ao pensamento transitar com maior êxito pelas regiões tortuosas e inusitadas do ser. Depois de Heidegger, ficamos com a certeza de que a filosofia precisa dialogar com a poesia para preparar um outro início para o pensamento. Este deve se manter numa correlação com o primeiro e único começo, quando pensamento e poesia se colocavam em estreita proximidade. Mais do que afirmar o “fundamento” pela poesia, importa deixar o pensamento se afundar pelos *Holzwege*, num diálogo poético-pensante de escuta mútua em busca da essência do ser.

Porque o pensamento segue seu caminho na vizinhança da poesia. Por isso, é bom pensar no vizinho, naquele que habita a mesma proximidade. Ambos, poesia e pensamento, precisam um do outro ao extremo, precisam de cada um em sua vizinhança. Qual o campo em que essa vizinhança tem seu âmbito próprio, isso a poesia e o pensamento terão de definir cada um a seu modo, não obstante ambos se encontrarem no mesmo âmbito. Como há séculos nos alimentamos do preconceito de que o pensamento é coisa da *ratio*, ou seja, do cálculo em sentido amplo, falar sobre a vizinhança de pensamento e poesia parece sempre muito suspeito.⁸⁴

Concordamos com Hannah Arendt quando afirma: “a tempestade que perpassa o pensar de Heidegger – como aquela que milênios depois ainda sopra até nós vinda da obra de Platão – não é deste século. Ela vem de tempos antiqüíssimos e o que nos deixa é o perfeito que, como tudo o que é perfeito, volta ao antiqüíssimo”⁸⁵. É evidente que Heidegger nunca quis se afastar do primeiro início (grego) da filosofia, mas, ao contrário, rememorá-lo, ou seja, se apropriar do que há de digno de ser pensado neste passado, do que nele resta ainda impensado, e que movimenta ao mesmo tempo a vida do pensamento. Desse modo, o importante é se deixar reconduzir para as experiências originárias de pensamento, tal como ele procura reconhecê-las na filosofia grega. Precisamente porque a retração constitui o traço fundamental do ser, o outro início não pode simplesmente ser considerado como uma despedida definitiva da metafísica. Ainda quando busca a passagem para um outro pensamento todas as tentativas de pensamento heideggerianas permanecem em diálogo contínuo com a metafísica, por detrás da qual elas buscavam remontar. Assim, é preciso renunciar a toda contraposição em termos puramente sucessivos, como se uma história devesse ser fechada para sempre para que a outra pudesse ser aberta. Heidegger afirma: “Em todo ter sido oculta-se um perdurar cujos tesouros freqüentemente permanecem por muito tempo enterrados, riquezas que no entanto colocam sempre de novo o pensamento diante de uma fonte inexaurível”⁸⁶.

Temos, assim, retratado na obra heideggeriana um pensamento por assim dizer enfraquecido (se levarmos em consideração o pensar representativo e calculante), mas mais

⁸⁴ HEIDEGGER; *A caminho da linguagem*, p. 133

⁸⁵ ARENDT, Hannah; *Homens em tempos sombrios*, p. 224

⁸⁶ HEIDEGGER; *O princípio do fundamento*, p. 93

profundo, sendo mais tênue, embora redobrado, mais longínquo, mais próximo da lonjura que ele designa e da qual flui. Com efeito, para Heidegger, se torna importante a compreensão de que não estamos transitando de uma fase terminal (decadente) para uma ainda a ser inaugurada. Trata-se, ao invés disso, de afinal reconhecermos que a dinâmica do pensamento (a sua essência) consiste neste movimento, num confronto inevitável entre uma história que deve sempre ser reconquistada, história que mesmo estando no fim nunca termina propriamente, e o outro início que, por sua própria definição, não pode ser senão em relação ao que já ocorreu.

O outro início do pensamento é assim chamado não porque há uma forma diferente de todas as filosofias precedentes, mas porque ele deve ser o único outro a partir da referência com o único primeiro início. Deste recíproco referir-se de um ao outro início já se encontra determinado o tipo de meditação pensante na passagem. O pensamento da passagem executa o projeto fundante da verdade do ser como meditação histórica. A história não é aqui o objeto ou o âmbito de uma consideração, mas aquilo que o questionar pensante suscita e alcança enquanto lugar das suas decisões. O pensamento na passagem coloca em diálogo o primeiro passado [*Gewesene*] do ser da verdade e o extremo futuro da verdade do ser e neste diálogo dá a palavra à essência do ser até agora não questionada. No saber do pensamento da passagem o primeiro início permanece decisivo como primeiro e é contudo superado [*überwunden*] como início. Para este pensamento, o mais claro respeito diante do primeiro início – respeito que o revela na sua unicidade – deve ser acompanhado pela falta de timidez no destaque de um outro questionar e dizer.⁸⁷

⁸⁷ HEIDEGGER; *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, pp. 5-6

CAPÍTULO 2: A QUESTÃO DA TÉCNICA

2.1 – A técnica e a metafísica

Afirmamos que em Heidegger a questão profunda e abstrata sobre o sentido do ser e as questões da hora presente convergem espontaneamente. Para ele, ao pensarmos o ser podemos imediatamente falar de tudo, justamente porque só o ser é poder e direito de falar de tudo, de tudo falar. Na verdade, para Heidegger, a questão do esquecimento do ser é a própria essência da metafísica; e esta, por sua vez, movimenta todas as esferas e comportamentos típicos do Ocidente. Marlène Zarader confirma:

A filosofia é a área que coloca explicitamente a questão do ser do sendo (tal como é inaugurada com Platão); a metafísica é o conjunto das áreas que a filosofia aparentemente desconhece, mas que é secretamente regida pela questão que só a filosofia colocou claramente. Nesse sentido, os sindicatos são metafísicos, tal como a informática e o resto, vêm da questão do ser – na medida exata onde são levados, nem que fosse sem saber, por uma certa compreensão (grega no seu princípio) do ser do sendo. (...) A metafísica quanto a si, é aquilo que junta toda a história do Ocidente. Pedacos inteiros podem não reconhecer qualquer elo com os Gregos: não deixam no entanto de provir daquilo que foi inicialmente estabelecido pelos Gregos, a saber: uma certa questão (a do ser), tal como uma primeira compreensão da mesma, que permanecerá posteriormente diretriz (ser como presença constante).⁸⁸

Acreditamos que a reflexão de Heidegger sobre a técnica é a parte privilegiada de sua obra onde tudo é sintetizado, onde tudo é reunido. Para ele, com a técnica podemos alcançar três significados inter-relacionados: tecnologia, primeiramente, identifica-se com os instrumentos, as técnicas, sistemas e processos de produção da moderna indústria capitalista. Depois, a visão de mundo marcada pela racionalidade subjetiva-instrumental, pelo cientificismo, pelo desencantamento do mundo, pelo utilitarismo, pelo antropocentrismo e pela crença no progresso. Podemos associar todo esse processo com a ‘modernidade’. E, por último, a técnica representaria nosso modo atual de compreender e de revelar o ser dos entes. A técnica seria, então, uma atitude de desocultamento e manifestação do próprio ser, expressando-se como uma condição ontológica extremamente poderosa. Para Heidegger, esse terceiro significado da técnica moderna é o mais importante. Podemos até nos perguntar se

⁸⁸ ZARADER, MARLÈNE; *A dívida impensada*, pp. 239-240

deste modo Heidegger não compreendeu melhor a essência da técnica do que os porta-vozes do progresso.

Pensar a técnica é indagar de onde provém sua hegemonia e valorização, de onde vem seu imperialismo planetário. Significa procurar onde se origina sua força estranha, fascinante e perturbadora aos olhos da humanidade. Primeiramente, a técnica planetária apresenta-se como matéria fundamental porque torna totalmente explícita a essência da metafísica. São os mais altos princípios metafísicos de épocas anteriores que a técnica reúne em sua essência e leva à perfeição. Todavia, precisa Heidegger, a metafísica não é a causa da técnica, nem sua prefiguração profética. A metafísica não produz a técnica, mas a torna possível. Em nosso tempo não temos o início de nada fundamentalmente novo, mas um desenvolvimento sem limites de possibilidades que já estavam situadas na metafísica desde sua aurora na Grécia. Com efeito, a técnica moderna é algo essencialmente distinto do que existiu antes, mas essa distinção “possui sua origem essencial no começo grego do Ocidente”⁸⁹. Seguindo ainda o pensamento heideggeriano – mesmo sabendo que corremos o risco de aprisioná-lo dentro de uma forte estrutura teleológica – podemos afirmar que os grandes pensadores, a começar pelos gregos, preparam (anunciam?, antecipam?) a técnica. “As várias etapas da história da metafísica podem ser entendidas positivamente como modificações sucessivas do sentido inicial, na unidade de um único envio, cujo nome a expressão *destino do ser* procura designar”⁹⁰.

Quando o homem técnico acha que está a desmistificar a metafísica, está de fato a ser desmistificado por ela. No momento em que pensa abolir a metafísica, a metafísica está em toda parte; aquilo a que chamamos tecnologia, automação, informática, burocratização não é senão a metafísica que reaparece, como a cabeça da Hidra, no preciso lugar em que supostamente teria sido suprimida. Jean Greisch afirma: “A metafísica seria um simples sistema de representações, se não fosse capaz de manifestar-se em outro lugar do que no discurso da metafísica. (...) Em áreas que aparentemente estão totalmente isentas de qualquer ‘pressuposto metafísico’, a economia do dispositivo metafísico estende os seus efeitos”⁹¹. Deste modo, a técnica é procedente do pensamento representativo essencial à metafísica; nela se traduz o constante desígnio de tornar tudo susceptível de ser representado, presente, e, desse modo, controlável. Portanto, observamos o mesmo movimento da consciência que contempla o real acreditando nele se encontrar integralmente refletida. Mas um reflexo não é uma identificação; daí que a simples correspondência com o real não apazigue o espírito, mas, pelo contrário, o inquiete. Este só pode encontrar o seu equilíbrio através do domínio daquilo que é

⁸⁹ HEIDEGGER; *Correspondência com Jaspers*, p. 150

⁹⁰ HEIDEGGER; *Seminari*, pp. 105-106

⁹¹ GREISCH, Jean; *La Parole heureuse. Heidegger entre lês choses et lês mots*, p. 214.

diverso dele mesmo. Desvendamos, assim, a ação essencialmente negativa de todo o pensamento metafísico e da técnica moderna em particular.

No mundo contemporâneo, a técnica é assimilada culturalmente em ampla escala. O homem, com seu coração de aço, vive em estreita relação com os meios técnicos. Para Heidegger, o mais importante é não deixarmos de perceber que a técnica é ainda um acontecimento de desvelamento ontológico [*a-lethéia*]. Com a técnica, a metafísica passa ao plano de efetiva realização [*Vollendung*], paralelamente ao seu mais agudo momento de recusa do ser. Assim, o reino da técnica não é, para Heidegger, uma manifestação sem propósito da história ocidental, uma vez que se enraíza naquilo que a fundamenta e que não pertence à ordem técnica: o esquecimento do ser. Sabemos que Heidegger vê nesse esquecimento ainda uma forma do homem se relacionar com o próprio ser: mesmo quando domina a natureza submetendo tudo à empresa de seus cálculos, o homem está realizando sua vocação ontológica.

A técnica é, em sua essência, um destino ontológico-histórico da verdade do ser, que reside no esquecimento. A técnica não remonta, na verdade, apenas com seu nome, até a *tékhne* dos gregos, mas ela se origina ontológico-históricamente da *tékhne* como um modo do *aletheúein*, isto é, do tornar manifesto o ente. Enquanto uma forma da verdade, a técnica se funda na história da Metafísica. Esta é uma fase privilegiada da história do ser e a única da qual, até agora, podemos ter uma visão de conjunto.⁹²

A técnica torna-se antes o sinal, que vem de longe e que permanece ainda incompreendido, de que a metafísica começa a entrar na parte decisiva de sua história. Fundamentalmente, a técnica enquanto o predomínio característico do ente frente ao ser propicia a sua dominação e determina até mesmo a essência de todo domínio; esta comanda um modo único de revelação do ser de todo ente: tudo, em toda parte, é revelado como disponibilidade [*Bestand*]. A característica fundamental da técnica não é simplesmente o fato de revelar o mundo de uma maneira específica, mas de usurpar todos os outros modos de revelar. Em todo o lugar vemos o mesmo lúgubre delírio tecnológico. O mais remoto rincão do planeta já está sob o poder da técnica e posto à disposição para a exploração econômica. Heidegger aponta para a transformação da terra numa gigantesca organização tecnológica. A maior ameaça da técnica é assim a supremacia do pensamento calculante como um pensamento irrevogável, desligado de toda a *Stimmung* e, logo, desligado do ser. Heidegger diz à *Spiegel*: “o que mais inquieta, no mundo da técnica, é que tudo funciona e que o funcionamento arrasta sempre um novo funcionamento, sem que mais nada venha quebrar o

⁹² HEIDEGGER; *Conferências e escritos filosóficos*, p. 163

jogo deste funcionamento e fazer com que se interrogue o ser da técnica”⁹³. Confiamos que não há problema que não se possa resolver. Convivemos com o sentimento de suprema segurança no mundo técnico, pois confiamos que temos o real destituído de todo o seu mistério em nossas mãos. Na verdade, tudo isso não deixa de apontar para a própria indigência de nosso tempo. Heidegger assinala:

O tempo permanece indigente, não apenas porque Deus está morto, mas também porque os mortais já não conhecem nem dominam a sua própria mortalidade. Os mortais ainda não estão em posse de sua essência. A morte retira-se para o enigmático. O segredo da dor permanece velado. O amor não se aprendeu. (...) O tempo é indigente porque lhe falta o não-estar-encoberto da essência da dor, da morte, e do amor. A própria indigência é indigente porque se esconde o domínio essencial no qual a dor, a morte e o amor pertencem uns aos outros. Há o estar-encoberto na medida em que o domínio da sua mútua pertença é o abismo do ser.⁹⁴

Perdemos a morte. Esquecemos que somos mortais. Heidegger ensina: “a imposição da objetivação técnica é a permanente negação da morte. Através desta negação, a própria morte torna-se algo negativo, algo pura e simplesmente não-permanente e nulo”.⁹⁵ Respondendo ao apelo da técnica que o incita a abordar o ente como disponibilidade, o homem se determina como vontade de impor a si mesmo em tudo e contra tudo. A própria técnica funda de antemão em seu avanço todas as capacidades de intervenção do homem. “O homem se apresenta como o senhor da terra. Assim se multiplica a aparência de que tudo o que nos vem de encontro só existe à medida que é um feito do homem. Essa aparência alimenta, por seu turno, uma última ilusão: não importa aonde vá, o homem não encontra nada senão ele mesmo”⁹⁶. A ilusão de ser o homem o senhor absoluto da terra faz com que por todos os caminhos onde perambule, não se depare senão consigo mesmo, não permaneça ocupado a não ser com sua própria segurança. O homem procura esta segurança e esta bem-aventurada permanência junto aos entes esquecendo-se cada vez mais do ser. Acreditamos que o pensamento de Heidegger acolhe em seu interior a “probabilidade de que, ao olharmos bem para o alto, para os céus, ou bem para o fundo da natureza, as únicas impressões que recebamos sejam aquelas feitas pelas nossas mãos”⁹⁷. Para Heidegger, o homem está tão decididamente empenhado na busca do que a técnica provoca e explora que já não a toma como um apelo do ser. Justifica-se, agora, a seguinte referência à meditação sobre o “fim da

⁹³ HEIDEGGER; *Only a God Can Save Us: The Spiegel Interview* (1966). Trad. William Richardson. In *Heidegger: The Man and the Thinker*, ed. T. Sheehan, pp. 45-67

⁹⁴ HEIDEGGER; *Caminhos de floresta*, p. 315-316

⁹⁵ HEIDEGGER; *Caminhos de floresta*, p. 348

⁹⁶ HEIDEGGER; *Ensaios e conferências*, p. 29

⁹⁷ THIELE, Leslie Paul; *Martin Heidegger e a política pós-moderna*, p. 265

natureza”, onde McKibben expõe um lamento que está bem próximo ao pensamento heideggeriano.

Como poderá existir uma mística da chuva, agora que toda a gota [ácida] – mesmo as gotas que caem sob a forma de chuva no Ártico – transporta o selo permanente do homem? Ao perder a sua diferenciação, o seu caráter marginal, perde agora o seu poder especial. Ao invés de ser uma categoria como Deus – algo para além do nosso controle – ela é agora uma categoria como o orçamento para a defesa ou como o salário mínimo, um problema para o qual deveremos encontrar solução. (...) Qual será o significado de nos depararmos com um coelho nos bosques, uma vez que “coelhos” construídos já estão espalhados por toda a parte? Porque deveríamos ter mais respeito ou afeto por um tal coelho do que teríamos por uma garrafa de Coca-Cola? Um dia, o homem irá estar em condições de inventar um método para conquistar as estrelas mas, pelo menos agora, quando olhamos para o céu noturno, é como Burroughs disse: “não nos vemos ali refletidos – somos arrebatados para fora de nós próprios e impressionados pela nossa própria insignificância”.⁹⁸

É impossível não lembrarmos do lamento profético de Nietzsche: “nós estamos fatigados do homem”⁹⁹. Para Nietzsche, a visão do homem agora cansa – e isto significa a potencialização do niilismo. Com efeito, tudo se torna igual e não diferenciado como conseqüência desta vontade humana absorta em relação à disponibilidade calculada de toda a Terra. Por sua vez, Heidegger afirma que com a técnica o aberto do ser transforma-se num deserto onde tudo se torna vigiado, controlável, conectado e explicado. Reforçando este anúncio heideggeriano, Leslie Thiele assegura:

A tecnologia invade o céu. Este já não é revelado como aquilo que se encontra para além de nós, digno de ser contemplado pela sua diferença. O céu deixou de ser o outro. Tornou-se uma parte integrante da reserva. Por conseguinte, deixou de ser percebido. Pelo contrário, ele passa a ser usado. Torna-se numa esponja para embeber nossos lixos gasosos. Transformou-se num porto para milhares de satélites que permitem a transmissão de informações. Tornou-se um objeto de militarização crescente. O céu torna-se um receptáculo para nuvens que poderão ser “plantadas” para extorquir precipitação. Durante milênios, o céu encontrava-se para além do alcance humano. Hoje, esta distância desapareceu.¹⁰⁰

Heidegger insiste que nossa penetração tecnológica de tendência planetária denota a alucinação de nossa onipresença. Não obstante, com o auxílio da técnica há efetivamente o domínio sobre o ente, mas seguramente não o domínio sobre o ser; de fato, Heidegger garante que a supremacia do homem planetário da técnica é realmente ilusória. Este homem nunca pode encontrar-se, apenas, consigo mesmo¹⁰¹; de fato, o *Dasein* habita, necessariamente, um “aí”, existindo fora de si no mundo.

⁹⁸ MCKIBBEN; *The end of nature*, p. 210-217

⁹⁹ NIETZSCHE; Frederich; *Obras incompletas*, p. 303

¹⁰⁰ THIELE, Leslie Paul; *Martin Heidegger e a política pós-moderna*, p. 263

¹⁰¹ HEIDEGGER; *Ensaio e conferências*, p. 30

Somente enquanto se manifesta a clareira do ser, este se transpropria ao homem. Mas o fato de o aí, a clareira enquanto a verdade do próprio ser, acontecer e manifestar-se, é a destinação do próprio ser. (...) O ser se manifesta ao homem no projeto ec-stático. Mas este projeto não instaura o ser. E, além disso, o projeto é essencialmente um projeto jogado. Aquele que joga no projetar não é o homem, mas o próprio ser que destina o homem para a ec-existência do ser-aí como sua essência. Este destino acontece como a clareira do ser, forma sob a qual o destino é. Ela garante a proximidade ao ser. Nesta proximidade, na clareira do “aí”, mora o homem como o ec-sistente, sem que já hoje seja capaz de experimentar propriamente este morar e assumi-lo.¹⁰²

A metafísica, sobretudo com o domínio da técnica, se esquece que o homem sempre vindo de nenhum lugar, sempre vindo do exterior, representa aquele que é como que ‘por definição’ o peregrino. Este peregrino está longe de possuir o segredo de sua própria essência, talvez jamais o alcance. A metafísica se esquece que é sempre sobre um fundo já começado que o homem pode compreender aquilo que, para ele, vale como origem. À metafísica não interessa o seguinte fato: o homem é apartado da origem que o tornaria contemporâneo de sua própria existência; dentre todas as coisas que nascem no tempo, e aí morrem, sem dúvida, ele está aí já separado de toda origem. Portanto, para Heidegger, a metafísica e a técnica se esquecem principalmente da pobreza do homem: sua impotência em se conservar e em se dar o ser. Agudamente consciente da fragilidade e da descontinuidade do *Dasein* em sua existência no mundo, Heidegger alerta que não podemos estabelecer o poder da técnica como sublimação que pode conduzi-lo a uma estruturação equilibrada de seus múltiplos velamentos e potencialidades. Não esqueçamos que o que caracteriza o homem é o fato de ser lançado no tempo, no mundo, sobre uma terra na qual lhe acompanha necessariamente a facticidade, em uma época incontornável do envio histórico do ser: relação com o ser que ele não pode possuir, mas apenas desenvolver no movimento ex-tático de sua existência.

A técnica invoca o ser e lhe fala como àquele que ela pode atingir e reduzir a seu bel-prazer, pensando que pode seguramente conhecer todo seu sublime mistério. O homem, como funcionário da técnica, procura trazer para diante dele o aberto como objeto. Contudo, uma vez que ele sempre já está lançado no aberto, o ser jamais será o Outro objetivo dele mesmo. Em suma, à medida que construímos o mundo tecnicamente como disponibilidade [*Bestand*], nos deparamos com o perigo de que o próprio homem feche o caminho para o aberto. O que Heidegger sustenta como o aberto é antes o enigmático, o que prossegue como abismo que determina nosso pensamento.

O homem da técnica se torna incapaz de guardar o silêncio que está no fundo das coisas. Na realidade, preferimos acreditar na pressuposição de que a técnica é o meio mais fácil e seguro para compreendermos possessivamente o que é o ser. Deste modo, a técnica se

¹⁰² HEIDEGGER; *Conferências e escritos filosóficos*, p. 161

define como esta restrição que torce, tranca a nossa relação com o aberto e transforma essa mesma relação em algo de torcido. Entretanto, o que se dissimula atrás da técnica é ainda o ser que se dá sempre como dádiva. Quando o ser se revela ao homem como o que está absolutamente fora e acima dele, não porque seria o mais poderoso, mas porque, aí, cessa seu poder, temos a clareira [*Lichtung*]. A clareira é aquilo que se entrega radicalmente ao poder do homem e aquilo que ao mesmo tempo o recusa continuamente, transformando seu maior poder em impossibilidade. Por um lado, diante de sua luz escura – sempre esquecida pela metafísica – o homem não pode mais poder. Por outro, é precisamente a clareira que de algum modo provoca a irromper no não trilhado, a aventurar-se no impossível e a esperar o que ainda não se faz presente. Assim, nosso fascínio e idolatria diante da frenética dinâmica do mundo técnico são “apenas a consequência desta humanidade que aparentemente domina e que precisa porém reconhecer o que nunca pode conhecer”¹⁰³.

O perigo da técnica só pode ser enfrentado quando o homem calculador se colocar sereno diante do mistério que o faz *Dasein*. Para Heidegger, devemos ainda esperar que a própria técnica perceba sua fraqueza diante da ‘presença imediata’ do ser: o ser (o imediato) é a presença da qual não se pode estar presente, mas da qual não se pode afastar-se, ou ainda aquilo que escapa, porque dele não se deve fugir, o inapreensível do qual não se abre mão. Deste modo, quando acredita ter a plenitude da realidade ontológica, talvez a técnica não faça mais do que comprovar a espessura projetada atrás dela pelo abismo do ser. Nesse sentido, a técnica dá testemunho do próprio ser que pretende negar. O homem está condenado a oscilar perpetuamente entre a ilusão do seu poder e o saber trágico de sua impotência. Na verdade, Heidegger deseja tornar essa impotência se não feliz, pelo menos lúcida, aceitável e serena.

Esta determinação ontológico-histórica da técnica como um momento do ser escapa parcialmente ao homem atual. Este se torna incapaz de perceber esta historicidade oculta do próprio ser: assistimos sua incapacidade de se abrir a essa historicidade mais fundamental. Diante de tudo isso é a própria essência do homem que se encontra em perigo, ou melhor, sua correspondência histórica ao próprio ser, que é questão oferecida para ele mesmo, a questão de sua essência própria. Um homem perfeitamente adaptado ao mundo técnico não seria mais um homem, porque o ser não seria para ele digno de questão. A época da técnica é um momento sem questionamento, espaço sem-questão onde ocorre a falsa evidência de uma funcionalidade perfeita que reduz progressivamente o nível de nosso relacionamento com o próprio ser. O problema é que as possibilidades de fugir a este turbilhão catastrófico da técnica afiguram-se cada vez mais escassas. Em 1954, Heidegger observa:

¹⁰³ HEIDEGGER; *Nietzsche: niilismo e metafísica*, p. 110

Porém, entretanto – não sabemos por quanto tempo –, o Homem encontra-se sobre esta terra numa situação perigosa. Porquê? Apenas porque, inesperadamente, poderá rebentar uma terceira guerra mundial que teria como conseqüência o total aniquilamento da humanidade e a destruição da terra? Não. Um outro perigo muito maior ameaça a era atômica que se inicia – precisamente quando o perigo de uma terceira guerra mundial está afastado. Uma estranha afirmação. Estranha, sim, mas apenas enquanto não refletimos. Em que medida é válida a frase que se acabou de proferir? É válida na medida em que a revolução da técnica que se está a processar na era atômica poderia prender, enfeitiçar, ofuscar e deslumbrar o Homem de tal modo que, um dia, o pensamento que calcula viesse a ser o único pensamento admitido e exercido.¹⁰⁴

2.2 – A essência da técnica: o *Gestell*.

Gestell é o conceito utilizado por Heidegger para se referir à essência da técnica. Ele emprega esta palavra (que em alemão significa armação, estante, etc.) proveniente do verbo *stellen*, que tem o sentido de pôr, fixar, regular, provocar, etc., para definir aquele âmbito que desafia o homem a desencobrir o real como disponibilidade. *Gestell* denomina, portanto, o tipo de desencobrimento que rege a técnica moderna. Não iremos nos arriscar numa possível tradução para este termo devido à pluralidade de significados que Heidegger nele imprime.¹⁰⁵ Fundamentalmente, o *Gestell* desafia e provoca o homem para desvelar o real enquanto disponibilidade [*Bestand*], recurso ou reserva (disponível). Passamos, então, a considerar a totalidade da natureza como um dispositivo de reservas de energias indefinidamente exploráveis e transformáveis. Na agitação da técnica temos o consumo esgotante dos entes. A terra e a atmosfera tornam-se matérias-primas. O próprio homem não escapa de também ser visto como poder humano explorável. “O homem também se acha incluído neste processo, não podendo mais esconder o seu caráter de matéria-prima mais importante. O homem é a ‘matéria-prima mais importante’ porque permanece o sujeito de todo e qualquer uso e abuso”¹⁰⁶. Heidegger ainda afirma:

O homem está prestes a precipitar-se sobre a terra no seu todo e sobre sua atmosfera, a usurpar, sob a forma de forças, o campear escondido da Natureza e a sujeitar o curso da história aos planos e à ordenação de um governo da terra. O mesmo homem em rebelião é incapaz de dizer, simplesmente, o que é, incapaz de dizer o que é *isso* que uma coisa é. O ente no seu todo é o objeto de uma única vontade de conquista. O que há de simples no ser está soterrado num único esquecimento.¹⁰⁷

¹⁰⁴ HEIDEGGER; *Serenidade*, pp. 25-26

¹⁰⁵ Contudo, não faz mal fazermos aqui referência à tradução feita por Ernildo Stein do conceito *Gestell*: arrazoamento. Já Emmanuel Carneiro Leão prefere traduzir como composição.

¹⁰⁶ HEIDEGGER; *Ensaio e Conferências*, p. 80

¹⁰⁷ HEIDEGGER; *Caminhos de floresta*, p. 439

A natureza torna-se agora um gigantesco posto de abastecimento, a fonte de energia para a tecnologia e a indústria modernas. Para Heidegger, no *Gestell* o sentido das coisas passa a derivar de seu lugar em um sistema tecnológico. Em seu irresistível movimento apreendemos alguns processos: a natureza sendo vista como disponibilidade [*Bestand*], fundo de reserva, matéria-prima para a produção; o ímpeto de tornar disponível todo ente para o consumo; a potencialização do nihilismo. Mas, para Heidegger, tais acontecimentos ainda expressam a história, o envio, o destino do ser. Nesse sentido, o *Gestell* não é simplesmente uma coerção exterior, ele é um dos modos históricos de revelação do próprio ser.

A essência da técnica põe o homem a caminho do desencobrimento que sempre conduz o real, de maneira mais ao menos perceptível, à disponibilidade. Pôr a caminho significa: destinar. Por isso, denominamos de destino a força de reunião encaminhadora, que põe o homem a caminho de um desencobrimento. É pelo destino que se determina a essência de toda história. A história não é um mero objeto da historiografia nem somente o exercício da atividade humana. A ação humana só se torna histórica quando enviada por um destino. (...) O *Gestell* é um modo destinado de desencobrimento, a saber, o desencobrimento da exploração e do desafio. O *Gestell* denomina, portanto, o tipo de desencobrimento que rege a técnica moderna, mas que, em si mesmo, não é nada técnico”.¹⁰⁸

Não chegamos a esse modo tecnológico de compreender o desvelamento do ser do ente por meio de nossa própria decisão, mas antes através da dinâmica da própria história do ser. Heidegger observa: “o homem pode, certamente, representar, elaborar ou realizar qualquer coisa, desta ou daquela maneira. O homem não tem, contudo, em seu poder o desencobrimento em que o real cada vez se mostra ou se retrai e se esconde”¹⁰⁹. Para ele, devemos, então, superar o costume de considerar a técnica de um modo instrumental e antropocêntrico, afirmando e acreditando em sua neutralidade. “A determinação instrumental e antropológica da técnica se rege evidentemente pelo que se tem diante dos olhos quando se fala em técnica”¹¹⁰. Temos é de ir ao encontro de sua verdadeira essência. Assim como a essência do homem não é nada de humano, ou seja, não está centrada no próprio homem – a essência do homem é sua relação histórica com o ser – também a essência da técnica não se deixa apreender em si mesma. A essência da técnica não é absolutamente nada de técnico. “A técnica é uma forma de descobrimento. Levando isso em conta, abre-se diante de nós todo um outro âmbito para a essência da técnica. Trata-se do âmbito do desencobrimento, isto é, da verdade”¹¹¹. A técnica moderna, tal qual a *technè* grega, nos reporta ao desvelamento (*aletheia*), ainda que este não se encaminhe mais no sentido da *poiesis*, mas desafie, agrida e provoque a natureza. Heidegger continua:

¹⁰⁸ HEIDEGGER; *Ensaio e conferências*, pp. 24, 27

¹⁰⁹ HEIDEGGER; *Ensaio e conferências*, p. 21

¹¹⁰ HEIDEGGER; *Ensaio e conferências*, p. 12

¹¹¹ HEIDEGGER; *Ensaio e conferências*, p. 17

O desvelamento que rege completamente a técnica moderna tem o caráter de uma interpelação no sentido de uma provocação. Esta última tem lugar quando a energia escondida na natureza é liberada e, o que é assim obtido, é transformado, acumulado que, por sua vez, é distribuído e novamente repartido. Obter, transformar, acumular, repartir, comutar são modos de desvelamento. Mas esse último não se desenvolve pura e simplesmente, ele não vai se perder no indeterminado. O próprio desvelamento descobre as suas próprias vias entrelaçadas de maneiras múltiplas; assim, por exemplo, a direção disso que é liberado, é transformado e é comutado, a direção está já assegurada.¹¹²

O desocultamento que rege a técnica moderna, é uma exploração que impõe à natureza a pretensão de fornecer energia, capaz de, como tal, ser beneficiada e armazenada. Para Heidegger, no mundo determinado pelo *Gestell* temos a redução do real a uma reserva disponível para a usura. A Terra que não é mais um lugar para a habitação (poética) do homem passa a ser tratada pelo *Gestell* como uma pedreira de onde se deverão extrair reservas. Assistimos a transformação da Terra numa fábrica gigantesca para satisfação dos ilusórios desejos de segurança e de poder do próprio homem. A consumação da metafísica com o *Gestell* não significa evidentemente sua decadência, mas a sua atualização como reino do cálculo e da eficácia. O *Gestell* aparece como realização controlada e sistematizada do real: o ser tende a dissolver-se em pura funcionalidade. “No *Gestell* tudo está ordenado para constituir um recurso infalível, imediatamente disponível, para que possa tornar-se e vir a ser disponível para mais uma nova disposição”¹¹³. Nos ouvidos do homem atual retumba o fragor e o ruído das máquinas que ele não está longe de tomar pela própria voz de Deus. O perigo é que o barulho do mundo técnico ameaça abafar o apelo do caminho do campo.

A época do abandono do ser se anuncia no domínio do pensamento técnico e meramente calculador. O ente, desvinculado do ser, é reduzido gradualmente a objeto de manipulação, maquinação [*Machenschaft*]. A época do pretendido desencanto tecnológico significa na realidade a total subserviência do ente, nos modos da produção e da representação, ao encantamento de uma vontade de potência super-dimensionada e total-compreensiva. A *Machenschaft*, como figura epocal, é a manifestação deste novo e mais refinado encantamento [*Bezauberung*]. Uma vez que aqui nada se mostra como impossível e inacessível, o ente cai, em sua totalidade, sob um domínio incondicionado e ilimitado, que, de fato, obstaculiza, o caminho para a verdade do ser.

A essência da técnica moderna, o *Gestell*, aparece como “um ato fundador e essencial de comando, na medida em que esse, antes de qualquer coisa, assegura que primordialmente a

¹¹² HEIDEGGER; *Ensaio e conferências*, p. 20. Todavia, neste caso, optamos pela tradução um pouco modificada de Benedito Nunes, *Hermenêutica e poesia*, p. 136

¹¹³ HEIDEGGER; *Ensaio e conferências*, p. 20

natureza tenha a condição de recurso fundamental¹¹⁴. A melhor forma de perceber a relação do *Gestell* com o real é observar sua penhora irresistível e total sobre a natureza e sobre o homem. Heidegger aponta para o que considera o risco maior: esta exploração pode crescer até a insaciabilidade. A época do *Gestell* indica o período histórico de manifestação do que Nietzsche chamou de vontade de poder. Neste sentido, a vontade humana é apenas a executante de uma vontade de vontade inscrita no próprio ser; nenhuma força humana pode impedir o desenvolvimento perfeitamente autônomo da vontade de vontade própria ao *Gestell*. Em todos os domínios da existência as forças e os poderes dos equipamentos técnicos prendem e afligem o homem superando sua vontade e determinação. Não por acaso o homem moderno passa a enfrentar o mundo como objeto e seu querer instaura o mundo como totalidade dos objetos elaboráveis.

Na era em que apenas o poder tem poder, isto é, na era da afluência incondicional dos entes ao abuso do consumo, o mundo torna-se sem mundo na mesma medida em que o ser ainda vige, embora sem vigor próprio. O ente é real enquanto operativo. Em toda parte a operatividade. Em parte alguma, o fazer-se mundo do mundo. Apesar disso, embora esquecido, o ser. Para além da guerra e da paz, existe apenas a errância do uso e abuso dos entes no auto-asseguramento da ordem, oriunda do vazio propiciado ao se deixar o ser. A errância não conhece nenhuma verdade do ser. Desenvolve, em compensação, para todo planejamento de cada âmbito o mais completo e mobilizado ordenamento e segurança.¹¹⁵

Heidegger continua:

Nenhum indivíduo, nenhum grupo de homens, nenhuma comissão, mesmo de estadistas, investigadores e técnicos, por mais importantes que sejam, nenhuma conferência de figuras de proa da economia e da indústria podem travar ou dirigir o decurso histórico da era atômica. Nenhuma organização meramente humana está em condições de alcançar o domínio da era.¹¹⁶

A técnica finalmente nos oferece a chance de alcançarmos o esperado reino da liberdade e da felicidade. Ela passa a ser tomada como o caminho feliz para o homem justamente porque o alivia dos fardos de sua existência. Todavia, temos de lançar para longe todas estas justificativas ilusórias que acompanham a técnica. Esta deve reconhecer que a par do que pode ser racionalmente fundamentado, existe também aquilo que simplesmente é. E toda essa radical confiança do homem em sua própria capacidade de manipular a totalidade dos entes para satisfazer seus desejos faz com que ele, perigosamente, esqueça, na uniformidade da produção técnica, o comportamento poético que marca o modo original da sua presença no mundo. Devemos, assim, compreender que este pensamento que calcula nunca pode parar; nunca chega à serenidade do sentido.

¹¹⁴ HEIDEGGER; *Conferenze di Brema e Friburgo*, p. 67

¹¹⁵ HEIDEGGER; *Ensaio e conferências*, p. 80-81

¹¹⁶ HEIDEGGER; *Serenidade*, p. 22

Não é a tão falada bomba atômica que é, enquanto maquinaria especial de morte, o que é mortal. O que há muito ameaça o homem de morte e, em particular, da morte da essência humana, é o incondicionado do mero querer, no sentido do impor-se propositado contra tudo. O que ameaça o homem no seu ser é a opinião volitiva segundo a qual basta a exploração, a transformação, a armazenagem e a condução pacíficas das energias naturais para que o homem possa tornar a condição humana suportável para todos e, na generalidade, feliz. Mas a paz deste caráter “pacífico” é simplesmente o frenesi impertubado da fúria do impor-se orientado, propositadamente, apenas para e por si mesmo.¹¹⁷

O perigo é de não mais podermos caminhar ao encontro do pensamento originário que pensa o ser enquanto tal. A técnica apropria-se de tal forma da humanidade que talvez desaproprie o homem da possibilidade de dispor de um caminho para sair do esquecimento do ser. A técnica leva-nos “justamente a achar que se tem na garra o real e a realidade, e que se sabe o que é verdadeiro, sem que necessite saber onde vigora a essência da verdade”¹¹⁸. Deste modo, todos os entes passam para o modo da errância em que o vazio se alastra na avidez de uma ordem e de um asseguramento únicos de tudo o que é e está sendo.

Este vazio deve ser preenchido. Como, porém, o vazio do ser, sobretudo quando não pode ser percebido como tal, nunca se preenche pela quantidade dos entes, a única escapatória é a institucionalização ininterrupta dos entes na possibilidade contínua de ordenamento enquanto forma de assegurar o fazer sem meta. A técnica é, nesse sentido, a organização da falta porque, contra o seu saber, refere-se ao vazio do ser.¹¹⁹

Desejamos destacar que Heidegger traz sempre uma sensibilidade rústica e um forte apego à sua terra natal. Neste sentido, o filósofo está sempre atento à voz do carvalho à beira do caminho que o faz lembrar os jogos de sua infância. As imagens presentes em seu pensamento nos colocam constantemente diante do “apelo silencioso da terra”; do “afluxo inesgotável e incansável do que não está aí para nada”; do caminhar pesado do camponês que, traçando lentamente sulcos invisíveis na terra, desaparece no crepúsculo obscuro do campo; do carro da colheita que se arrasta em direção ao celeiro; do lenhador que carrega, ao cair da noite, seu feixe de gravetos para a lareira. A percepção de Heidegger é a sabedoria enraizada no solo, erguida para a abertura: ela é camponesa no sentido estrito, enraizada na terra e formando um liame entre o limite imóvel e o horizonte aparentemente sem limite – pacto seguro de onde advém a paz. Com efeito, notamos em Heidegger a nostalgia de uma natureza a que a mão do homem não teria apagado ainda o esplendor primitivo. Além disso, como resultado do desvelamento tecnológico da natureza, as pessoas já não conseguem ver uma

¹¹⁷ HEIDEGGER; *Caminhos de floresta*, p. 338

¹¹⁸ HEIDEGGER; *Caminhos de floresta*, p. 78

¹¹⁹ HEIDEGGER; *Caminhos de floresta*, p. 83

queda d'água, sem imediatamente transformá-la num pensamento que representa uma central elétrica. Heidegger sustenta:

A usina hidroelétrica posta no Reno dispõe o rio a fornecer pressão hidráulica, que dis-põe as turbinas a girar, cujo giro impulsiona um conjunto de máquinas, cujos mecanismos produzem corrente elétrica. As centrais de transmissão e sua rede se dis-põem a fornecer corrente. Nesta sucessão integrada de dis-posições de energia elétrica, o próprio Reno aparece como um dis-positivo. A usina hidroelétrica não está instalada no Reno, como a velha ponte de madeira que, durante séculos, ligava uma margem à outra. A situação se inverteu. Agora é o rio que está instalado na usina. O rio que hoje o Reno é, a saber, provedor de pressão hidráulica, o Reno o é pela essência da usina.¹²⁰

Com a natureza transformada em reserva acumulada de matérias-primas já não mais estamos no antigo mundo onde o lavrador tinha de saber aguardar a semente despontar e amadurecer, cuidando e protegendo a terra. A técnica do camponês não é uma provocação, mas doação (semeadura) e aceitação (colheita); ele pode e deve fiar-se na paciência perseverante da terra e deve ajustar-se ao seu ciclo. Não mais vemos o antigo moinho – o velho moinho que não provoca a natureza – com suas alas que giram e são confiadas diretamente ao soprar do vento. Não mais percebemos o odor do carvalho. “Em vão o homem através de planejamentos procura instaurar uma ordenação no globo terrestre, se não for disponível ao apelo do caminho do campo”¹²¹. De fato, em alguns momentos, o pensamento de Heidegger parece tomado por essa evocação de um mundo mais feliz de outrora. Alguns de seus críticos, como Bordieu e Richard Wolin, vêem em tudo isso uma expressão de sua atitude conservadora¹²². Heidegger possuiria aquela típica serenidade melancólica do mundo camponês, e nele ainda observaríamos um pensamento essencialmente marcado por uma mística da natureza. O resultado de toda esta combinação o faria contrário ao projeto civilizatório da modernidade. Entretanto, não devemos nos ater à esta perspectiva, aliás muito injusta, de que o pensamento de Heidegger só se encontra regido e determinado pelo ideal de uma humanidade agro-pastoril. Construimos dele uma imagem completamente distorcida ao percebê-lo como um inimigo da ciência e da técnica ou como um mero idealizador do modo de vida dos pastores e camponeses da Floresta Negra. Resumindo, para Heidegger, não basta usar a terra e sim acolher a sua benção; de fato, o homem necessita se familiarizar na lei desse acolhimento de modo a resguardar o segredo do ser.

¹²⁰ HEIDEGGER; *Ensaio e conferências*, p. 20

¹²¹ HEIDEGGER; *O caminho do campo*, p. 70

¹²² Bordieu coloca-se como crítico radical do pensamento de Heidegger na obra *A ontologia política de Martin Heidegger*. Richard Wolin em *A política do Ser* continua o projeto de Bordieu. Ambas as obras, que afirmam ser a filosofia de Heidegger essencialmente reacionária, expressão de seu lamento misantropo, encontram-se traduzidas para o português. Notamos ser esta uma leitura reducionista do pensamento de Heidegger.

Para mim, é infantil querer o retorno a estágios anteriores, tanto quanto é pensar que os seres humanos podem superar a metafísica por sua negação. Tudo que resta é efetivar esse espírito [próprio da era da máquina] de forma incondicional. Apenas desse modo nós poderemos, ao mesmo tempo, vir a conhecer a sua verdade essencial.¹²³

Na realidade, sabemos como certo que Heidegger percebia que algo de semelhante a uma crise estava a acontecer em seu tempo, tornando problemáticas práticas e suposições que tinham sido consideradas firmes. E o que mais deseja, mesmo com sua desconfiança politicamente conservadora da modernidade, é achar um caminho para além da era decisiva e final [*eschaton*] da técnica para a qual o mundo grego-europeu fora conduzido.

É real o perigo de que a circularidade entre a agressão e o consumo dos entes se torne o único processo que caracterize o destino (técnico) de um mundo que deixou de ser mundo. O *Gestell* agora se apresenta como o princípio e o fim de todas as coisas, caindo tudo nas tenazes do cálculo, do planejamento e da organização total. Não acontecendo nenhuma mudança ontológica, o homem terminaria “abandonado ao rodopio inconstante dos seus produtos para que possa ser despedaçado e aniquilado no vazio do nada”¹²⁴. Enfim, por meio da técnica nos é oferecida Pandora, com seu abundante suprimento de bênçãos e abundância ainda maior de perigos.

Deveríamos falar doravante de uma época marcada pela total falta de questionamento, cuja duração se estende no tempo, para além do presente, para muito atrás e para muito adiante. Nesta época, nada essencial – se é que a expressão ainda tem algum sentido – é mais possível ou acessível. Tudo é feito e pode ser feito, bastando que se tenha vontade. (...) A razão para tanto é que essa vontade, que em tudo decide, está sujeita à maquinação, isto é, à interpretação dos entes como representados e representáveis. (...) Quando a maquinação finalmente domina e permeia a tudo, desaparecem as condições em que ainda era possível detectar o encantamento e dele se proteger. O enfeitiçamento promovido pela tecnicidade e sua progressiva superação são, porém, apenas um signo deste encantamento em virtude do qual tudo sucumbe ao cálculo, à usura, à disciplina, ao gerenciamento e à regulamentação.¹²⁵

2.3 – A ciência e a técnica.

Em nossa época o consumo esgotante do real conta com o apoio fundamental da ciência moderna que é marcada no todo por uma agressividade constitutiva. Isso porque toda experimentação científica necessariamente utiliza o ente como material [*Bestand*] sempre disponível e sempre redutível às suas características meramente quantitativas: o ente é assim consumido sem que seu conteúdo essencial seja realmente colocado em questão. Assim, o que

¹²³ HEIDEGGER; *Hölderlin's hymn the Ister*, p. 53

¹²⁴ HEIDEGGER; *Hölderlin's hymn the Ister*, p. 76

¹²⁵ HEIDEGGER; *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, pp. 53, 60-61

temos é o acirramento do esquecimento ontológico e o primado de um conhecimento com o qual escravizamos as forças da natureza para possibilitar a nossa própria vida. Heidegger observa:

A efetivação e aplicação técnicas da moderna ciência da natureza não são prova ulterior da verdade científica. A tecnologia prática da ciência da natureza moderna só é possível porque na essência da metafísica, por aquela mesma preparada, a ciência moderna como um todo não passa de uma aplicação da técnica, entendendo-se por técnica algo diverso daquilo que implica a ação dos engenheiros.¹²⁶

Temos de perceber que a ciência oferece uma oportunidade para reconhecermos como a questão do ser como tal permanece no presente perigosamente esquecida. Fundamentalmente, a ciência concorre para atualizar o abandono do ser. Mas, uma vez que existe a chance de que este mesmo abandono faça ressoar a verdade do próprio ser, a meditação [*Bessinnung*] sobre a ciência se torna necessária na predisposição à escuta do apelo do próprio ser. Os progressos da ciência se convertem em exploração e utilização da terra e em domesticação e planejamento do homem. Para Heidegger, em todo este processo devemos destacar aquilo que realmente importa: o projeto da ciência não é um projeto autônomo; segundo, a reflexão sobre a ciência não pode ser ela mesma científica. Este modo de representação, que encara a natureza como um sistema operativo e calculável, está submetido ao serviço do projeto mais geral do *Gestell*. Assim, a ciência moderna dissolve a natureza no âmbito do poder da ordem matemática do comércio mundial e da industrialização.

As características da ciência moderna, minuciosamente enumeradas nos *Beiträge*¹²⁷, são aquelas que Heidegger depois expôs publicamente quer na conferência de 1938 *Die Zeit des Weltbildes*¹²⁸, quer naquela mais tarde de 1953, *Wissenschaft und Besinnung*¹²⁹. A ciência se configura na modernidade não mais como um saber, mas como o processo mesmo de arrumação [*Einrichtung*] de um saber, isto é, como um procedimento operativo que toma assento em uma determinada região do ente – a natureza ou a história, por exemplo – para aí desenvolver um plano de investigação já predefinido. E é exatamente o primado do “proceder” [*Vorgehen*] como tal que dá origem a divisão de setores e a especialização das ciências: a ciência é ciência particular porque “fundada sobre o projeto de uma determinada região objetiva; é especializada porque “deve necessariamente se conformar” à especificidade do próprio âmbito de investigação. O despedaçamento [*Zerfall*] do cognoscível não é, desta

¹²⁶ HEIDEGGER; *Heráclito*, p. 102

¹²⁷ HEIDEGGER; *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, pp. 144-158

¹²⁸ HEIDEGGER; *Caminhos de floresta*; pp. 95-138

¹²⁹ HEIDEGGER; *Ensaio e conferências*, pp. 39-60

forma, uma conseqüência corrompida evitável do processo científico, mas é a conseqüência necessária da essência mesma da ciência.¹³⁰

A técnica pode ser compreendida como Prometeu definitivamente desacorrentado, ao qual a ciência confere um impulso desmedido. A razão humana, graças à qual o homem se destacava da natureza, seria incapaz de prejudicar esta mesma natureza pela sua contemplação. A práxis emancipada, que produziu a ciência, uma herança daquele intelecto teórico, confronta a natureza não só com o seu pensamento, mas com o seu fazer provocador que causa um dano duradouro à integridade do objeto e à ordem natural em seu conjunto. Embora pretendam o contrário, a ciência e a técnica raramente podem se contentar apenas com o cálculo instrumental das variáveis que intervêm em seu campo. Com efeito, somente se tornam verdadeiro conhecimento, isto é significativo, “quando se fundam metafisicamente ou aceitam essa fundamentação como necessidade indispensável, como parte ou parcela de seu conteúdo essencial”¹³¹.

De maneira geral, os cientistas não percebem que sua atividade não apenas se baseia em crenças e princípios que não são científicos, mas que os próprios princípios da ciência se baseiam ou remetem a proposições metafísicas. Nesse sentido, a ciência e a técnica se movimentam no circuito daquela nova concepção da verdade compreendida como certeza, cujo caráter e sentido permanecem metafísicos. Neste circuito, a natureza também passa a ser expressa em termos puramente matemáticos. Para Heidegger, a ciência aparece como uma investigação matemática da natureza e “nunca poderá renunciar à necessidade de a natureza fornecer dados, que se possa calcular, e de continuar sendo um sistema disponível de informações”¹³². Como temos a colocação da natureza como objetividade calculável regida pelo princípio da causalidade somos levados a acolher esta determinação (do próprio ser) que fixa de antemão e em termos calculáveis a estrutura ou o modo de ser do que constitui a essência ou o sentido de algo natural. Heidegger sustenta:

Na ciência contemporânea encontramos o querer dispor da natureza, o tornar útil, o poder calcular antecipadamente, o predeterminar como o processo da natureza deve se desenrolar para que eu possa agir com segurança perante ele. A segurança e a certeza são importantes. Exige-se uma certeza no querer controlar. O que se pode calcular de antemão, antecipadamente, o que pode ser medido é real e apenas isso. A natureza é vista de uma certa maneira para que corresponda às condições da mensurabilidade.¹³³

¹³⁰ HEIDEGGER; *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, p. 145

¹³¹ HEIDEGGER; *Heráclito*, p. 42

¹³² HEIDEGGER; *Ensaio e conferências*, p. 26

¹³³ HEIDEGGER; *Seminários de Zollikon*, p. 47

Toda ciência parte de um âmbito de ente definido em sentido objetal e procede aplicando os próprios instrumentos metodológicos no interior de tal âmbito. Assim, a ciência delimita os próprios contornos do ente: razão que sobrepuja a alteridade da natureza. Nossa época se determina fundamentalmente a partir da noção da verdade pragmática extraída do conhecimento científico: é verdadeiro aquilo que é verificado; todo saber só é válido por ser a descrição ou a receita de um poder verificável. A ciência moderna tornou-se possível graças a enorme influência do pensamento matemático sobre grandes áreas do pensamento e da ação humanos. Sustentada nos critérios de verificação empírica e em sua tradição de realizações coletivas, as ciências reformularam nosso meio ambiente provocando inesgotável fascinação. George Steiner aponta:

A mudança mais decisiva no teor da vida intelectual do Ocidente desde o século XVII é a sujeição de áreas de conhecimento cada vez maiores aos métodos e processos da matemática. Como já foi observado com frequência, um ramo de pesquisa passa de pré-ciência para ciência quando admite ser organizado de maneira matemática. É o desenvolvimento de recursos algébricos e estatísticos em seu próprio interior que confere a uma ciência suas possibilidades dinâmicas. Os instrumentos de análise matemática transformaram a química e a física de alquimia nas atuais ciências capazes de previsão. Graças à matemática, as estrelas saem da mitologia para figurar na tabela do astrônomo.¹³⁴

Para a ciência, no universo enormemente ampliado da cosmologia moderna, tudo se resumiria a um campo de massas inanimadas e de forças sem finalidade, cujos processos decorrem em obediência a leis de conservação e de acordo com sua distribuição quantitativa no espaço. Tudo no universo ficaria reduzido às meras propriedades da matéria extensa, sujeitas à medição, e com isto à matemática. Só estas é que satisfazem ainda às exigências do que agora é denominado conhecimento exato: tais exigências representam o que na natureza é capaz de ser conhecido. Para Heidegger, a afirmação da matemática como forma axiomática do saber moderno não se contrapõe de maneira alguma à precedente tradição da metafísica, mas se constitui em seu desenvolvimento mais natural. O essencial da tradição metafísica não é superado, negado pela ciência moderna, mas recebe, ao contrário, desta última, através da idéia de *mathesis universalis*, uma nova fonte de legitimidade, que permite manter substancialmente inalterada a precedente concepção de ente.

Como é possível construir uma ciência? A ciência é conhecimento; o conhecimento tem objetos, coisas. Ela constata e o faz objetivamente. Com efeito, quando identificamos conhecimento com ciência organizada sabemos que a natureza deve corresponder às condições de mensurabilidade: o ente recebe objetividade. “Só é, só vale como sendo, aquilo que deste modo se torna um objeto. Só se chega à ciência como investigação se o ser do ente for

¹³⁴ STEINER, George. *Linguagem e silêncio*, p. 33

procurado em tal objetividade”¹³⁵. O círculo das ciências pretende dar sempre ainda, em múltiplas figuras, a forma fundamental do saber e do que é possível saber, seja de um modo consciente, seja pelo modo do seu prestígio e eficácia. Para Heidegger, a ciência está distante de ser um modo desinteressado de revelação dos entes uma vez que também está impulsionada pela vontade de dominar a totalidade do real. O mundo agora aparece como um objeto contra o qual o pensamento objetivante dirige seus ataques sem encontrar resistência.

Esta objetivação que está em andamento na atitude científica permite sempre maiores meios de controle e utilização do real encarado como objeto de investigação. Com efeito, passamos mesmo a acreditar que com a ciência todos os fins e utilidades foram assegurados, todos os meios estão à mão, qualquer tipo de uso prático é realizável. Nesse sentido, entendemos que tudo já se encontra previsto, organizado e reduzido à capacidade de previsão do homem. A filosofia não é nem a favor nem contra a ciência, mas a abandona à sua própria compulsão de buscar o seu proveito próprio, de assegurar sempre, de maneira mais cômoda e rápida, resultados práticos. Heidegger afirma: “A diferença entre a filosofia e a ciência não diz respeito apenas ao objeto e método, mas é via de princípio de natureza radical”¹³⁶. Precisamos pelo menos ter a força necessária para ao menos compreender que o esquecimento do ser alcança o seu ponto culminante quando o homem, pela racionalidade científica e pelo poder da técnica, assegura o seu domínio sobre a natureza inteira. A ciência é ontologicamente indiferente – daí a afirmação tão mal compreendida de Heidegger de que “a ciência não pensa”¹³⁷. Em outras palavras, ela não pensa, na medida em que, como manifestação de um pensar calculante, aquilo que deve ser pensado escapa ao seu poder de previsibilidade.

O desenvolvimento da ciência termina, de fato, na afirmação do gigantesco [*Riesenhafte*], “na objetiva representação de um quantitativo sem limites”¹³⁸, na investigação de um infinitamente grande ou infinitamente pequeno inacessíveis a toda forma de mensuração. E para a filosofia aquilo que conta não é tanto a dimensão quantitativa do “gigantesco” em si, mas a inversão, que nela tem lugar, quando o gigantesco termina por exceder todo limite e toda medida: o calculável se transforma no incalculável, e o incalculável é aquilo que é subtraído à representação, atestando assim o ser em sua ocultação. A estrutura do “gigantesco”, nesse sentido, é um modo, uma qualidade precisa do dar-se do ser, uma cifra

¹³⁵ HEIDEGGER; *Caminhos da floresta*, p. 109

¹³⁶ HEIDEGGER; *Phänomenologie des Religiösen Lebens*, p. 15

¹³⁷ HEIDEGGER; *Ensaio e conferências*, pp. 39-60

¹³⁸ HEIDEGGER; *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, p. 135

epocal na história do ser: “a *Seinsverlassenheit* do ente [...] se conclui no grandioso como tal”¹³⁹.

Sem dúvidas, quem continua a calcular, a tratar o quantitativo quantitativamente, não pode nunca se tornar consciente da essência do próprio quantitativo e assim não pode nunca saber algo da história do ser. Compreendido historicamente o “gigantesco” se apresenta, uma vez mais, como o lugar da máxima proximidade do ser e de seu ressoar¹⁴⁰.

2.4 – A ambigüidade da técnica.

Atualmente, é explícita nossa capacidade técnica de consumir toda a natureza. Esta se converte, para o homem, em uma simples reserva de materiais e energia. O poder oculto na técnica transforma assustadoramente a Terra inteira e comprova a continuidade do reino da metafísica. Através desta compreensão tecnológica do ser o mundo se degrada em um sistema de poder e o homem – “funcionário da técnica” – se acha metodicamente ocupado em esquadrihar o real. O homem chega a uma situação em que não conhece mais limites, porque nada é impossível para a maquinação [*Machenschaft*]. A técnica constitui um novo contexto para a existência humana, passando a orientar todos os acontecimentos de nossa civilização e o lugar que nós nela ocupamos. Entregamos-nos sem reservas às suas leis, à multiplicidade dos seus “jogos”, à vertiginosa concatenação dos seus mecanismos. Por um lado, devemos entender a técnica como um modo de revelação do ser como tal. Ela é tanto um destino enviado pelo ser quanto um de seus modos de interpretação. Por outro, sua exploração sem sentido demonstra que todo traço da questão ontológica parece ter desaparecido. Todavia, para Heidegger, à medida que o ser torna-se mais esquivo, mais incerto, surge também a possibilidade para que seu questionamento se torne mais central, mais imperioso.

O crepúsculo já aconteceu propriamente. (...) A história e a técnica ordenam o seu curso no sentido do último estágio da metafísica. Esse ordenamento é a derradeira instalação do que acabou na aparência de uma realidade cuja operatividade opera de forma irresistível, pois pretende prescindir de qualquer descobrimento do vigor do ser e isso de maneira tão decidida que já não carece pressentir nada de um tal descobrimento. A verdade do ser ainda encoberta resiste à humanidade da metafísica. O animal trabalhador abandona-se à vertigem de seus poderes e feitos a fim de se descarnar e aniquilar-se no nada aniquilador.¹⁴¹

A essência da técnica não é nada de técnico. O próprio *Gestell* ele mesmo se encarrega de nos comunicar algo que perpassa propriamente a reciprocidade da apropriação

¹³⁹ HEIDEGGER; *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, p. 136

¹⁴⁰ HEIDEGGER; *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, p. 137

¹⁴¹ HEIDEGGER; *Ensaio e conferências*, p. 63

entre ser e homem. Segundo Heidegger, nós não podemos simplesmente abandonar o mundo regido pela técnica. Não podemos renunciar a utilizar os objetos técnicos que nos proporcionam comodidades e são necessários à nossa vida. Somos constrangidos a dizer-lhes sim, uma vez que, para todos nós os equipamentos, aparelhos e máquinas são hoje indispensáveis. “Seria insensato investir às cegas contra o mundo técnico. Seria ter vistas curtas querer condenar o mundo técnico como obra do demônio. Estamos dependentes dos objetos técnicos que até nos desafiam a um sempre crescente aperfeiçoamento”¹⁴². Ao mesmo tempo, procedendo de modo oposto, deixemos que os objetos técnicos repousem em si mesmos, pois não dizem respeito àquilo que o homem tem de mais íntimo e de mais próprio. Para Heidegger, podemos e devemos dizer-lhes não, no sentido de não submetermos nosso pensamento à lógica que lhes está implícita. “Podemos dizer ‘sim’ à utilização inevitável dos objetos técnicos e podemos ao mesmo tempo dizer ‘não’, impedindo que nos absorvam e, desse modo, verguem, confundam e por fim, esgotem a nossa natureza”¹⁴³. Portanto, nossa relação com o mundo técnico deve ser caracterizada por esta ambigüidade; este dizer simultaneamente sim e não à técnica aponta para o que Heidegger chama de serenidade / desprendimento [*Gelassenheit*]. Enfim, Heidegger sustenta a perspectiva de que ainda temos a chance de estabelecermos uma livre relação com a técnica. Isso, sem dúvida, já é ambíguo ao extremo. Mas a ambigüidade toca no mais essencial. A respeito de Heidegger, Feenberg afirma:

Apesar de sua aparente nostalgia pelo passado pré-moderno, ele nunca sugere um retorno à *technè* antiga. Em vez disso, ele lança um olhar para uma nova era, na qual novos deuses permitirão aos seres humanos reclamar um lugar num mundo livre da ordem tecnológica. Essa nova era usará a tecnologia, mas não seria tecnológica, estaria em “livre relação” com o domínio da produção, em vez de entender o ser de acordo com o modelo da produção.¹⁴⁴

Heidegger acredita na possibilidade de um outro início do pensamento. Este ainda pode se voltar para o mais originário, em vez de sucumbir ao projeto tecnológico. A questão não é se conseguiremos dominar a técnica moderna e suas grandes ameaças. Não se trata de só constatarmos que estamos fortemente dominados por ela, mas, sim, de alcançarmos a sua esfera essencial, repensando a sua proveniência do mais longínquo passado. Heidegger afirma a superficialidade da simples observação de que os entes humanos não são senhores, mas sim escravos das relações técnicas. Devemos, sim, nos manter abertos ao sentido continuamente oculto – à essência escondida – deste domínio crescente da técnica: o próprio mistério do

¹⁴² HEIDEGGER; *Serenidade*, p. 23

¹⁴³ HEIDEGGER; *Serenidade*, p. 23

¹⁴⁴ FEENBERG, A. *Heidegger e Marcuse*, p. 40

desvelamento do ser. Deste modo, para o filósofo, é correto aproximarmos o universo técnico com o ser.

A totalidade do universo técnico também não pode jamais ser interpretada a partir do homem como simples obra sua. O universo técnico não deve ser simplesmente considerado como o plano que o homem projeta. A alternativa que se coloca ao homem para a sua decisão não está entre tornar-se escravo de seu plano ou permanecer senhor dele. Em síntese, o homem não é o sujeito da técnica, mas aquele a quem a essência escondida da técnica interpela.

O destino enviado no *Gestell* é, pois, o perigo extremo. A técnica não é perigosa. Não há uma demonia da técnica. O que há é o mistério de sua essência. (...) A ameaça que pesa sobre o homem, não vem, em primeiro lugar, das máquinas e equipamentos técnicos, cuja ação pode ser eventualmente mortífera. A ameaça, propriamente dita, já atingiu a essência do homem. O domínio do *Gestell* arrasta consigo a possibilidade ameaçadora de se poder vetar ao homem voltar-se para um descobrimento mais originário e fazer assim a experiência de uma verdade mais inaugural. Assim, pois, onde domina o *Gestell*, reina, em grau extremo o perigo: “Ora, onde mora o perigo é lá que também cresce o que salva”¹⁴⁵.

O homem ainda não submeteu de todo, e talvez nem possa, enquanto for humano, se submeter à essência da técnica. E a técnica não representa uma gaiola de ferro da qual nunca poderemos escapar. Não há razão “para que aquilo que agora povoa o planeta e o destrói de todas as maneiras deva continuar a existir ao infinito”¹⁴⁶. Para Heidegger, permanece a possibilidade de que a própria técnica dê lugar a um esclarecimento sobre a verdade do ser. Deste modo, através da técnica nos preparamos para sermos restituídos ao caminho que novamente nos conduzirá ao próprio dar-se ou “essencializar-se” [*Wesung*] do ser, que Heidegger chama de *Ereignis*.

À superfície, permanece igualmente o apuramento de que o homem atual se tornou um escravo das máquinas e dos aparelhos. Porque uma coisa é a verificação disso, uma outra bem diferente será refletir até que ponto o homem desta época não está apenas submetido à técnica, mas até que ponto é que ele deve corresponder à essência da técnica, até que ponto nessa correspondência se anunciam possibilidades primordiais de uma existência [*Dasein*] livre do homem.¹⁴⁷

A própria essência da técnica guarda em si a aurora do que salva. É preciso fixar sobre o perigo um olhar ainda mais claro. Não devemos unicamente pensar que salvar significa “retirar, a tempo, da destruição o que se acha ameaçado em continuar a ser o que vinha sendo. Ora, ‘salvar’ diz muito mais. ‘Salvar’ diz: chegar à essência, a fim de fazê-la aparecer em seu

¹⁴⁵ HEIDEGGER; *Ensaio e conferências*, p. 30-31

¹⁴⁶ HEIDEGGER; *Seminários de Zolikon*, p. 301

¹⁴⁷ HEIDEGGER; *O princípio do fundamento*, p. 37

próprio brilho”¹⁴⁸. De fato, Heidegger acredita que o *Gestell* pode fazer brilhar um poder salvador.

O irresistível da disposição e a resistência do que salva passam, ao largo, um do outro como, no curso dos astros, a rota de duas estrelas. Mas este passar ao largo alberga o mistério da própria vizinhança de ambos. Se olharmos dentro da essência ambígua da técnica, veremos uma constelação, o percurso do mistério.¹⁴⁹

Por outro lado, Heidegger não nega o pressentimento de que esta salvação possa se encontrar bloqueada. Ele inclusive admite que a existência do homem moderno se dá em um mundo desencantado destituído de profundidade e sentido: “todas as coisas escorregam para um mesmo nível, para uma superfície que, semelhante a um espelho oxidado, já não espelha, nada reflete”¹⁵⁰. Nesse sentido, quanto mais tudo o que existe passa a ser visto como estoque, mais pobre de mundo fica o homem, menos riqueza tem o mundo em sentido ontológico e histórico. Estamos situados numa permanência única a partir da qual não encontramos nenhuma saída. Cortados de nossas próprias raízes ontológicas nos vemos mergulhados em um profundo e metafísico enfado. Portanto, tomados por esta intensa desolação caminhamos pelo deserto da terra devastada. Este sentimento representa um perigo muito mais intenso do que a destruição e é também um tormento maior do que o aniquilamento. Isso porque a desolação interrompe o horizonte do futuro e o nascimento de qualquer outra configuração. Estamos, com efeito, num tempo sem profundidade, cuja ação consiste mais em reduzir tudo o que é profundidade¹⁵¹. Nesse sentido, é importante atentarmos para o que diz Erick Davis:

Quem sou eu? Por que estou aqui? Como me relaciono com os outros? Como enfrento o que é grave? Em meio à fúria e ruído enganadores, essas velhas e veneráveis perguntas que definem a condição humana soam distantes e silenciosas, como enigmas empoeirados, que aprendemos a pôr de lado em favor de tópicos mais pragmáticos e lucrativos, despertar não é fácil, sobretudo quando corremos cada vez mais como sonâmbulos.¹⁵²

Notamos na técnica o desespero de uma civilização abandonada pelo divino e completamente fechada sobre o ente. No extremo perigo da técnica experenciamos “o obscurecimento do mundo, a fuga dos deuses, a destruição da terra, a massificação do homem, a suspeita odiosa contra tudo que é criador e livre”¹⁵³. E talvez sequer exista a possibilidade de nossa civilização mundial superar algum dia seu caráter técnico-científico-industrial como

¹⁴⁸ HEIDEGGER; *Ensaio e conferências*, p. 31

¹⁴⁹ HEIDEGGER; *Ensaio e conferências*, p. 35

¹⁵⁰ HEIDEGGER; *Introdução à metafísica*, pp. 71-72

¹⁵¹ “Quanto mais insistente os calculadores, / mais desmesurada a sociedade, / Quanto menos pensadores houver, / mais solitários os poetas, / Tanto mais indigentes os adivinhos, / que adivinham a distância das pistas salvadoras”. (Poema de Heidegger intitulado *Hints*, in *Philosophy Today* 20 (Inverno, 1976), p. 287.

¹⁵² DAVIS, Erick; *Techgnosis*, p. 335

¹⁵³ HEIDEGGER, *Introdução à metafísica*, p. 65

única medida da habitação do homem no mundo. Assim, somos mais do que depressa tomados pelo pensamento de que uma possível virada (um misterioso *Ereignis*) seja um desatino vazio. “O acabamento da metafísica, que constitui o fundamento do modo planetário de pensar, fornece a armação [*Gestell*] para uma ordem da terra, provavelmente bastante duradoura”¹⁵⁴. Em resumo, o presente agora parece não ter fim, separado de qualquer outro presente por um infinito inesgotável e vazio, o infinito mesmo do sofrimento, e por isto, destituído de todo futuro. Mas podemos estar certos de que, mesmo esterilizante, seja a técnica moderna somente estéril? Para Heidegger, o que nos redime da ameaça da técnica só poderá crescer se estivermos preparados para experimentarmos a aflição inseparável desta situação de enfado profundo.

A essência da técnica apenas lentamente vem à luz do dia. Este dia é a noite do mundo remodelada como dia técnico. Este dia é o dia mais curto. Com ele surge a ameaça de um único e infinito inverno. Agora, não só se priva o homem de proteção, como também o incólume de todo o ente fica na escuridão. A cura [*Heile*] afasta-se. O mundo fica na incúria [*heil-los*]. Com isto, não só o sagrado [*Heilige*], como vestígio da divindade, permanece encoberto, como até mesmo o vestígio do sagrado, a graça, parece ficar apagada. O perigo da técnica consiste na ameaça que diz respeito à essência do homem na sua relação com o próprio ser e não em perigos casuais. Este perigo é o Perigo. Ele encobre-se no abismo para todos os entes.¹⁵⁵

O filósofo alemão afirma que nosso tempo pode ainda mudar de sentido: o tempo é a virada do tempo. E o tempo se busca e se experimenta na dignidade da questão do ser. À virada do tempo corresponde nossa capacidade de rememorarmos a questão da verdade do ser. Mesmo a técnica não apaga o primado da questão ontológica. Não podemos nos esquecer que a questão do acontecimento do próprio ser vem ao encontro da maquinação. Para Heidegger, no *Gestell* temos a experiência de que, de fato, algo de radicalmente outro está em jogo. Ainda temos a chance de sermos levados para uma outra história do ocidente.

Com o começo do acabamento da metafísica, tem início a preparação irreconhecível e, para a metafísica, essencialmente inacessível de um primeiro aparecimento do desdobramento de ser e ente. Nesse aparecimento, ainda se encobre a primeira ressonância da verdade do ser que recupera para si a primazia do ser, na perspectiva de seu vigor. A superação da metafísica é pensada na dimensão da história do ser. Ela prenuncia a sustentação originária do esquecimento do ser. Mais antigo embora também mais escondido do que o prenúncio é o que nele se anuncia. Trata-se do acontecimento do próprio ser. O que, no modo da metafísica, aparece como prenúncio de uma outra coisa, chega e toca como o brilho derradeiro de uma clareira mais originária.¹⁵⁶

Com a técnica, a história do ser se encaminha para um ponto de virada singular, único e por isso minimamente acentuado. Para Heidegger, o reino da técnica apontaria para a

¹⁵⁴ HEIDEGGER; *Ensaio e conferências*, p. 72

¹⁵⁵ HEIDEGGER; *Caminhos de floresta*, p. 340

¹⁵⁶ HEIDEGGER; *Ensaio e conferências*, p. 68

sua superação e para a liberação de um outro início em sua principalidade. É necessário aguardar por uma abertura para que uma nova ordem de dentro possa emergir. O pensamento de Heidegger se encarrega de apontar esta expectativa, esta aproximação, esta suspeita de um *Ereignis* cada vez mais incerto, todo ele contido em sua própria indefinição. Com sua abordagem sempre marcante do obscurecimento técnico do mundo, o filósofo sustenta que em nossa época a possibilidade se joga, sendo o risco essencial. E não existe um atalho que contorne a ameaça da técnica. Para Heidegger, mesmo o pensamento tem apenas caráter preparatório, e de maneira alguma caráter fundador. O pensar é algo que, em si mesmo, não tem como criar os modos e as ocasiões em que pode intervir, não possui força material para conduzir a uma nova situação histórica.

[O pensamento] satisfaz-se com despertar uma disponibilidade do homem para uma possibilidade cujos contornos permanecem indefinidos, e cujo advento, incerto. (...) O pensamento preparador em questão não quer nem pode prever um futuro. Procura apenas ditar para o presente algo que há muito, exatamente no começo da Filosofia, já lhe foi dito, e que, entretanto, não foi propriamente pensado. De momento, deve ser suficiente apontar nessa direção com a maior brevidade possível. Para fazê-lo recorremos a uma indicação que a própria filosofia oferece.¹⁵⁷

Heidegger insiste que no *Gestell* se manifestaria (decisivamente) uma interpelação / apropriação recíproca entre o homem e o Ser: o *Ereignis*. O homem só pode esperar o *Ereignis*, como viragem, que é já e ainda não é, visto que o *Gestell* apresenta-se como seu prelúdio. O mais estranho é o fato de que o próprio ser em nossa época se anuncia a si próprio negando-se a si próprio. O *Ereignis* seria um poder sob o poder do *Gestell*: um segundo poder capaz de autolimitar a provocação devastadora e aparentemente inesgotável da essência da técnica sobre o homem e a ordem natural em seu conjunto. A desmesura deste perigo pode provocar uma transformação redentora. É preciso que o homem corresponda à interpelação da técnica moderna, ou seja, responda ao apelo da verdade do ser nela contida. Segundo Heidegger, o ser foi às últimas em nosso tempo. Nesse sentido, somos nós que vivemos um momento decisivo e delicado do ser enquanto tal. Tudo nos faz acreditar que a história do ser está cumprida. Vivemos mesmo o último [*eschaton*] destino do ser. Não obstante, para Heidegger, nosso tempo sente pesar sobre ele o *Ereignis*. Pois não é o fim que está por trás da ameaça da técnica, mas um acontecimento axial que, ele também, gera história e se estende para um outro momento do ocidente. Assim, a reflexão heideggeriana sabe em que tempo ela se exerce – nesse tempo em que tudo está realizado e no qual tudo permanece oculto, onde o homem pode entrar em um âmbito totalmente outro da história. Fundamentalmente, Heidegger

¹⁵⁷ HEIDEGGER; *Conferências e escritos filosóficos*, p. 74

deseja enunciar o destino que resulta da própria dinâmica da técnica: um exercício para regressarmos ao brilho originário da verdade; a *ek-stasis* temporal que se reabre em direção a um futuro histórico visto sob a forma de uma escatologia e de uma adequação mais próxima ao destino do ser.

Aquele que, até agora, tem sido o estar-a-ser do ser afunda-se na sua verdade ainda velada. A história do ser reúne-se neste adeus. A reunião neste adeus, enquanto reunião [*logos*] do mais extremo daquilo que tem sido, até aqui, o seu estar-a-ser, é a escatologia do ser. O ser ele próprio, enquanto ser que tem um destino, é, em si próprio escatológico. Porém, na expressão “escatologia do ser”, não compreendemos a palavra “escatologia” como título de uma disciplina teológica ou filosófica. Pensamos a escatologia do ser no sentido correspondente àquele em que há que pensar, tendo em vista a história do ser, a fenomenologia do espírito. Esta mesma constitui uma fase da escatologia do ser na medida em que o ser como subjetividade [*Subjektivität*] absoluta da incondicional vontade de vontade, se colige no extremo daquele que, até agora, tem sido o seu estar-a-ser [*Wesen*], cunhado pela metafísica. Se pensarmos a partir da escatologia do ser, então temos de esperar um dia primevo da madrugada no primevo do que há de vir e temos de aprender hoje a pensar o primevo a partir daí.¹⁵⁸

Heidegger também não ignora que nada hoje nos obriga mais a refletir. Perdemos toda possibilidade de compreender o que pode ser a filosofia. Nem sequer sabemos de sua importância e de sua necessidade. Com efeito, este ocaso da filosofia mostra-se como a supremacia do equipamento controlável de um mundo técnico-científico e da ordem social que lhe corresponde. Mas Heidegger afirma: “com o fim da filosofia, porém, o pensamento não está no fim, mas na ultrapassagem para um outro começo”¹⁵⁹. Deste modo, é preciso entender este processo como algo essencial, a dispersão da filosofia marca também o momento em que ela se aproxima de si mesma. Nesse sentido, o fim da filosofia indica a vinda daquilo que se deve nomear como escatologia profética: a afirmação de um poder de julgamento capaz de arrancar os homens da jurisdição (metafísica!) da história. Apesar de todas as dúvidas, a escatologia faz aparecer a possibilidade indeterminada de uma outra história, de um outro início para o ocidente.

Há no pensamento de Martin Heidegger este compromisso de apontar para um por vir que pode apenas emergir de um período de obscuridade e perturbação profunda. O sentimento de que realmente estamos numa virada predomina em seu pensamento. Podemos aprender alguma coisa acerca da esperança nos escritos de Heidegger? Entendemos que a esperança está subentendida em seus escritos e é a verdade de sua obra. Contudo, só acreditamos ser legítimo falar de uma esperança heideggeriana com a condição de situá-la para além de todo otimismo ou pessimismo. No pensamento heideggeriano, a esperança apresenta-se sempre igual ao maior

¹⁵⁸ HEIDEGGER; *Caminhos de floresta*, pp. 378-379

¹⁵⁹ HEIDEGGER; *Ensaio e conferências*, p. 72

desespero. Acreditamos não trair o pensamento de Heidegger se o compreendermos segundo a seguinte afirmação de Maurice Blanchot:

Existe esperança, se ela se relaciona longe de toda a apreensão presente, de toda a possessão imediata com aquilo que está sempre por vir, e que talvez não virá jamais; e a esperança proclama a vinda esperada daquilo que não existe ainda senão como esperança. Quanto mais distante ou mais difícil é o objeto da esperança, tanto mais a esperança que o afirma é profunda e próxima de seu destino de esperança: tenho pouco a esperar, quando aquilo que espero está quase a meu alcance. A esperança revela a possibilidade daquilo que escapa ao possível: ela é no limite, a relação restabelecida, lá onde está rompida. A esperança é a mais profunda, quando ela mesma se afasta e se despoja de toda a esperança manifesta. Mas, ao mesmo tempo, não devemos esperar, como num sonho, uma ficção quimérica: é contra isto que se indica a nova esperança. Esperando, não o provável que não é a medida daquilo que se pode esperar, não a ficção do irreal; a esperança verdadeira – o inesperado de toda a esperança – é a afirmação do improvável e a expectativa daquilo que é.¹⁶⁰

Heidegger expõe que a técnica seria capaz de se tornar aquilo que estranhamente traz uma reviravolta. A partir de sua profundidade essencial, a técnica conseguiria restituir-se como conjunto da metafísica, poder ser tudo e tudo reunir em si, diante de alguma outra coisa de que foge. Para Heidegger, a técnica seria capaz de abrir-se para nos dar o recuo a partir do qual encontraríamos algo mais importante: o mútuo pertencimento do homem e do ser. É como se Heidegger estivesse seguro de que existe no ser, pelo próprio fato de que está esquecido, a promessa de uma reconversão essencial. O seu extremo esquecimento seria a profundidade de sua lembrança. Segundo Heidegger, quando o ser falta, o ser só está ainda profundamente dissimulado. Aquele que tem a coragem de encarar essa falta, vê não mais o ser dissimulado mas o ser enquanto dissimulado: a própria dissimulação. Na verdade, o que experimentamos no *Gestell* é um prévio anunciar do que Heidegger chama de *Ereignis*.

O homem no novo início é este homem capaz de notar a luz do ser no seu extremo velamento. O escravo massificado e sem interioridade do *Gestell* encontra-se estranhamente próximo do homem do novo início, situado para além da metafísica. O brilho, a súbita revelação do *Ereignis* rompe a noite do mundo da técnica. Em *Identidade e Diferença* Heidegger indica que o *Gestell* é um primeiro lampejar do *Ereignis*: “é o âmbito em si mesmo oscilante, através do qual homem e ser se alcançam sucessivamente em sua essência, chegam ao que é essencial para eles, na medida em que perdem aquelas determinações que a metafísica lhes conferiu”¹⁶¹. E o filósofo vai ainda mais longe quando observa:

Ainda menos nos é permitido perseguir a idéia de que o universo da técnica é de tal espécie que impede absolutamente dele nos libertarmos. Essa opinião, possuída pelo que é atual, tem-no como o unicamente real. Esta convicção é, aliás, fantástica: mas,

¹⁶⁰ BLANCHOT, Maurice; *A conversa infinita*, p. 84

¹⁶¹ HEIDEGGER; *Conferências e escritos filosóficos*, p. 180

pelo contrário, não o é um pensamento precursor, que encara com esperança aquilo que vem ao nosso encontro como o apelo da essência da identidade de homem e ser.¹⁶²

Quando a técnica é pensada para além de todos os seus equipamentos e de seus cálculos, que apenas representam aquilo que neste fenômeno se deixa imediatamente perceber, ela possibilita um retorno à diferença ontológica. A técnica abriga a possibilidade da ressonância do ser enquanto *Ereignis*; uma indicação para a aurora de um novo início. Para Heidegger, a ação dos homens não pode transformar o atual estado técnico do mundo. Nenhuma ação humana jamais poderá fazer frente a esse perigo. O homem não pode desvencilhar-se da metafísica por suas próprias forças, devendo apenas aguardar a viragem (*Kehre*) do próprio ser. Não podemos fazer nada a não ser aguardar e nos preparar. Sequer é nos permitido representar e consolidar aquilo por que devemos aguardar. Para Heidegger, isto seria justamente deixar de aguardar aquilo que aguardamos. Assim, no aguardar temos de deixar aberto aquilo porque aguardamos. O aguardar aventura-se no próprio aberto. O próprio aberto, enquanto clareira do ser, seria aquilo que devemos aguardar. Não vemos coisa alguma. Se víssemos, não teríamos necessidade de esperar. Por que haveria alguém de sofrer e esperar por aquilo que já vê? O pensamento de Heidegger acentua esta dimensão de preparação, apresentando-se como um elogio da espera.

No estado em que se encontra o mundo contemporâneo, a filosofia não poderá efetuar uma mudança imediata. Isto refere-se não apenas à filosofia como a toda a reflexão e empenho puramente humanos. Só um deus pode salvar-nos. A única possibilidade de que dispomos é a de, através do pensar e do poetizar, propiciarmos o surgimento de um deus. (...) Não podemos gerá-lo por meio de nosso pensamento. Quando muito, podemos despertar a boa vontade para esperar.¹⁶³

A técnica representaria esse momento em que tudo se inverte, quando o maior perigo se converte em segurança essencial¹⁶⁴. A mão que fere pode ser aquela que também cura. Se não mais ficarmos seduzidos e fascinados pela máscara apolínea da técnica (e também de toda

¹⁶² HEIDEGGER; *Conferências e escritos filosóficos*, p. 187

¹⁶³ HEIDEGGER; *Only a God Can Save Us: The Spiegel Interview* (1966). Trad. William Richardson. In *Heidegger: The Man and the Thinker*, ed. T. Sheehan, pp. 45-67

¹⁶⁴ Nesse sentido, não é por mera casualidade que Leo Strauss faz a seguinte afirmação a respeito do pensamento heideggeriano: “No trabalho de Heidegger não há espaço para a filosofia política, e isso pode muito bem ser devido ao fato do espaço em questão estar ocupado por deuses e pelos deuses. (...) A filosofia da história de Heidegger tem a mesma estrutura que a de Marx e a de Nietzsche: no momento em que chega o discernimento final, inicia-se a perspectiva escatológica. (...) A filosofia de Heidegger pertence ao momento infinitamente perigoso em que o homem está num perigo maior do que nunca de perder a sua humanidade e, por isso – sendo que o perigo e a salvação são duas faces da mesma moeda –, a filosofia pode cumprir a função de contribuir para a recuperação e o regresso da *Bodenständigkeit* [enraizamento no solo] ou, antes, a de preparar uma forma inteiramente nova de *Bodenständigkeit*: uma *Bodenständigkeit* para além da mais extrema *Bodenständigkeit* [perca do enraizamento no solo], um estar-em-casa para além da errância mais extrema. (STRAUSS, Leo; *Studies in platonic political philosophy*. pp. 30, 33). Não obstante, Leo Strauss, apesar de seu acertado ponto de vista a respeito do trabalho de Heidegger, erra unicamente ao não entender que o filósofo da Floresta Negra celebra a espera (pelos deuses) como uma forma de estar no mundo, não como a espera de uma epifania messiânica.

a tradição metafísica) temos ainda a chance de percebermos que a própria técnica nos prepara para habitar na presença do ser, para habitar poeticamente a terra. Apesar e por causa de seu perigo extremo, o homem ainda pode se colocar a caminho por onde advém o que salva¹⁶⁵. Na realidade, para Heidegger, a técnica é a oportunidade e a constelação a partir de onde – possivelmente – preparamos nossa disposição para a deidade, o sim rememorante ao ser. Com efeito, é preciso compreender que o ser se dá na clareira apenas sob a forma deste curso duplo, orientado para o passado e direcionado para o futuro: no presente do abandono do ser dá-se apenas a possibilidade de rememorar a pertença ao ser e esperar a disponibilidade de seu apelo. Por tudo isso, acreditamos que a obra deste filósofo é consagrada ao improvável. Entendemos que seu caminho de pensamento pode muito bem ser distinguido pelo que escreveu Yves Bonnefoy:

Dedico este livro ao improvável, quer dizer, àquilo que é. A um espírito de vigília. Às teologias negativas. A uma poesia desejada, de chuvas, de espera e de vento. A um grande realismo que agrava ao invés de resolver, que designa o obscuro, que considera as claridades como nuvens sempre evanescentes. Preocupado com a elevada e impraticável clareza.¹⁶⁶

Mas o melhor é ainda, respeitosamente, ficarmos presos à própria meditação heideggeriana:

O refutar-se não produz apenas os vazios da privação e da expectativa, mas junto a estes um vazio como algo que se distancia dentro de si, distanciando-se na direção do futuro e ao mesmo tempo fazendo surgir aquilo que já foi [*ein Gewesendes*]; este último indo de encontro àquilo que está se tornando futuro constitui o presente como aproximação no abandono, mas um abandono que recorda e espera [*erinnernd-erharrende*].¹⁶⁷

2.5 – O perigo da técnica e a possibilidade do *Ereignis*.

Heidegger parte precisamente da consideração do presente como época do extremo abandono do ente por parte do ser [*Seinsverlassenheit*], ao qual corresponde a experiência do esquecimento do ser [*Seinsvergessenheit*] por parte do homem. É preciso fundamentalmente reconhecer que presentemente no horizonte de nosso próprio mundo as relações técnicas

¹⁶⁵ Mais uma vez, acreditamos que o pensamento de Heidegger pode ser iluminado e esclarecido pela escrita de Maurice Blanchot. Para Blanchot, e acreditamos que Heidegger com ele concordaria, “o improvável escapa à prova, não pela ausência temporária de uma demonstração, mas porque nunca aparece onde se deve provar. O improvável é o que se ergue, mas não por aprovação de uma prova. O improvável não é somente aquilo que, permanecendo no horizonte da probabilidade e de seus cálculos, seria definido por uma probabilidade relativamente baixa. O improvável não é muito pouco provável. Ele é infinitamente mais do que o provável: ‘quer dizer aquilo que é’. No entanto aquilo que é permanece o improvável. (...) Se houvesse entre a possibilidade e a impossibilidade um ponto de encontro, o improvável seria este ponto” (BLANCHOT, Maurice; *A conversa infinita*, p. 85).

¹⁶⁶ BONNEFOY, *L' improbable et autres essais*, p. 1

¹⁶⁷ HEIDEGGER; *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, p. 383

desenvolvem a noção de um *Aufenthalt*, uma habitação, na qual viver sem angústia poderia ser possível. Na tentativa de nos assegurarmos, fugindo do enorme desafio da liberdade e da facticidade do viver, construímos nossa cidadela existencial com a ajuda da ciência, da técnica e da dominação industrial da natureza. A técnica recolhe os seus atrativos desta reconciliação que promete, sinceramente aliás, mas de um modo prematuro. Ela se esquece que a terra, esse lugar onde habitamos, é o espelho de nossa finitude, sinal de uma impossível superação. É preciso reconhecer que mesmo toda riqueza material proporcionada pela técnica não representará uma solução para nossa errância ontológica: continuaremos não tendo o ser, que não podemos nos dar.

Nesta proximidade, na clareira do “aí”, mora o homem como o ec-sistente, sem que já hoje seja capaz de experimentar propriamente este morar e assumi-lo. A proximidade do ser, modo como é o “aí” do ser-aí, é pensada na conferência sobre a elegia de Hölderlin “Retorno” (1943) a partir de *Ser e Tempo*; é a partir da poesia do poeta que esta proximidade do ser é percebida numa linguagem mais radical e nomeada a “pátria” a partir da experiência do esquecimento do ser.¹⁶⁸

Heidegger, comentando Hölderlin, afirma que o ser é o lar. O ser é a verdadeira morada [*ethos*] do homem. Só há uma habitação verdadeira onde é garantida ao homem uma relação específica com a integridade do mundo. Se convivemos com a atual necessidade de ocuparmos e explorarmos tecnicamente o planeta é porque esquecemos que habitar é ser e ser é habitar. Unicamente com a morada do homem no mistério do ser estaria garantida a preservação da experiência do que é um abrigo. A verdade do ser doa este abrigo. “O discurso sobre a casa do ser não é a uma transposição da imagem da ‘casa’ para o ser; ao contrário, um dia seremos mais capazes de pensar o que é ‘casa’ e ‘habitar’ a partir da essência do ser adequadamente pensada”¹⁶⁹. O desejo do homem de alcançar um abrigo será realizado somente com seu regresso à interrogação ontológica, quando ele enfim reconhecerá que ‘habitar’ aponta para o fato de que não se encontra diante dos objetos para dominá-los. Devemos, então, compreender que apenas o aberto propicia o abrigo. Com efeito, a verdadeira proteção para o homem não estaria no *Gestell* e sim no aberto do mundo.

De acordo com Heidegger, não podemos controlar o movimento da técnica impedindo seu desenvolvimento, pois é no ser mesmo que se dissimula o perigo. Poderá o homem se abrir ao ser que lhe é destinado a partir da era da técnica planetária? O homem tecnológico ao buscar o controle sobre todas as coisas acabará por ser escravizado pela atração da conquista desenfreada de mais e mais poder? O que sabemos é que já é hora de deixarmos totalmente de lado aquele otimismo ingênuo no qual a técnica é ainda celebrada como

¹⁶⁸ HEIDEGGER; *Conferências e escritos filosóficos*, p. 161

¹⁶⁹ HEIDEGGER; *Conferências e escritos filosóficos*, p. 172

principal caminho para a felicidade humana. Algumas outras questões são importantes: poderá o homem e o ser ainda apropriarem-se um do outro? Será que seguimos para a aurora matinal do que ainda está por vir? Permanecerá impedido ao homem aceder à esfera essencial da técnica? Como nos esquecemos de sua proveniência essencial? A natureza será abandonada à maquinação? Podemos partir em busca da verdade do ser, mesmo onde esta verdade se mostra como ausência e retração do próprio ser? Existirá a promessa de outra relação fora daquela de dominação do ente? Aproximaremos daquilo que salva, que Hölderlin vê como estando junto do perigo?

É muito claro o perigo de restar apenas o fraco relampejar de uma tempestade que, já há muito afastada, não traz o raio de luz do próprio ser. Porém, Heidegger acredita que podemos encarar a metafísica e o *Gestell* como uma chance, ou seja, como a possibilidade de uma mudança em virtude da qual aquela e este se torcem numa direção que não é prevista por sua essência própria, mas que a ela está relacionada. Heidegger pensa que o *Ereignis* do ser lampeja através da estrutura impositiva do *Gestell*. Ele confia que o *Gestell* como esquecimento extremo do ser é, ao mesmo tempo, o aceno para um possível novo início no *Ereignis*. Junto ao perigo da técnica apreendemos aquilo que salva. “Quanto mais nos avizinharmos do perigo, com maior clareza começarão a brilhar os caminhos para o que salva, tanto mais questões haveremos de questionar”¹⁷⁰.

Todavia, para Heidegger, esses caminhos permanecem como uma possibilidade cujos contornos estão indefinidos, e cujo advento, incerto e improvável. Por outro lado, a consumação de uma época é a disposição, pela primeira vez incondicionada e de antemão completa, para o inesperado e para o que jamais se espera. Assim, Heidegger não se desespera com o avanço do mundo técnico porque é animado pela probabilidade de que um poder salvador pode emergir das perigosas profundezas do *Gestell*. Para além do perigo do *Gestell*, o filósofo anuncia a possibilidade de um tempo que não conhecemos, a esperança e o desespero do homem que ainda não é e, no entanto, já é: espera sem direção. Heidegger nos faz crer que alguma coisa de novo está em vias de começar, alguma coisa de que apenas se suspeita, um leve risco de luz na base do horizonte. Essa impressão talvez não seja infundada: o *Gestell* é o prenúncio do próprio *Ereignis* e de um futuro mais originário.

A era da técnica não é nem ocaso nem decadência. Enquanto destino, repousa no ser, e apela ao homem. Existe ainda a possibilidade para deixarmos as coisas serem, tempo de ainda sermos capturados pelo mistério através do qual o ser emerge no ser. Na medida em que o homem é provocado pelo *Gestell* se apresenta a ele a possibilidade para compreender que o que possui de mais próprio é unicamente sua ligação com o ser. Para Heidegger, ainda na

¹⁷⁰ HEIDEGGER; *Ensaio e conferências*, p. 38

técnica teríamos a possibilidade de estarmos dispostos para novas possibilidades. Possibilidades que não se realizarão pelas próprias forças humanas. Parece que temos que fazer algo que, entretanto não podemos fazer, que não depende de nós, de que nós dependemos. Ao homem só cabe preparar a disposição para esperá-las, pois o modo de agir do ser é misterioso.

Nenhuma mera ação poderá transformar a situação do mundo porque, enquanto operatividade e operância, o ser veda o acesso de todos os entes ao acontecimento do que lhes é próprio. Nem mesmo o sofrimento que se abate sobre a terra pode provocar uma transformação imediata. É que o sofrimento só consegue ser experimentado passivamente, ou seja, como o que se opõe à ação, assim com ela integrando o mesmo âmbito essencial da vontade de poder. (...) A uniformidade incondicionada de todos os povos da terra sob a dominação da vontade de poder evidencia a insensatez da ação humana colocada como absoluto.¹⁷¹

Para Heidegger, a era da técnica é simultaneamente uma época extremamente perigosa e cheia de promessa. Nela experimentamos um desespero muito próximo do deslumbramento. Heidegger evidencia, assim, a ambigüidade do *Gestell*; lugar de extremo perigo e também do primeiro lampear do *Ereignis*. Podemos descobrir e acolher a manifestação de chances pós-metafísicas na técnica planetária. O perigo esboça o começo daquilo que salva. O ser chegado ao último momento de seu desvelamento seria ele próprio capaz de inverter o esquecimento que vem de si mesmo. No *Gestell* temos a possibilidade de alcançarmos um relacionamento apropriado com o ser e de afinal percebermos que o ser no seu estar-a-ser faz uso do estar-a-ser do homem e o estar-a-ser do homem assenta no pensar da verdade do ser. Somos chamados a compreender a unidade da ‘cabeça de Jano’ do *Gestell*, cabeça bifronte que, olhando para trás, só enxerga o ser como *Gestell* e, olhando para frente, já antevê o ser como dádiva, o brilho do *Ereignis*: angústia e salvação; ativismo universal da dominação calculante e a serenidade tranqüila do sábio abandono; crepúsculo e aurora. Segundo Heidegger, esta coexistência dos contrários se compatibiliza com a unidade do ser. O cálculo e a desolação reinam, mas ainda assim algo do chamado do ser ressoa e transparece. Trata-se, assim, de corajosamente encarar o paradoxo do ser, que se deixa colher lá onde parece ter abandonado a cena do pensamento, no âmbito da nova *Grundstimmung*, da nova disposição fundamental para o outro início do pensamento.

Na técnica, isto é, em sua essência, vejo o homem ser colocado à disposição de um poderio que o impele a revelar as provocações dessa essência e diante do qual ele de modo algum é livre; vejo se anunciar algo como uma relação entre o ser e o homem e que essa relação, que se dissimula na essência da técnica, um dia poderá se revelar em toda sua claridade.¹⁷²

¹⁷¹ HEIDEGGER; *Ensaio e conferências*, p. 86

¹⁷² HEIDEGGER; Entrevista com Walser [1969]. *Cahiers de l'herne*, p. 95

Fundamentalmente, o erro que Heidegger imputa a quem vive na *Machenschaft* é precisamente aquele de não saber considerar adequadamente a totalidade do ente, assim como este se apresenta na sua hipertrofia aparentemente quantitativa, para encontrar aí o verdadeiro traço do ser. A *Machenschaft* é o âmbito em que o ser pode ressoar e em que, não obstante, esta mesma falta aparece como velada. Em relação à *Seinsfrage*, ou seja, na ótica do pensamento da história do ser, ela indica não um “comportamento humano”, mas um modo de dar-se do próprio ser, que não há em si nada de negativo: “o aceno de desprezo deve ser deixado de lado, mesmo se a *Machenschaft* favorece a não essência [*Un-wesen*] do ser. Mas esta mesma não essência, enquanto essencial à essência, nunca deve ser relegada ao desprestígio¹⁷³”.

Deste modo, através do *Gestell* pode ainda se realizar a ocasião para que o ser deixe ressoar mais livremente a sua essência. O *Gestell* é a espera silenciosa do *Ereignis*. Aquilo que o presente recusa será necessariamente acolhido pelo futuro. Deste modo, Heidegger quer que vejamos no *Gestell* uma redenção imprecisa e o pressentimento de uma reversão do próprio tempo. É o *Gestell* uma aposta em favor do futuro. Há luz na escuridão. Assim, Heidegger nos leva a pensar que o problema do *Gestell* não é apenas o problema da ameaça que faz pesar sobre o homem, mas também o do fim desta ameaça. A técnica não seria uma simples manifestação da desgraça do homem moderno, mas um movimento rumo a uma realidade ainda oculta, um outro início do ocidente ainda por chegar. Lá e apenas lá onde se nota o máximo esquecimento do ser, o ser pode ressoar em sua essência mais própria, mesmo se como refutação. Heidegger observa:

Será, então, que um desencobrimento concebido de modo mais originário seria capaz de fazer aparecer, pela primeira vez, a força salvadora no meio do perigo que, na idade da técnica, mais encobre do que mostra? Outrora não apenas a técnica trazia o nome *technè*. Outrora, chamava-se também de *technè* o desencobrimento que levava a verdade a fulgurar em seu próprio brilho. Outrora, chamava-se também *technè* a pro-dução da verdade na beleza. *Technè* designava também a *poíesis* das belas artes. (...) Ninguém poderá saber se está reservada à arte a suprema possibilidade de sua essência no meio do perigo extremo. Mas todos nós poderemos nos espantar. Com o quê? Com a outra possibilidade, a possibilidade de se instalar por toda parte a fúria da técnica até que, um belo dia, no meio de tanta técnica, a essência da técnica venha a vigorar na apropriação da verdade. Não sendo nada de técnico a essência da técnica, a consideração essencial do sentido da técnica e a discussão decisiva com ela têm de dar-se num espaço que, de um lado, seja consagüíneo da essência da técnica e, de outro, lhe seja fundamentalmente estranha. A arte nos proporciona um espaço assim. Mas somente se a consideração do sentido da arte não se fechar à constelação da verdade, que nós estamos a *questionar*. Questionando assim, damos testemunho da indigência de, com toda técnica, ainda não sabermos a vigência da técnica, de, com tanta estética, já não preservarmos a vigência da arte. Todavia, quanto mais pensarmos a questão da essência da técnica, tanto mais misteriosa se torna a essência da arte. Quanto mais

¹⁷³ HEIDEGGER; *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, p. 126

nos avizinharmos do perigo, com maior clareza começarão a brilhar os caminhos para o que salva, tanto mais questões haveremos de questionar. Pois questionar é a piedade do pensamento.¹⁷⁴

¹⁷⁴ HEIDEGGER; *Ensaio e conferências*, pp. 36-38

CAPÍTULO 3: O NIILISMO COMO PREPARAÇÃO FUNDAMENTAL PARA A TÉCNICA MODERNA

3.1 – A morte de Deus

Para Heidegger, a metafísica detém o poder de decidir e determinar a história do Ocidente. Mas na medida em que a história da metafísica é a história dos encobrimentos e dos desencobrimentos do ser, ela é do mesmo modo a história do niilismo. História, metafísica e niilismo são três diversos nomes para indicar a mesma coisa. Antes de qualquer coisa, o imperialismo tecnológico de nosso tempo é uma expressão do niilismo, não sua causa e muito menos ele próprio. É preciso entender que o niilismo não é apenas um fenômeno casual que se apresenta ao final da história da metafísica, mas algo que traduz a necessidade da própria história e da metafísica em seu conjunto. O niilismo se encontra no cerne da metafísica ocidental e a reflexão sobre a sua essência deve se originar de uma discussão do ser enquanto ser.

Estamos ainda longe de ingressarmos no entendimento do autêntico significado do niilismo como história do esquecimento do ser. Estamos habituados a ouvir no nome niilismo sobretudo uma dissonância; entendemos por niilismo uma doutrina pessimista que acena inquestionavelmente para o sofrimento ilimitado da morte de Deus. No lugar de Deus se instaura o reino do Nada. Onde tudo se impulsiona para o nada domina o niilismo. Para Heidegger, todas estas interpretações do fenômeno do niilismo sequer se aproximam da profundidade de sua essência. É preciso saber previamente aquilo que niilismo significa. Na verdade, o niilismo ultrapassaria a simples edificação da ditadura do nada. “Nem todo aquele que apela para sua fé cristã e para uma qualquer convicção metafísica está por isso já fora do niilismo. Mas, ao contrário, também aquele que cisma sobre o nada e sua essência não é um niilista”¹⁷⁵. Heidegger deseja saber se a designação niilismo, pensada rigorosamente dentro da filosofia de Nietzsche, tem apenas um significado negativo que impele para o nada anulador. Na verdade, ele procura por uma discussão mais exata que encare o niilismo como o limite extremo da metafísica. Segundo Heidegger, se trata de no niilismo fazermos uma experiência direta do fim para preparar a passagem ao outro início; deste modo, o niilismo alude àquele

¹⁷⁵ HEIDEGGER; *Caminhos de floresta*, p. 254

lugar de colheita em que a origem se desvela como possibilidade não realizada e de onde, conseqüentemente, se extrai força a nova decisão histórica de “começar do início”¹⁷⁶.

O niilismo é um movimento histórico, não uma qualquer visão e uma qualquer doutrina, representadas por quem quer que seja. O niilismo movimenta a história segundo o modo de um processo fundamental que quase não é reconhecido no destino dos povos ocidentais. Daí que o niilismo também não seja apenas um fenômeno histórico entre outros, nem seja apenas uma corrente espiritual que aparece entre outras, como o cristianismo, o humanismo e o iluminismo, dentro da história ocidental¹⁷⁷.

Freqüentemente se crê que a essência do niilismo se mostra através do dramático anúncio de Nietzsche: “Deus está morto”. Na realidade, Nietzsche exprime uma fórmula teológica, e, ao que parece apenas negativa, para aquilo que ele entende por niilismo.

Já ouviste falar de um louco que, numa manhã de sol, acendeu uma lanterna e correu para o mercado, gritando sem cessar: 'Procuro Deus, procuro Deus!?' Como os que lá andavam e o ouviram não acreditavam em Deus, provocou-se o riso geral. 'Por quê? Ele perdeu-se?' disse um. 'Perdeu-se no caminho como uma criança?' disse outro. 'Ou ter-se-á escondido?'... e assim troçavam dele rindo-se. O louco saltou para o meio deles e trespassou-lhes com o olhar. 'Onde está Deus?', perguntou. 'Dir-vos-ei. Matamo-lo – vós e eu. Todos nós somos seus assassinos. Mas como é que o fizemos? Como é que fomos capazes de beber o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós quando desligamos a terra do seu sol? Onde está ele agora? E para onde vamos nós? Será que nos afastamos de todos os sóis? Não estaremos nós continuamente a mergulhar? Para baixo, para o lado, para a frente, em todas as direções? Saberemos ainda o que está certo e o que está errado? Não andaremos à deriva como se atravessássemos um nada infinito? Não sentimos o sopro do espaço vazio? Não é verdade que ele é cada vez mais frio? Não será que nos espera uma noite cada vez mais negra?... Deus morreu. E continua morto. E fomos nós que o matamos. O que havia de mais sagrado e mais poderoso em todo o mundo foi mortalmente ferido pelos nossos punhais. Quem limpará o sangue que nos cobre? Não será esse ato demasiadamente grande para nós? Não teremos que nos tornar deuses apenas para parecermos dignos desse ato?'¹⁷⁸

O acontecimento irremediável da morte de Deus, o niilismo enquanto história, adquire conotações negativas e é descrito por Nietzsche em formas dramáticas que são inseparáveis. Julgamos que a morte de Deus parece dominar a existência e a obra de Nietzsche, e, se existem nessa filosofia pensamentos fundamentais, esta envolve a todos.¹⁷⁹ O discurso de Nietzsche

¹⁷⁶ HEIDEGGER; *Domande fondamentali della filosofia. Selezione di “problemi” di “lógica”, p. 91*

¹⁷⁷ HEIDEGGER; *Caminhos de floresta*, pp. 252-253

¹⁷⁸ NIETZSCHE, Frederich apud Heidegger; *Caminhos de floresta*, pp. 249-250

¹⁷⁹ Como Jaspers, entendemos que Nietzsche busca Deus sem o saber. Karl Jaspers que indaga se a negação de Deus, em Nietzsche, não seria a insatisfação sempre em movimento de uma busca de Deus que não mais se compreende. O mundo da fé, do qual Nietzsche é, ao mesmo tempo, radicalmente excluído e extremamente próximo. Por sua vez, Heidegger interpreta o suposto ateísmo de Nietzsche como um silêncio consciente sobre Deus, e ainda o discurso da morte de Deus como um grito por Deus. Todavia, Heidegger já afirma em seu discurso do reitorado, em 1933, que Nietzsche é o último filósofo alemão, apaixonadamente buscando a Deus. Podemos dizer da significação religiosa do ateísmo de Nietzsche.

trata os homens como seus assassinos. O ato da morte de Deus não pode jamais ser evidentemente expiado através de nenhum festejo de expiação. Nenhuma água poderia purificar os homens que também não mais conseguem pensar nem inventar jogos sagrados para purificação. Os homens são pequenos para a grandeza desse ato. O homem não está, em sua essência, à altura da grandeza desse ato. Este ato que nem mesmo pode penetrar seus ouvidos (o louco nunca virá no momento certo, estará sempre adiantado aos acontecimentos; interrogado e expulso, só poderá ser a testemunha louca de um ato grandioso que sempre parecerá mais afastado do que as mais longínquas estrelas e, que, todavia, está presente, está realizado).

Heidegger entende que, pensado metafisicamente, Deus se apresenta como um correlato do mundo supra-sensível. Este desde Platão vale como o mundo verdadeiro e autenticamente real. O mundo supra-sensível indica o lugar das idéias, valores, objetivos, normas, ideais, regras e princípios que governam o ente em sua totalidade dando-lhe uma ordem, uma finalidade, um significado. Só que agora Deus está morto. O mundo supra-sensível está sem força operante. Ele não mais irradia nenhuma vida: o mundo verdadeiro acabou por se tornar uma fábula. Temos o desmoronamento das referências normatizadoras que sempre guiaram e orientaram o homem em meio ao real: tudo isso é reduzido a nada (*nihil*). Será que, como Nietzsche, podemos crer que a partir deste momento erramos através de um nada infinito? O dito “Deus morreu” contém a verificação de que este nada se propaga, demonstrando a ausência de um mundo supra-sensível e vinculativo. “O niilismo, o mais inquietante de todos os hóspedes, está à porta”¹⁸⁰. Esse hóspede entrou em casa e deixou de ser hóspede, restando apenas à filosofia tentar com ele conviver.

Os nomes Deus e Deus cristão no pensar de Nietzsche são usados para a designação do mundo supra-sensível em geral. Deus é o nome para o âmbito das idéias e dos ideais. Se Deus morreu, enquanto fundamento supra-sensível e enquanto meta de tudo o que é efetivamente real, se o mundo supra-sensível das idéias perdeu a sua força vinculativa, e sobretudo a sua força que desperta e edifica, então nada mais permanece a que o homem se possa orientar. (...) No dito “Deus morreu”, o nome Deus, pensado essencialmente, designa o mundo supra-sensível dos ideais, que contém as metas para esta vida, existentes acima da vida terrena, e deste modo a determinam de cima para baixo e, assim, de certo modo, de fora para dentro.¹⁸¹

O que significa niilismo? Para Nietzsche, niilismo deve ser entendido como um processo no qual acontece a desvalorização [*Entwertung*] dos valores supremos, tradicionalmente estabelecidos, a partir de Platão, em um mundo diverso e separado. A partir desta desvalorização somos afligidos por uma tremenda desorientação. O mundo não participa

¹⁸⁰ HEIDEGGER; *Caminhos de floresta*, p. 252

¹⁸¹ HEIDEGGER; *Caminhos de floresta*, pp. 250, 254

dos anseios internos do homem, ele próprio sem fins e sem objetivos, parou de sancionar qualquer possível finalidade humana. “Falta a meta; falta a resposta ao porquê?”¹⁸². Nesse sentido, o mundo moderno já não apresenta uma hierarquia interna do ser, deixando sem apoio ontológico os valores. Na busca de sentido e valor o homem é inteiramente rechaçado de volta a si mesmo. “O sentido não é mais encontrado e sim ‘dado’; o valor não é mais percebido na contemplação do ser objetivo, mas colocado como um ato de valor atribuído. Como função da vontade, minha única criação são os fins. A vontade substitui a contemplação; a temporalidade do ato expulsa a eternidade do ‘bem em si’”¹⁸³.

O niilismo é o acontecimento do desvanecer de todo o peso de todas as coisas. Nietzsche concebe o niilismo como este processo histórico de desvalorização dos valores – tais como: Deus, a verdade, o belo, o bem – pertencentes ao mundo supra-sensível e que desde o início da metafísica eram considerados supremos. Deixamos para trás tudo o que é cúmplice de Deus: verdade, moral, razão. Aliás, perdemos até mesmo aquelas metas que, enquanto ideais determinantes da vida terrena sensível, transportamos para o lugar do mundo supra-sensível e que representaram apenas variantes da precedente interpretação teológica do mundo: a autoridade da razão, o progresso, a felicidade da maioria, a cultura, a civilização. Assim, proclamando a morte de Deus, Nietzsche se voltou não só contra o domínio das idéias platônicas, mas também contra os ideais do período moderno; na verdade, ele capta o vigor incansável do platonismo na história ocidental, desocultando sua presença mesmo nas formas mais escondidas, desmascarando desta maneira tanto o cristianismo quanto todo o processo de secularização.

Para Nietzsche, o niilismo não deve ser visto como sinônimo manifesto de decadência. A morte de Deus revela ao homem a extraordinária possibilidade de assumir a si mesmo como critério normativo e medida para as próprias ações. Além disso, o sacrifício de Deus é, antes, um pressuposto indispensável para que o homem tome consciência desse nada que o institui e que é o fundamento de sua liberdade. A negação de Deus está ligada a algo positivo, mas esse positivo é o homem como negatividade sem descanso, infinito poder de negar a Deus: liberdade. O desmoronamento infinito de Deus torna possível que a liberdade tome consciência do nada que é seu fundamento, sem fazer desse nada um nada absoluto. Uma vez que o homem experimenta a ausência de qualquer recurso para um ser incondicionado, o que realmente importa é, sobretudo, a sua experiência como liberdade e a estrutura da sua liberdade como poder incondicionado de se separar de si, de escapar a si, de se desembaraçar por uma eterna contestação. O niilismo permite que o espírito do homem enquanto liberdade se

¹⁸² HEIDEGGER; *Caminhos de floresta*, p. 257

¹⁸³ JONAS, Hans; *O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica*, p. 236

afaste de toda mera reconciliação. Na realidade, o pensamento de Nietzsche afirma a recusa a uma salvação, o não a essa permissão grandiosa de repousar, de se descarregar de si mesmo sobre uma verdade eterna, que para ele é Deus. O homem deve renunciar a parar numa última bondade, numa última sabedoria¹⁸⁴.

O assassinato de Deus é, com efeito, o suicídio inevitável do Deus metafísico. Entregar-se, de forma enlevada, a Deus e aos ideais é cultivar a morte. Talvez Deus realmente esteja morto porque o homem não fez outra coisa senão profaná-lo, pensando-o pequeno e o medindo de acordo com sua própria pequenez¹⁸⁵. Heidegger sustenta que “sempre aí onde comparece a teologia, Deus já começou sua fuga”¹⁸⁶. De fato, o niilismo já se faz presente no teólogo quando este demasiadamente se apressa em nomear o seu Deus. Os verdadeiros responsáveis pela morte de Deus e os verdadeiros blasfemos não são os ateus, aqueles que não crêem, mas todos aqueles teólogos e crentes “que falam do mais ente de todo ente sem nunca lhes ocorrer pensar no ser mesmo, para perceber nisso que este pensar e aquele falar, vistos a partir da fé, são pura e simplesmente a blasfêmia de Deus”¹⁸⁷.

Ao mesmo tempo, Heidegger sabe que Deus não pode ser dito e que o homem está então em plena confusão diante de um Deus que se arrisca destruir ao querer conhecer. Por isso, o que ele mais deseja é permanecer orientado para reverenciar aquilo que é desconhecido em sua infinita distância. Para o filósofo da Floresta Negra, o próprio cristianismo foi o principal responsável pela desdivinização do mundo. “A desdivinização é o estado de ausência de decisão sobre o deus e os deuses. Ao cristianismo cabe a maior parte no seu despontar. Mas a desdivinização não só não exclui a religiosidade, como é até só através dela que a relação aos deuses se transforma na vivência religiosa. Ao chegar-se aqui, é porque os deuses fugiram”¹⁸⁸.

¹⁸⁴ Neste mundo onde “Deus está morto” o homem pode ser interpretado em seu abandono no centro do ente ou em sua autonomia individual. Para todo filósofo moderno – e isso não apenas em Nietzsche – essa interpretação tornou-se a pedra de toque da filosofia.

¹⁸⁵ Segundo São Gregório de Nissa, os conceitos fazem ídolos de Deus, só o espanto apreende algo. O conceito é como ídolo, algo que nos aliena da percepção do divino. O discurso sobre Deus ocorre nos limites extremos das possibilidades da linguagem. Todo o dizer sobre Deus só se consuma na dialética entre a fala e o silêncio. Em suma, nos defrontamos sempre com a necessidade de sermos místicos; sentimos a necessidade de irmos ao encontro do mundo enquanto “o limite indizível do mundo”. Também o primeiro Wittgenstein nos diz que “as condições de sentido são inefáveis”: a distinção do *Tractatus* entre o mundo acessível e exprimível e a “substância do mundo” inacessível e inefável. A filosofia e a literatura podem ser uma investigação da possibilidade do significado, que no movimento mesmo dessa investigação culmina numa abertura para o mostrar-se do inefável. Segundo o comentário de David Pears: a idéia orientadora de Wittgenstein era de que nós podemos ver além do que nós podemos dizer. Nós podemos ver todo o caminho até à extremidade da linguagem, mas as coisas mais distantes que nós podemos ver não podem ser expressas em sentenças porque elas são as pré-condições do dizer qualquer coisa (Pears, David, *The false prison*, p. 67).

¹⁸⁶ HEIDEGGER; *Hölderlins Hymne “Andenken”*, p. 133

¹⁸⁷ HEIDEGGER; *Caminhos de floresta*, p. 298

¹⁸⁸ HEIDEGGER; *Caminhos de floresta*, p. 98

Voltando propriamente a Nietzsche, podemos afirmar que blasfemar contra a terra é, agora, a mais terrível ofensa. Na verdade, sua reflexão implica um sim para a vida, uma fidelidade à terra, à plenitude e superabundância da existência terrena. De fato, Nietzsche fez de tal sim o fundamento operativo de sua filosofia. É, agora, exigida do homem uma “dureza” e uma “coragem” desconhecida até então. Uma coragem capaz de recusar qualquer garantia e de abandonar a tentação de esperanças sobreterrenas. A coragem heróica daquele que vê o abismo, mas com orgulho. Nós, que sentimos a “morte de Deus”, que perdemos o que nós perdemos, somos obrigados a assumirmos a condição de errantes que não param em lugar algum.

Para Nietzsche, o mundo é agora uma porta a mil mudos e frios desertos. Somos agora chamados a aceitar um mundo essencialmente caótico e incerto. Nietzsche quer, assim, espíritos livres capazes de glorificar a contingência e de lutar pelo aquém. Talvez não haja maior revolução possível em filosofia do que descer assim do além para o caráter histórico do homem plenamente despido de um princípio superior do qual derive. A riqueza do ser está na sua finitude, isto é, em seu caráter abissal, em seu caráter de evento; assim sendo, criemos a nós mesmos em um oceano de possibilidades caóticas. O próprio homem tem que se perceber desatrelado da eternidade – ao menos da eternidade atemporal das idéias, essências, estruturas – e se descobrir temporal do começo ao fim. Devemos procurar entendê-lo segundo sua própria lei. Rejeitemos toda fé num além, toda ilusão sobre-humana; toda realidade não é nada senão fenomênica, portanto situada no aquém.

Pensemos também nesse homem dotado das maiores forças possessivas, animado por uma extrema energia, que não se contenta de modo algum com as promessas de um vago além, mas que deseja ver tudo, ter tudo e apropriar-se de tudo, que é ligado à terra, que tem “*na medula e nos ossos*” “*aquela obstinação com a terra*”, “*o gosto frio da terra*”, a exigência das coisas visíveis e do universo presente, que não quer sacrificar nada de si mesmo, que repele com todas as suas forças a derrota e, com todas as suas forças, aspira à vitória e ao domínio.¹⁸⁹

Nietzsche se revolta sobretudo contra a doutrina, arraigada desde de Platão, segundo a qual o mutável e o efêmero não seriam dignos da filosofia. O mundo supra-sensível é o reflexo ilusório do mundo sensível: é o lugar para o qual olham todos aqueles que, impotentes e fracos para promoverem a vida, caluniam a terra e vivem no ressentimento. Contudo, para Heidegger, o fato de Nietzsche inverter o platonismo, rejeitando qualquer mundo supra-sensível, não significa que ele não seja um metafísico, e, sim, que é o último metafísico. Com Nietzsche esgotam-se as possibilidades da metafísica. Ele permanece, apesar de todas as inversões e transmutações, no caminho ininterrupto da tradição. Por isso, Heidegger identifica

¹⁸⁹ BLANCHOT, Maurice, *O livro por vir*, p. 99

Nietzsche como o filósofo do limite: o pensador que mais pronuncia em seu pensar o esquecimento do ser.

Enquanto mero contra-movimento, ela permanece necessariamente, como todo o anti –, presa na essência daquilo contra o que se vira. O contra-movimento de Nietzsche contra a metafísica é, enquanto mera reviravolta desta, o enredamento sem saída na metafísica, tanto que esta se isola contra a sua essência e, enquanto metafísica, nunca consegue pensar a sua essência própria. Daí que para a metafísica e através dela permaneça encoberto aquilo que nela acontece, e aquilo que acontece autenticamente como ela mesma.¹⁹⁰

Heidegger propõe a equivalência entre metafísica e platonismo; o essencial da metafísica estaria no platonismo, culminando no niilismo, e na “morte de Deus”, do Deus moral cristão que perde seu poder sobre o destino dos homens. É como uma estrela morta há muito tempo, mas que continua a brilhar ilusoriamente. O grito delirante do louco é a constatação lúcida da morte de um Deus já morto desde há muito tempo. A filosofia de Nietzsche deseja redimir, de maneira libertadora, o homem deste seu espírito de vingança que repugna o tempo, o passar. Nietzsche deseja esta redenção da relutância de nossa vontade contra o tempo, contra o passar e sua transitoriedade. Depois dele, o que menos que qualquer outra coisa se concilia com a filosofia é o ponto de vista de que o tempo, em última análise, não seria real, mas apenas a forma fenomenal sob a qual uma realidade intemporal e inteligível aparece a um sujeito que “em si mesmo” também é parte deste mundo inteligível. Sendo assim, Nietzsche desafiou os pressupostos básicos da metafísica tradicional invertendo conscientemente a hierarquia tradicional dos conceitos. “Para Nietzsche, a filosofia ocidental compreendida como platonismo, está no fim. Nietzsche compreende a sua filosofia própria como o contra-movimento contra metafísica, isto é, para ele, contra o platonismo”¹⁹¹.

3.2 – A modernidade e a fuga dos deuses.

O homem moderno não é aquele que procura descobrir a si mesmo, seus segredos e sua verdade escondida; ele é aquele que busca inventar-se a si mesmo. A modernidade não liberta o homem em seu ser próprio; ela lhe confere a tarefa de elaborar a si mesmo. O homem moderno não é nem o homem do Renascimento, feliz de ser um eu brilhante e passageiro, e ainda menos o romântico, que se contenta em desejar em vão e aspirar sem fruto. É o homem que só tem certeza daquilo que toca, não cuida de si mas daquilo que faz, não quer sonhos mas resultados, para quem só conta a obra e a plenitude da obra. Na modernidade, o fazer humano

¹⁹⁰ HEIDEGGER; *Caminhos de floresta*, p. 251

¹⁹¹ HEIDEGGER; *Caminhos de floresta*, p. 251

passa a ser concebido e cumprido como cultura. Até mesmo a arte experimenta o processo de se deslocar para o âmbito da estética. Isso indica que a obra de arte torna-se objeto de vivência e, conseqüentemente, a arte vale como expressão da vida do homem. A partir deste momento, o indivíduo como homem pertence e está abandonado a si mesmo, tornando-se, assim, um tipo de sujeito e objeto total de seu próprio saber. A despeito de todas estas particularidades, a modernidade significa a própria exacerbação do projeto metafísico.

O campo de reflexão referente a investigações sobre a modernidade engloba um grande repertório de questões e conecta diferentes linguagens teóricas, configurando-se em um espaço bastante rico em possibilidades analíticas. Tendo conhecimento disso, decidimos privilegiar uma de suas mais importantes dimensões: a desdivinização do mundo. Heidegger fala da desdivinização para indicar a constatação da ausência de Deus. Passemos, então, a ressaltar o fato de na modernidade ocorrer um forte processo de desdivinização, ou seja, a ordem do mundo não é mais dada por Deus que afastou a sua face dos homens. Torna-se prescindível a revelação, a graça divina e um justo luto começa invadir a terra. O cuidado com o culto da religião se dissolve em favor do entusiasmo pela criação de uma cultura ou pela ampliação da civilização.

O homem moderno é aquele que se descobre e se enfrenta como pura imanência; deve, por isso, compreender que o aqui não pode mais ser trocado por um lá. Privado da presença benfazeja dos deuses, da familiaridade do verbo inspirado, este se vê lançado sobre si mesmo, no desnudamento e no abandono de sua solidão ontológica. Deste modo, na modernidade o homem elabora a si mesmo privado das imagens tranqüilizadoras do Absoluto, estando condenado a experimentar neste desamparo a privação de Deus [*Gottes Fehl*].

A falta de Deus significa que já não existe um Deus que reúne em si, visível e univocamente, as pessoas e as coisas e que, com base nessa reunião, articule a história do mundo e a estância humana nessa história. A falta de Deus anuncia, porém, algo de muito pior. Não só se foram os deuses e Deus, como também se apagou na história do mundo o fulgor da divindade. O tempo da noite do mundo é o tempo indigente, porque se tornará cada vez mais indigente. Ele tornou-se tão indigente que já nem é capaz de notar que a falta de Deus é uma falta.¹⁹²

Na modernidade torna-se claro o abismo do deus fugido. Isso permite identificar a enorme distância entre o reino de Deus, lugar da redenção e da glória divinas, e o desespero e precariedade do mundo dos homens. Espaços infinitos e medonhos, como diz Pascal, separam o homem de Deus¹⁹³. O *horror vacui* do Barroco ganha uma dimensão especial no mundo

¹⁹² HEIDEGGER; *Caminhos de floresta*, p. 309

¹⁹³ PASCAL, B; *Pensamentos*, p. 95

profanado da modernidade¹⁹⁴. Nesta situação se destaca, assim, o esvaziamento espiritual do universo e a “noite dos deuses” (Hölderlin). Encontramos-nos, com efeito, num universo subitamente privado de luzes, num tempo de desamparo onde, como disse Hölderlin, os deuses já partiram ou ainda não chegaram. A modernidade aponta para uma experiência que é propriamente noturna, que é aquela própria da noite. Estamos lançados na angústia de uma noite da qual não podemos acordar e na qual não podemos dormir. Cresce sobre a Terra uma noite histórica cuja escuridão administram as potências do niilismo.

A vida apresenta-se desnudada de um sentido superior e o homem deve se tornar, como lhe chama Hölderlin, o migrador, aquele que, como os sacerdotes de Dionísio, erram de região em região na noite sagrada. Essa migração errante do homem moderno já pertence à outra margem, não consiste em aproximar-se de Canaã, mas em acercar-se da verdade da própria aridez. Esta migração tem por objetivo o deserto e é a aproximação do deserto que constitui agora a verdadeira Terra Prometida. A modernidade anuncia o banimento, a noite sagrada e condena ao silêncio dos céus eternos. Os deuses desviaram-se, estão ausentes, infiéis, e ao homem cabe compreender o sentido sagrado dessa infidelidade divina não a contrariando, mas realizando-a por sua parte. Pois ainda nesta infidelidade se revelaria a pureza da lembrança divina.

Para Heidegger, mesmo esta ausência de Deus nos ajuda, *Gottes Fehl hilft*. Esta noite é dor mas, sobretudo, espera. Assim, Heidegger sustenta que esta ausência dos deuses não é uma forma puramente negativa de relação. Esta pode ser convertida em intervalo; em um momento por vir seremos (talvez!) capazes de ver o céu em sua evidência vazia e, nesse vazio manifesto, o rosto do Deus longínquo. Num de seus poemas Hölderlin afirma: “é Deus desconhecido? Ele aparece como céu? Acredito mais que seja assim”¹⁹⁵. Com efeito, o céu não é um outro mundo, mas a própria profundidade deste mundo. Esta noite sagrada só fala do dia, é o seu pressentimento, é sua reserva e profundidade. A claridade só pode ser entendida numa unidade com a obscuridade e a silenciosidade do estranho. Deus gera estranheza e na estranheza ele anuncia a sua proximidade ininterrupta: a profunda estranheza onde o invisível resguarda a sua essência, na fisionomia familiar do céu. O deus desconhecido deve aparecer

¹⁹⁴ Este Deus tem em si mesmo mais *nilhil* do que *ens*. Uma transcendência negativa de que a positividade do mundo é a contrapartida qualitativa. Esta transcendência perdeu sua força operante uma vez que ela não mais se relaciona com o mundo normativamente. “Noutras palavras, no tocante à relação do ser humano com a realidade que o envolve, este Deus escondido é uma concepção niilista: dele não parte lei nenhuma – nenhuma lei para a natureza, e com isto também nenhuma lei para o agir do ser humano como parte da ordem da natureza” (JONAS, HANS. *O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica*, p. 245).

¹⁹⁵ HEIDEGGER; *Ensaio e conferências*, p. 171

como o que se mantém desconhecido. A revelação de deus e não ele mesmo, esse é o mistério¹⁹⁶.

A noite, ela mesma, é a sombra, aquela obscuridade que jamais pode se tornar simples treva porque, enquanto sombra, está confiada à luz, permanecendo algo lançado pela luz. (...) O céu não é, contudo, mera luz. O brilho de seu alto é, nele mesmo a obscuridade dessa sua vastidão tudo abrangente. O azul do céu sereno é a cor do profundo. O brilho do céu é a aurora e o crepúsculo do ocaso, que recolhe tudo o que se pode dizer. Esse céu é a medida.¹⁹⁷

Para Heidegger, ocorre em nosso tempo uma escassez de nomes sagrados. Sendo assim, o homem moderno é aquele que se encontra agora abandonado pelos deuses e tem muita dificuldade de nomear o sagrado, pois faltam nomes sagrados, nomes que estejam fortemente associados a uma experiência concreta e histórica do sagrado. Assim, a modernidade torna-se historicamente a máxima expressão de um tempo de aflição, de desamparo, em que os deuses estão ausentes duas vezes, porque já não estão aí e porque ainda não estão aí. Esse tempo vazio é o do erro, quando não fazemos mais do que errar, porque a certeza da presença nos falta, bem como as condições de um aqui verdadeiro. E, no entanto, de acordo com Heidegger, o erro ajuda-nos, *das Irrtum hilft*. É do deserto que sobe o sopro de Deus.

Querer despertar os deuses de sua morte ou chamá-los de volta de sua fuga seria um inútil ato de violência, que se fosse coroado de sucesso, recolocaria os deuses unicamente em uma presença inautêntica e pouco divina: com a ilusão de recolocá-los em vida, decretar-se-ia em realidade sua morte definitiva. Por isso a renúncia que se dá no luto não significa verdadeiramente uma perda – como poderia parecer ao pensamento representativo e calculante – mas um ato de respeito, um abandono no sentido de assumir a cura. Apenas na renúncia, a deidade dos deuses que se foram é preservada como tal: na sua distância, eles permanecem próximos enquanto ausentes. A renúncia é a única possibilidade disponível para nossa época permanecer atenta ao divino. O fato de que os deuses fugiram não significa que o divino tenha se eclipsado para sempre do espaço do *Dasein*, mas que este aí reina na forma crepuscular. Assim, a morte de Deus é uma experiência indispensável para conservar aberto o espaço do divino.

A melancolia torna-se constitutiva do estado de espírito da modernidade, do mundo da técnica, da ciência, do mundo sem Deus. A modernidade é o momento no qual o homem "em estado de criatura" deve assimilar o choque da sua degradação, da sua finitude. O homem *faber*, caracteristicamente moderno, será o homem do *Gestell* e da ciência, aquele que fabrica

¹⁹⁶ “Eu me pergunto se não é isto que Heráclito enuncia, quando diz que a palavra sagrada *não expõe nem esconde, mas indica*” (BLANCHOT, *A conversa infinita*, p. 71).

¹⁹⁷ HEIDEGGER; *Ensaio e conferências*, p. 178

seu próprio destino num mundo repleto de suas intromissões. Num mundo que pressupõe a retirada de Deus das questões humanas, o homem mais do que nunca é forçado a levar em consideração a vulnerabilidade de sua existência. Enfim, resta-lhe aceitar com heroísmo o saber antecipado de sua morte. Vida que a morte doura de longe - verdade inteira; a modernidade, assim, se apresenta como momento oportuno para que o homem repita o salmo: “ensina-nos a contar os nossos dias para que ganhemos um coração sábio”.

Com efeito, a morte já não se insinua somente sob a forma do acidente possível; ela desenha, com a vida, com os seus movimentos e o seu tempo, a trama única que a um só tempo a constitui e a destrói. Como poderíamos considerar a morte como “negativo”? De fato, ela se revela agora como a possibilidade mais própria, através da qual o *Dasein* pode alcançar a sua autenticidade e a sua historicidade. “Enquanto possibilidade mais extrema da presença humana, a morte não é o fim do possível, mas a cordilheira mais elevada (a montanha reunidora) do misterioso chamado para um descobrir”¹⁹⁸. Não podemos, deste modo, vincular finitude com exasperação e desespero mas com *amor fati*, amor do destino como tal. Talvez todos nós precisemos de um limite inelutável de nossa expectativa de vida para nos instigar a contar os nossos dias e fazer com que eles contem para nós. A respeito dessa radicalização da finitude moderna, Pierre Thévénaz afirma:

A consciência da finitude moderna não é mais aquela dos antigos: finitude negativa que remetia o homem ao absoluto e ao infinito, conforme o movimento a *posteriori* da existência de Deus, sendo a contingência do mundo e do homem apenas o inverso de um absoluto positivo. Hoje, o sentido dos limites fundado sobre o absoluto desrealizado não desrealiza o finito em proveito do infinito. Acontece o inverso. Somente uma finitude verdadeiramente desabsolutizada é também uma finitude verdadeiramente positiva.¹⁹⁹

O fato é que nossa cultura atravessou o limiar a partir do qual reconhecemos que a finitude deve ser pensada numa infundável referência a si mesma. Paralelamente a isso contemplamos um céu onde, fora as estrelas, só há o vazio; um céu de perfeita imparcialidade que já não se alegra com nossas alegrias e já não se entristece com as nossas tristezas. Não podemos mais invocar o tão necessário auxílio dos céus, uma vez que dele já nada obtemos ao lhe dirigir o olhar. A modernidade conseguiu acrescentar, aos pontos estrelados, o vazio como plenitude, fazendo então cintilar maravilhosamente as estrelas, porque não lhes falta mais a imensidão do espaço vazio. O céu está mais azul, certamente, muito mais do que antes. Em seu novo brilho, o azul intenso do céu contraposto ao vazio, não só nos conta sobre o que se perdeu mas também sobre o que ainda não chegou.

¹⁹⁸ HEIDEGGER; *Ensaio e conferências*, p. 26

¹⁹⁹ THÉVENAZ, Pierre, apud Stein, Ernildo; *Melancolia*, p. 1

Segundo Heidegger, a modernidade é um tempo de penúria, colocado entre deuses que partiram e deuses que ainda estão a caminho. Tempo em declínio que, por sua vez, também pode deixar de reconhecer sua própria carência. Heidegger afirma: “não apenas se vai perdendo o sagrado como vestígio que conduz à divindade, como também se vão extinguindo os vestígios deste vestígio perdido”²⁰⁰. Próximo da noite, o homem moderno deve enfrentar corajosamente a tragédia do distanciamento dos deuses, acatando o constrangimento de manter-se à margem dos deuses e dos homens. Podemos supor que se encontra ainda reservada uma virada para este tempo indigente? Para Heidegger, esta quiçá se tornará possível quando o homem afinal reconhecer que o Nada não se opõe ao ser, mas a ele pertence constitutivamente. Ao distinguir o não-ser como ser cabe conseqüentemente a ele assumir a necessidade da própria finitude, entendendo, desta maneira, a morte como a sábia companheira e característica essencial de sua existência. A morte como “escrínio [*Schrein*] do nada e resguardo [*Gebirg*] do ser”²⁰¹ é onde o pavor se torna possibilidade e êxtase, onde a celebração se lamenta e a lamentação glorifica.

Supondo que se encontra ainda reservada uma virada para este tempo indigente, ela apenas poderá surgir se o mundo virar radicalmente, ou seja, dito de uma forma mais precisa, se ele virar a partir do abismo. Na era da noite do mundo, tem que se experimentar e suportar o abismo do mundo. Mas para tal, será necessário que haja quem consiga chegar até ao abismo. A súbita entrada em cena, saindo do seu esconderijo, de mais um deus ou do velho deus não é suficiente para que se propicie esta virada na era do mundo. No seu regresso, para onde poderia ele dirigir-se, se os homens não prepararam previamente a sua estância? (...) Talvez a era do mundo se torne completamente um tempo indigente. Por outro lado, pode ser que não, talvez ainda não, sempre ainda não, apesar da miséria incomensurável, apesar de todos os sofrimentos, apesar do sofrimento sem nome, apesar da propagação da ausência de paz, apesar da confusão crescente. É longo o tempo porque mesmo o horror, tomado como um fundamento da viragem, não é capaz de nada, enquanto não se der uma virada com os mortais. Ora essa virada apenas se dará quando os mortais encontrarem a sua própria essência. Pertence à sua essência o fato de serem eles, e não os celestes, a chegar primeiro ao abismo.²⁰²

3.3 – A modernidade e a metafísica da subjetividade

No mundo moderno o universo não mais aparece como um domicílio construído por Deus para o homem. Já não se afirma mais o homem como um filho especial de um Deus redentor e benevolente. Percebemos a autonomia do homem que “se liberta da vinculação à verdade da revelação cristã e à doutrina da Igreja, para uma legislação que se põe com base em

²⁰⁰ HEIDEGGER, *Caminhos de floresta*, p. 313

²⁰¹ HEIDEGGER; *Ensaios e conferências*, p. 156

²⁰² HEIDEGGER; *Caminhos de floresta*, p. 313

si mesma e que é para si mesmo”²⁰³. A redenção humana está agora exclusivamente no livre desdobrar de si mesmo quanto às suas capacidades criadoras. Além do mais, passamos a flertar com a certeza de que não mais podemos escrever nenhuma teodicéia. Será que como seres abandonados ainda estamos dispostos a pagar o preço por estarmos vivos no mundo? Entoaremos felizes aquele louvor que é o louvor do “todo”, isto é, do mundo? De fato, na modernidade caminhamos presos a suspeita de que a vida, tal como ela se desvela a nós, carece amplamente de justificação.

Se antes a teologia medieval assegurava a realidade do universo como cascata de luz que jorrava "de cima", como emanção divina que conectava interna e objetivamente as diversas jurisdições do cosmos, o súbito distanciamento do sagrado impunha à atividade ordenadora do sujeito a tarefa de reconstruir, de "baixo para cima", esta ordem fragmentada e partida do mundo. Com efeito, temos com a dessacralização este encontro medularmente trágico entre um mundo ‘objetivo’ em evanescência e uma subjetividade nascente que só pode encontrar a sua substância no que era encanecido. Heidegger observa: “novo na época moderna em relação à era medieval cristã consiste no fato de que o homem, independente e unicamente por seu esforço, luta para tornar preciso e seguro seu ser humano em meio ao existente”²⁰⁴. Temos uma ordem perdida das coisas que o sujeito metafisicamente isolado e estruturalmente sobrecarregado quer renovar em vão valendo-se de suas próprias forças. É necessário advertir que, para Heidegger, toda esta transformação do homem em sujeito e do mundo em objeto é uma conseqüência do estabelecimento da essência da técnica e não o contrário.

Costuma-se sempre denominar como um traço particularmente característico o fato de a Modernidade não partir mais desde Descartes da existência de Deus e das provas da existência de Deus, mas sim da consciência, do eu. Em verdade, vemos que o eu, a consciência, a razão, a pessoa, o espírito encontram-se no centro da problemática moderna. Se atentarmos para isto e perguntarmos se no interior desta posição central do eu, da autoconsciência, vem à tona por fim o fato de que na filosofia moderna o eu questionador é co-inserido na pergunta, então precisaremos dizer: com certeza isto acontece, mas de uma maneira peculiar. Pois o eu, a consciência, a pessoa são de tal modo incorporados pela metafísica que *este “eu” não é mais de forma alguma colocado em questão*. Isto não significa uma simples omissão quanto à colocação da questão, mas o eu e a consciência são justamente tomados por base como o fundamento mais seguro e inquestionável. O eu mesmo se transforma em fundamento para todo o questionar ulterior.²⁰⁵

Verificamos que “no pensamento moderno, a relação do homem consigo mesmo passa a ser concebida de modo psicológico, isto é: como autoconsciência de um sujeito [vis-à-

²⁰³ HEIDEGGER; *Caminhos de floresta*, pp. 131-132

²⁰⁴ HEIDEGGER; *Nietzsche. Vol IV, Nihilism*, p. 89

²⁰⁵ HEIDEGGER; *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*, p. 66

vis um objeto]”²⁰⁶. Fundamentalmente, temos o Eu que se afirma como atividade originária, e que assim se conhece ou se intui a si mesma. Se a modernidade é marcada por esta primazia do problema da subjetividade e pela requisição por certeza é porque a concepção do mundo como pirâmide, que leva da terra ao céu, cai em descrédito. Com efeito, a vida própria da subjetividade só é possível e necessária quando temos o abandono do mundo por Deus. O homem, assim, coloca-se como o portador solitário do espírito; o Eu torna-se o caminho de acesso ao universo. Passa a ser tarefa da subjetividade a busca de uma ordem e um centro organizador da vida; e, de fato, vemos toda a substancialidade do mundo se dissipar em reflexão. Em suma, o que observamos é a interpretação filosófica do homem que explica e avalia, a partir dele para ele, o ente na totalidade.

A consciência do meu eu não acompanha a consciência das coisas, comporta-se como se pudesse observar as coisas com a postura de um viajante distanciado. A consciência das coisas e objetos torna-se essencial e primariamente autoconsciência. Apenas como tal é possível como consciência. Assim é que, para o modo de representar descrito, o eu se torna o que subjaz no fundo mais profundo, se torna *subjectum*.²⁰⁷

Heidegger deseja tornar claro que esta orientação do mundo moderno para a consciência só tem sentido porque é co-determinada pelo modelo grego de conhecimento. Nesse sentido, a metafísica moderna conserva uma unidade com a que procedeu porque, sob a aparente descontinuidade, há uma mesma, embora não idêntica, interpelação do homem. Assim, não há nenhuma ruptura decisiva entre a objetividade do pensamento grego e a subjetividade epistemológica e metafísica da filosofia moderna. A suposta descontinuidade entre a objetividade grega, a subjetividade cartesiana, o conceito kantiano de experiência e sua presumida inversão idealista não atinge de maneira alguma a unidade da história da metafísica. Todas estas perspectivas se mantêm aquém da verdade do ser. Em resumo, Heidegger procura destacar o fato de que este moderno primado ontológico da interioridade não é independente da tradição filosófica; a filosofia, na verdade, se constituiria numa tradição única que se iniciaria com os gregos e que teria seu cumprimento no mundo governado pela técnica.

A metafísica da modernidade começa ao procurar o incondicionalmente indubitável, o certo, a certeza, e tem nisso a sua essência. Trata-se, segundo a expressão de Descartes, *firmum et mansurum quid stabilire*, de estabelecer algo sólido e permanente. Este constante [*Ständige*], enquanto objeto [*Gegenstand*], basta para a essência do ente, que vigora desde a antiguidade, como o que está constantemente presente, que subjaz já em todo o lado (*subjectum*). Também Descartes, como Aristóteles, pergunta pelo *subjectum*. Na medida em que Descartes procura este *subjectum*, no caminho pré-traçado da metafísica, encontra,

²⁰⁶ HEIDEGGER; *Heráclito*, p. 321

²⁰⁷ HEIDEGGER; *Nietzsche. Vol IV, Nihilism*, p. 108

pensando a verdade como certeza, o *ego cogito* como o que está constantemente presente. Assim, o *ego sum* torna-se *subjectum*, isto é, o sujeito torna-se auto-consciência. A subjetividade do sujeito determina-se a partir da certeza desta consciência. (...) É inerente à subjetividade, como primeira determinação essencial, que o sujeito representador se assegure de si mesmo, isto é, constantemente também do que por ele é representado enquanto tal. De acordo com tal garantia, a verdade do ente, enquanto certeza, tem o caráter de segurança [*Sicherheit*] (*certitudo*). O saber-se-a-si-mesmo, onde está a certeza enquanto tal, permanece, por um lado, uma variante da essência vigente da verdade até agora, ou seja, da correção [*Richtigkeit*] (*rectitudo*) do representar.²⁰⁸

Na modernidade, o homem se acha solitário, como único portador de substancialidade em meio a figurações reflexivas. Este se torna o sujeito e o objeto do seu conhecimento. Portanto, passamos a conviver com a suposição da soberania da consciência como doadora de sentido e fundadora do mundo enquanto significação. Toda a capacidade de tomar consciência das coisas e do ser como um todo se refere a esta subjetividade humana consciente de si mesma. Diante das terras infinitas da realidade desprovida de toda significação, da diversidade sem lei do sensível, da obscura e informe matéria a ser dominada, é confiado à consciência o trabalho de captar a totalidade do mundo. O Eu passa a ser toda a realidade, o mundo é a sua representação. Esta subjetividade transcendental é convocada a criar novamente o mundo exterior, aprendendo a dar unidade sintética às impressões vindas do exterior; mundo exterior estruturado por formas e categorias subjetivas, ou seja, algo que está fora da consciência, esse algo sendo, aliás, no caso, a própria consciência. Piotr Hoffman confirma:

A filosofia moderna desvia-se das coisas do mundo e concentra-se no eu humano que as interioriza em pensamento, e as converte em ação. O eu torna-se o repositório, quer das suas verdades quer dos seus principais objetivos. Por isso, o eu humano adquire uma nova posição, a de base autônoma da realidade. Nesta nova e destacada posição, o eu deixa de ser visto como parte de uma qualquer ordem independente das coisas. Começando com o *cogito* de Descartes, o eu distancia-se do mundo e refugia-se nas suas próprias experiências e pensamentos. A subjetividade do eu proporciona quer o ponto de partida quer o terreno apropriado para se fazerem tentativas filosóficas no sentido de remodelar o conhecimento que temos do mundo.²⁰⁹

²⁰⁸ HEIDEGGER; *Caminhos de floresta*, pp. 275, 281

²⁰⁹ HOFFMAN, Piotr; A morte, o tempo e a história: II parte de Ser e Tempo, em *Poliedro Heidegger* (org) Charles Guignon, p. 213. Não cabe neste trabalho uma discussão pormenorizada da filosofia moderna. Todavia, rapidamente, podemos afirmar que toda essa reconstrução do mundo a partir da consciência igualar-se-ia a uma segunda criação, já que nesta reconstrução seu caráter contingente, que é ao mesmo tempo seu caráter de realidade, seria retirado, e o mundo não mais apareceria como algo dado ao homem, mas como algo criado por ele. Em outras palavras, com esta transformação de um ser alheio em consciência, a maioria dos filósofos modernos busca tornar o mundo novamente humano. Procuram despertar novamente em nós a antiga afeição pelo mundo. Deste modo, a filosofia moderna que sabe que o ser como tal é incognoscível já não vai se ocupar com o objeto material mas com a consciência (ou experiência) desse objeto. Enfim, a filosofia moderna deve ser caracterizada por esta busca para se reconciliar com o fato de que o homem não é o criador do mundo. Ela busca evocar de novo um lar a partir de um mundo que se tornou estrangeiro.

Para Heidegger, toda esta absolutização do sujeito se constitui no motivo fundamental para que o mundo se estabeleça como imagem e, por conseguinte, passe a depender do que é representado pelo cálculo e pela contabilização tecnológica.

Onde o mundo se torna imagem, o ente na totalidade está estabelecido como aquilo para o que o homem se prepara, como aquilo que, por isso, correlativamente, ele quer trazer para e ter diante de si e, assim, pôr diante de si num sentido decisivo. Imagem do mundo, compreendida essencialmente, não quer, por isso, dizer uma imagem que se faz do mundo, mas o mundo concebido como imagem. O ente na totalidade é agora tomado de tal modo que apenas e só é algo que é, na medida em que é posto pelo homem representante-elaborador. Onde se chega à imagem do mundo, cumpre-se uma decisão essencial sobre o ente na totalidade. (...) O entrelaçamento, decisivo para a essência da modernidade, dos dois processos – que o mundo se torna imagem e o homem se torne sujeito – lança, ao mesmo tempo, uma luz sobre o processo fundamental, à primeira vista quase contraditório, da história moderna. Quanto mais abrangente e inexoravelmente o mundo estiver à disposição como conquistado, quanto mais objetivamente aparecer o objeto, tanto mais subjetivamente, isto é, tanto mais manifestadamente se erguerá o *subjectum*, tanto mais irresistivelmente a consideração do mundo e a doutrina do mundo se transformará numa doutrina acerca do homem, em antropologia. Não é de admirar que só onde o mundo se torna imagem surja o humanismo²¹⁰

Fundamentalmente, alcançamos o momento final da tradição metafísica quando o homem encontra a fonte da verdade universal naquilo que se pode constituir como objeto de suas representações. Ele concebe, assim, a verdade do mundo e dele próprio nos termos de sua capacidade de dominar tudo o que é representável. Todavia, essa reconstrução da totalidade partida feita através da consciência – o esforço infinito para alcançar a identidade primeira, o Eu = Eu – está destinada a revelar-se um fracasso. Em outras palavras, esta meta jamais será atingida; ou melhor, a subjetividade constitutiva e sua estrutura transcendental nunca podem ser o fundamento e a garantia da totalidade do mundo. O Eu não pode vir a sintetizar em si toda a realidade pensável; uma totalidade de sentido não pode vir a fechar-se em seus próprios limites. Existe a presença permanente de uma irreduzível distância entre a consciência e o mundo. A realidade jamais será uma categoria imanente da consciência e o interior das coisas nunca será uma construção do espírito. Sintetizando, a moderna tentativa de uma relação imediata da consciência com o mundo jamais se concretizará: o saber do mundo não se apresentará como um saber de si. Afinal, o pensamento é uma tensão vivificante entre a intuição de unidade com o objeto por parte daquele que o contempla e a sua intuição da alteridade do mesmo objeto.

O “*Cogito* moderno” não define a existência do sujeito pelo pensamento que tem este de existir, nem converte a certeza do mundo em certeza do pensamento do mundo. Os limites da filosofia moderna remetem primordialmente à incapacidade de colocar devidamente a

²¹⁰ HEIDEGGER; *Caminhos de floresta*, pp. 112, 116

questão relativa ao âmbito ontológico de onde é possível extrair o fio condutor do problema do ser. Não colocar esta questão significa condenar a filosofia a permanecer em um horizonte de preconceitos admitidos de maneira não crítica. Passemos, então, a questionar o ser do homem nessa dimensão pela qual o pensamento se dirige ao impensado e se articula nele. Neste sentido, ainda podemos destacar mais um fato irrefutável: um *cogito*, portanto, que constata a impossibilidade de igualar-se, um dia, o *Eu penso* ao *Eu sou*. Em outras palavras, o *Eu sou* que dá início a toda a revolução do pensamento moderno não é competente para explicar a contingência e a realidade das coisas. Aliás, por mais que tentemos nosso filosofar não conseguirá expulsar o acaso, nosso esforço de decifrar a todo custo uma legalidade sob o fortuito que se dá na superfície é inútil. Com a modernidade, a contingência se tornou o destino do ocidente, uma contingência que não podemos excluir das histórias e das fatalidades humanas. O sujeito cognoscente está agora fadado a aceitar que sua razão não mais se apresenta como um campo de luz que permita um acesso direto à realidade originária do mundo. A partir de tudo isso, somos levados a concluir que a finitude não deve mais ser entendida como um território cujos limites posso traçar, mas sim entrevista como a própria sombra do homem, como uma opacidade originária que nenhum exercício da consciência de si jamais poderá dissipar. A respeito disso, Gérard Lebrun complementa:

Para marcar essa nova Finitude, já não é mais preciso meditar na dependência da substância criada relativamente ao Criador, ou na fragilidade do “junco pensante” perante um universo que pode esmagá-lo a qualquer momento. Não é mais preciso, sequer, confrontar as condições de meu conhecimento com a Idéia de um “entendimento intuitivo”. Estamos postos, agora, diante de um *Faktum* que escapara ao pensamento clássico: a saber, que o ser humano somente se pode pôr como sujeito e como indivíduo porque já está “aprisionado” num elemento estranho, investido por algo que lhe é Outro. Por certo, o classicismo podia falar de “meu lugar limitado no universo, [de] todos os marcos que medem o meu conhecimento e a minha liberdade” – mas, não chegava a reconhecer essa alienação constitutiva, inextirpável.²¹¹

Verdadeiramente, existe um fato em relação ao qual a filosofia moderna não pode estar tranqüila, a saber: que o homem é compelido a aceitar um ser que ele nunca criou e que lhe é essencialmente alheio. Para Heidegger, somos agora obrigados a admitir que a existência não é mais um domínio efetivo do ser, correlativo à essência, mas a simples posição dos objetos no tempo. Por isso, dizer que existem coisas é formular um juízo de realidade. A existência mesma não é um atributo ou predicado, e dela nada se pode predicar. Insusceptível de receber a forma de um conceito, ela fica, dessa maneira, à margem do pensamento como algo espantosamente outro, alheio, obscuro. A filosofia heideggeriana reconhece a irreduzibilidade da existência pura aos conceitos do pensamento; de fato, os limites do

²¹¹ LEBRUN Gérard; *A filosofia e sua história*, p. 342

conhecimento frente ao incompreensível puro e simples fundam positivamente a possibilidade de saber. Desse modo, Heidegger encontra-se constantemente diante do desafio do incompreendido e do incompreensível, e, por meio daí, ele é impulsionado para o caminho do questionamento e da compreensão. Na realidade, acreditamos que tudo o que foi dito particularmente neste parágrafo constitui-se ainda numa explicação assaz convincente para o fato de Heidegger evitar tanto o conceito de consciência quanto o conceito de objeto. Entendemos ser esta atitude uma das principais razões que o motivaram a uma retomada do questionamento do ser enquanto tal. Por conseguinte, concordamos com Gadamer quando observa:

O que constitui o caráter revolucionário no empreendimento heideggeriano é o fato de ele não colocar uma pergunta crítica por detrás da consciência, no sentido em que a psicologia profunda e a crítica à ideologia à sua maneira fizeram, mas de ele colocar a pergunta radical sobre o que se tem de compreender propriamente por “ser” e de afirmar que isso não é acessível quando as pessoas se recolhem apenas na suposta autenticidade da consciência e da autoconsciência. Assim, Heidegger propiciou a retomada da pergunta platônico-aristotélica acerca do “ser” e transformou com isso em verdade o todo da filosofia mais recente, que não se apoiava com certeza em vão desde o idealismo alemão, e, antes de tudo, desde o neokantismo, no conceito cartesiano do *cogito*, em um empreendimento muito mais radical. Agora encontramos-nos em uma confrontação com a origem grega do Ocidente.²¹²

As objeções de Heidegger à ontologia moderna, deste modo, dizem respeito a dois pontos: de um lado, a incapacidade de colocar sob suspeita a tradicional supremacia do teórico – não compreendido e circunscrito como uma das possíveis formas de relação com a realidade –, incapacidade que se manifesta na tentativa de colocar o problema ontológico a partir do esquema conceitual sujeito-objeto; de outro, a incapacidade de colocar adequadamente o problema crucial da filosofia, a questão do *Dasein* da vida, “a partir do qual a filosofia é”²¹³. Esta não reativação do problema da vida torna impossível, em via de princípio, para a ontologia moderna, conseguir seu próprio objetivo. A questão da efetividade da vida, com efeito, representa a via através da qual unicamente é possível e necessário responder a pergunta sobre o ser. “A estrutura do compreender puro se torna compreensível apenas a partir de seu enraizamento ontológico na vida efetiva e da sua específica gênese nesta”²¹⁴. Enfim, Heidegger pretende, redimensionando o tradicional primado da contemplação, do *theorein*, chegar a uma modalidade de pensamento capaz de colher a efetividade da vida, aquele âmbito no mundo situado, além da distinção entre sujeito e objeto.

²¹² GADAMER, Hans-Georg; *Hermenêutica em retrospectiva / Vol I – Heidegger em retrospectiva*, pp. 40-41

²¹³ HEIDEGGER; *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, p. 3

²¹⁴ HEIDEGGER; *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Elaborazione per le facoltà di Marburgo e di Göttinga (1922)*, p. 64

Além disso, é indispensável compreender que no atual horizonte técnico a relação entre homem e mundo já não mais se enquadra perfeitamente no modelo clássico da moderna metafísica da subjetividade. Para Heidegger, mesmo o esquema conceitual sujeito-objeto termina por desaparecer diante da massa uniformemente calculável da disponibilidade. Hoje, se torna insustentável a perspectiva que concebe modernamente o ser, no sentido da representabilidade dos objetos enquanto objetividade para o eu da subjetividade. Nosso modo atual de desvelamento do ser do ente, de estar na verdade, já não é mais a objetividade, mas sim a disponibilidade, a necessidade de ser a todo o momento empregado e consumido. Este mais novo desdobramento da maneira de ser do objeto não é simplesmente uma superação da perspectiva clássica da representação, mas a sua plena realização.

No sentido da dis-ponibilidade, o que é já não está para nós em frente e defronte como objeto. Quando o des-coberto já não atinge o homem, como objeto, mas exclusivamente, como disponibilidade, quando, no domínio do não-objeto, o homem se reduz apenas a dis-por da disponibilidade – então é que chegou a última beira do precipício, lá onde ele mesmo se toma por dis-ponibilidade.²¹⁵

Esta conversão de todo existente em matéria prima, em reserva para exploração, em estoque, não poupa o homem. O *homo faber* aplica sua arte sobre si mesmo e se habilita a refabricar inventivamente o inventor e confeccionador de todo o resto. Essa culminação de seus poderes pode muito bem significar a sua subjugação. No atual estágio alcançado pelo *Gestell* descobrimos que o processo de objetivação nivela o objetivante e o objetivado. O perigo é que o homem passe a se compreender como matéria bruta disponível, participando do poderoso processo de produção do real como um simples elemento de reserva. Deste modo, as características humanas tão somente funcionariam como lubrificante para o arrebatador movimento do *Gestell*. Os seres humanos apareceriam como peças desnecessárias na articulação dos sistemas da possibilidade técnica. Com efeito, assistimos à conversão de tudo o que existe, incluindo o homem, em manancial de recursos. Embora o homem à primeira vista desponte como responsável pelo processo, seu lugar nele, por isso mesmo, é incerto, senão fantasmagórico.

Mesmo a idéia de um controle técnico da técnica pela vontade do homem é uma ilusão que nos vem, com toda certeza, de um vestígio de subjetivismo e de um desconhecimento da essência ilimitada da vontade de poder. Assim, o que ameaça, na técnica, para além das perspectivas de destruição pura e simples, é, para Heidegger, esse encerramento do processo sobre si mesmo, nele englobando o homem como disponível numa espécie de imanência desprovida de sentido. Este esclarecimento toca provavelmente em algo certo: o

²¹⁵ HEIDEGGER; *Ensaio e conferências*, p. 21, 29

comum-pertencer de técnica e niilismo. O perigo diz, desta maneira, justamente à própria essência do homem, isto é, de ser aquele que responde pelo próprio ser! É fundamental conquistar um novo equilíbrio, de maneira que nosso pensamento não se esgote apenas no domínio (e exploração) da natureza, isto é, na disponibilização de tudo – nós mesmos inclusive.

3.4 – A vontade de poder

No pensamento moderno onde assistimos ao predomínio temático do conceito de consciência o ser torna-se objeto. O objeto é instância contrária (resistente). O objeto é desde o princípio visto a partir da energia com a qual a vontade aspira a superar a resistência. Trata-se aqui de uma vontade de domínio que se manifesta no conceito de “objeto”. Por isso, o saber-se-a-si-mesmo da metafísica moderna da subjetividade tanto é concepção [*perceptio*], como é também ambicionar e querer [*appetitus*]. Conceber e ambicionar pertencem conjuntamente a uma unidade cujo traço fundamental é a força [*vis*], caso em que a força é pensada como a realidade do real. É preciso indicar que “dentro da metafísica moderna, é Leibniz que pela primeira vez pensa o *subjectum* enquanto *ens percipiens et appetens*. No caráter de *vis* do *ens*, ele pensa pela primeira vez de um modo claro a essência da vontade do ser do ente”²¹⁶. Com efeito, não há representação sem poder descarregado expansivamente sobre o mundo.

Para este querer, tudo se torna, à partida, e em seguida de uma forma irresistível, material da elaboração que se impõe. A terra e a atmosfera tornam-se matéria-prima. O homem torna-se material humano que é colocado ao serviço dos objetivos propostos. A instalação incondicionada do impor-se incondicional da elaboração propositada do mundo vai se configurando necessariamente nos moldes do mundo humano, num processo que surge da essência oculta da técnica. É apenas a partir da era moderna que esta essência começa a desenrolar-se como destino da verdade do ente na totalidade, ao passo que, até agora, as suas manifestações dispersas e as tentativas pontuais se mantinham integradas no extenso domínio da cultura e da civilização.²¹⁷

É a partir do eu que Descartes funda a objetividade e quanto mais esse eu se torna profundo, insaciado e vazio, mais se torna ilimitado e agressivo o ímpeto da vontade humana que estabelece, por um desígnio ainda inapercebido, o mundo como um conjunto de objetos capazes de serem elaborados no processo de produção técnico-industrial. Os valores expressados pela vontade são as mediações necessárias à afirmação incondicionada do sujeito humano. A interpretação de Nietzsche dos entes como vontade de poder é, na opinião de

²¹⁶ HEIDEGGER; *Caminhos de floresta*, p. 282

²¹⁷ HEIDEGGER; *Caminhos de floresta*, p. 333

Heidegger, um antropomorfismo em grande estilo. Nietzsche localiza o homem no centro do universo. Tudo deve apresentar-se a ele para ser julgado. “Niilismo seria, pois, no sentido heideggeriano, a indevida pretensão de que o ser, em vez de subsistir de modo autônomo, independente e fundante, esteja em poder do sujeito”²¹⁸. Na verdade, Nietzsche consome a metafísica da subjetividade ao fazer da vontade de poder o fundamento da certeza e ao definir a verdade como apoderamento e dominação. Em resumo, a subjetividade – enquanto vontade de poder que coloca a si mesma suas próprias condições – se assegura na própria permanência, na constante presença de si a si mesma.

É o homem que é solicitado pela vontade de poder, sem se dar conta da essência dessa vontade. É de suma importância compreendermos que, para Nietzsche, o ser daquilo que é passa a se manifestar de modo próprio como vontade. Para ele, a vontade deste querer não deve ser entendida como uma faculdade da alma humana. Esta vontade não é nada que possa ser apreendida psicologicamente porque ela agora se mostra como princípio que estabelece as condições do ente em sua totalidade. Por sua vez, Heidegger complementa: “aquilo que a vontade quer, ela esforça-se por consegui-lo não apenas como algo que ainda não tem. Aquilo que a vontade quer, ela já o tem. Pois a vontade quer a sua vontade. A sua vontade é o que por ela é desejado. A vontade quer-se a si mesma. Ela ultrapassa-se a si mesma”²¹⁹. Esta vontade não tem um escopo externo a ser alcançado: ela tende apenas a si mesma, à sua própria expansão e potencialização. Em resumo, leitor de Schopenhauer, Nietzsche apresenta o mundo como representação da vontade. Porém, torna-se crucial percebermos que para Nietzsche esta vontade é constitutivamente vontade de poder.

Assimilado à vontade de poder o real se converte no valor de um infinito querer. Com efeito, Nietzsche detalha o último capítulo da história do ser preenchida agora pela doutrina da vontade de poder. Esta é considerada a extensão final da metafísica. Entendemos que a filosofia nietzschiana é uma proclamação da vontade de poder e conserva-se na pura afirmação da vida pelo super-homem, homem esse que é a partir da realidade efetiva determinada pela vontade de poder e para ela. Fundamentalmente, Nietzsche proclama com a sua doutrina da vontade de poder o começo da era da dominação incondicional da metafísica, pois o super-homem pode e deve se dispor a assumir o domínio sobre a terra.

Para Heidegger, ao afirmar a transvalorização dos valores supremos Nietzsche deseja instaurar a vontade de poder enquanto valor fundamental, uma vez que esta absorve o sentido do real. “O acabamento da metafísica realiza-se em meio à transvalorização de todos os valores até agora sobre o fundamento da ‘nova’ instauração dos valores. Esta valoriza a partir da

²¹⁸ VATTIMO, Gianni; *O fim da modernidade*, p. 5

²¹⁹ HEIDEGGER; *Caminhos de floresta*, p. 270

vontade de poder e em função desta última enquanto o valor fundamental ('princípio')"²²⁰. Mas isto não quer dizer que temos simplesmente de colocar novos valores no lugar dos antigos. O próprio "lugar" desapareceu, uma vez que não há um mundo supra-sensível como sede privilegiada para os valores. Novos valores não devem vir do céu, e, sim, brotar da própria vida, isto é, da totalidade do real, colhida na sua dimensão essencial. Transvaloração dos valores significa agora não somente que o poder está estabelecido como o valor mais elevado, e sim que o poder coloca e sustenta os valores.

Tudo o que é, é enquanto condição de possibilidade de poder, isto é, enquanto valor. O ser enquanto vontade de poder só se deixa pensar se o pensamento for um pensamento valorativo; e isso de tal maneira que este pensamento precisa instaurar as condições de conservação e, isto significa ao mesmo tempo, de elevação do poder incondicionado.²²¹

O que se passa com o ser, na era em que começa o domínio de uma vontade de poder incondicionada? Ora, uma vez que a presença em geral (isto é, o ser do ente) é aqui reclamada como uma condição da vontade de poder, o ser mesmo se torna um valor. Este, onde ainda é preciso, só pode valer como um valor. Benedito Nunes ajuda-nos a entender toda esta mudança de perspectiva quando, didaticamente, esclarece:

As coisas são reais, na medida em que correspondem ao termo ou ao objetivo de nossos impulsos, e é nessa correspondência que elas significam algo para nós. Não há nenhuma essência que possa ser separada dessa significação que a elas atribuímos. Então, o estado de existência das coisas, uma vez que estão ligadas à significação que lhes damos, passa a ser um estado de seu valor: as coisas não simplesmente existem; mediante a significação que lhes é dada, elas também valem. Seu valer é seu ser. embora elaboremos conceitos abstratos, segundo as exigências do intelecto, nunca desconsideradas por Nietzsche, a vontade de poder, rege esse conflito que nos mostra que não existem coisas em si: as coisas sempre correspondem ao que aspiramos.²²²

Podemos inferir que da vontade de poder à significação, da significação ao valor, tudo isso se movimenta no circuito das interpretações transitórias que fazemos das coisas. Para Heidegger, a própria idéia de valor não deixa de ser uma projeção da subjetividade moderna, tendo sempre como sua fonte a vontade de poder. É preciso, assim, compreender que a partir da vontade de poder anuncia-se pela primeira vez o próprio niilismo: o fato de não se ter nada a ver com o ser mesmo que agora se torna um valor. Paradoxalmente, o ser quando é alçado até o valor cai na mais profunda nulidade, tornando-se desprovido de qualquer valor. Deste

²²⁰ HEIDEGGER; *Ensaio e conferências*, p. 68

²²¹ HEIDEGGER; *Nietzsche: niilismo e metafísica*, p. 66

²²² NUNES, Benedito; *Hermenêutica e poesia. O pensamento poético*, p. 131

modo, todo o perguntar ontológico torna-se supérfluo. O próprio ser torna-se um peão no jogo jogado pela vontade de poder para assegurar sua própria subsistência e intensificação.

Importa, finalmente, reconhecer que, justamente pela caracterização de algo como “valor”, rouba-se a dignidade daquilo que assim é valorado. Isto quer dizer: ao avaliar algo como valor, aquilo que foi valorado é apenas admitido como objeto para a avaliação pelo homem. Mas aquilo que é algo em seu ser não se esgota em sua objetividade e, sobretudo, de modo algum, então, quando a objetividade tem o caráter de valor. Todo valorar, mesmo onde é um valorar positivamente, é uma subjetivação. O valorar não deixa o ente ser, mas todo valorar deixa apenas valer o ente como objeto de seu operar. O esdrúxulo empenho em demonstrar a objetividade dos valores não sabe o que faz.²²³

Pensando o ser como presença e como valor, Nietzsche permanece participante tanto do esquecimento metafísico do ser e de sua verdade quanto da não colocação em questão deste mesmo esquecimento. Por isso, Heidegger conclui que Nietzsche não realizou a superação do niilismo. Talvez tenha sido o responsável pela sua intensificação. A essência do niilismo é o processo em que, no fim, do ser como tal nada mais há. Recusamos o apelo do ser e tratamos o ser como um nada [*nihil*]. Permanecer no esquecimento do esquecimento do ser limitando-se a relacionar tão somente com o ente – eis o niilismo. Segundo Heidegger, a metafísica de Nietzsche ocultaria pura e simplesmente o esquecimento do ser através da incondicionalidade do pensamento valorativo, fazendo com que o abandono do ser característico do ente se torne dominante. Em resumo, niilismo, para Heidegger, é a época em que o ser não é mais reconhecido enquanto ser; época em que o esquecimento desse mesmo ser atinge a sua forma mais extrema, quando a subjetividade moderna vai se essencializar como vontade de domínio.

À vontade de potência cabe atribuir o ser, porque é essa mesma vontade que tudo comensura, e que tudo comensurando, de acordo com as forças instintivas, vitais, que tendem à dominação, converte o ser em fumaça. Só é real o que é objeto de avaliação; o real, que também pode ser chamado de vida e como tal conjunção e dispêndio de forças, está na dependência dos valores criados por nós. Somente podemos conceber um mundo que tenha sido feito por nós. Mas o valor é sempre uma conversão da vontade de potência. O cerne da interpretação de Heidegger consiste em haver apontado essa conversão, depois de mostrar como da simples vontade com que o idealismo germânico trabalhou resulta a vontade de potência.²²⁴

No acontecimento planetário do *Gestell* o niilismo, convergência do poder da técnica, alcança a fase da sua consumação. O desafio da técnica é já, na sua essência histórica, a conseqüência do ser do ente aparecer no modo da vontade de poder. A essência da técnica é algo que já corresponde ao império dessa vontade. O domínio sobre o ente no evento da provocação técnica revela este novo ímpeto do homem determinado pela vontade de poder que

²²³ HEIDEGGER; *Conferências e escritos filosóficos*, p. 167

²²⁴ NUNES, *O Nietzsche de Heidegger*, p. 49

passa também a ser a fonte dos valores. Esta se torna, assim, a prefiguração da vontade técnica a qual pertence a capacidade de calcular, regular e organizar a usura do real. Segundo Heidegger, temos de saber que esta vontade de vontade, símbolo máximo de nossa época, não encontrará rapidamente o seu ocaso, ao contrário, se reforçará ainda mais com o abuso desenfreado dos entes realizado pela técnica. Para que a vontade possa ser contínua e uniforme é preciso como condição fundamental que ela assegure a totalidade dos entes como disponibilidade. A consolidação do ente como disponibilidade é uma condição necessária posta pela própria vontade de poder como garantia de si mesma. Já estamos em condições de perceber que a vontade de poder é um impulso e uma preparação fundamental ao *Gestell*.

Para Heidegger, Nietzsche aponta com sua doutrina da vontade de poder a chegada da era da dominação incondicionada da metafísica. A técnica moderna possibilita gradualmente a encarnação dessa doutrina em todos os entes, antes de mergulhar profundamente no próprio modo de ser da humanidade. Além disso, no niilismo, a razão enquanto traço essencial do homem não é absolutamente destruída. “Ao contrário, somente agora ela é colocada a serviço da vontade que quer a si mesma e assume para esta o asseguramento calculador de todo ente: isto é, o asseguramento calculador da verdade”²²⁵. Liga-se à vontade de poder o predomínio incondicionado da razão calculadora. A era tecnológica deve ser entendida como vontade de poder destituída de qualquer finalidade ou propósito que não seja sua própria expansão interminável. Com a técnica, encontramos-nos diante da tirania da vontade de poder e da completa realização do niilismo. Heidegger justamente deseja mostrar a relação entre a essência do niilismo completo e a realização técnica da metafísica: “a zona da linha crítica, isto é, o lugar da essência do niilismo perfeito deve, por conseguinte, ser procurada ali, onde a essência da metafísica desenvolve suas possibilidades extremas e nelas se concentra”²²⁶.

3.5 – O niilismo

Para Heidegger, Nietzsche não é o destruidor da metafísica. Ele se torna ao mesmo tempo o seu mais feroz adversário e o seu involuntário porta-voz. O que Nietzsche faz, melhor do que qualquer outra tradição de pensamento, é promover pela primeira vez uma clareza quanto ao esquecimento do ser. Na verdade, o pensamento de Nietzsche, permanecendo emaranhado na metafísica, radicaliza maximamente este esquecimento e não produz senão o acabamento da essência niilista de todo o pensamento ocidental. Deste modo, o niilismo de modo nenhum pode ser compreendido como o estado, representado de um modo meramente

²²⁵ HEIDEGGER; *Nietzsche: niilismo e metafísica*, p. 198

²²⁶ HEIDEGGER; *Sobre o problema do ser*, p. 49

negativo, de não mais admitirmos a crença no Deus cristão da revelação bíblica. O niilismo não está somente onde o Deus cristão é negado e o cristianismo combatido. Para Heidegger, se tomarmos em consideração apenas essa descrença que nos separa do cristianismo estaremos com o nosso olhar continuamente preso à fachada exterior e indigente do niilismo. A simples decadência do Deus cristão e a descrença generalizada não acenam para a essência do niilismo. Naqueles que dessa maneira simplesmente não têm fé, o niilismo, o destino de sua própria história, ainda não penetrou de todo. “A descrença, no sentido da apostasia da doutrina da fé cristã, nunca é por isso a essência e o fundamento, mas sempre uma conseqüência do niilismo; pois poderia ser que o próprio cristianismo seja uma conseqüência e uma configuração do niilismo”²²⁷.

Para Heidegger, devemos compreender qual a verdadeira origem do niilismo: esta origem é a própria metafísica. “A essência do niilismo não é nada de niilístico, e nada será tirado da clássica dignidade da metafísica, pelo fato de abrigar em sua própria essência, o niilismo”²²⁸. Com efeito, a essência do niilismo não é absolutamente coisa do homem, mas coisa do ser mesmo.

O âmbito para a essência e para o acontecimento-de-apropriação [*Ereignis*] do niilismo é a própria metafísica, sempre que não visemos, neste nome, uma doutrina ou mesmo apenas uma disciplina particular da filosofia, mas pensemos na concatenação fundamental do ente na totalidade, na medida em que este é diferenciado num mundo sensível e supra-sensível, e aquele seja determinado e suportado por este.²²⁹

Para compreendermos corretamente o que Heidegger entende por niilismo temos de partir do entendimento de que sua essência histórico-ontológica não expressaria tão somente aqueles traços que comumente o caracterizam: o desespero, a falta de significado, o desencantamento e o declínio. Ainda permanece longe da essência do niilismo o homem que numa atitude pessimista renuncia a todo agir e querer, assim se descobrindo um prisioneiro infeliz e consciente de sua náusea perante a existência de todas as coisas que o cercam. Logo, a essência do niilismo supera e, portanto, precede os fenômenos niilistas isolados e os reúne em sua plena realização: “é inerente à inquietude deste mais inquietante de todos os hóspedes que a sua proveniência própria não possa ser mencionada”²³⁰. Para Heidegger, aquilo que se tem habitualmente em vista quando enfatizamos unicamente a dimensão negativa do niilismo não alcança a sua essência. “A essência do niilismo concerne, porém, ao próprio ser. Dito de maneira mais adequada, o próprio ser concerne à essência do niilismo, à medida que se deu em

²²⁷ HEIDEGGER; *Sobre o problema do ser*, p. 49

²²⁸ HEIDEGGER; *Sobre o problema do ser*, p. 49

²²⁹ HEIDEGGER; *Sobre o problema do ser*, p. 255

²³⁰ HEIDEGGER; *Caminhos de floresta*, p. 253

meio à história na qual nada tem a ver consigo mesmo”²³¹. Algo diverso vigora na essência do niilismo e esse algo diz respeito ao ser mesmo.

A metafísica enquanto tal é o próprio niilismo. A essência do niilismo é historicamente como Metafísica. A metafísica platônica não é menos niilista do que a metafísica nietzschiana. Na metafísica platônica, a essência permanece apenas velada, enquanto na metafísica nietzschiana ela vem plenamente à tona, sem que essa essência jamais venha a se dar a conhecer a partir da Metafísica e no interior dela.²³²

Na medida em que a história da metafísica é a história do esquecimento do ser, ou melhor, esquecimento desse esquecimento, tradição em que não se encontra verdadeiramente em questão o próprio ser, ela é do mesmo modo a história do niilismo. Segundo Heidegger, o ser impensado desde o início da metafísica é a essência do niilismo. Pensado a partir do destino do ser, o *nihil* do niilismo significa que nada se passa com o ser. Heidegger procura, assim, ressaltar a ligação inevitável entre técnica, niilismo e metafísica. A técnica e o niilismo devem ser compreendidos enquanto fenômenos de uma única trama porque esses dois processos nos remetem ao esquecimento ontológico. Além disso, percebemos que o niilismo pode se acomodar perfeitamente nos amplos sistemas de ordem do mundo técnico. Na ordem técnica temos um espaço mais do que favorável para o império do niilismo. O niilismo como desvalorização dos valores mais profundos é a autêntica moeda de nosso tempo. Ele está por toda parte revelando seu caráter incontrolável e seu poder corrosivo total.

O maior problema é que no universo da técnica o homem se fecha à relação com o ser que é constitutiva de sua própria humanidade. Em poucas palavras, por causa de nosso contínuo esquecimento do ser temos a técnica, o niilismo, a fuga dos deuses, a falta de sentido, a apatricidade e o impossível encontro com o sagrado.

Para Heidegger, o niilismo pode também ser descrito enquanto o repúdio escondido do Nada que pertence à essência do ser. O Nada pertence como ausente à presença (do ser) enquanto uma de suas possibilidades. Em lugar da aparência do nada nadificante devemos alcançar a essência do Nada historicamente sempre ligada ao ser abrigando-se junto a nós mortais. “Ser e nada não se dão lado a lado. Um se emprega pelo outro num parentesco cuja plenitude essencial quase ainda não consideramos”²³³. O Nada pertence originariamente à essência mesma do ser. O ser e o Nada aparecem juntos “porque o ser mesmo é finito em sua manifestação no ente [*Wesen*], e somente se manifesta na transcendência do *Dasein* suspenso dentro do Nada”²³⁴. Voltar-se para a escuta do ser, expressamente até ao limite do Nada é o

²³¹ HEIDEGGER; *Nietzsche: niilismo e metafísica*, p. 253

²³² HEIDEGGER; *Nietzsche: niilismo e metafísica*, p. 232

²³³ HEIDEGGER; *Sobre o problema do ser*, p. 55

²³⁴ HEIDEGGER; *Conferências e escritos filosóficos*, p. 43

primeiro passo – e o único fecundo – para uma verdadeira superação do niilismo. O Nada não é o vazio nulo, que não deixa nada ser simplesmente dado, mas o poder constantemente repulsivo que só repele para o interior do ser e permite que nos apoderemos do *Dasein*. Para Heidegger, o niilismo – que não é causado exclusivamente pela técnica – só poderá ser ultrapassado se o homem, não lhe ficando indiferente, reconhecer a responsabilidade pela niilidade que lhe é constitutiva. Logo, o niilismo verdadeiramente só se manifesta quando o homem nem mesmo reconhece sua própria finitude.

Ao tornarem-se funcionários das relações técnicas, ficou mais difícil aos seres humanos reconhecer a dimensão da negatividade em si próprios bem como reconhecer a niilidade como uma característica em si próprios. O aprofundamento do esquecimento do Ser torna este reconhecimento ainda mais difícil. Uma niilidade desgovernada projeta-se no mundo. Os seres humanos, por dissociação, permitem que tanto o mundo como a niilidade ganhem força contra eles. Isto conduz a um aprofundamento do niilismo.²³⁵

Porque o homem tem esta ligação constitutiva com o niilismo – implicado também em sua emergência – precisa basicamente estar envolvido no processo de sua ultrapassagem. Não é simplesmente por causa da técnica que o homem repentinamente se fez lugar para a ação do niilismo. Na realidade, o que acontece é que com a técnica não mais podemos reconhecer a niilidade como uma característica fundamental do *Dasein*. Sendo a niilidade algo indiferente ao *Dasein*, já estamos situados num horizonte onde se dá a própria potencialização do niilismo. Contudo, Heidegger acredita que a perfeição do niilismo não é ainda seu fim: “com a perfeição do niilismo começa apenas a fase final do niilismo”²³⁶. Neste sentido, o filósofo corajosamente sustenta que a realização do niilismo é o domínio ou fronteira entre duas idades do mundo:

A essência dos seres humanos pertence à essência do niilismo e, portanto, aos caminhos da sua realização. Os seres humanos são a essência usada pelo ser para constituir a zona do ser como também a zona da niilidade. Os seres humanos não se encontram na zona da niilidade crítica. Os seres humanos são essa zona, muito embora não por mérito seu ou sequer com o seu acordo. (...) De um lado, o movimento do niilismo tornou-se mais manifesto em seu caráter planetário, incontrolável e multiforme que a tudo corrói. Nenhuma pessoa que vê claro quererá ainda negar, hoje em dia, o fato de que o niilismo é, nas formas mais diversas e escondidas o “estado normal” da humanidade. (...) A zona do niilismo perfeito constitui a fronteira entre duas idades do mundo. Nela se decide se o movimento do niilismo termina no nada nadificador ou se ele é a passagem para a esfera de uma nova manifestação do ser. O movimento do niilismo deve, de acordo com isto, estar fundado a partir de si mesmo em diferentes possibilidades e ter, de acordo com sua essência, múltiplos sentidos.²³⁷

²³⁵ HODGE, Joanna; *Heidegger e a ética*, p. 125

²³⁶ HEIDEGGER; *Sobre o problema do ser*, p. 23

²³⁷ HEIDEGGER; *Sobre o problema do ser*, pp. 13-14, 21

A dominação planetária da técnica ainda convidaria – possibilidade indeterminada – o homem a se colocar serenamente na expectativa de escutar a voz do ser. Para Heidegger, este mesmo encobrimento pode esconder tesouros inexplorados. Permanece a promessa de um achado que apenas espera por uma procura adequada.

Diante do espantoso desenvolvimento [tecnológico] de nossa era e de toda humanidade facilmente se fala da aproximação e da ameaça do ocaso do homem. (...) Gostaria [porém] de dizer neste instante: não é possível, ainda, nenhum ocaso do homem nesta terra, porque ainda lhe está reservada e poupada a plenitude original e originária de seu poder e querer.²³⁸

A mesma fuga que nos repele do ser pode nos atrair para o seu desvelamento; fuga que foge justamente para o ser que se encobre. Em nossa fuga metafísica para longe do ser chegaríamos a um momento onde já não haveria como nos esconder de sua profundidade. Nossa fuga se realizaria como impossibilidade de fugir. Apesar disso, tudo parece ter chegado ao fim; o universo técnico nos atinge com seu silêncio devastador uma vez que os nossos ouvidos, menos humildes e sensíveis, não mais escutam o apelo do ser. Heidegger deseja que pensemos que este mundo silencioso ainda pode nos afirmar algo sobre a força calma e igualmente silenciosa do ser. Este ontológico silêncio não possuiria somente austeridade; na verdade, seria um silêncio benevolente, indicando, sim, uma disposição para o acontecimento [*Ereignis*] do ser que levaria o homem a uma outra margem. Esta outra margem significaria – como um evento indeterminado – a aproximação de uma era de poética permanência do homem. Não esqueçamos que a força do apelo do ser reside exatamente em sua fraqueza. Seu murmúrio é incessante. Este apelo se faz tanto mais presente quanto mais tentamos evitá-lo. Por um lado, o silêncio niilista do mundo da técnica possui algo que desdenha; por outro, também possui algo de um desafio lançado ao próprio niilismo.

O todo dessa essência do niilismo fornece ao pensamento tudo o que este tem a pensar, uma vez que se entrega à essência do homem enquanto a história do ser para que essa essência o abrigue. Ao que se dá dessa maneira ao pensamento como a pensar, denominamos enigma. O ser, a promessa do seu desvelamento enquanto a história do mistério, é ele próprio o enigma..²³⁹

No niilismo está, na verdade, a possibilidade para que façamos a experiência direta do fim para preparar a passagem ao outro início. Para Heidegger, o ser continua a prometer-se através da sua falta. Ele afirma que o niilismo é ainda a promessa do ser em seu desvelamento. Ou melhor, confrontar-se com a essência do niilismo pode constituir para Heidegger “uma

²³⁸ HEIDEGGER apud Stein, *Pensar é pensar a diferença*, p. 11

²³⁹ HEIDEGGER; *Ensaio e conferências*, p. 261

passagem para a esfera de uma ‘nova manifestação do ser’²⁴⁰; não se trata de querer extrapolar o niilismo, mas de colher a sua essência, onde se manifesta com maior intensidade o próprio esquecimento ontológico.

Ao invés de querer ultrapassar o niilismo, devemos nos recolher na sua essência. Este recolhimento [*Einkehr*] na sua essência é o primeiro passo mediante o qual deixamos o niilismo para trás. O caminho deste recolhimento tem a direção e a modalidade de um retorno [*Rückkehr*]. Não se trata naturalmente de um retorno aos tempos passados para poder restaurá-los em uma forma artificial. Retorno aqui significa a direção para aquela localidade (o esquecimento do ser) da qual a metafísica recebeu e continua a ter sua proveniência.²⁴¹

Na essência do niilismo acontece o mistério de uma generosa promessa. Heidegger deseja dar insistentemente ao esquecimento metafísico a envergadura de uma recordação salvífica do próprio ser. Ele acredita na possibilidade de podermos alcançar o momento em que esta essência se mostre mais claramente à luz de outros caminhos.

O pensamento tocado pela essência do niilismo detém-se na chegada do excluir e espera por sua chegada, a fim de aprender então a refletir sobre o excluir do ser em meio ao que este certamente poderia ser a partir de si mesmo. Na exclusão enquanto tal esconde-se o desvelamento do ser, e, na verdade, enquanto o que se essencializa do ser mesmo. A história do deixar de fora do excluir do ser mesmo é a história da guarda da promessa; e isto certamente de modo tal que esta guarda mantém a si mesma velada no que ela é. Ela se mantém velada porque é provocada pela retração do ser mesmo que se encobre e é dotado a partir desta retração com a sua essência, que dessa maneira se resguarda.²⁴²

O mesmo esquecimento pode fazer o homem escutar o apelo do ser; é no limite a verdade do esquecimento. Esta é a própria verdade do esquecimento, uma verdade esquecida. O esquecimento acentuado do ser tornado real através do niilismo tecnológico é o seu último modo de se apresentar ao homem. Para Heidegger, o niilismo carregaria junto a si a possibilidade para uma nova volta ao ser, ou melhor, nele a origem se desvela como possibilidade não realizada. Precisamente por causa e graças ao niilismo é que podemos fugir à tentação do fim, conservando assim o puro movimento do pensamento e mantendo abeta a história como possibilidade. No niilismo ocorre a possibilidade de se saltar para trás do âmbito do dar-se mesmo do ser, penetrando no impensado (a origem, a proveniência), correspondendo assim à “promessa que o ser mesmo é”²⁴³: “permanece a promessa de um achado que apenas espera por uma procura adequada”²⁴⁴. Portanto, a primeira tarefa a ser levada a efeito depois de Nietzsche é simplesmente aquela da localização do lugar da metafísica, da individualização da

²⁴⁰ HEIDEGGER; *Sobre o problema do ser*, pp. 13-14

²⁴¹ HEIDEGGER; *Sobre o problema do ser*, p. 59

²⁴² HEIDEGGER; *Ensaios e conferências*, p. 261

²⁴³ HEIDEGGER; *Nietzsche. Vol II, The eternal Recurrence of the Same*, p. 369

²⁴⁴ HEIDEGGER; *Sobre o problema do ser*, p. 51

“linha” em que se verifica o cumprimento do niilismo. È *Über die Linie* que se dá o confronto de Heidegger com E. Jünger sobre a essência do niilismo. Para Heidegger o *über* não significa aqui apenas *trans*, *metá*, mas sobretudo *de*, *perí*: ocorre pensar o caráter mesmo da linha²⁴⁵. É este o sentido específico da *Verwindung* heideggeriana como busca vertical do lugar de proveniência da própria metafísica.

O niilismo procura desfigurar sua própria essência e assim, subtrair-se ao debate que a tudo decide. Somente ele poderia ajudar a abrir e preparar um âmbito livre, no qual pudesse ser experimentado uma nova volta ao ser. (...) A essência do niilismo não é nem curável nem incurável. É o sem-cura e, enquanto tal, contudo, uma remissão original ao salvífico. O pensamento somente se aproximará da esfera da essência do niilismo quando se tornar precursor e diferente.²⁴⁶

O início não é, com efeito, um dado de fato histórico, mas é sempre uma possibilidade de que como tal poderia ter sido colhida pelo começo e que deve se conservar, manter, repensar precisamente enquanto possibilidade. O pensamento inicial não é, desta forma, nem uma improvável tentativa de retornar ao ponto de partida nem o desejo de dar vida a uma história absolutamente nova: é a tentativa de pensar a origem como possibilidade inclusive para o porvir²⁴⁷. Por conseguinte e conseqüência, a metafísica é propriamente esta história sobre a qual ainda pende uma decisão. Para Heidegger, parece haver um possível e desejável além do niilismo. Ele insiste que a potencialização do esquecimento do ser seria a possibilidade do retorno e de recuperação de uma primeva apropriação mútua do ser e do homem, o *Ereignis*. Heidegger procura converter o impasse mais delicado numa promessa. O “vazio” é um “vazio ativo”. O niilismo é o apelo dirigido a um pensamento mais profundo, pressão constante, esquecimento que não se deixa esquecer mas exige um esquecimento mais perfeito. A impotência nunca é impotente o bastante, o impossível não é o impossível. Haverá, de todo, salvação? Só há, só haverá e apenas há, se o perigo é. No perigo existe a chance do ser inverter o esquecimento que vem de si próprio. O próprio perigo nos brindaria com uma visada mais exigente e mais profunda que se dirigiria ao próprio ser.

Pois agora realiza-se a fusão da essência moderna, que se consuma, com o óbvio. Só quando isto estiver assegurado através da mundividência é que cresce o solo que possa nutrir uma questionabilidade originária do ser, a qual abra o espaço de jogo da decisão sobre se o ser mais uma vez será capaz de um deus, sobre se a essência da verdade do ser reivindica mais inicialmente a essência do homem. Só onde a consumação da modernidade alcançar a grosseria da sua grandeza própria é que a história vindoura é preparada. (...) Pode ser que qualquer outra salvação que não provenha de *onde* está o perigo seja ainda uma desgraça [*Unheil*]. Toda a salvação conseguida através de uma ajuda, por mais bem intencionada que esta fosse, não seria para o indivíduo, ameaçado na sua essência no percurso de seu destino, senão uma

²⁴⁵ HEIDEGGER; *Sobre o problema do ser*, pp. 13-15

²⁴⁶ HEIDEGGER; *Sobre o problema do ser*, pp. 16, 39

²⁴⁷ HEIDEGGER; *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, p. 59

aparência inconsciente. A salvação terá de vir do lugar onde se dá a viragem no interior da essência dos mortais.²⁴⁸

²⁴⁸ HEIDEGGER; *Caminhos de floresta*, pp. 137, 340

CAPÍTULO 4: A NOVA DETERMINAÇÃO DO SER A PARTIR DO *EREIGNIS*.

4.1 – O *Ereignis*

Na margem da cópia de trabalho da *Brief über den Humanismus* Heidegger escreveu: “desde 1936 *Ereignis* é a palavra chave [*Leitwort*] de meu pensamento”²⁴⁹. Fundamentalmente, o filósofo faz do *Ereignis* a noção central de uma diversa experiência do pensamento. *Ereignis* pode ser entendido como o âmbito em que, de um lado, o ser e o tempo e, de outro, o ser e o *Dasein* são apropriados uns aos outros e com isso levados a sua essência mais própria. Aliás, se nos basearmos apenas nas certezas que determinam a dinâmica da técnica, tudo está ali disposto para que o *Ereignis* não possa ser acolhido. Mas o *Ereignis* é sempre essa constelação que, graças a um talvez excepcional (sem outra justificativa a não ser o próprio niilismo) sutilmente ainda se anuncia sobre o mundo regido pela técnica.

No ponto extremo do esquecimento do ser nada mais se afirma exceto o *Ereignis* (uma recordação permanente da essência aberta do ser). É o *Ereignis* aquilo que permite que, um dia, aconteça o verdadeiro – a revelação do ser. Devemos nos colocar na disposição deste acontecimento que, por sua vez, também propiciará a vinda do tempo em que seremos “atingidos” pelo divino. Quando tudo aparentemente está acabado, Heidegger visiona para o Ocidente a possibilidade de transformação do impulso tecnológico e um novo início que substitua a procura metafísica pelo fundo último das coisas. Podemos apenas evocar o *Ereignis* na perspectiva sob a qual a sua presença pode chegar a nós como a espera do que há de mais longínquo e de menos seguro. A incerteza pertence à esta mútua apropriação do ser e do homem, assim como a impossibilidade de afirmá-la nos aproxima de sua afirmação própria. A intenção de Heidegger é olhar o próprio ser como *Ereignis*. De fato, contemplamos sua procura por pensar o lugar do ser, ou melhor, o acontecimento-apropriação do ser e do tempo²⁵⁰. O que determina ser e tempo naquilo que lhes é próprio é o *Ereignis*. Não nos esqueçamos que desde início de seu pensamento, Heidegger não só se interroga pelo ser –

²⁴⁹ HEIDEGGER; *Wegmarken*, p. 316

²⁵⁰ Por poucas vezes, traduzo a palavra *Ereignis* por acontecimento-apropriação seguindo a sugestão de Ernildo Stein. No francês esta palavra foi traduzida por *événement-appropriation*.

questão que permanecerá a sua até o fim – mas presente e afirma claramente que o fundamento impensado do ser é o tempo. Em *Ser e Tempo*, já notamos a presença perturbadora do seguinte pensamento: o tempo forma o horizonte de toda compreensão do ser; e Heidegger insiste que a compreensão do ser encontra-se em uma relação originária com o tempo, mesmo se inteiramente obscura e enigmática.

O *Dasein* é segundo um modo tal que, sendo, ele compreende algo como o ser. Mantendo essa relação, é necessário mostrar que aquilo a partir de que o *Dasein* em geral compreende e explicita silenciosamente alguma coisa como o ser é o tempo. Este deve ser posto em evidência e concebido originariamente como o horizonte de toda compreensão e explicitação do ser. E para tornar isso perceptível, é necessária uma explicitação original do tempo como horizonte da compreensão do ser, a partir da Temporalidade como ser do *Dasein* que compreende o ser.²⁵¹

O tempo como horizonte da compreensão do ser é precisamente o que Heidegger denomina de a Temporalidade do ser. Esta tarefa ontológica de interpretar o ser como tal inclui, sim, a elaboração da Temporalidade do ser. Sabemos que esta evidenciação não foi realizada com sucesso em *Ser e Tempo* que não chega a desenvolver a Temporalidade como o próprio sentido do ser. “Sem dúvida, foi um esforço que gerou muita confusão, confusão que se funda na própria coisa e se relaciona com o emprego da palavra “ser”. Pois o termo pertence, propriamente, ao acervo da linguagem metafísica embora eu o tenha utilizado como título, no esforço por deixar aparecer a essência da metafísica dentro de seus limites”²⁵². Para Heidegger, ser é tempo que se perde, presença em fuga. Onde, porém, está o tempo? Devemos olhar cuidadosamente para aquilo que se nos mostra como tempo, enquanto adiantamos nosso olhar sobre o ser, no sentido de presença. Bem como os gregos, Heidegger chama o ser de “presença” – “*parousia*”; ou seja, ele adverte para o que podemos apreender como fenomenalismo ontológico, a doutrina em que ser significa aparecer ou ser manifesto. Mas, estando presente, o ser ausenta-se e, ausentando-se, está presente. Diante disso, o que Heidegger deseja, de fato, é afirmar, recordando a experiência do ser dos gregos, o primitivo relacionamento mútuo entre ser e não-ser (presença e ausência).

Podemos afirmar que se a dimensão original do tempo permanece impensada é porque a própria presença não é considerada nem reconhecida como presença, quer dizer na sua dimensão temporal. Ou melhor, o que permanece primeiramente impensado é, na presença, o seu caráter contingente. Sendo assim, a presença é propriamente a conjunção original e originariamente temporal do ser e do tempo. Ela é a doação que doa, puro desvelamento, uma oferta sem compromisso. Em outras palavras, a presença é, sim, indicação

²⁵¹ HEIDEGGER; *Ser e Tempo*, p. 45

²⁵² HEIDEGGER; *A essência da linguagem*, p. 88

daquilo que permanece radicalmente ausente, presença sempre infinitamente outra em sua presença, presença do outro em sua alteridade: não-presença. A presença imediata é a presença daquilo que não poderia estar presente, presença do não-acessível, presença excluindo ou ultrapassando todo presente.

Presentar se aproxima de nós: presente quer dizer: demorar-se ao nosso encontro, ao encontro de nós, os homens. Quem somos nós? Continuamos cautelosos com a resposta. Pois a situação poderia ser tal que se determinasse o que caracteriza o homem enquanto homem, justamente, a partir daquilo que agora devemos considerar: o homem, abordado pela presença, o qual, a partir de tal abordagem, se apresenta, ele mesmo, à sua maneira, a tudo que se apresenta e ausenta. O homem está postado de tal modo, no interior da abordagem pela presença, que recebe como dom o apresentar que dá-Se, enquanto percebe aquilo que aparece no presen-ti-ficar. Não fosse o homem o constante destinatário do dom que brota do “dá-Se-presença”, não alcançaria ao homem aquilo que é alcançado no dom, nesse caso o ser não apenas ficaria oculto na ausência deste dom, nem apenas também fechado, mas o homem permaneceria excluído do âmbito e do alcance do: Dá-Se ser. O homem não seria homem.²⁵³

Ainda que não pareça, mesmo fazendo-se referência ao homem, estamos mais próximos da questão que se chama tempo e que se deve mostrar propriamente a partir do ser como presença. Não nos desviamos do caminho no qual procurávamos meditar sobre o que é próprio do tempo. No ser como presença se anuncia algo semelhante ao tempo. Presença significa o constante permanecer que se endereça ao homem, que o alcança e lhe é alcançado. Mas de onde vem este alcançar que alcança, o qual pertence o ser como presença, na medida em que há presença? Na realidade, o apresentar de tudo que se apresenta sempre aborda o homem na clareira do aberto, sem que ele atente propriamente nisto ao apresentar como tal. Mas com a mesma frequência, isto é, constantemente, também o aborda o ausentar. O mais importante é, então, atentarmos ao fato de que o ausentar também se manifesta como um modo de apresentar. Em síntese, permanecemos ainda sempre confrontados com o enigmático “Se” que nomeamos quando dizemos: Dá-se tempo. Dá-se ser. O tempo mesmo permanece o dom de um dar-se sem doador cujo dar protege o âmbito em que é alcançada presença.

De modo menos hermético, podemos simplesmente afirmar que a presença não é um nome do tempo. Ela é o tempo ele mesmo, propriamente. Fundamentalmente, devemos recuperar o sentido do tempo, até então impensado, e que se esconde no ser como presença. O nome “tempo” é o pré-nome para aquilo que denominamos “a verdade do ser”. A demora do “presente” revela-se como sendo essencialmente uma passagem, um intervalo entre duas ausências. Isto nos leva a pensar que o presente apreende seu sentido somente da ausência, a qual não constitui de modo nenhum o seu contrário, mas a sua modalidade de manifestação. O que se manifesta nunca é para si, mas para o seu próprio desaparecimento. Lembremo-nos que

²⁵³ HEIDEGGER; *Conferências e escritos filosóficos*, p. 263

Heidegger se orienta pela idéia que a presença, porque é indissociável da ausência, nada tem de uma permanência. Para ele, a permanência retira justamente à presença o que lhe é essencial. Todo o presente é uma demora transitória, na medida em que a sua demora é passagem da chegada à partida. O presente, enquanto demora transitória, manifesta a sua demora no intermédio de uma dupla ausência. O que se demora por uma vez, enquanto algo que se demora, está a ser na articulação que articula o estar-presente no duplo estar-ausente. Em resumo, a presença é o reino que ordena todo o presente na dupla junção da ausência.

O que está presente é o que se demora por uma vez. A demora [*die Weile*] está a ser [*west*] enquanto chegada passageira à ida. A demora está a ser [*west*] entre o chegar de algures e o partir para algures. É entre este duplo estar-ausente [*Abwesen*] que o estar-presente de tudo o que se demora está a ser [*west*]. É neste “entre” que se articula aquilo que se demora por uma vez. Este “entre” é a articulação [*Fuge*] em que, desde a origem até à partida, se articula por uma vez aquilo que se demora. O estar-presente do que se demora arremessa-se em direção ao “de onde” da origem e ao “para onde” da partida. O estar-presente articula-se no estar-ausente em ambas as direções. O estar-presente está a ser [*west*] numa tal articulação. O que está presente desponta do chegar da origem, e vai-se na ida – as duas coisas ao mesmo tempo e, na verdade, na medida em que se demora. A demora está a ser [*west*] na articulação.²⁵⁴

O tempo e o ser são a dádiva de uma doação. Esta doação não é pensada pela metafísica que a pressupõe constantemente. Ser, porém, não é alguma coisa, não está no tempo. Contudo, ser permanece como apresentar, como presença determinada pelo tempo, pelo que tem de carácter temporal. Na constância com que o tempo passa mostra-se o ser. Em parte alguma, entretanto, encontramos o tempo sendo como uma coisa. Ser não é coisa, por conseguinte, nada de temporal. Todavia, é determinado como presença através do tempo. Tempo não é coisa, por conseguinte, nada de entitativo; mas permanece constante em seu passar, sem mesmo ser nada de temporal como o é o ente no tempo. Ser se determina pelo tempo e tempo pelo ser. Ser e tempo determinam-se mutuamente; de tal maneira, contudo, que aquele – o ser – não pode ser entendido como temporal, nem este – o tempo – como entitativo. Ser e tempo são coisas-em-questão, coisas que produzem questão, coisas que chamam para que se as responda. Para Heidegger, nossa principal tarefa é refletir sobre a relação objetiva que vincula o ser e o tempo. Ser não é (entitativo); tempo não é (temporal). Porque o ser não é nem ente nem simplesmente temporal, e o tempo não é nem temporal nem simplesmente ente, podemos dizer deles, não que são mas sim que dá-se ser e dá-se tempo.

Do ente dizemos: ele é. No que diz respeito à questão “ser” e no que diz respeito à questão “tempo”, permanecemos cautelosos. Não dizemos: ser é, tempo é: mas dá-se ser e dá-se tempo. Primeiro modificamos com esta expressão apenas um uso de

²⁵⁴ HEIDEGGER; *Caminhos de floresta*, p. 415

linguagem. Em vez de “ele é”, dizemos “dá-se”. Para podermos progredir da expressão verbal superando-a, em direção à questão, precisamos demonstrar como experimentamos e vemos este “dá-se”. O caminho apropriado nesta direção consiste em examinarmos o que é dado no “dá-se”, que significa “ser”, que – dá-se; que significa “tempo”, que – dá-se. De acordo com isto, procuramos investigar o “se”, que dá – ser e tempo. Procedendo desta maneira, tornamo-nos pré-videntes em um outro sentido. Procuramos tornar visível o “se” e o “dar” e grafamos o “Se” maiúsculo. Primeiro meditamos sobre o ser para pensá-lo a ele mesmo no que lhe é próprio. Depois meditamos sobre o tempo para pensá-lo a ele mesmo no que lhe é próprio. Nesta análise deverá mostrar-se a maneira como se dá ser e como se dá tempo. Neste dar torna-se então claro como se deve determinar aquele dar que primeiro mantém a ambos reunidos e assim os dá como resultado.²⁵⁵

Entendemos que para melhor compreendermos tudo o que aqui está sendo dito seja melhor nos arriscarmos numa possível tradução da palavra *Ereignis*: acontecimento-apropriação. Primeiramente, esse sentido de acontecimento-apropriação está presente no uso heideggeriano: compreender o ser a partir do *Ereignis* é compreendê-lo como radical eventualidade, é, de certo modo, compreender o ser radicalmente a partir do tempo. Mas como compreender essa eventualidade? Ela não é a ocorrência de um fato, mas a realização de uma possibilidade inicial, anterior a qualquer evento ôntico, que se dá de modo próprio. De quê? Do ser em sua verdade, do *Dasein* que a responde e nela se funda. O *Ereignis* como acontecimento é a intersecção do vir ao próprio tanto do ser quanto do *Dasein*. Além disso, essa relação oscilante fornece ao homem o único espaço em que o movimento de sua existência não apenas pode ser compreendido, mas restituído, realmente experimentado e realizado. De forma clara, o ser já não pode ser considerado como o fundamento do ente (razão pela qual a partir desse período Heidegger utilizará preferencialmente a grafia antiga *Seyn*, o próprio ser enfim reencontrado correspondentemente ao *Ereignis*) mas como o desdobramento da clareira a partir de uma retirada e de uma ocultação abissais: o ser não se dá mais na ponta da ipseidade conquistada do *Dasein*, mas o próprio do *Dasein* acha-se no responder pelo próprio do ser. Portanto, Heidegger deixa de conceber a “clareira” como uma capacidade ou faculdade do homem. Ao homem pertence corresponder a interpelação do próprio ser através do pensar. Esta não-coincidência do ser do homem e do ser enquanto tal permite entender que o esquecimento do ser não é uma distração do pensamento metafísico e sim o que constitui o mais próprio do ser que se retira, isto é, que se retrai a si mesmo dando lugar à clareira. Importa perceber que o esquecimento, até agora imperante, não é o resultado de uma negligência, mas devemos pensá-lo como conseqüência do velar-se do ser.

O velamento do ser faz parte – como sua provação – da clareira do ser. O esquecimento do ser, que constitui a essência da metafísica e que se tornou o elemento propulsor para *Ser e Tempo*, faz parte do próprio modo de acontecer o

²⁵⁵ HEIDEGGER; *Conferências e escritos filosóficos*, p. 239

ser. Com isto se impõe a um pensamento que pensa o ser a tarefa de pensar o ser de tal maneira que o esquecimento do ser dela faça parte essencial. O pensamento que inicia com *Ser e Tempo* é, portanto, de um lado, um despertar do esquecimento do ser – e aqui despertar deve ser compreendido como um recordar-se de algo que jamais foi pensado –, mas enquanto é um despertar não é, de outro lado, um extinguir o esquecimento do ser, mas um portar-se nele e nele permanecer. Assim, o despertar do esquecimento do ser é o acordar para dentro do *Ereignis*. Apenas no pensar o próprio ser, o *Ereignis*, torna-se experimentável o esquecimento do ser como tal.²⁵⁶

Também a indiferença e o esquecimento são apenas maneiras pelas quais o *Dasein* se entrega desta ou daquela forma ao ser enquanto tal. O próprio ser se subtrai, mas, enquanto tal subtração o ser é, precisamente, a relação que solicita a essência do homem para o abrigo de seu advento. Devemos nos lembrar que a luz e todo reino da visibilidade estão, portanto, subordinados ao aberto do ser enquanto clareira, ao ordenamento do espaço de jogo em que presença e ausência, revelação e ocultação, ser e nada, luz e sombra dão mostras da sua co-pertença.

A luz pode, efetivamente, incidir na clareira, em sua dimensão aberta, suscitando aí o jogo entre o claro e o escuro. Nunca, porém, a luz primeiro cria a clareira; aquela, a luz pressupõe esta, a clareira. A clareira, no entanto o aberto, não está apenas livre para a claridade e a sombra, mas também para a voz que reboa e para o eco que se perde, para tudo que soa e ressoa e morre na distância. A clareira é o aberto para tudo que se apresenta e ausenta. (...) Da clareira, todavia, a Filosofia nada sabe. Não há dúvida que a Filosofia fala da luz da razão, mas não atenta para a clareira do ser. O *lúmen naturale*, a luz da razão, só ilumina o aberto. Ela se refere certamente à clareira; de modo algum, no entanto, a constitui, tanto que dela antes necessita para poder iluminar aquilo que na clareira se apresenta.²⁵⁷

²⁵⁶ HEIDEGGER; *Conferências e escritos filosóficos*, p. 278

²⁵⁷ HEIDEGGER; *Conferências e escritos filosóficos*, p. 77-78. Impõe-se ao pensamento a tarefa de pensar a questão que Heidegger designa como clareira. Tudo o que foi objeto para a filosofia se desenvolveu no aberto. É a clareira o âmbito no qual se encontram pensar e ser. Somente o coração silente da clareira é o lugar do silêncio do qual pode irromper algo assim como a possibilidade do comum-pertencer de ser e pensar, isto é, a possibilidade de acordo entre presença e apreensão. Devemos reconhecer que a principal tarefa para o futuro do pensamento consiste em compreender o impensado da filosofia que, no entanto, sustenta toda a metafísica. Na filosofia permanece impensada a clareira como tal que impera no ser. Entendemos que o homem que medita deve experimentar o coração inconcluso do desvelamento. Deve se referir a este mesmo no que tem de mais próprio: o lugar do silêncio que concentra em si aquilo que primeiramente possibilita o desvelamento. E isto é a clareira do aberto. A clareira designa para Heidegger, aquilo que se deverá tornar a tarefa para o pensamento, no fim da filosofia. O fim da filosofia não deve ser entendido, nem sob o ponto de vista puramente negativo, nem puramente positivo. Fim não significa nem término, nem coroamento. O estágio final da filosofia não apresenta, nem a interrupção do processo, nem a consecução de sua perfeição plena. Dentro do horizonte do pensar heideggeriano o fim da filosofia é o fim da metafísica. Já vimos que Heidegger procura interpretar toda a história da filosofia. Dela é necessário arrancar a tarefa para o pensamento futuro. Esta tarefa não significa a presunção de se sobrepor à grandeza dos pensadores da Filosofia. Uma tal tarefa para o pensamento tem o caráter de preparação. “Satisfaz-se com despertar uma disponibilidade do homem para uma possibilidade cujos contornos permanecem indefinidos, e cujo advento, incerto” (HEIDEGGER; *Conferências e escritos filosóficos*, p. 74). Todavia, o aprofundamento desta questão, inserida no texto *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*, foge ao âmbito deste trabalho.

Devemos pensar o ser no movimento de seu aparecer retirado, no acontecimento da vinda a ele mesmo: *Ereignis*. É esse próprio afastamento que torna transparentes as coisas visíveis, torna-se assim visível nelas e se descobre então como o fundo luminoso de mistério e profundo dom de onde tudo vem e onde tudo acaba. Essa retração e essa ausência são o próprio fundo das realidades mais materiais. O *Ereignis*, ao tornar visível na clareira o desdobramento do ser do homem como *Da-sein*, conduz ao seu próprio os mortais tornando-os próprios ao ser que, por seu lado, é apropriado, isto é, oferecido enquanto dom ao ser do homem. É exatamente porque o *Ereignis* não tem a estrutura da ipseidade, o motivo que não nos permite pensá-lo a não ser como um destinar [*Schicken*], isto é, como um dar que só dá a sua doação e que, dando assim, se retém ele mesmo e se retira, que é em si mesmo *Enteignis*, isto é, o fundamento sem fundação do ser, o seu abismo.

Pensando o *Ereignis*, Heidegger rompe verdadeiramente com a idéia de absoluto que rege toda a história do pensamento. Esta é a melhor definição deste pensador: o teórico de um pensamento sem fundamento. Todo esforço de Heidegger de pensar o *Ereignis* é a expressão de sua atitude de elaborar um pensamento fora da órbita do princípio do fundamento. Nós escutamos o princípio do fundamento: *nihil est sine ratione*. Nada é sem fundamento. Cada coisa que é de algum modo um ente tem um fundamento. Sobre o que se fundamenta o princípio do fundamento? Onde tem o próprio princípio do fundamento o seu fundamento? O próprio princípio invoca em nós estas interrogações. Heidegger afirma que este que é um princípio fundamental, permanece obscuro. Aquilo que o princípio do fundamento é como supremo princípio fundamental, permanece, para ele, digno-de-ser-questionado. Segundo Heidegger, se o pensamento seguisse este caminho até o fundo, então ele teria de se afundar continuamente até ao sem-fundo. Este princípio faz precipitar o nosso pensamento para o sem fundo, logo que levamos a sério, em relação ao próprio princípio, aquilo que ele próprio diz. Para Heidegger, o princípio do fundamento é portanto aquilo que simultaneamente lança uma estranha luz sobre o caminho do fundamento nos revelando que, quando travamos conhecimento com os enunciados fundamentais e princípios, alcançamos uma região simplesmente crepuscular, para não dizer perigosa: o princípio do fundamento sem fundamento. Heidegger reconhece que isto se apresenta ao homem como irrepresentável. Contudo, para o pensador alemão, o irrepresentável não é de modo nenhum também impensável, desde que o próprio pensar não se esgote na tentativa de total adequação do sujeito cognoscente à realidade, que ininterruptamente traduz a vontade de domínio que a filosofia carrega.

O modo de aparecer mais originário do fundamento é dado para Heidegger pelo abismo entendido não como não-fundamento, negação de qualquer fundo, mas como uma

retração, um permanecer longe do fundamento, que funda apenas através da refutação. Em outros termos, apenas retirando-se o fundamento abre o espaço de uma abertura, permite que possa vir ao aberto aquilo que a partir dele se manifesta. A necessidade desta contração abissal encontra-se no fato que não é possível manter, na perspectiva do outro início, nenhuma conotação causal da relação entre fundamento e fundado; do contrário, não seria possível sair da lógica da produção que caracteriza toda metafísica de tipo criacionista. O desdobrar-se do fundamento se dá a partir de seu abismo, ou seja, de seu se fazer não-fundamento para algo. É apenas refutando-se como fundamento e fazendo-se simplesmente não-fundamento que o fundamento pode assumir a sua função e permitir o dar-se do acontecimento.

Fundamentalmente, Heidegger procura por um outro pensamento que não pretende – subindo a cadeia das causas e dos efeitos – dominar a coisa, mas sim recebê-la, deixá-la vir. O fundamento permanece fora do ser. No sentido de um tal permanecer-fora do fundamento do ser, é o ser o sem-fundo. Na medida em que o ser enquanto tal fundamenta a si próprio, permanece ele mesmo sem fundamento. Assim, Heidegger procura pensar a finitude do ser, isto é, a impossibilidade de se fundamentar o ser. Esta finitude deve ser sustentada sem o apelo ao infinito ou a um fundamento entitativo. Por outro lado, já sabemos que o ser sempre se retrai ao homem, velando-se em seu próprio acontecer originário. Sustentar esta ambigüidade de velamento e desvelamento significa sustentar a interrogação no espaço da finitude.

Pensar a circularidade da relação ser-homem é, precisamente, pensar a abissalidade da relação ser e homem, relação em que um não se funda no outro, mas ambos se sustentam reciprocamente na ambivalência da diferença ontológica, no velamento e desvelamento. A tarefa do pensador é vigiar esta ambivalência. Por isso, a filosofia é índice da finitude.²⁵⁸

Na verdade, a intenção de Heidegger é confrontar o princípio do fundamento (nada é sem porquê) com a seguinte frase do místico alemão Angelus Silésius: “a rosa é sem porquê; ela floresce, porque ela floresce, ela não repara em si própria, não pergunta se a vemos”²⁵⁹. Neste seu singelo verso, o místico faz saber que o espetáculo, muitas vezes sequer percebido, do desabrochar de uma rosa dá testemunho da autonomia, da obscuridade, da pura gratuidade do ser. Mas, então, o que confere especificidade a este acontecimento? Na realidade, o que se dá, e de modo bastante evidente, no desabrochar de uma rosa, é a sua vinda ao aparecer: “a rosa desabrocha na medida em que, avançando no aberto, dura nesse aberto, se mantém nele

²⁵⁸ STEIN, Ernildo; *Compreensão e finitude*, p. 234

²⁵⁹ HEIDEGGER; *O princípio do fundamento*, p. 59 / SILÉSIUS, Angelus, *O peregrino querubínico*, p. 67

manifestando-se, e assim se oferece ao olhar”²⁶⁰. Este desabrochar é o que há de mais obscuro. Origem da rosa, início puro do que vai brotar, ele é o mistério mais profundo – e também o mais terrível: é o injustificado, a partir do qual é preciso ter justificativa.

Ao mesmo tempo, sabemos que nenhuma existência se explica; nenhuma se justifica. Esta surge sempre inesperada e espantosamente, sem que nada anterior a prepare. Depois da leitura de Heidegger, somos convencidos a crer que apenas os poetas e o pensamento meditativo podem arcar com a origem injustificável; e só o poema, pela palavra, faz com que o que é infundado se torne fundamento. Somente pela firmeza da palavra poética aquilo que é o mais enigmático, que é também o que se abre, pode se tornar finalmente o que se descobre. Fundamentalmente, o que precisamos compreender é que, para Silésius, seria formidável se novamente ficássemos espantados com o completo segredo e com a infinita beleza casual que penetram a existência de todas as coisas. Perceber, por conseguinte, que a natureza é tanto a irrupção no aberto quanto a retração em si daquilo que surge, pela qual aquilo que faz presente tudo o que é, e encontra-se presente em tudo que é, permanece velado enquanto tal. Nada é novo. Tudo é novo. Somos, então, imediatamente transportados ao seguinte entendimento: o germinar de uma rosa sendo algo de infinitamente espontâneo, único e sem par, contém a dignidade das coisas sagradas.

A rosa é sem porque, mas não sem fundamento. O “porquê” nomeia o fundamento, que sempre fundamenta assim, que ele é simultaneamente apresentado como fundamento. A rosa apesar disso não precisa expressamente, para ser rosa, isto é, para florescer, do fundamento do seu florescer. Não obstante, a rosa, que “floresce, porque ela floresce” não é sem fundamento. O “porquê” nomeia o fundamento, mas um fundamento estranho e provavelmente extraordinário. O que significa isto: a rosa “floresce porque ela floresce”? O “porquê” não indica aqui como habitualmente um itinerário para algo diferente, que não é um florescer e que deverá fundamentar o florescer numa origem distinta. O “porquê” do aforismo indica simplesmente o florescer remetendo-se a si próprio. O florescer funda-se em si próprio. O florescer é puro abrir-se-a-partir-de-si-próprio, puro brilhar. “Mas o que é belo, isto brilha ditoso em si próprio” – diz Mörrike, no verso final de seu poema “Auf eine Lampe”. A beleza não é por conseguinte um atributo que acresce ao ente como uma decoração. A beleza é uma maneira suprema do ser, quer dizer aqui: o puro abrir-se-a-partir-de-si-próprio e brilhar. (...) o “porque” menciona o fundamento, mas o fundamento é no aforismo o simples florescer da rosa, o seu ser-rosa. O princípio do fundamento não é renegado através do aforismo “a rosa é sem porque”. Pelo contrário, o princípio do fundamento soa de uma maneira, pela qual sob uma certa perspectiva, o fundamento como o ser e o ser como o fundamento se tornam apreensíveis.²⁶¹

Logo, abraçando o pensamento místico alemão, Heidegger insistirá que a razão humana não pode fundamentar ou explicar a pura presença das coisas. E, do mesmo modo, não se comprova a necessidade da existência do mundo pelo fato de que ele exista. Neste

²⁶⁰ ZARADER, Marlène; *Heidegger e as palavras da origem*, p. 45

²⁶¹ HEIDEGGER; *O princípio do fundamento*, p. 88

sentido, o pensador da Floresta Negra conclui que a “clareira” necessária à automanifestação dos entes não pode ser compreendida através do “êxtase temporal” da existência humana. A clareira é formada por uma “coisa”, natural ou artificial, que agrega mortais e deuses, terra e céu, num tipo de dança cósmica que liberta a luminosidade inerente das coisas. O “mundo” constitui-se pela virtude da coordenação espontânea ou apropriação mútua dos aparecimentos que surgem, sem causa, da “coisa nenhuma”, em cada momento.

Heidegger também propõe que a questão do fundamento ainda pode ser examinada por um outro âmbito: “a liberdade é o fundamento do fundamento”²⁶². A liberdade, por sua vez, não se caracteriza aqui como uma propriedade ou capacidade humana de ser livre para uma ação, mas decorre de uma falta de fundamento, de um abismo, no qual está lançado desde sempre o *Dasein*. A questão que, insistentemente, permanece para ser resolvida se refere à possibilidade de dar conta desse abismo no qual o homem desde sempre está inserido. Aqui, necessita-se de um dizer mais rigoroso e penetrante. Segundo Heidegger, para captar este abismo [*Abgrund*] incaptável faz-se indispensável o dizer poético. Apenas quando nós mesmos participamos do dizer poético podemos criar as condições necessárias para que venha finalmente o tempo em que podemos aprender quem verdadeiramente somos. Resumindo, o que realmente importa é o fato de Heidegger buscar a eliminação definitiva da noção e do próprio problema do fundamento para a filosofia, superando assim a própria filosofia a favor de um novo pensamento, que se abriga na pura infundamentação e que pode nos levar para mais perto do daquilo que foi desgastado, desvirtuado no decurso do tempo pela tradição. Não por acaso, inspirando-se claramente em Heráclito, Heidegger nos ensina que o destino do ser é uma criança jogando. Por que a criança joga o jogo do mundo? Ela joga, porque ela joga. O “porque” afunda-se no jogo. O jogo é sem “porquê”. Ele joga, enquanto joga. Permanece apenas o jogo: o supremo e o mais profundo. Mas este “apenas” é tudo, o um, o único.

Nada é sem fundamento. Ser e fundamento: o mesmo. Ser como fundamentado não tem qualquer fundamento, joga aquele jogo como o sem-fundo, que como destino nos proporciona ser e fundamento. Permanece a pergunta, se nós e como é que nós, ouvindo os princípios deste jogo, nele participamos e a ele nos submetemos.²⁶³

Para Heidegger, o problema do fundamento já não pode mais ser solucionado pelo princípio da razão. Com efeito, pensar a partir da *Ereignis* significa abandonar toda lógica tradicional de fundação: sequer aceitar a possibilidade de ancorar-se em um princípio que permita interpretar a realidade em seu conjunto e estabelecer normas e valores. É basicamente por isso que Heidegger é levado a reconhecer que é preciso um outro início do pensamento

²⁶² HEIDEGGER; *Wegmarken*, p. 171

²⁶³ HEIDEGGER; *O princípio do fundamento*, p. 163

que salte para fora do princípio do fundamento, para além da pretensão que o fundamento – o ser – seja algum ente, algo permanente, constantemente presente que possa servir para dar as razões do real. Neste sentido, o pensamento do outro início tenta pensar o ser como possibilidade²⁶⁴, no sentido que o ser enquanto *Ereignis* não é uma coisa estável, necessária, o *summum ens* da tradição, mas algo que se dá, um acontecimento não repetível e que coloca em jogo a si mesmo na comum-pertença. Com isso nos encontramos fora das interpretações tradicionais da possibilidade, onde o possível funda o necessário. Aqui, com efeito, o possível não encontra ancorado em nenhum fundamento e é aquilo que de forma transitiva torna possível. Deste modo, para Heidegger, possível não indica mais um poder-ser; de fato, o possível é verdadeiramente tal apenas se permanece sempre exposto à sua inversão, ou seja, à possibilidade de sua impossibilidade. O possível é aquilo que não exaure nunca esta possibilidade da impossibilidade e é apenas por isso possibilidade. Se a impossibilidade é uma das dimensões do possível, ou mais ainda, é sua dimensão mais própria, então repensar as modalidades quer dizer, antes de tudo, repensar a comum-pertença de ser e nada. Possível não é algo já consistente que pode também não ser, mas é aquilo que é já desde sempre presença e ausência, pura indecisão, puro movimento, entre os dois extremos.

Há o relato de uma conversa entre Edith Stein e Heidegger destinada a preparar uma comunicação sobre a fenomenologia heideggeriana. Nesta conversa deseja-se saber de Heidegger se concordava com as conclusões, que vinham sendo tiradas de sua obra, de que sua filosofia afirmava “a essencial e necessária finitude do ser e do ente”. Perante esta reflexão sobre sua obra, Heidegger oferece a seguinte declaração:

O conceito de ser é finito; mas, esta teoria nada diz sobre o caráter finito ou infinito do ente ou do próprio ser. Cada ente, que para compreender os entes necessita de um conceito de ser, é finito. E, se existir um ser infinito, ele não necessita de um conceito de ser para o conhecimento dos entes. Nós homens precisamos da filosofia conceitual para podermos manifestar os entes, porque somos finitos; e nossa característica como seres finitos e, mesmo a essência desta qualidade de ser finito, se fundamenta nesta necessidade de utilizar o conceito de ser. Deus, ao contrário, enquanto infinito, não está subordinado a uma tal necessidade que limita o conhecimento: Deus não filosofa. O homem, porém, precisamente se define pelo fato de ter que compreender o ser, utilizando-se do conceito de ser, para poder relacionar-se com os entes.²⁶⁵

Os entes são autodesocultantes apenas e desde que estejam em correlação com as várias modalidades da co-realização humana de desocultamento. O acontecer desta correlação é o que Heidegger denominou *Ereignis*. Para ele, esta capacidade de dádiva *a priori*, fáctica e imperscrutável da correlação – o seu destino, o qual não podemos interromper – estaria ela

²⁶⁴ HEIDEGGER; *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, p. 475

²⁶⁵ STEIN, Edith ; *Welt und Person*, p. 178

própria ligada à finitude *a priori*, fáctica e inexplicável da existência humana. Deste modo, a riqueza do ser está na sua finitude, isto é, em seu caráter abissal, em seu caráter de evento. E Heidegger não ignora que assumir a tarefa de pensar a finitude do ser exige, ao mesmo tempo, inevitavelmente, esta retomada da finitude do *Dasein*, que se dá essencialmente na experiência da morte. Porque o ser é finito – ou seja, o dar-se do ser é finito –, o único modo de aproximação à sua mais íntima essência é aquele da finitude. Assim, a morte proclama o ser no próprio retrair-se de sua verdade e apenas os mortais, sendo para o próprio fim, podem compreender o desvelar e o retrair simultâneos do ser como tal. A fundação do ser como acontecimento finito pode se dar apenas se o *Dasein* se reconhece como possibilidade finita. Mas isto quer dizer, ao mesmo tempo, que a fundação perfeita – ali onde ser e nada se igualam – nunca pode verdadeiramente se dar, se é verdade que o instante por excelência da fundação é aquele do desaparecimento mesmo do *Dasein*.

Ao longo de suas obras, Heidegger postulou ser o pensador de “um pensamento apenas”, o qual tomou muitas formas de expressão: qual a essência, proveniência e “causa” do desocultamento dos entes que acontece na e com a natureza humana? Qual é a causa da correlação que permite ao homem ter acesso significativo aos entes?

Durante o meio-século da sua carreira filosófica, Heidegger conseguiu amplamente estabelecer as estruturas da existência humana que são essenciais a este acontecimento-de-inteligibilidade, e desenvolveu também as linhas gerais das suas formas e épocas históricas. Contudo, insistiu que a questão sobre a fonte originária desta correlação desocultante – o “como-e-porque-é-que-surge” – era finalmente irrespondível. Não podemos dizer porquê, de onde, ou com que fim é que existe o desocultamento (ou seja, porque é que *es gibt Sein*) sem presumir de imediato o fato do desocultamento e em consequência movermo-nos em círculo. Assim, a essência de *aletheia é lethe*; a proveniência da revelação é imperscrutável.²⁶⁶

E quanto à “origem” do desocultamento, Heidegger insiste no fato de que *es gibt Sein*, o desocultamento apenas acontece para acontecer. Porque o desocultamento está sempre já operativo em toda parte no mundo humano, todos os entes estão, em princípio, abertos à apropriação humana. Em poucas palavras, tudo é eternamente acessível, exceto o fato de que tudo é eternamente acessível. O que verdadeiramente acontece é o esquecimento desta correlação desocultante que vai se tornando cada vez mais despercebida ao longo da história ocidental, a ponto de no mundo da técnica se ter tornado completamente esquecida e não contar para nada. A missão de Heidegger parece ser a de redespertar o homem para a dádiva *a*

²⁶⁶ SHEEHAN, Thomas; A interpretação de uma vida: Heidegger e os tempos difíceis, em *Poliedro Heidegger*, direção Charles Guignon, p. 109

priori do desocultamento; para este “mistério imperscrutável que, quer seja considerado ou não, se abre como um abismo sob o pequeno e ordenado mundo da certeza burguesa”²⁶⁷.

4.2 – O *Ereignis* e a essência do Sagrado

Podemos afirmar que o colóquio com a poesia de Hölderlin foi fundamental para Heidegger na determinação dos rumos de seu pensamento. O filósofo notou naquelas criações poéticas um critério de medida para todo o porvir. Este colóquio instiga ainda mais a esperança heideggeriana de um novo início na transformação do pensamento; de fato, Heidegger passa realmente a se empenhar numa celebração poético-filosófica da revelação ontológica. Ele acredita que o ser fala pela boca de Hölderlin como o deus pela boca do vidente Calchas na *Ilíada*²⁶⁸. “A dedicação poética à sua poesia só é possível como confronto pensante com a Revelação do ser que nela foi alcançada”²⁶⁹. Nunca é demais, portanto, valorizar a importância da poesia de Hölderlin para Heidegger. “Seria certamente correto dizer que o próprio Heidegger, a partir do choque do encontro com essa poesia, foi levado a conceber seu próprio pensamento como uma preparação para a escuta de Hölderlin, como um modo de lhe preparar o lugar, de fazer dele novamente um poder em ação, de contribuir para essa potência”²⁷⁰.

Desta forma, no colóquio com o dizer poetante Heidegger pode experimentar o mistério que sustenta todo seu caminho de pensamento: o ser [*Seyn*] enquanto diferença. O colóquio com a poesia, em particular com aquela de Hölderlin, não é simplesmente um meio para experimentar o mistério do ser, mas se constitui em uma unidade com esta experiência

²⁶⁷ SHEEHAN, Thomas; A interpretação de uma vida: Heidegger e os tempos difíceis, em *Poliedro Heidegger*, direção Charles Guignon,, p. 111

²⁶⁸ O problema das relações entre Heidegger e Hölderlin é inesgotável. Particularmente, acreditamos que há um paralelismo e uma homogeneidade entre o pensamento de Heidegger e o de Hölderlin. Mas para outros, principalmente para o crítico literário Paul de Man, existe entre os dois uma distância insuperável. Para ele, Hölderlin diz exatamente o contrário daquilo que Heidegger o faz dizer. O método exegético deriva diretamente das premissas de sua filosofia. É inseparável destas, a ponto de ser impossível falar de “método” no sentido formal do termo: trata-se do próprio pensamento de Heidegger na sua relação com o objeto poético. Nesse sentido, as interpretações de Heidegger sobre Hölderlin se limitam a formular o seu próprio pensamento. Estas se servem de Hölderlin como de um pretexto, e mesmo como de uma referência prestigiosa que daria autoridade às suas afirmações. São muitas as heresias cometidas por Heidegger! Paul de Man afirma: “Heidegger comenta os poemas independentemente uns dos outros e só estabelece analogias para ajudar a sua própria tese. Quando uma passagem perturba a sua interpretação, simplesmente afasta-a. Ignora contextos, isola versos ou palavras para lhes dar um valor absoluto, sem nenhuma consideração pela sua função específica no poema aonde os vai buscar” (Paul de Man; *O ponto de vista da cegueira*, p. 272). Acreditamos que esse diálogo é intrincado e que dificilmente se deixa medir ou avaliar em toda sua amplitude, já que envolve temas concernentes ao destino do pensamento ocidental. A respeito das correções feitas por Heidegger nos textos de Hölderlin, ao interpretá-los, Beda Alemann observa: “Nas correções arbitrárias de Heidegger se oculta muito mais do que um simples ensaio de “adequar Hölderlin à sua própria filosofia” (Alemann, Beda; *Hölderlin et Heidegger*, p. 15). Na verdade, pensamos que esta ligação de Heidegger à Palavra de Hölderlin o transforma no intérprete da escala poética do pensamento, sempre ao encontro da finitude do ser. Todavia, uma discussão aprofundada do encontro de Heidegger com Hölderlin foge ao âmbito deste trabalho.

²⁶⁹ HEIDEGGER; *Hinos de Hölderlin*, p. 13

²⁷⁰ DUBOIS, Christian; *Heidegger: introdução a uma leitura*, pp. 177-178

mesma. O pensamento é desta forma hermenêutica no sentido mais elevado, ou seja, escuta pensante daquilo que na poesia permanece velado como o não-dito. Mais precisamente, o mistério mesmo do ser se dá apenas como ausculta hermenêutica, como experiência [*Erfahrung*] do pensamento. É a coisa mesma do pensamento que necessita do colóquio com o dizer poético.

Essa necessidade do pensamento é clareada por Heidegger no prefácio de uma recolha de colóquios com Hölderlin, onde ele afirma: “as seguintes elucidações não pretendem ser contribuições à investigação historiográfica da literatura ou à estética. Elas brotam de uma necessidade do pensamento”²⁷¹. Ou seja, a *Kehre* do pensamento de Heidegger em direção à poesia pertence à questão mesma do ser, no sentido que precisamente no caráter dialogante do pensamento com a poesia ele entrevê um modo de experimentar o ser na sua diferença respeito ao ser do ente da metafísica. É precisamente o colóquio que faz reverberar o mistério do ser como diferença: o movimento que o colóquio dinamiza é o recíproco aproximar-se de anúncio e ausculta. Quando a poesia é verdadeiramente falante e o pensamento auscultante o colóquio pode reverberar o mistério do ser.

O destino do ser é um jogo que por sua vez é tal enquanto é sem “porquê”. Essencialmente, o jogo se joga jogando. O ser se mostra como abismo, mistério; dele se pode dizer apenas *Es gibt*, pura doação. Ele joga (se dá) apenas como fundo abissal que, enquanto *Geschick*, se envia como fundamento. Aqui não há princípio de causalidade; precisamente o princípio de todos os princípios, o princípio do fundamento, se alimenta deste jogo abissal. A proveniência de todos os fundamentos é um jogo sem fundamento. Como conclusão deste raciocínio Heidegger observa: “Permanece a pergunta, se nós e como é que nós, ouvindo os princípios deste jogo, nele participamos e a ele nos submetemos”²⁷². Ora, a poesia, enquanto essência da arte, é precisamente um modo pelo qual o homem participa do jogo do ser. o poetizar agora se mostra como um jogo sem “porquê”, ou melhor, como participação do jogo abissal.

Também cabe destacar que os poetas possuem o poder de nomear o sagrado. “O que diz a poesia de Hölderlin? Sua palavra é o sagrado [*Heilige*]”²⁷³. É mesmo este o desejo poético por excelência: *o sagrado seja o meu Verbo*. Que o sagrado seja o meu Verbo: eis, neste tipo de apelo desejanter, tudo o que nos é revelado da relação entre o poeta, a palavra e o Sagrado. Que a realidade da poesia seja justamente a realidade deste anseio e que o poeta seja aquele que saiba escutar a língua dos deuses. Mas como pode o poeta dizer a palavra do sagrado? Como pode antecipar na palavra um tempo histórico? A sua palavra é fruto do

²⁷¹ HEIDEGGER; *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 7

²⁷² HEIDEGGER; *O princípio do fundamento*, p. 163

²⁷³ HEIDEGGER; *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 195

colóquio com os acenos do sagrado; assim, o lugar deste colóquio é o “entre” que une e distancia mortais e divinos. É por isso que Hölderlin chama os poetas “semi-deuses”. Nesse sentido, é o poeta o desejo que presente, a esperança silenciosa de uma promessa fundamental: “Mas agora faz-se dia! Esperei e o vi chegar, / E o que vi, o sagrado, seja minha palavra”²⁷⁴.

A poesia de Hölderlin surge como o dizer da possibilidade de uma nova coexistência entre os homens e os deuses. Ela acolhe esses dois elementos, estabelecendo uma relação apropriada para que o sagrado realmente possa dar seus sinais. E como se determina, segundo Hölderlin, a vocação poética? Essa vocação se determina essencialmente pela busca do que se mantém oculto no sumiço dos deuses, e que é o sagrado. “O saber poético é a condição fundamental para a escuta da palavra poética dos deuses”²⁷⁵. Em outras palavras, o âmbito de interpretação do sagrado cabe em primeiro lugar àquela atividade solidária ao pensamento a qual também é requerida a preparação de um outro início: a poesia.

O poeta é necessitado a um dizer que nada mais é do que uma nomeação em silêncio. (...) O lugar a partir do qual o poeta deve nomear os deuses é necessário que seja tal que aqueles que são nomeados permaneçam longínquos na presença de sua vinda – que eles permaneçam assim justamente: aqueles que vêm. A fim de que essa longitude se abra como longitude, o poeta deve se reprovar e recuar da proximidade opressiva dos deuses; é necessário ao poeta “somente” lhes “nomear em silêncio”. (...) Nomear é mostrar abrindo; nessa abertura se abre *enquanto que e como* alguma coisa está a apreender e a guardar em sua presença. Nomear desvela, libera da proteção. Nomear é o mostrar que deixa fazer a prova. Entretanto, se essa aparição deve ter lugar, de tal sorte que ela se afaste da proximidade do que se está a dizer, então um tal dizer do longínquo, sendo dizer-ao-longe, torna-se “apelo”. Mas se o que está a apelar está suficientemente próximo, é necessário – a fim de que o apelado seja salvaguardado em sua distância – que ele seja, enquanto nomeado, “obscuro” por seu nome. O nome deve velar. A nomeação é, enquanto apelo liberante do abrigo, um re-colocar no abrigo²⁷⁶.

Para Heidegger, nascida do fervor pensante, a poesia recorda o essencial, o ser esquecido, num recuo até o manancial sagrado. Essencialmente, o poeta é o fundador da essência da verdade como verdade do ser. Para Heidegger, Hölderlin é o maior dos poetas (“o poeta dos poetas”) porque enuncia a essência da poesia. Seu privilégio está no fato de ser o poeta dos deuses foragidos (e daqueles que ainda não vieram). “Ser poeta em tempo indigente significa: cantar, tendo em atenção o vestígio dos deuses foragidos. É por isso que, no tempo da noite do mundo, o poeta diz o sagrado. É por isso que a noite do mundo é, no idioma de Hölderlin, a noite divina”²⁷⁷. Como todo poeta Hölderlin cumpre a sina de permanecer entre os

²⁷⁴ HEIDEGGER; *Erläuterung zur Hölderlins Dichtung*, p. 49-77

²⁷⁵ HEIDEGGER; *Hölderlins Hymne “Der Ister”*, p. 39

²⁷⁶ HEIDEGGER; *Approche de Hölderlin*, pp. 248-249

²⁷⁷ HEIDEGGER; *Erläuterung zur Hölderlins Dichtung*, p. 312

deuses e os homens, a partir de onde capta e instaura a mensagem sagrada. Ele assume e vive o risco de ter sua morada onde existe o traço infinito da ausência divina.

O poeta, porém, na palavra cantante, faz apelo a todas as claridades que instauram a fisionomia do céu e a todas as ressonâncias de seus cursos e ares, trazendo à luz e ao som o que assim se faz apelo. O poeta, quando é poeta, não descreve o mero aparecer do céu e da terra. Na fisionomia do céu, o poeta faz apelo àquilo que no desocultamento, se deixa mostrar precisamente como o que se encobre e, na verdade, *como* o que se encobre. Em tudo o que aparece e se mostra familiar, o poeta faz apelo ao estranho enquanto aquilo a que se destina o que é desconhecido de maneira a continuar sendo o que é - desconhecido. O poeta dita poeticamente somente quando toma a medida em que pronuncia a fisionomia do céu de maneira a articular os seus modos de aparecer como a que se destina o deus desconhecido.²⁷⁸

Vivendo solitariamente o tempo vazio da ausência, o poeta anuncia obstinadamente o infortúnio de nossa errância. Ser poeta em tempo de aflição é, então, cantando, ser atento ao traço dos deuses fugidos, ficar sobre esse traço, e traçar assim aos mortais, seus irmãos, os caminhos da virada. Os poetas são compreendidos como videntes, como profetas que devem anunciar o tempo da aflição e intuir o florescer de um novo dia. A poesia anuncia o tempo que vem, ou melhor: prepara aquilo que vem. A poesia de Hölderlin tem esse caráter antecipatório. Ela antecipa um tempo histórico: o tempo da penúria, que é marcado pela fuga dos deuses. Trata-se de um tempo de extrema penúria para o *Dasein*: “o tempo da noite do mundo é o tempo indigente, porque se tornará cada vez mais indigente. Ele se tornou tão indigente que já nem é capaz de notar que a falta de Deus é mesmo uma falta”²⁷⁹. A antecipação de um tempo histórico por parte do poeta é visto por Heidegger como aquilo que é próprio do profeta, mas não no sentido judeu-cristão. “Os profetas destas religiões não se contentam simplesmente de anunciar as palavras do sagrado como fundamento antecedente. Eles predicam súbito o deus como garantia segura de salvação e bem-aventurança ultra-terrena”²⁸⁰. Esta explicação é importante, pois a palavra poética, sendo auscultada dizente dos acenos do ser, deve assumir em si a característica de aceno e superabundância, que, como tal, não garante jamais a chegada da salvação ultra-terrena. A poesia é ressonância do não dizível, que, no entanto, se anuncia, mesmo se de modo indizível.

No mundo moderno os deuses desviam-se e o homem deve entender o sentido sagrado dessa fuga divina, não a disfarçando mas realizando-a por sua parte. Por essa fuga em que se afirma o desaparecimento dos deuses, afirma-se também a pureza da lembrança divina. Por um lado, é o poeta constrangido a manter-se à margem dos deuses e dos homens, que deve suportar essa dupla separação, manter puro esse distanciamento sem enchê-lo de vãs consolações. Por

²⁷⁸ HEIDEGGER; *Erläuterung zur Hölderlins Dichtung*, p. 177

²⁷⁹ HEIDEGGER; *Caminhos de floresta*, p. 309

²⁸⁰ HEIDEGGER; *Erläuterung zur Hölderlins Dichtung*, p. 114

outro, o poeta continua sendo ainda, essencialmente, o mediador. No hino *Wie wenn am Feiertage* o poeta coloca-se de pé diante do Deus, está com que em contato com a mais alta potência que o expõe, portanto, no maior perigo, perigo da queimadura pelo fogo, da dispersão pelo abalo, e que ele tem por tarefa apaziguar acolhendo-o em si mesmo no silêncio de sua intimidade, a fim de que aí nasçam as palavras felizes que os filhos da terra poderão então ouvir sem perigo.

A palavra poética não pertence nem ao dia nem à noite, mas sempre se pronuncia entre a noite e o dia, e de uma só vez diz o verdadeiro e o deixa inexpresso. Todavia, vemos que a poesia ou bem passa a ser tratada como coisa do passado, como suspiro nostálgico, como vôo ao irreal e fuga para o idílico, ou então passa a ser considerada como parte da literatura. Precisamente, o poetizar é agora encarado como “a ocupação mais inocente de todas”²⁸¹. Todo esse processo parece sancionar o julgamento daqueles que entendem a poesia como algo pouco sério, um jogo que tem fim em si mesmo. “A poesia é como um sonho, certamente não uma realidade, é um jogo feito de palavras, não uma ação séria. A poesia é inócua e ineficaz”²⁸². A poesia, por sua vez, alimentando-se da linguagem transmite a esta seu caráter inocente e inócua; isso leva-nos a considerá-la a coisa menos perigosa possível. Com efeito, a modernidade representa justamente esse tempo em que a palavra poética somente pode dizer: para que servem os poetas?

“E para que poetas em tempo indigente?” A palavra *tempo* significa aqui a era do mundo à qual ainda pertencemos. Com o surgimento e o sacrifício mortal de Cristo teve início, segundo a experiência histórica de Hölderlin, o fim do dia dos deuses. A tarde vai avançando. Desde que “trindade”, Hércules, Dionísio e Cristo, deixou o mundo, a tarde do tempo do mundo foi-se aproximando da noite. A noite do mundo estende a sua escuridão. Esta era do mundo caracteriza-se pela ausência de Deus, pela “falta de Deus”.²⁸³

Fundamentalmente, precisamos dizer que o poetizar é a ocupação mais inocente não porque se trata de uma atividade pouco séria, mas porque participa do jogo abissal do ser, e como tal não tem finalidade: joga enquanto joga e basta. O caráter inocente do poetizar tem afinidades com aquilo que nomeia o jogo sem porquê, uma afinidade que é ditada pelo colóquio que se instaura entre doação do ser e dizer auscultante do poeta, entre anúncio e ausculta (que rediz), entre dom e agradecimento. A inocência do poetizar é a pura ressonância do jogo do ser, um jogo do qual o jogador pode participar apenas quando se abre completamente em seu ser. Nesta abertura (o *Da* do *Da-sein*) o jogador se decide pela autenticidade da própria existência, que em *Sein und Zeit* corresponde ao ser-para-a-morte. Neste sentido, o jogador pode participar

²⁸¹ HEIDEGGER; *Erläuterung zur Hölderlins Dichtung*, p. 33

²⁸² HEIDEGGER; *Erläuterung zur Hölderlins Dichtung*, p. 35

²⁸³ HEIDEGGER; *Caminhos de floresta*, p. 309

do jogo do ser apenas quando assume sua mortalidade. Assim, na inocência do poetizar se recolhe o perigo mais profundo para o ente humano: a sua finitude. Perigo no qual o *Dasein* encontra-se desde sempre lançado. A autenticidade do *Dasein* não está em fugir do perigo, mas em assumí-lo em toda sua angustiante plenitude.

O primeiro encontro significativo de Heidegger com a poesia de Hölderlin dá-se em 1934-1935 nas preleções dedicadas aos hinos *Germanien* e *Der Rhein*. Por isso, coloca-se agora a necessidade de nos colocarmos sob a autoridade do seguinte poema:

O Reno

I

Na hora escura eu estava sentado, às portas
 Da floresta, quando o meio-dia de ouro,
 Visitando a fonte, desceu
 As escadas das montanhas dos Alpes,
 Que para mim, segundo velha crença,
 Se chama o castelo dos celestiais,
 Construído divinamente, mas onde
 Em segredo ainda muitas coisas decididas
 Chegam até aos homens; de lá
 Aprendi sem o supor
 Um destino, pois recém
 A alma estava conversando consigo mesma
 Em sombra quente,
 E se direccionou para a Itália
 E mais longe para as costas da Moréia.

II

Mas agora, dentro da montanha,
 Fundo entre os picos prateados
 E entre o verde alegre,
 Onde as montanhas olham para ele,
 E as cabeças das pedras olham
 Um sobre as outras para baixo, dias inteiros, lá

No mais frio abismo escutei
 O jovem implorar por salvação, ouvia-se como bramava,
 E se queixava à mãe terra,
 E ao tonante que o gerou,
 Compadecendo-se os pais, mas
 Os mortais fugiram do lugar,
 Pois era terrível quando, sem luz,
 Se rolava nos grilhões,
 A fúria do semi-deus.

III

A voz era a do mais nobre dos rios,
 Do Reno nascido livre,
 E outras coisas esperava ele, quando lá em cima do irmãos,
 O Tícino e o Ródano,
 Ele se apartou e queria migrar, e impaciente
 A alma régia o impulsionava para a Ásia.
 Porém, é incompreensível
 O desejar diante do destino.
 Mas os mais cegos
 São filhos dos deuses. Pois o homem conhece
 Sua casa e animal não foi dado saber
 Onde deve construir, foi-lhes dado
 A falta na inexperiente alma, tanto
 Que não sabem para onde ir.

IV

Um enigma é o que decorreu puramente. Mesmo
 O canto mal pode desocultá-lo. Pois, assim como
 Inicias, assim permaneces,
 A necessidade também faz igual efeito,
 E a disciplina, a maior parte, a saber,
 É permitida pelo nascimento,
 E o raio de luz, que
 Vai ao encontro do recém-nascido.

Mas onde há alguém,
Para permanecer livre
Toda a sua vida, e para preencher sozinho o
Desejo do coração, assim de alturas favoráveis, como o Reno,
E nascido assim de colo sagrado?

V

Por isso é um júbilo sua palavra.
Ele não ama, como outras crianças,
Chorar nas enfaixas;
Pois onde por primeiro as margens
Andam devagarinho pelo seu lado, as tortuosas,
E sedentas o envolvem, a ele,
O irrefletido, e desejam
Puxá-lo e protegê-lo bem
Nos próprios dentes, sorrindo
Ele arrebenta as cobras e cai
Com a pressa e quando na pressa
Alguém que é maior não o domina,
Deixa-o crescer, como o raio ele precisa
Cindir a terra, e como que encantadas,
As florestas e as montanhas sucumbindo o seguem.

VI

Mas um Deus quer poupar aos filhos
A vida atribulada e sorri
Quando rios como aquele,
Incontroláveis mas contidos
Por Alpes sagrados, se encolerizam
Contra eles nas na profundeza.
Em tal refeição tudo o que é
Puro é então forjado.
E belo é, quando lá fora,
Depois de deixar as montanhas e
Em silêncio se modificando na terra alemã,

Ele se contenta e satisfaz a saudade
Numa bela ocupação, quando constrói a terra,
O pai Reno, e queridas crianças nutre
Em cidades que ele fundou.

VII

Pois nunca, nunca mais ele esquecerá.
Antes necessita a moradia se desfazer,
E a norma, e se desfigurar
O dia dos homens para que um tal rio
Possa esquecer a origem
E a pura voz da juventude.
Quem foi que por primeiro
estragou
Os laços de amor e deles
Fez cordas?
Então zombavam pelo próprio direito
E sabedores do fogo celestial os arrogantes, então, por primeiro,
Desprezando as trilhas,
Escolheram a audácia
E tentaram se igualar aos deuses.

VIII

Mas os deuses têm o suficiente
Com a própria imortalidade e se precisam
Os celestiais de algo,
Então são de heróis e de homens,
E de mortais em geral. Pois, porque
Os bem-aventurados nada sentem sozinhos,
Deve, se tal coisa é permitido falar,
Em nome dos deuses, tomando parte,
Sentir um outro. Deste os deuses necessitam.
Contudo, sua sentença é a
De que sua própria casa se estrague

E o que é o mais amável tanto quanto o inimigo anuncie
E que pai e filho enterrem
Sob os escombros
Se alguém quiser ser como eles e
Não admitir desigualdades, o visionário.

IX

Por isso é feliz aquele que achou
Um destino bem concedido,
Onde ainda a lembrança
Das andanças e das dores
Docemente sussurra na praia segura,
Que possa olhar com gosto
Para aqui e ali até nos limites
Que no nascimento Deus
Lhe delimitou para residência.
Então ele repousa, modestamente feliz,
Pois tudo o que ele queria,
O que é celestial, por si envolve,
Em sorriso agora, sem coação, o audacioso,
Enquanto ele repousa.

X

Em semi-deuses penso agora,
E conhecer devo os caros,
Por que muitas vezes suas vidas
Moveram tanto meu peito saudoso.
Mas se, como para Rousseau, a ti,
Insuperável, a alma
Foi bastante resistente,
Foi lhe dado sentido seguro
E doce dom de ouvir, para discursar, para em plenitude divina,
Como o deus do vinho, totalmente divino
E sem lei, tornar aos bons compreensível
A linguagem dos mis puros, mas com razão

Atingir os desatentos na cegueira,
Os escravos profanadores, como nomeio o que é estranho?

XI

Os filhos da terra são como a mãe,
Amantes de todos, assim os felizes também aprendem,
Sem esforço, tudo.
Por isso também surpreende
E assusta ao homem mortal,
Quando repensa o céu, que
Ele juntou sobre as costas
Com braços amáveis, e
O fardo da alegria.
Então muitas vezes parece-lhe o melhor
Quase totalmente esquecido aí
Onde o raio queima,
Na sombra da floresta,
O estar junto ao Bielersee na fresca verdura,
E despreocupado e pobre em sons
Como principiantes, aprender com os rouxinóis.

XII

E glorioso é ressurgir de sono sagrado,
Acordando do frescor da floresta,
Ir ao encontro
Da suave luz, quando
Aquele que construiu as montanhas
E traçou o trilho dos rios
Depois de em sorriso também
Ter dirigido a vida atribulada dos homens,
Esta que é pobre de fôlego,
Assim como guiou barcos com seus ventos,
Também descansa e para a discípula agora
O Criador acha mais coisas boas
Do que más.

E para a terra de hoje o dia se põe.

XIII

Então festejam a festa de noivado homens e deuses,
Festejam todos os viventes,
E concluído está
Um momento do destino
E os fugitivos procuram o albergue,
E doce sono os valentes,
Mas os amantes são
O que eram, estão
Em casa, onde a flor se alegra
Do calor inofensivo e o espírito
Sussurra em torno de árvores escuras,
Mas os inconciliados
Se transformaram e se apressam
Para estenderem-se as mãos,
Antes que a luz amiga
Sucumba e a noite chegue.

XIV

Mas, para alguns, isso passa depressa, outros
Guardam-no por mais tempo.
Os deuses eternos estão por todo tempo
Sempre cheios de vida; até na morte
Pode, no entanto, um homem manter
Na memória o que é melhor,
E então ele revive o que é o mais alto.
Todavia, cada um tem sua medida.
Pois difícil é carregar a desgraça,
Mas mais difícil a sorte.
Mas um sábio conseguirá
Do meio-dia até a meia-noite
E até a manha brilhar,
Durante o banquete, permanecer lúcido.

XV

A ti, meu Sinklair, poderá surgir Deus, oculto em aço,
 Em caminhos quentes sob pinheiros
 Na escuridão da floresta de carvalhos
 Ou nas nuvens, você o conhece,
 Pois na juventude você conheceu a força
 Do bem e não mais está-lhe oculto
 O sorriso do dominador
 Junto ao dia, quando
 Em febre e acorrentado
 O que vive surge, ou também
 Na noite, quando tudo está misturado
 Em desordem e retorna
 A antiqüíssima confusão.²⁸⁴

Em *Der Rhein* Heidegger conduz uma reflexão sobre os semi-deuses [*Halbgötter*]. Quem são os semi-deuses dos quais os poetas devem pensar a essência. Não certamente deuses, mas também não os seres humanos ordinários. Eles são intermediários, mas não no sentido neo-platônico, hierárquico, de realidade intermediária: a sua essência não é determinável pela subtração de algo da essência divina ou pelo acréscimo de algo à essência humana. E como podemos pensar a essência dos semi-deuses se não conhecemos ainda nem a essência dos deuses nem a essência dos homens? E, contudo, quando nos perguntamos sobre a essência dos homens vamos sempre além dela, e quando nos perguntamos sobre os deuses pensamos sempre algo que se encontra abaixo de sua natureza. Os semi-deuses não são desta maneira deuses, mas seres que se colocam em direção a Deus, em uma direção que se encontra além dos homens: são super-homens e sub-deuses. Isso não significa nenhuma topografia, mas é apenas uma indicação de investigação. Na ordem da interrogação, a questão dos semi-deuses precede àquela dos homens e dos deuses; e é a questão decisiva²⁸⁵. Aquilo que se encontra em jogo na questão que diz respeito à essência dos semi-deuses é a questão mesma da diferença entre homens e deuses; e apenas na medida em que esta diferenciação se torna questão o pensamento pode enfim ter acesso à diferença enquanto tal. Pensar os semi-deuses não significa permanecer em uma terra intermediária, de ninguém, mas instaurar o âmbito do ser em geral.

²⁸⁴ Tradução de Marco Aurélio Werle (*Poesia e pensamento em Hölderlin e Heidegger*, pp. 161-167)

²⁸⁵ HEIDEGGER; *Hinos de Hölderlin*, p. 160

Mas como pensar os semi-deuses? Que ser é aqui instaurado? A resposta de Hölderlin se encontra logo no início de *Der Rhein*: é o destino. Destino é o nome para o ser dos semi-deuses, que oferece ao mesmo tempo indicações para pensar também o ser dos deuses e dos homens. Mas não se trata do destino no sentido de *fatum*, de fatalidade, de um ser sem escopo, de um agir cego sem vontade e sem saber. A experiência do destino esta incluída naquela da morte e naquela do saber a que esta se refere, isto é, no caráter do absolutamente estranho [*Ungeheuren*] da determinação e da divisão que colocam limites²⁸⁶. O destino diz respeito ao fato que o homem encontra-se lançado e não conhece nem mesmo a trajetória desse lançamento; no entanto, na medida em que assume seu próprio ser lançado ele é também projeto, projeção [*Ent-wurf*]. Neste assumir, o homem se expõe totalmente ao ser, sofre, no sentido literal do termo. E é nesta paixão, que é sempre paixão de si, que o ser como destino se torna manifesto. Esta paixão não tem nada de passiva, mas é criativa, é aquilo pelo qual o destino mesmo se sabe como destinado. Por isso o tom fundamental a partir do qual deve ser pensada a essência dos semi-deuses (aqueles que mais do que ninguém sofrem o ser como destino) é a compaixão: é necessário compartilhar a paixão dos semi-deuses para participar da mesma paixão do ser. Ou, dito de outra maneira: se o ser dos semi-deuses não é senão paixão, a instauração de tal ser em geral não pode se dar senão através de uma compaixão. A figura paradigmática do sofrer o destino dos semi-deuses é Dionísio.

Dionísio é o “sim” da vida mais selvagem, inexaurível em seu impulso gerador, e o “não” da morte mais terrível, aquele da anulação [*Zernichtung*]. É a alegria do encantamento mágico [*zauberischer Berückung*] e o horror de um terror desordenado. É uma coisa sendo a outra, isto é, sendo, ao mesmo tempo não é.²⁸⁷

Na figura de Dionísio se encarna toda a ambivalência dos semi-deuses: vindo à presença eles se ausentam e ausentando-se eles se fazem presentes; sendo não são, não sendo são; é a máscara, o símbolo da presença ausente e da ausência presente. Dionísio é o portador para aqueles que se encontram privados de Deus. E esta é a tarefa dos semi-deuses: trazer os traços, transmitir os acenos dos deuses, realizar a mediação entre o ser dos deuses e o ser dos homens. Esta função é exercida pelos poetas: aos poetas é dado o sofrer que percebe o “inicial do início em seu iniciar”, a experiência da origem em sua nascente. É precisamente nesta escuta da origem que a função intermediária dos semi-deuses se revela plenamente.

A escuta poética não diz respeito nem aos deuses nem aos homens. Os deuses escutam cheios de piedade: seu escutar é um *er-hören*, um conceder audiência. Eles deixam surgir a origem, liberando-a a si mesma. A escuta dos mortais é ao invés *über-hören*, um ir além da origem, um fugir, um desligar-se dela. Eles buscam perder a memória dela, e com isso

²⁸⁶ HEIDEGGER; *Hinos de Hölderlin*, p. 166

²⁸⁷ HEIDEGGER; *Hinos de Hölderlin*, p. 180

pretendem evitar seu caráter terrível. Por isso, os mortais se limitam a escutar aquilo que da origem surgiu [*was entsprungen ist*] e não a origem mesma, não o puro fato do surgir. A origem é então pensada sempre a partir de seus resultados (sucesso, benefício...), mas desta maneira ela é inevitavelmente perdida com vantagem para aquilo que origina. Tanto os deuses quanto os homens – mesmo se em maneira totalmente oposta – perdem a origem, se distanciam dela: os deuses dando-lhe excessiva liberdade, os homens ao invés fugindo-lhe ou esquecendo-a. Nos dois casos a origem é deixada a si mesma.

Mas e os poetas? Não sendo deuses eles não podem simplesmente limitar-se a liberar a origem, não podem igualmente fazer de seu escutar um puro conceder audiência; e, à diferença dos homens, eles não podem também permanecer surdos ao apelo da origem. O poeta é aquele que procura enfrentar o caráter terrível da origem enquanto tal, que procura escutar seu dar-se e não apenas aquilo que dela se origina. Se os deuses deixam escapar a origem, o escutar do poeta a persegue, a acompanha em seu surgir. Aprender o destino como ser dos semi-deuses significa desta maneira colocar-se na escuta da origem em seu originar-se. Trata-se, com efeito, de uma experiência arriscada, incerta, exposta à possibilidade de mudanças radicais – como o Reno que enquanto semi-deus muda bruscamente de direção. Os semi-deuses são cegos, não sabem para onde ir; mas sua cegueira depende do fato que têm um olho a mais, o olho que fixa a origem. Os semi-deuses são inermes diante da origem, são precários: sua única proteção está exatamente em sua simplicidade, que deriva da tarefa de enfrentar a desmedida da destinação divina.

Os semi-deuses poetas devem desta forma enfrentar o enigma da origem, enigma que depende da duplicidade estrutural da origem:

A origem pura [*Der reine Ursprung*] não é aquela que se limita a fazer sair de si outra coisa e abandona a si própria, mas aquele início [*Anfang*] cujo poder passa constantemente por cima do originado [*Entsprungene*], lhe sobrevive passando à sua frente e está, assim, presente na fundação do que permanece; presente não como o que é apenas um efeito que vem de um tempo anterior [*früher Nachwirkende*], mas como o que precede [*Vorausspringende*] e, assim, enquanto início, é ao mesmo tempo o fim decisivo [*das bestimmende Ende*], ou seja, o escopo [*Ziel*] propriamente dito.²⁸⁸

Nestas preleções de 1934-1935, através de considerações sobre a essência da poesia, Heidegger coloca as bases para uma efetiva interpretação sobre a essência do sagrado. Essa vem à luz no comentário a *Wie wenn am Feiertage*, conferência várias vezes proferida nos anos 1939-1940 e publicada pela primeira vez em 1941.²⁸⁹

²⁸⁸ HEIDEGGER; *Hinos de Hölderlin*, p. 227

²⁸⁹ HEIDEGGER; *Erläuterung zur Hölderlins Dichtung*, pp. 49-77

Assim como em dia santo

Assim como em dia santo, para ver as terras,
o lavrador sai, pela manhã, quando
Da noite quente caíram os relâmpagos refrescantes
Todo esse tempo e o trovão ruge ainda ao longe,
O rio regressa de novo ao seu leito,
E fresco o solo verdeja,
E da chuva alegre do céu
Goteja a videira, e resplandecentes
Ao sol tranqüilo se erguem as árvores do bosque:
Assim se erguem eles em tempo propício,
Aqueles, a quem nenhum mestre só, a quem maravilhosa
E omnipresente forma e cria em leve enlace
A potente, a divinamente bela Natureza.
Por isso, quando ela parece dormir em certas estações do ano
No céu ou entre as plantas ou nos povos,
Se enche de luto também a face dos poetas,
Parecem estar sozinhos, mas eles pressentem sempre.
Pois, pressentindo, ela própria repousa também.

Agora, porém, rompe o dia! Eu esperava e vi-o vir,
E o que eu vi, o Sagrado, seja o meu Verbo.
Pois ela, ela mesma, que é mais velha que os tempos
E está acima dos deuses do Oeste e do Oriente,
A Natureza, acordou agora com ruído de armas,
E do alto do Éter até ao fundo do abismo
Segundo lei fixa, como outrora, saído do caos sagrado,
Sente-se de novo o entusiasmo
Que tudo cria.
E como no olhar do homem brilha um fogo
Quando concebeu altas coisas, assim
Se incendeia de novo c'os sinais, c'os os feitos do mundo agora,

Um fogo na alma dos poetas.
E o que outrora aconteceu, mas mal se sentiu
Eis o que só agora se revela,
E as que a sorrir nos lavraram a terra
Em figuras de escravos, são-te agora conhecidas,
As sempre vivas, a força dos deuses.
Queres interrogá-los?: na canção sopra o seu espírito,
Quando do sol do dia e da terra quente
Ela surge, ou das trovoadas do ar, e de outras
Que, mais preparadas nas funduras do tempo
E mais ricas de sentido e a nós mais distintas,
Vagueiam entre céu e terra e entre os povos,
São pensamentos do espírito comum
Que acabam calmos na alma do poeta,
Tais que ela, ferida de repente, há muito já
Patente ao infinito, treme de recordação,
E, inflamada do raio sagrado, lhe é dado
O fruto nascido do amor, obra de deuses e homens,
O canto, que a ambos dê testemunho,
Assim caiu, como os poetas contam, por ela desejar
Ver com os olhos o deus, o seu rabo sobre a casa de Sémele,
E ela, ferida do deus, pariu,
Fruto da trovoadada, o Baco sagrado.
E por isso bebem fogo celeste agora
Os filhos da terra sem perigo.
Mas a nós cabe, sob as trovoadas do deus,
Ó poetas! Permanecer de cabeça descoberta,
E com a própria mão agarrar o raio do Pai,
O próprio raio, e, oculta na canção,
Oferecer ao povo a dádiva celeste.
Pois se nós formos puros de coração
Como crianças, e as nossas mãos sem culpa,
O raio do Pai, puro, não o queimarás,
E, fundamente abalado, sofrendo do mais forte
As dores, nas tempestades do Deus que do alto

Caem, quando Ele se aproxima, o coração fica firme.

Mas, ai de mim! Quando de...

.....

Ai de mim!

E se eu disser,

.....

Que me aproximei pra contemplar os Celestiais,

Eles mesmos me precipitam fundo entre os vivos,

A mim falso sacerdote, para as trevas, para que eu

Cante aos que queiram aprender a canção de aviso,

Ali...²⁹⁰

Primeiramente, podemos encontrar em *Wie wenn am Feiertage* um outro entendimento sobre a natureza. Este muito se distancia de nossa atual visão tecnológica que simplesmente a reduz à esfera do poder da ordenação matemática do comércio mundial e da maquinação. Heidegger deseja recuperar, a partir do verbo poético de Hölderlin, o sentido originário desta palavra: “a expressão de Hölderlin ‘a natureza’ poetiza nessa poesia sua essência segundo a verdade oculta da palavra iniciante e fundamental que é *physis*”²⁹¹. Para Heidegger, Hölderlin abre o caminho para o entendimento da natureza não como uma realidade particular, nem mesmo como o conjunto do real, mas como o “Aberto”, o movimento de abertura que permite a tudo o que aparece aparecer. E esse aberto em que a poesia deve se encontrar engajada engaja-a também no dar-se essencial do ser.

Para Heidegger, a *physis* é que cria e anima tudo; o que sem cessar se ergue e desabrocha. É aquilo que está presente e ausente em tudo que é, a luz da qual se origina toda luz, a sede da luz, a clareira. *Physis* denomina a apreensão, pelos gregos, da manifestação inicial pela qual todo ente vem ao aparecer. “*Physis* não é, originariamente, aquilo que, porque desabrocha, vem ao aparecer e se conserva na presença, mas a própria emergência de todo o ente como tal, a sua vinda ao aparecer, a sua entrada em presença. Não nomeia nenhum ente, mas o ser”²⁹². Na verdade, estamos falando de uma das mais altas determinações do ser já

²⁹⁰ HÖLDERLIN; *Poemas*; prefácio, seleção e tradução de Paulo Quintela, pp. 254-59

²⁹¹ HEIDEGGER; *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 57

²⁹² ZARADER, Marlène; *Heidegger e as palavras da origem*, p. 51

encontradas pelo homem ocidental. Mesmo a técnica não é outro modo de revelação, paralelo a *physis*, mas um dos tantos modos através dos quais o desvelamento se apresenta.

Physis é o se avançar, o levantar, o desabrochar, a abertura que, desabrochando retorna ao mesmo tempo no avançado e assim volta a se fechar a cada vez que dá a todo presente a sua presença. *Physis*, pensada como palavra fundamental, significa o desabrochar no aberto, a fonte desta clareira na qual alguma coisa pode vir a aparecer (...) e ser presente como isto ou aquilo. (...) *Physis* é o levantamento, a fonte da clareira; ela é assim o foco e o lugar da luz, (...) é o que é presente em tudo.²⁹³

Infelizmente ignoramos, segundo Heidegger, a força significativa dessa palavra fundamental que ainda hoje apenas começamos a compreender. A natureza é tanto a irrupção no aberto quanto a retração em si daquilo que surge, pela qual aquilo que faz presente tudo o que é, e encontra-se presente em tudo o que é, permanece velada enquanto tal. Sustentamos que a conferência *Wie wenn am Feiertage* precisa o modo de como Heidegger pensa o sagrado; de fato, na medida em que a natureza desperta, se desvela a sua autêntica essência enquanto o sagrado. O próprio Hölderlin diz que guiado pela natureza, este poder anterior que ultrapassa tanto os deuses quanto os homens, viu o sagrado. “O Sagrado é o ser da natureza”²⁹⁴. Para Heidegger, o poeta nada mais é do que aquele que deseja acordar e desabrochar no abraço da natureza. De acordo com *Wie wenn am Feiertage*, o ser (a natureza) educa o poeta: a natureza lhe serve de exemplo de um estado que deseja atingir e imitar. Esta imitação não é a *mimesis* aristotélica, mas antes a *Bildung* romântica: a iniciação através da experiência consciente do ser²⁹⁵. Assim, o sagrado é a imediação que somente se anuncia (mas nunca em si) quando passa pela mediação. A mediação se dá privilegiadamente pela natureza como *physis*, que está acima dos deuses (do céu) e dos homens (da terra), mas retém ambos e possui um ser mais próximo do ser do sagrado.

Essencialmente, o descerrar a partir do qual o aberto se abre para conceder a cada ente distinto o seu apresentar-se definido é o próprio sagrado. *Das Heilige* não é um ente, e como tal se dá apenas como *physis*. A natureza assim entendida, despertando-se sempre e a cada vez, inspira cada coisa. Ou melhor, a natureza mesma (o sagrado) é a inspiração. O sagrado, enquanto a natureza que desperta, possui um caráter de superioridade e de anterioridade em relação aos deuses e mortais: “Ela (a natureza) não esta abaixo dos deuses como se eles fossem um domínio do real separado e superior. Ela reina sobre os deuses. Ela [...] é capaz de mais ainda que os deuses: é somente nela, enquanto clareira, que tudo pode ser presente”²⁹⁶. Os deuses só podem se tornar presentes e se mostrarem em sua essência divina, graças ao sagrado

²⁹³ HEIDEGGER; *Approche de Hölderlin*, p. 74

²⁹⁴ HEIDEGGER; *Approche de Hölderlin*, p. 77

²⁹⁵ DE MAN, Paul; *O ponto de vista da cegueira*, p. 280

²⁹⁶ HEIDEGGER; *Approche de Hölderlin*, pp. 63-98

que se mostra como uma epifania luminosa, ou seja, como um *Wesen* que se dá como luz, sopra que tudo anima. Assim, o sagrado enquanto essência da natureza é a condição de possibilidade dos deuses. É por isso que Heidegger acrescenta: “A ‘santidade’ não é, então, de forma alguma, uma qualidade emprestada a um deus determinado. O sagrado não é tal porque divino, mas é o divino que é tal porque sagrado”²⁹⁷.

Aparentemente *Wie wenn am Feiertage* é totalmente dedicado a natureza, “maravilhosa onipresente”, “potente” e “divinamente bela”. A onipresença não indica aqui uma determinação de caráter quantitativo, mas o caráter inelutável da natureza: a natureza encontra-se presente mesmo no jogo de opostos, em tudo aquilo que parece se excluir reciprocamente. De maneira análoga, a potência não deve ser entendida como uma propriedade extrínseca: precisamente ao contrário, a natureza é aquilo que dá potência. É ela então um deus ou uma deusa? A resposta é inequívoca: “Se assim fosse, a natureza, que encontra-se presente em tudo, também nos deuses, seria de novo mais uma vez medida [*gemessen*] em base ao ‘divino’ e não seria mais a ‘natureza’”²⁹⁸. Assim, não é possível entender a natureza a partir do divino, mas ao contrário, uma vez que, na sua onipresença, a natureza se encontra também nos deuses. Por isso apenas a natureza pode ser considerada verdadeiramente bela; um deus ou uma deusa podem suscitar a “mais alta aparência de beleza”, mas a “pura beleza não se encontra no entanto em seu poder”. O deus pode apenas emular a beleza da natureza, e alcançar a máxima semelhança, sem contudo se identificar com esta²⁹⁹. A natureza deve ser aqui entendida em seu sentido originário como *physis*: “o desabrochar [*Hevorgehen*] e brotar, o abrir-se, que brotando retorna ao mesmo tempo em seu ter desabrochando e assim se fecha naquilo que paulatinamente torna presente uma presença”³⁰⁰. A natureza é tanto a irrupção no aberto quanto a retração em si daquilo que surge, pela qual aquilo que surge, pela qual aquilo que faz presente tudo o que é, e encontra-se presente em tudo que é, permanece velado enquanto tal.

Mas vemos Hölderlin também chamar a natureza de sagrado. Natureza torna-se improvisadamente uma palavra poética superada, inadequada, a ser ultrapassada enquanto tal: e esta ultrapassagem “é a conseqüência e o sinal de um dizer que começa em modo mais inicial [*anfänglicher*]”³⁰¹. Mais precisamente, o sagrado é a natureza que desperta, é a natureza “mais antiga que os tempos” e o tempo mais antigo, pois esta anterioridade não alude a nenhuma forma de super-temporalidade ou eternidade. Ao contrário, a natureza entendida como o sagrado precede os tempos porque é aquilo que oferece a cada existente a clareira na qual pode se manifestar, “a natureza é anterior respeito a todo real e a toda realização, é também anterior,

²⁹⁷ HEIDEGGER; *Approche de Hölderlin*, pp. 63-98

²⁹⁸ HEIDEGGER; *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 53

²⁹⁹ HEIDEGGER; *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 54

³⁰⁰ HEIDEGGER; *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 56

³⁰¹ HEIDEGGER; *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 58

respeito aos deuses”³⁰². Ela tem um poder que falta aos deuses enquanto tais: “nela apenas, enquanto clareira, tudo é presente”³⁰³. Mas esta prioridade não significa que ela seja “*über den Götten*” – acima dos deuses – com em uma região separada ainda mais essencial, mas que ela é “*über die Götter*” – sobre os deuses –, pois é ela que define seu ser deuses. Os deuses são deuses porque são sob, isto é, no interior do sagrado³⁰⁴.

O sagrado é a essência da natureza, aquilo que atravessa o “domínio de todas as regiões”³⁰⁵: o éter e o abismo, os âmbitos mais extremos do real, mas também “as deidades supremas”. Enquanto abertura, o sagrado concede o espaço onde os celestes e os mortais podem se encontrar. O sagrado é a mediação que toca e coliga tudo. Mas em si mesmo, o sagrado é ao invés o imediato, aquilo que se subtrai a toda possível mediação:

O aberto mesmo, que é o único a dar a todo “um para o outro” e a todo “um com o outro” o âmbito onde se pertencer, não se origina de nenhuma mediação. O aberto mesmo é imediato. Nenhum ente mediato, seja um Deus ou um homem, pode desta forma alcançar o imediatamente imediato.³⁰⁶

Assim, em primeiro lugar cabe destacar: nem os deuses nem os homens, como explicitamente se afirma, têm acesso à origem como tal. Isso não depende de um seu defeito ou impotência, mas da natureza mesma da origem, que não é representável, ou atingível como tal. E em segundo lugar, mesmo sendo a origem absolutamente imediata, ela se dá apenas no jogo das mediações³⁰⁷. Desta maneira somos remetidos à dualidade inelutável da origem. O sagrado é ao mesmo tempo caos e forma, mediação e anarquia: em sua precária unidade originária, princípio anárquico. Nesta perspectiva caos significa mais propriamente a cisão, a fenda: “o descerrar a partir do qual o aberto se abre para conceder a cada ente distinto o seu apresentar-se definido”³⁰⁸. Assim, o caos é o próprio sagrado, a origem que permanece em si *heil* (sã, salva, mas também santa). Heidegger observa:

Caos significa antes de tudo (...) um abismo que se escancara, o aberto, que se abre em primeiro lugar, onde tudo é engolido (...) Pensado a partir da “natureza” (*physis*), o caos permanece aquele escancara a partir do qual o aberto se abre para conceder a todo ente distinto o seu definido apresentar-se.³⁰⁹

³⁰² HEIDEGGER; *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 59

³⁰³ HEIDEGGER; *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 59

³⁰⁴ HEIDEGGER; *Wegmarken*, p. 240

³⁰⁵ HEIDEGGER; *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 60

³⁰⁶ HEIDEGGER; *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 61

³⁰⁷ HEIDEGGER; *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 62

³⁰⁸ HEIDEGGER; *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 63

³⁰⁹ HEIDEGGER; *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 62-63

Os deuses e os homens estão profundamente ligados, cada um necessitando do outro: se é verdade que o caráter imediato se dá apenas como mediação (e na mediação) é precisamente a relação (a mediação) entre homens e deuses que garante paradoxalmente a máxima proximidade ao imediato. Os deuses necessitam da finitude: é ela que os estabelece no mundo e lhes dá o ser na consciência de ser. Sua luz, muito perto do jorro original, necessita espessar-se para de fato os iluminar, para se tornar claridade sobre eles mesmos. Assim, os deuses podem ser nomeados e assim vir ao aparecer apenas se eles mesmos nos chamam e nos reclamam. Isso significa que deuses e mortais se pertencem no colóquio de anúncio e ausculta. Os mortais anunciam os deuses apenas quando escutam seu anúncio, e seus indizíveis acenos. Anúncio e ausculta são sempre reciprocamente transferidos: o anúncio é tal se ausculta aquilo que deve dizer; e a ausculta, por sua vez, rediz aquilo que se anuncia. Esta dinâmica não ocorre apenas entre dizer poético e a ausculta do pensamento, mas se dá em primeiro lugar entre a pura doação do ser e o dizer pensante do poeta. Mas como os deuses se anunciam no colóquio com os mortais (poetas)? É o aceno a palavra dos deuses. O aceno não é um sinal que denota um significado, mas superabundância e por isso “precisa de um campo de oscilação muito amplo”³¹⁰. O aceno é em si mesmo silêncio. Quando o poeta ausculta os acenos dos deuses ele deve, por sua vez, transmiti-los aos mortais, mas ao fazer isso a pureza do aceno (silêncio) transforma-se em algo mais comum. Em razão disso, segundo Heidegger, Hölderlin em um fragmento diz: “Tu falaste à deidade, mas isso esqueceste vós todos: as primícias não pertencem nunca aos mortais, elas pertencem aos deuses. O fruto deve primeiro fazer-se mais comum, mais cotidiano, e depois será próprio aos mortais”³¹¹.

É precisamente na polissemia da palavra poética que é custodiado o traço do aceno que se anuncia ao poeta. A palavra poética é irreduzível a um simples sinal, porque ela provém do colóquio puro com o sagrado [*Heilige*]. Aliás, o diálogo entre deuses e mortais só pode se dar quando os deuses não são pensados como algo que simplesmente se encontra presente, como um ente. Os deuses dão-se como mensageiros do sagrado, como pertencentes a um jogo sem “porquê”. Encontrar-se prontos para a ausculta dos acenos do sagrado pode se dar apenas quando o *Dasein* assume sua própria morte, na sua pura alteridade. Deste modo a questão da fé religiosa não pode mais ser colocada nos termos da decisão sobre a existência ou não existência de Deus, mas deve se dirigir ao diálogo do mortal com Deus. Deus se dá como aceno, como anúncio silencioso, e é tal apenas quando é escutado e nomeado na palavra poética. O fato que o dom não tenha doador não implica que não haja um beneficiário do dom: o *Dasein*, que, contudo, só é no diálogo. Isso significa que o diálogo não é fundado nem por Deus nem pelo

³¹⁰ HEIDEGGER; *A caminho da linguagem*, p. 95

³¹¹ HEIDEGGER; *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 37

homem, mas é o escancarar de um “entre”, a diferença que separa unindo homem e alteridade. Trata-se do evento do “sagrado caos”, do jogo abissal do ser [*Seyn*].

É manifesto que os deuses têm necessidade dos homens, e vice-versa. Nesta dependência recíproca os poetas têm uma função de qualquer maneira excêntrica. Eles são trocados pelos deuses, mas não para se dirigir aos deuses mesmo, mas para reascender o sagrado: “o estado essencial próprio do poeta, com efeito, não se funda na concepção [*Empfängnis*] do deus, mas no abraço [*Umfängnis*] do sagrado”³¹². Os poetas roçam o sagrado apenas através da mediação, e precisamente por isso buscam saltar além da mediação. Dirigindo-se ao sagrado, os poetas rompem o silêncio da origem e o trazem à palavra. Mas exatamente por isso, eles trazem à mediação o imediato. A palavra poética é assim a mediação – uma mediação potenciada, que faz da origem de qualquer forma acessível também ao povo³¹³. Onde os poetas-vindouros encontram-se expostos ao supremo perigo, os mortais não poetas não correm nenhum risco. Assim, a tarefa dos poetas mostra-se como paradoxal: “devem deixar ao imediato seu caráter imediato e no entanto assumir ao mesmo tempo a sua mediação como única coisa que a eles compete”³¹⁴. Trata-se no fundo do problema do pensamento do outro início que também pode ser formulado do seguinte modo: de que maneira o sagrado, que é “incomunicável”, “desconhecido”, que é o que abre com a condição de não descobrir, o que revela porque irrevelado, pode cair na palavra? Na realidade, justamente, isto não pode acontecer, isto é o impossível. E o poeta é apenas a existência dessa impossibilidade, assim como a linguagem do poema é apenas eco, a transmissão de sua própria impossibilidade, o lembrete de que qualquer linguagem do mundo tem como origem um acontecimento que não pode acontecer, está relacionada a um “falo, mas falar não é possível”, do qual, no entanto, vem o pouco de sentido que resta às palavras.

Assim, quando a poesia consegue nomear o sagrado, ela se constitui em uma traição: porque o sagrado não aparece nunca como tal, mas apenas na mediação. E isso vale também para o pensamento: uma vez que a origem é sempre já fora de si, ela não é pensável como tal. Todo pensamento da origem é sempre traição, desentendimento, substituição. Os poetas, os vindouros e até mesmo os deuses ao querer preservar o sagrado, o perdem enquanto tal, o comprometem irremediavelmente. Estas são as razões pelas quais Heidegger insiste de uma maneira que lhe é peculiar sobre o silêncio: seria o silêncio que levaria, sem ruptura, o sagrado à palavra. Diretamente, o sagrado não pode ser apreendido ainda menos tornar-se palavra, mas, pelo silêncio do poeta, ele se deixará acalmar, transformar e finalmente transportar até a palavra do canto. A esse respeito observa o filósofo: “Mas precisamente o fato que o sagrado seja

³¹² HEIDEGGER; *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 69

³¹³ HEIDEGGER; *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 71

³¹⁴ HEIDEGGER; *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 71

confiado a uma mediação por obra do Deus e dos poetas e que seja custodiado no canto ameaça inverter a essência do sagrado em seu contrário. O imediato se torna assim algo mediato”³¹⁵. E mais adiante: “Tornando o sagrado palavra, a sua essência mais interior vacila. A lei é ameaçada. O sagrado corre o risco de não ser mais firme”³¹⁶. Os primeiros responsáveis por esta ameaça não são os poetas mas os próprios deuses, que se encontram sobre o sagrado. Mas, de outro lado, este sofrer faz parte da natureza do sagrado, uma vez que toda mediação é sempre fruto de imediato. Neste sentido, a origem é sempre direcionada não apenas ao esquecimento dos mortais, mas também e em primeiro lugar aos deuses. Na verdade, o sagrado é o próprio ser, a própria origem, que se constitui no *Zwischen* onde celestes e mortais podem se encontrar, mas que enquanto tal escapa necessariamente tanto aos deuses quanto aos homens.

Devemos, assim, entender o sagrado como fonte (abertura) inesgotável do mundo, como aquilo que permite subsistir o escoamento do devir, o frêmito das coisas no início do dia. *Das Heilige*, o Sagrado, palavra augusta, plena de clarões e como que proibida, que talvez, pela força de uma reverência demasiado antiga serve apenas para esconder que ela nada pode dizer. Todavia, se a aproximarmos daquilo que Heidegger sugere seguramente se desfaz o entendimento de que esta respeitada palavra seja um saber tão simples que pode apenas nos desapontar: o sagrado é a origem injustificável, é esta vida simples à flor da terra; o sagrado não é nada mais que a fulguração do ser que continuamente remete para duas ausências, a do aparecimento e a desaparecimento que lhe anda necessariamente associado³¹⁷. Em outras palavras, o sagrado é o que se abre, o que abrindo-se é para todo o resto apelo para se abrir, para se iluminar, para vir à luz do dia. Princípio de aparecimento do que aparece, origem de todo o poder de comunicar, se isto é o sagrado, compreende-se que, pressentindo-o, o poeta já habite na *Lichtung* do ser e que a aproximação do sagrado seja para ele a aproximação da existência.

Assim, o poeta “diz os aspectos do céu de modo a adaptar-se às suas aparências como ao estranho no qual o Deus desconhecido se ‘destina’ [*schicket*]”³¹⁸. Colhendo a medida dos aspectos do céu, o poeta fala por imagens [*Bilder*], as quais são “incorporações [*Einschlüsse*] visíveis do estranho no aspecto daquilo que é familiar”³¹⁹. O poeta manifesta no

³¹⁵ HEIDEGGER; *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 72

³¹⁶ HEIDEGGER; *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 73

³¹⁷ Para Heidegger, o Sagrado parece ser uma função da manifestação do ser, não da vontade de Deus. A presença entrevista no seu brilho deslumbrante, abrupto, inaudito, consiste em uma mediação para alcançarmos o sagrado. É a pura doação do ser que confere ao divino sua profundidade, sua consistência e seu mistério. Qualquer comparação mais minuciosa de Heidegger com qualquer outro filósofo foge totalmente ao âmbito deste trabalho. Todavia, podemos tomar como certa a profunda semelhança entre o pensamento heideggeriano e a reflexão de Wittgenstein. Contemporâneo de Heidegger, Wittgenstein teve uma intuição semelhante quando observou: “não é o modo como as coisas são no mundo que é místico, mas que ele exista”.

³¹⁸ HEIDEGGER; *Ensaio e conferências*, p. 177

³¹⁹ HEIDEGGER; *Ensaio e conferências*, p. 177

seu dizer aquele jogo de luz e sombra próprio da *Lichtung*: de um lado a claridade da imagem poética, de outro o escuro e o silêncio do estranho. Mas é apenas a partir deste jogo de luminosidade e escuridão que o homem funda o seu habitar na *Lichtung* do ser. Com efeito, se o ser não é, mas se dá [*Es gibt*], então ele se dá tanto como luminosidade, enquanto ilumina aquilo que o ente é, quanto como escuridão, uma vez que, como dom sem doador, permanece obscura a sua proveniência. Luminosidade e escuridão são próprias do ser porque este se dá como *Lichtung*, a “luz escura”. Luz escura que

não nega a claridade, mas o excesso de clareza porque este, quanto mais é claro, mais impede a vista. O fogo muito ardente não apenas cega o olho, mas sua excessiva clareza engole tudo aquilo que se mostra e é mais que o escuro (...) O poeta pede o dom da luz escura onde a clareza é atenuada. Mas esta atenuação não enfraquece a luz. De fato o escuro abre o aparecer daquilo que esconde outro e preserva neste o outro que aí se esconde. O escuro preserva àquilo que é luminoso a plenitude do quanto este pode doar em seu aparecer radiante.³²⁰

4.3 – O *Ereignis* e a espera de um Deus pós-metafísico

Quando Heidegger usa a palavra *Geschick* se referindo ao ser, quer sugerir que o ser se dirige a nós ordenando o espaço de jogo do tempo no qual o ente pode aparecer. A cada vez que o ser se detém no seu destino, acontece, súbita e inesperadamente, uma determinada configuração histórica. Cada época da história do mundo é uma época da afirmação de sua errância. “Época não significa aqui um lapso de tempo no acontecer, mas o traço fundamental do destinar, a constante retenção de si mesmo em favor da possibilidade de perceber o dom, isto é, o ser em vista da fundamentação do ente”³²¹. O ser é a sua própria doação (destinação historial da presença), ela própria dada pelo tempo. O tempo é sua própria doação, ela própria dada por uma misteriosa proveniência. Essa concessão do tempo é pura oferenda, gratuidade absoluta do dom – dom pelo qual há tempo, logo, história, ser e presença.

Quando Platão representa o ser como *idéa* e como *koinonía* das idéias, Aristóteles como *enérgeia*, Kant como *posição*, Hegel como *Conceito absoluto*, Nietzsche como *Vontade de Poder*, não se trata de doutrinas produzidas ao acaso, mas palavras do ser, que respondem a um apelo que nos fala no destinar que a si mesmo oculta, que fala no “Se dá ser”. Cada vez retido na determinação que se subtrai, o ser se libera da retração para o pensamento com sua multiplicidade epocal de transformações. O pensamento permanece ligado à tradição das épocas do destino-do-ser, lá mesmo e justamente lá onde se aprofunda no fato de como e a partir de onde o próprio ser recebe cada vez suas próprias determinações, a saber, a partir do: Se dá ser. O dar mostrou-se como um destinar.³²²

³²⁰ HEIDEGGER; *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 119

³²¹ HEIDEGGER; *Conferências e escritos filosóficos*, p. 261

³²² HEIDEGGER; *Conferências e escritos filosóficos*, p. 262

Vimos que o ser, na medida em que leva o ente à não-ocultação, é, portanto, um deixar-se desdobrar-se na presença. Mas a própria desocultação do ente é tornada possível por um segundo “deixar”, que é a dádiva do desocultamento da presença, isto é, do próprio ser. O ser, quando já não é pensado como o fundamento do ente, isto é, quando é compreendido no que tem de próprio, é a dádiva do desdobramento da presença, e foi essa dádiva que permaneceu impensada por toda a tradição metafísica. Devemos reconhecer que essa doação é um destinar, ou seja, uma dádiva sem “sujeito” que dá. Em outras palavras, o que se faz dádiva do desdobramento da presença, não pode ele mesmo entrar em presença.

O ser não é como os entes. O ser se dá como presença. Esta presença é um dom. O doador do dom está oculto. Por isso, a presença do ser é destinada. Os diversos modos como o ser foi pensado na história da filosofia são determinados pelo destino do ser. As muitas mudanças são sustentadas por algo comum que as sustenta como doador do dom, que se retrai. Assim, surgem as épocas da história do ser.³²³

Permanecemos sempre confrontados com o enigmático “Se” que nomeamos quando afirmamos: Dá-Se tempo, dá-Se ser. Aquilo que permite o dar-se de tempo e ser, o lugar que lhes é próprio, podemos denominar como *Ereignis*. O *Ereignis* é, ao mesmo tempo, aquilo que dá o destinar e o alcançar como presença e aquilo que sustenta o “e” que une ser e tempo entre si. O *Ereignis* é o “se” que dá destinado no dá-se ser e alcançado no dá-se tempo. Ser e tempo aparecem, em sua mútua apropriação, na relação objetiva que os une, através da doação que se vela no destino e no alcançar revelador. Tanto o dar, enquanto destinar do ser, como o dar, enquanto alcançar do tempo, repousam no *Ereignis* que propriamente não é nem se dá. O *Ereignis* acontece. Ao pensamento importa apenas a preparação para a entrada em seu interior. O *Ereignis* não é também um super-conceito compreensivo ao qual se subordina o ser: é a reserva de sua história e, do mesmo modo, a possibilidade de um outro início.

Ao meditarmos sobre o próprio ser e perseguirmos o que lhe é próprio, afirmamo-lo como o dom do destino da presença garantido pelo alcançar do tempo. O *Ereignis* dá à história apoio e realidade, ele é sua reserva e profundidade, o risco de uma aposta, a medida de um desafio desmedido. *Ereignis* refere-se à metafísica libertada para si mesma enquanto história; do mesmo modo, sugere uma rememoração do ser como retração e recusa, recomeço. Devemos nos lembrar que corresponder ao dom do ser nunca pode indicar, portanto, um agarrar do próprio ser que se dá: o que é percebido é apenas e sempre o dom e nunca o doar e o dar enquanto tal. O esquecimento ontológico de que nos fala Heidegger não remete em nenhum sentido para uma possível condição final na qual se estabeleceria uma relação

³²³ STEIN, Ernildo; *Compreensão e finitude*, p. 210

com o ser onde não mais perceberíamos o seu mistério e profundidade. A verdade do ser não admite nenhuma revelação final absoluta. Aliás, se o outro início significasse uma ruptura e avanço, a história do ser se caracterizaria inevitavelmente como história da progressiva revelação e auto-reconhecimento do absoluto. Mas a história do ser não é teleológica: nela a noção de progresso não tem nenhum papel.

Não podemos saber de antemão o que é o *Ereignis*, nem se o devir ao qual o *Ereignis* corresponde, ao mesmo tempo que o constitui por sua ausência, terá algum dia um significado para o homem. O *Ereignis* está constantemente descentrado com relação a si mesmo, não apenas porque se trata de um acontecimento ao mesmo tempo todo presente e todo em movimento, mas também porque é nele que se elabora e dele que depende o próprio devir que o desdobra. O tempo do *Ereignis* não é tomado de empréstimo ao nosso. Formado pelo *Ereignis*, nosso tempo se opera nele. Ressoa através do *Ereignis* todo um apelo silencioso no qual reclama o futuro, mas um futuro onde, em sua errância, o homem perdeu o sentido da pergunta pelo ser. No entanto, este mesmo futuro se prolonga duplamente: por um futuro anterior passado, mantido impensado e aparentemente não realizado e por uma possibilidade inteiramente nova em direção à qual, para além de todas as negações e apoiando-se nelas, o *Ereignis* se ergue ainda: o tempo da exceção, na atitude de um talvez. O que Heidegger verdadeiramente pretende é caminhar até um *Frühe* que ainda está por vir, e que permanece num duplo sentido: por um lado, abriga uma manhã nunca acontecida em claro; por outro, a partir dessa manhã, poderemos finalmente perceber um outro início do pensamento.

O que nunca é dado ao olhar, o que, jogando na sombra, põe tudo em caminho, permite o envio de toda a presença e de toda a história, e que, no entanto, se subtrai ele próprio a toda a possível apreensão. *Enteignis*: o que, outorgando todo o advento ao próprio, concedendo o tempo e o ser, se desapropria a si mesmo em proveito daqueles que envia, e se revela assim como sendo simultaneamente o *Inapreensível* e o *Incontornável*. Inapreensível porque sempre desapropriado de si mesmo, função unicamente centrífuga, vazio não preenchível, “branco” primeiro; incontornável, no entanto, porque é desse branco, desse irreduzível afastamento que não “é” nada, que procede tudo o que é e que não é. Incontornável portanto, em última instância, porque ele, e só ele, torna possível e pensável esta idéia “simples”: que nada repousa em si, que presença e ausência, história e começo, destino, linguagem talvez, tudo é apenas envio ou doação.³²⁴

Pensar a respeito do *Ereignis* representa uma espécie de extenuação do pensamento. Este conceito de Heidegger representa a sua procura por dizer aquilo que não pode ser dito, de pensar aquilo que não pode ser pensado, de mostrar aquilo que se manifesta no seu próprio ato de velamento. É porque o *Ereignis* é a derradeira palavra que dá conta do reino da presença que é também a primeira de todas as que escapam a esse reino. Notamos que no momento em

³²⁴ ZARADER, Marlène; *Heidegger e as palavras da origem*, p. 335

que o pensamento de Heidegger sublinha a questão do *Ereignis* ele inevitavelmente se aproxima do abismo. Sua reflexão abandona toda a vontade de compreensão imediata. E não obstante se impõe um escutar atento, já que se trata de pensar algo incontornável. O *Ereignis* é, portanto, para o pensamento algo enigmático, mas também aquilo a partir de onde o pensar retirará um novo fôlego e um novo compromisso. Diz Heidegger no início da conferência *Tempo e Ser*: “Por isso não deve causar nem surpresa nem espanto se a maioria dos ouvintes se escandalizar com esta conferência”³²⁵.

É importante ressaltar que o pensamento, penetrando no *Ereignis*, adquire um caráter provisório. Por um lado, este pensamento é sempre apenas preparatório. Por outro, ele se antecipa como precursor. Heidegger ainda observa: “a tônica posta sobre a provisoriedade não brota, portanto de uma falsa modéstia, mas possui um rigoroso sentido objetivo, em conexão com a finitude do pensamento e com aquilo que deve ser pensado”³²⁶. Para esta provisoriedade (precursoriedade) do pensamento de Heidegger, podemos transpor, com o cuidado exigido e com as necessárias reservas, aquilo que Hölderlin escreve em sua carta a Böhlendorf (outono de 1802): “Meu caro, penso que nós não mais comentaremos os poetas dos tempos passados; é a maneira mesma de cantar que irá tomar um caráter diferente...”³²⁷. O despertar no interior do *Ereignis* deve ser experimentado, não pode ser demonstrado. Que é, então, esta experiência? Seria a renúncia ao pensamento? De fato, porém, pensar e experimentar não podem ser opostos como uma espécie de alternativa. Na verdade, deve permanecer a tentativa de uma preparação do pensamento, portanto, do experimentar. Este experimentar já ocorre como exercício do próprio pensamento, na medida em que não é nada de místico, nenhum ato de iluminação, mas a entrada na residência do *Ereignis*.

Assim, o despertar dentro do *Ereignis* permanece algo que deve ser experimentado, mas justamente enquanto tal, algo que primeiro está necessariamente ligado ao despertar do esquecimento do ser para o *Ereignis*. Permanece, portanto, primeiro, um acontecer que deve ser mostrado e deve sê-lo. O fato de o pensamento estar no estágio da preparação não significa que a experiência seja de outra natureza que o pensamento preparador como tal. O limite do pensamento preparador reside em outra parte. De um lado, no fato de que, possivelmente, a metafísica permaneça assim em seu estágio final, de que o outro pensamento não pode chegar à manifestação – e, contudo, é. Nesse caso aconteceria com o pensamento que, como provisório (precursor), avança o olhar até o *Ereignis*, somente pode mostrar – quer dizer, dar indicações que terão como tarefa possibilitar a orientação para a entrada na morada do *Ereignis* – algo semelhante ao que aconteceu com a poesia de Hölderlin, que durante um século não esteve presente – e, contudo, era. De outro lado, o limite do pensamento preparador reside no fato de a preparação só poder ser produzida pelo *pensamento* numa perspectiva particular. A preparação é realizada,

³²⁵ HEIDEGGER; *Conferências e escritos filosóficos*, p. 257

³²⁶ HEIDEGGER; *Conferências e escritos filosóficos*, p. 281

³²⁷ HEIDEGGER; *Conferências e escritos filosóficos*, p. 283

sempre de outra maneira, também na poesia, na arte, etc., nas quais igualmente acontece um pensar e um falar.³²⁸

Segundo Heidegger, o pensamento empenhado no *Ereignis* aponta para deixarmos de lado a idéia de uma superação da metafísica. Para ele, se alguma superação permanece necessária, então interessa aquele pensamento que propriamente se insere no *Ereignis*, para dizê-lo a partir dele e em direção a ele. Mas a verdade é que este pensamento “superou” de fato a metafísica, não somente em direção à sua margem (impensada), mas em direção a um caminho totalmente outro (ainda a pensar). Ao se encaminhar em direção ao *Ereignis* podemos seguramente dizer que a filosofia alcançou o seu final. Na realidade, o *Ereignis* é a sua última estação. Argumentamos que para o pensamento que se introduz no *Ereignis* a história do ser chegou à sua consumação, enquanto aquilo que deve ser pensado. Mas também, a partir deste momento, estaremos preparados para percebermos um outro início do pensamento. O *Ereignis* apresenta-se assim como o fim de uma subida progressiva de um caminho para trás levando do ente ao ser, do ser à presença, da presença ao tempo, do tempo ao *Es gibt* doador.

O pensamento heideggeriano é marcado por estações num caminho de retorno que, ao final, está aberto para o interior do *Ereignis*, no sentido de uma sempre maior radicalidade. De fato, Heidegger afirma que o ser desvanece-se no *Ereignis* e que ser e tempo advêm ao seu próprio no *Ereignis*. Como podemos compreender estas duas formulações aparentemente contraditórias e irreduzíveis? Primeiro, entendemos não haver nenhuma contradição entre as duas afirmações. Ambas nomeiam uma formulação diferente do mesmo conteúdo da questão. O filósofo parece querer combinar habilmente o preciso e o impreciso, variando os pontos de vista, traçando, a partir dessas indicações diferentes, círculos em torno do mesmo pensamento. Então, trata-se, sobretudo, de manter juntas as duas perspectivas: com o *Ereignis*, o pensamento do ser e do tempo chega finalmente a termo, alcança enfim o que é próprio destas duas questões – mas não chega ao termo senão para ver desvanecerem-se as questões, e os próprios conceitos pelos quais eram movidas, a saber, ser e tempo. Muito antes, o *Ereignis* deve ser pensado de tal maneira que não pode ser retido, nem como ser, nem como tempo. Deste modo, Heidegger acredita ser o *Ereignis* o lugar da despedida de ser e tempo.

Parece certo que quando sua obra atinge o pensamento do *Ereignis* abre a porta que dá para além da questão do ser. Contudo, este seu gesto de abertura dá acesso a um horizonte ainda inexplorado. Haverá um futuro possível para o pensamento que chega ao exame do próprio ser como *Ereignis*? Para Heidegger, o *Ereignis* está na consumação da metafísica, no máximo esquecimento técnico do ser, autorizando o nascimento de um outro início para o

³²⁸ HEIDEGGER; *Conferências e escritos filosóficos*, p. 293

pensamento. O *Ereignis*, pretendendo dar à história a possibilidade de um novo ponto de partida, torna possível um futuro do pensamento, mesmo se não constitui mais do que o ponto de partida deste último. Por mais longínquas que possam ser, o pensamento que aponta em direção do elemento específico do *Ereignis* abre outras possibilidades, que ainda não se deixam suspeitar. “A metamorfose do pensamento ocorre como uma migração, na qual um lugar é deixado a favor de um outro (...). O primeiro sítio é a metamorfose. E o outro? Deixamo-lo sem nome”³²⁹. E Marlène Zarader afirma:

Quando o pensamento atingiu finalmente o *Ereignis*, completou ao mesmo tempo o seu gesto de retorno. A história do ser, chegado ao seu estado terminal – caracterizado pelo mais extremo retiro do ser – foi conduzida até à sua abertura inicial – que é doação do ser como esse mesmo retiro. Partindo de uma (isto é, do retiro ou, o que dá no mesmo, da história), o pensamento heideggeriano progrediu lentamente em direção à outra (isto é, em direção à doação ou, o que dá no mesmo, em direção à proveniência). Uma vez atingida esta (o que tem lugar no *Ereignis*), é incontestável que o gesto heideggeriano *chegou ao fim*: retrocedeu até pensar o que inaugurou o envio do ser (como retiro da presença nas suas diferentes “épocas” históricos) e, assim, até ao que dá conta na totalidade da “fisionomia” da nossa história. (...) O *Ereignis* é certamente algo como um vestígio, uma origem secreta, mas esse vestígio é susceptível de funcionar segundo uma dupla orientação: é retrospectivo e prospectivo. Torna pensável tudo o que dele deriva, e que conhecemos com o nome de presença e história do ser, e torna experimentável o que dele não derivou, e que se conserva desconhecido para nós, bem como não nomeado. É vestígio retrospectivo do passado, esse passado que se perpetuava de maneira não aparente, até no nosso presente, e é vestígio prospectivo do futuro, esse futuro que se anuncia, de maneira igualmente não aparente, na orla desse mesmo presente.³³⁰

Mas é de suma importância perceber que a preparação do novo início é desta forma também, essencialmente, a preparação para a passagem do “último Deus”. Neste sentido, Christian Dubois acertadamente observa: “tudo o que Heidegger pensa do *Ereignis* pode, de certo modo, ser atribuído a um pensamento do sagrado. Pensamento profundamente desconcertante não apenas para nossas maneiras de pensar, mas também para nossas maneiras de crer”³³¹. O pressentimento do divino se dá com o salto do *Dasein* para o *Ereignis*. Inclui que se pense toda uma riqueza do que deve ser pensado no próprio *Ereignis*. Ao assegurar sua expectativa por um novo início do pensar que aponte em direção ao *Ereignis*, Heidegger pretende inverter nosso modo habitual de compreender Deus: não podemos pensar o ser a partir de Deus, mas Deus a partir do ser. “O ser não é uma determinação de Deus mesmo, mas é aquilo de que a divinização de Deus tem necessidade, para permanecer contudo dele completamente distinto”³³². Precisamos apreender o ser como este horizonte promissor onde

³²⁹ HEIDEGGER; *Unterwegs zur Sprache*, p. 138

³³⁰ ZARADER, Marlène; *Heidegger e as palavras da origem*, pp. 340, 344

³³¹ DUBOIS, Christian; *Heidegger: introdução a uma leitura*, p. 217

³³² HEIDEGGER; *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, p. 240

pode se dar o aparecimento de Deus (que já não é *causa sui*). Se Deus é Deus ocorre a partir da constelação do ser e dentro da mesma. Assim, para Heidegger, a palavra do ser, manifestada no *logos* dos pensadores e dos poetas, constitui uma preparação real para o acolhimento do Deus divino, já no âmbito de uma fenomenologia em que a pergunta clássica “como entra Deus na filosofia” se transforma na questão da relação recíproca que recolhe o ser, o Deus e os homens.

Os deuses têm necessidade do ser [*Seyn*], para que através dele, que no entanto não pertence a eles, possam pertencer a si mesmos. O ser é aquilo de que os deuses carecem; é a sua carência, e esta carência do ser nomeia a sua essencialização [*Wesung*], aquilo que é dos deuses requerido, sem nunca porém ser causável ou condicionável.³³³

A experiência de Deus deve passar pela experiência do mistério do ser e pela compreensão da gratuidade de sua verdade. Assim, Heidegger deseja desenvolver, para a renovar, a questão do ser, e situar a de Deus, na sua relação com a primeira. O ser fornece ao pensamento uma via original para falar a respeito de um Deus pós-metafísico. Longe de excluir, como ensina Paul Tillich³³⁴, a realidade da presença divina, o abismo do ser, de que nos fala Heidegger, é talvez o único caminho que se dá à reflexão para compatibilizar, num mesmo movimento, a transcendência e a imanência de Deus ao homem. Aliás, para se chegar a Deus é preciso atravessar uma série de espaços de qualquer forma preliminares: a verdade do ser, o sagrado, a deidade. Heidegger observa:

Somente a partir da verdade do ser deixa-se pensar a essência do sagrado. E somente a partir da essência do sagrado deve ser pensada a essência da deidade [*Gottheit*]. E, finalmente, somente na luz da essência da deidade pode ser pensado e dito o que deve nomear a palavra “Deus”. (...) Pois, como poderia o homem da atual história mundial mesmo apenas questionar, com seriedade e rigor, se o Deus se aproxima ou se subtrai, se o homem deixa de lado pensar primeiro para dentro da dimensão, na qual aquela questão unicamente pode ser desencadeada? Esta dimensão, porém, é a dimensão do sagrado, que mesmo como dimensão já permanece fechada, caso não se clarear o aberto do ser para, em sua clareira, estar próximo do homem. Talvez o elemento mais marcante desta idade do mundo consista no rígido fechamento para a dimensão da graça. Talvez seja esta a única desgraça.³³⁵

O pressentimento de Deus torna-se um necessitar, à espera do que salva do desamparo, restituindo ao homem à sua pertença ao ser. A disposição com que vamos ao encontro do Deus divino corresponde ao estremecimento do ser liberado no ente. Heidegger afirma a correspondência do Deus extremo com o *Ereignis*. “A *Ereignis* transfere [*ubereignet*]

³³³ HEIDEGGER; *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, p. 438

³³⁴ TILlich, Paul; *A coragem de ser*, pp. 121-146

³³⁵ HEIDEGGER; *Conferências e escritos filosóficos*, p. 168

o Deus ao homem, no momento em que apropria [*zueignet*] este último ao Deus³³⁶. Com efeito, podemos compreender que é no *Ereignis* que se dá o lugar de uma abertura original onde está a possibilidade do reencontro entre homem e Deus. Diante do *Ereignis* o *Dasein* é convocado a ouvir o apelo do ser, a guardar a sua verdade e a vigiar a possível vinda do último Deus.

O *Ereignis* prepara a possibilidade do porvir do último Deus. Assim, o *Ereignis* é o véu que torna visível o último Deus, que o torna visível precisamente porque o oculta e dissimula. Sua possível chegada alimenta-se da aflição da noite sagrada e do céu constelado de vazios. O último Deus encontra seu desenvolvimento na ausência de advento, assim como na fuga dos deuses passados e sua secreta metamorfose.

Assim, o que observamos é a inovadora tentativa heideggeriana de pensar Deus dentro da questão do distanciamento do ser enquanto doação. Mas afinal o que “Deus” significa aqui? Será uma simples blasfêmia? Quem é ou o que é esse último Deus? Primeiramente, tudo o que dele sabemos é que não é mais o Deus bíblico da tradição hebraico-cristã, demasiadamente próximo da metafísica, força atuante na dessacralização, e, portanto, também, do niilismo. Fundamentalmente, só o que dele podemos saber é a sua correspondência com o *Ereignis*. Neste nível, com efeito, observa Heidegger, até mesmo já não tem muito sentido se perguntar sobre a unicidade de Deus ou sobre a pluralidade dos deuses, sobre monoteísmo ou politeísmo. A questão é em si insolúvel:

Falar de “deuses” não significa aqui uma afirmação decidida da simples presença à mão [*Vorhandenseins*] de uma pluralidade respeito àquilo que é único, mas alude a uma indecidibilidade [*Unentschiedenheit*] do ser dos deuses, se um ou muitos. Esta indecidibilidade traz em si a necessidade de uma interrogação: se em geral pode-se atribuir aos deuses algo como ser sem destruir tudo aquilo que é divino [*alles Gotthafte*]. A indecidibilidade sobre qual Deus, e se um Deus se tornará ainda uma extrema necessidade do homem, e para qual essência de homem, e em que modo, é aqui denominada com o nome “os deuses”.³³⁷

Precisamente porque o último Deus não é já dado, não se encontra já presente, não sabemos de modo algum se é um ou uma pluralidade. Mas esta indeterminação não é provisória: ela pertence estruturalmente ao dar-se de Deus. Para Heidegger, o fato de tomarmos Deus como incognoscível e desconhecido não significa que estamos contra Ele desferindo um duro golpe. Pensar Deus enquanto questão não significa fazer dele uma resposta. “Como diz o velho Mestre Eckhart, junto a quem aprendemos a ler e a viver, é

³³⁶ HEIDEGGER; *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, p. 280

³³⁷ HEIDEGGER; *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, p. 437

naquilo que sua linguagem não diz que Deus é verdadeiramente Deus”³³⁸. Temos que compreender que a experiência da falta de Deus não é nunca a de sua radical ausência, não indica um ateísmo puro e simples. Nesta mesma direção, Benedito Nunes assegura:

A fuga dos deuses e a morte do Deus moral cristão são dois fenômenos distintos e conjugados; em torno de ambos, abrangidos pela passagem de um outro começo para uma outra História, é que se tece, depois do anúncio do *Ereignis*, o prenúncio do “último Deus”.³³⁹

Para Heidegger, torna-se imperioso questionar a longa apropriação metafísica de Deus. Do mesmo modo, não se trata de meramente recuperar a visão de mundo da Antiguidade, nem de misturar a mesma com um difuso cristianismo esclarecido. O último Deus não pode ser entendido como uma alternativa ao Deus cristão. Ele não se apresenta como um novo Deus contra os antigos. Que o pensamento do ser insinue uma abertura a isto que denominamos “Deus”, deixa-se compreender a partir de um conceito renovado de transcendência. Heidegger observa:

O último Deus possui uma unicidade absolutamente própria e encontra-se fora daquela determinação calculada que é indicada com as denominações “monoteísmo”, “panteísmo” e “ateísmo”. O “monoteísmo” e todos os tipos de “teísmo” se dão apenas a partir da “apologética” judaico-cristã, que pressupõe a “metafísica” como horizonte de pensamento. Com a morte deste Deus caem todos os teísmos.³⁴⁰

Quando entendemos Deus como criador do céu e da terra, não estamos propriamente falando de uma “revelação” de Deus, e, sim, de uma explicação para a existência dos entes. Deus não é o mais alto sendo, o último elo da cadeia dos seres. Deus não deve mais ser identificado como a causa do sendo, como o sujeito infinito do pensamento ou algo que permeia e sustenta as coisas ao constituir a sua essência última, o seu verdadeiro ser. Heidegger não se interessa pelo Deus *causa sui* e sem divindade dos filósofos. Ele deseja o

³³⁸ HEIDEGGER; *O caminho do campo*, p. 69. Heidegger deseja que caminhemos rumo a um silêncio cada vez mais profundo. Tal como Wittgenstein, Heidegger também está extremamente preocupado em fugir da espiral da linguagem. Por isso, pensamos que o pensamento tardio de Heidegger carrega, inevitavelmente, um sabor de misticismo ao buscar o inefável que está para além das fronteiras da palavra e por desejar romper o véu da linguagem para chegar ao mais real. Não é que Heidegger desacredite na potencialidade do discurso filosófico, ele simplesmente desdenha a confiante autoridade da metafísica ocidental. “O sentimento do mundo clássico e cristão esforça-se por ordenar a realidade no interior do domínio da linguagem. A literatura, a filosofia, a teologia, o direito, as artes da história representam empenhos de circunscrever nos limites do discurso racional a totalidade da experiência humana, os registros de seu passado, sua condição presente e expectativas presentes” (STEINER, George. *Silêncio e Linguagem*. pp. 31-32). Sabemos que mesmo Pascal não abandona a confiante autoridade da metafísica quando diz que o silêncio do espaço cósmico infunde terror. Por sua vez, acreditamos que Heidegger sugere que esse mesmo silêncio transmite tranqüilidade e o indício da presença de Deus. Em poucas palavras, pensamos que ele abandona drasticamente a metafísica ocidental marcada por seu esforço por ordenar a realidade no interior do domínio da linguagem.

³³⁹ NUNES, Benedito; *Crivo de papel*, p. 57

³⁴⁰ HEIDEGGER; *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, p. 411

deus dos poetas. Libertar-se definitivamente da imagem de Deus construída pelos filósofos para se aproximar do Deus verdadeiramente divino, interrogando o ser, esta é, para Heidegger, a função do pensamento. O ser, revelando-se para além do absoluto, coloca Deus para além de Deus. Somente alcançaremos um Deus verdadeiramente divino se podermos aceitar, sem ressentimentos, o abismo do ser e a passagem transitória daquilo que é.

Para Heidegger, um dos principais meios de acesso ao divino é a poesia. Por isso, para ele, concerne aos poetas prestarem atenção aos acenos da passagem silenciosa do *letzte Gott*. Com este deus verdadeiramente divino vivenciaremos um outro início de incomensuráveis possibilidades em nossa história. Deste modo, Heidegger insiste em afirmar a idéia de que o último Deus ascende com o *Ereignis*, espécie de maturação do ser (*Seyn*) exigido por esse outro início, em que se desvela a finitude mais íntima do ser. A chegada do último Deus acontecerá não para perder de vista a realidade finita, mas, pelo contrário, para poder considerá-la em seu conjunto e em seus pormenores. Deveríamos novamente nos assombrar diante da revelação do ser e descobrir o sentido religioso do finito.

Pelo menos, sabemos que esse deus pertence ao futuro. Para Heidegger, no futuro estaria a possibilidade para uma transformação do homem, alimentada pela recuperação da experiência originária do ser. Como se dará essa manifestação do sagrado? Qual será o sinal decisivo e indicador da vinda de Deus? O que verdadeiramente acontece é que nos encontramos paralisados, pois chegamos demasiadamente tarde para os deuses e demasiadamente cedo para o ser. Esperemos que o futuro nos presenteie com a abertura do espaço de jogo da decisão sobre se o ser mais uma vez será capaz de um deus; apostemos em uma outra história que não a história da revelação, outra que não um simples regresso aos deuses do passado.

Isto equivale a dizer que o bem-estar do ser condiciona simultaneamente o aparecimento de Deus e a eventual experiência que pode ser feita através do pensamento. Precisamente através do pensamento, e já não através da fé. Já não estamos aqui na esfera da vida cristã, nem tão pouco religiosa. Trata-se mais da experiência que o pensamento preocupado com o ser poderia fazer de um Deus vindouro – aquele que viria para além do tempo dos ‘deuses desaparecidos’, é a razão pela qual Heidegger já não fala de Deus, mais sim do Deus, ver até dos deuses...³⁴¹.

Parece claro que não podemos contar com nenhuma prefiguração profética. A vinda do último deus só poderá surgir como um acontecimento singular exatamente onde não é possível qualquer antecipação. “A única possibilidade que nos resta no pensamento e na poesia é a disponibilidade para a manifestação deste Deus ou para a ausência deste Deus na

³⁴¹ ZARADER, Marlène, *A dívida impensada*, p. 156

catástrofe”³⁴². Para Heidegger, devemos ter a coragem para atravessar a noite, uma vez que a voz divina muito raramente é clara. O movimento de Deus para o mundo não é uma aproximação, é sim uma retirada³⁴³. Marchamos com Deus, mas na noite sagrada. “A noite é o tempo que abriga o divino escondido. A duração dessa noite pode por vezes exceder as forças do homem, até levá-lo a desejar perder-se no sono”³⁴⁴.

Somos obrigados a encarar o infinito da espera, este tempo do abandono e da carência. Espera desesperada e sem fim que no entanto é também espera rica, plena do pressentimento no qual se prepara a vinda e a visão daquilo que sempre vem: um novo início. O que é visto? A vinda. Mas o que vem? Isto permanece indeterminado. O que somente podemos perceber é esta alternância e esta oposição dos tempos, remetidos do clarão do *Ereignis* na técnica (e a possibilidade do advento de um deus verdadeiramente divino) à dor de uma espera para além da utilidade. Talvez, nesta incerteza esteja compreendida a possível aproximação de um “agora” no qual pode se dar o amanhecer de um novo início e o porvir do último Deus. Mesmo do mundo da técnica convém esperarmos ainda uma possibilidade salvífica de saltarmos para a essência da metafísica.

O último Deus é tal porque se encontra fora da metafísica: o Deus extremo vem (se vem) depois da morte do Deus da metafísica. E no entanto Ele não é último porque sucede uma série de divindades que se tornaram caducas, e nem mesmo porque, no momento mesmo em que sanciona o fim de todos os teísmos, ele fecharia definitivamente a questão do divino. O caráter último indica aqui outra coisa, totalmente diversa: este Deus, subtraindo-se a toda forma de presentificação ou de identificação ôntica típica da tradição metafísica, não pode se dar senão como pura, absoluta, extrema possibilidade. Assim, aquilo que distingue o último Deus é a passagem; uma passagem não triunfal, mas silenciosa, e por isso mesmo extremamente inquietante; trata-se do traço de algo que já não é mais e ainda não é ao mesmo tempo, e cuja natureza se exaure totalmente no horizonte desta dupla negação.

Mesmo que o ser não seja um predicado possível de Deus, ele permanece sendo o horizonte dentro do qual algo como Deus pode ter lugar e se manifestar. Para Heidegger, Deus difere onticamente de todos os outros entes, e no entanto permanece ao lado dos entes: “mesmo o Deus, se é, é um ente, encontra-se como ente no ser e é na sua essência que se dá”³⁴⁵. Parece que nos encontramos, deste modo, em uma espécie de argumento ontológico

³⁴² HEIDEGGER; *Only a God Can Save Us: The Spiegel Interview* (1966). Trad. William Richardson. In *Heidegger: The Man and the Thinker*, ed. T. Sheehan, pp. 45-67

³⁴³ Jean Greisch relembra-nos que na mística especulativa (nomeadamente em Mestre Eckhart), o próprio Deus despoja-se de seu saber criador. Sobre esta questão, “La contrée de la serenité et l’horizon de l’espérance, in *Heidegger et la Question de Dieu*”, p. 178-184.

³⁴⁴ HEIDEGGER; *Approche de Hölderlin*, p. 140-141

³⁴⁵ HEIDEGGER; *La Svolta*, p. 29

invertido: não porque Deus é o mais ente dos entes o ser lhe pertence essencialmente, mas, ao contrário, enquanto Deus é o mais ente dos entes não é o ser, e dele depende. “O ser vem à sua grandeza apenas quando é reconhecido como aquilo que o Deus, os deuses e toda divindade precisam”³⁴⁶.

Assim, Deus deve de qualquer forma se encontrar em referência ao ser para que sua divindade possa se manifestar. Fundamentalmente, trata-se de admitir que Deus tem necessidade do ser. Mas também se torna imprescindível não negligenciarmos o fato de que se Deus precisa do ser, o ser por sua vez precisa do homem como espaço-tempo de sua abertura. Isso significa também que para precisar do ser, também os deuses devem precisar dos homens, como afirma Heidegger no comentário a *Wie wenn am Feiertage* e no *Seminário sobre Heráclito*, com E. Fink. Os deuses não são capazes de oferecer a abertura do ser: por isso, a sua carência do ser passa essencialmente pela experiência de fundação (no duplo sentido: ativo e passivo) do *Dasein*³⁴⁷. Assim sendo, uma vez que a fundação do *Da* é a tarefa do pensamento do outro início, daí deriva enfim que mesmo os deuses precisam de tal pensamento. Ernildo Stein de uma maneira esclarecedora clarifica:

A condição salvadora está na espera do sagrado como abertura para o ser. Nesta atitude, o homem perscruta os tempos para captar nos “sinais dos tempos” a vinda de Deus, enquanto a “noite do mundo” difunde suas trevas de modo irreparável. (...) Heidegger parece que abre um novo caminho, quando sugere a inserção do homem no ser como condição única da experiência do sagrado. A possibilidade de comunicação com o sagrado seria um existencial do próprio *Dasein*, enquanto inserido na ilimitada abertura do mistério do ser que suscita o próprio homem como seu “lugar” e “pastor”. Assim, o homem, que reside na “quaternidade” [*Geviert*], deve custodiá-la, protegendo-se, para que a revelação do sagrado torne possível a comunicação dos Mortais e dos Deuses, da Terra e dos Céus. Haverá um sinal? Será a angústia da procura uma resposta? Será a angústia o lugar do apocalipse de Deus? Heidegger procura ser sensível a todos os sinais do seu longo caminho. Numa região imensamente afastada de todo o pensamento metafísico, de todo o pensamento que representa e determina, Heidegger procura ouvir e articular a aproximação do ser como *Ereignis*. Sua espera de Deus é talvez a tentativa mais delicada de nomear o inefável sem feri-lo com conceitos de representação.³⁴⁸

O Deus pós-metafísico encontra suspenso entre o advento e a fuga, entre o não mais e o não ainda, entre a proximidade e a distância. A decisão que ele requer não diz respeito a uma das possibilidades (advento/fuga) mas à indecisão mesma, ou seja, à mutua comum-pertença – na passagem – das duas dimensões: “não se trata nem de uma fuga nem de um advento, e nem de uma fuga que seja ao mesmo tempo advento, mas de algo mais originário, a plenitude da

³⁴⁶ HEIDEGGER; *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, p. 243

³⁴⁷ HEIDEGGER; *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, p. 263

³⁴⁸ STEIN, Ernildo; *O transcendental e o problema de Deus em Martin Heidegger*, pp. 50-51

salvaguarda do ser [*die Fülle der Gewährung des Seyns*] na negação³⁴⁹. A falta de Deus não é de forma alguma um problema em si, assim como o advento de novos deuses não resolveria nada; ao contrário, é a ausência contemporânea da fuga e do advento – ou seja, o fato que a comum-pertença não seja enfrentada como problema – que constitui o limite histórico da metafísica e da situação presente:

A carência da falta de carência [*Die Not der Notlosigkeit*], quando emerge, se confronta com a ausência [*Ausbleiben*] de advento e fuga dos deuses. Esta ausência [*Ausbleiben*] é tanto mais inquietante quanto com mais tempo e aparente solidez se mantêm as Igrejas e as formas de culto de um Deus, que por isso são incapazes de fundar uma verdade mais originária.³⁵⁰

Enfim, o último Deus é tremor, palpitação, hesitação, não uma presença estável e absoluta. E não se trata de determinar quem é Deus, mas a partir do que Deus pode ser Deus, isto é, sua deidade. A existência de Deus se torna um fato menos importante, na medida em que a existência é um acréscimo à pura essência divina. Portanto, segundo uma intuição a que Eckhart, para Heidegger, não conseguiu ser fiel, o ser não é necessariamente um predicado divino³⁵¹. Mais precisamente, Deus não é o ser. É a deidade, é a pura possibilidade que, diferindo de todo ente existente, faz de Deus de qualquer modo um nada; segundo uma dinâmica análoga àquela pela qual, segundo Heidegger, o ser é o não-ente (nada) do ente. Sendo assim, “Deus é por si mesmo o seu ‘não’, ou seja, é a essência mais universal, a mais pura possibilidade ainda indeterminada de todo possível, o puro nada. Ele é nada respeito ao conceito de todas as criaturas, em relação a cada determinação possível ou atualizada”³⁵². A *Gottheit* não é desta maneira senão o âmbito em que algo como Deus pode resultar possível: é sempre e apenas em que algo pode chegar à presença ou à manifestatividade³⁵³. Esta condição não diz ainda nada da existência, pois se assim fosse, Deus não seria em nada diferente dos outros entes, mas mesmo assim representa o essencial do ser Deus, isto é, a extrema relutância a toda forma de apresentação e entificação. Uma vez que é precisamente isso que diferencia (no sentido dinâmico do termo) o ser do ente, é neste nível que deverá ser colocada a questão da relação entre ser e Deus.

³⁴⁹ HEIDEGGER; *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, p. 405

³⁵⁰ HEIDEGGER; *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, p. 237

³⁵¹ HEIDEGGER; *Aristote, Métaphysique IX*, 1-3. *De l'essence e de la réalité de la force*. Paris: Gallimard. 1991 (al. 46-47; it. 36). Em suas preleções de 1927, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Heidegger sustenta que é típico da mística medieval a tentativa de colher Deus – a essência mais autêntica – a partir de sua essencialidade. Em outros termos, aquilo que conta aqui é a ontologização da essência enquanto tal, antes mesmo da determinação do conteúdo particular da essência mesma tomada em consideração, ou seja, Deus. Com efeito, a idéia mesma de essência em geral – aquilo que de per si constitui apenas o fundamento ontológico ou a possibilidade de cada ente – que é aqui transformada em um ente autônomo; e desta maneira, para Heidegger, a mística não representa uma alternativa à onto-teologia, mas se trata de sua perfeita sublimação.

³⁵² HEIDEGGER; *I problemi fondamentali della fenomenologia*, p. 87

³⁵³ CACCIARI; M. Il problema del Sacro in Heidegger. *Archivio di Filosofia*, v. 57, pp. 203-217. 1989., p.215

CONCLUSÃO

Nosso trabalho procura entender a técnica como um modo possível de revelação do ser e conseqüente nova abertura ao sagrado. Ela é tanto um destino enviado pelo ser quanto um de seus modos de interpretação. Pensar a técnica como questão, só se coloca a quem se interessa pelo ser, àqueles que, misteriosamente, de algum modo ainda ouvem o seu apelo, apesar de estarem cada vez mais cercados por seu velamento em um mundo totalmente administrado que se consolida na própria impressão de autônoma soberania sobre o ente. Face ao poder da *Machenschaft* o pensamento deve procurar por um caminho que o leve novamente ao Originário para se pôr a ouvir o apelo do próprio ser. Por um lado, não pode ser descartada a possibilidade de se alcançar a essência originária da *Machenschaft* e assim daquele determinado modo de dar-se do ser que nela transparece. Por outro, não podemos esquecer que o dizer poético é também condição de possibilidade para que o próprio pensamento, sob a pressão da *Machenschaft*, insinue seu movimento de retorno ao essencial, ao ser esquecido. Sabemos que, para Heidegger, o dizer poético é, ao mesmo tempo, uma resposta ao niilismo, ao pensamento objetivante e uma preparação para a vinda (sempre incerta) de um deus dançante.

Entendemos que a reflexão heideggeriana permite supor que há um outro percurso, potencial ou oculto, a ser por ventura trilhado pelo homem. Heidegger solicita nossa “tomada de posição” e nos interpela no sentido de que devemos resguardar a terra da exploração desenfreada, receber o céu, acompanhar os mortais na morte, aguardar o divino. Com efeito, em sua filosofia nos deparamos com a urgência de decidir se o nosso presente crepuscular é realmente o encerramento da história ocidental ou a contrapartida para um novo início. Quando a palavra heideggeriana se mostra profética, não é o futuro o que ela nos dá, é o presente que ela remove, e toda possibilidade de uma presença firme, estável e durável. Neste sentido, pensamos que a maior característica de sua fala profética é a de nos remeter a um tempo de interrupção, um *outro* tempo que está sempre presente em todo tempo. Quando tudo é impossível, quando o futuro arde, entregue ao fogo, quando não há mais morada senão no niilismo, então a fala profética que diz o futuro impossível diz também o “porém” que quebra o

impossível e restaura o tempo. Quando as sombras se alongam, todas ainda apontam para o nascente...

Ao mesmo tempo, a preparação deste outro tempo permanece uma tarefa de poucos e raros indivíduos; aquilo que os une é o saber essencial, o saber que diz respeito ao evento do ser. Por isso, eles mesmos são vindouros, são os “autênticos crentes” [*eigentlich Glaubenden*], porque se mantêm no verdadeiro, na essência da verdade, “perseverando na decisão extrema” que conduz a história ao seu fundamento, à sua origem (origem que não se encontra cronologicamente no começo mas também no final, como fim)³⁵⁴.

Mas os vindouros são também os declinantes:

Com o que deve começar o saber daqueles que sabem verdadeiramente? Com o *autêntico conhecimento histórico*; ou seja, com o saber do âmbito e com o estar (interrogante) no âmbito a partir do qual se decide a história futura. Este conhecimento histórico não consiste nunca no registro e na descrição das condições atuais e no acúmulo dos acontecimentos, e dos fins e pretensões que estes escondem. Este saber sabe as horas daquele acontecer que unicamente constitui a história. *A nossa hora é a época do declínio.*³⁵⁵

O declínio não é porém aqui sinônimo de decadência, mas é o *Untergang* como *Übergang*, a decisão que vai a fundo, na direção da origem que instaura a história futura. Apenas indo na direção do fundamento, atravessando o espaço abissal, a desmedida distância que a subtração do ser cria, é possível para os vindouros ser tais, ser os artífices do novo início do ser, ao decidir por sua verdade. Por isso eles são os “marcados”, aqueles que trazem os sinais do ser, investidos pela missão de mostrar aquilo que faz de um grupo de homens um povo (antes de qualquer coisa, povo é povo não em função de uma raça, do sangue, ou da cultura, mas apenas na sua referência ao ser, à unicidade de seu dar-se como *Ereignis*), através do qual é possível ter acesso ao ser. Quem são estes homens? Antes de tudo, são aqueles poucos indivíduos singulares que através da poesia, do pensamento, da ação e do sacrifício fundam os âmbitos em que o *Dasein* pode guardar o ser.

Fundamentalmente, esperamos ter clarificado suficientemente o fato de que Heidegger propõe uma maneira diferenciada e renovada de pensar o sagrado, deslocando-o de sua estrita ligação com a religião e com a experiência religiosa. Isso representa um aprofundamento, e porque não dizer, uma ultrapassagem daquelas abordagens fenomenológicas que procuraram descrever o sagrado. Tais abordagens procuraram entender o sagrado como a essência da

³⁵⁴ HEIDEGGER; *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, p. 369

³⁵⁵ HEIDEGGER; *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, pp. 396-397

religião; Heidegger, ao pensá-lo na proximidade da poesia e do ser, levou-o à sua maior radicalidade. O filósofo pensou o sagrado como um elemento inseparável da própria habitação do homem sobre a terra, e não apenas em ligação com um dos aspectos dessa habitação, a saber, a religião. Nosso trabalho também mostrou que podemos ousar o passo de volta da filosofia para dentro do pensamento do ser, logo que nos tornamos familiares na origem do pensamento. Percebemos que mesmo o problema de Deus só pode ser colocado na filosofia, sem o risco de desvio já no ponto de partida, quando nela a pergunta fundamental do ser for colocada e respondida em sua verdadeira dimensão.

O ser é o espaço possibilitante da história, da técnica, da obra de arte e o do surgimento do próprio homem. Vimos que a história do ser não é nem a história do homem e da humanidade, nem a história da relação do homem com os entes e com o ser. A história do ser é o ser mesmo e só isso. Como, porém, o ser, para a fundação de sua verdade nos entes, toma em consideração o ser humano, fica o homem inserido na história do ser, mas sempre na perspectiva do modo como ele, a partir da relação do ser consigo e conforme essa relação, assume, perde, esquece, desconsidera, aprofunda ou dissipa a sua essência. Mostramos como Heidegger acusa a metafísica ocidental de jamais ter abordado explícita e tematicamente o ser. Desde sempre, a metafísica se movimentou no domínio da diferença ontológica, sem experimentar essa diferença e sem interrogar em torno dela. Desde os gregos, o ser foi confundido com uma ou outra de suas características, de suas manifestações: substância, idéia, matéria, vida, vontade de poder, etc. Os efeitos deste esquecimento do ser em si mesmo foram se acentuando na cultura ocidental, até o niilismo e a civilização técnica. Neste mesmo contexto da metafísica foi colocado, em toda a história da filosofia, o problema de Deus, assim que também ele herdou os efeitos negativos duma equivocada problematização da questão do ser.

O ser não é o ente mas justamente aquilo que dura e domina em todo ente, sem ser ele mesmo um ente e sem reduzir-se ao seu próprio dominar e durar. O ser acontece justamente quando se retira. Nós só o compreendemos quando o reconhecemos como incompreensível. Além do mais, o ser é fenômeno finito. A finitude do ser é por ele provocada em duplo sentido. Por um lado, porque o ser se destina a si mesmo ao homem que por ele indaga e o deixa manifestar-se, sendo o ser mesmo a abertura, de tal modo que, no homem, o ser se compreende a si mesmo finitamente. Por outro lado, porque o ser suscita os entes para neles aparecer como em algo diverso dele. Essa é a finitude fenomenológica do ser, porque ele mesmo se condiciona em seu manifestar-se na finitude.

Na linguagem fala o próprio ser, mas sempre carente de uma linguagem humana. O homem é o espaço lúdico para o supremo jogo do ser. O homem é homem porque recebe o dom

do aberto, da verdade, do ser. É por esse dom originário que o ser dá ao homem a sua essência. Há o ser, diz Heidegger, *es gibt*, e nesse existir o ser se dá ao homem como dádiva [*Gabe*], jogo de palavras que não encontra uma tradução possível, que imediatamente nos coloca diante do silêncio respeitoso. Mesmo a espera por Deus deve ser entendida como uma preparação ao advento da verdade do ser. Somos obrigados a viver o infinito da espera, neste nosso tempo de indigência, de niilismo, em que se anuncia o crepúsculo dos deuses. Espera sem fim que, no entanto, é também possibilidade salvífica, plena de pressentimento no qual se prepara a vinda do último deus. Para Heidegger, só poderemos ser tocados por este pressentimento quando compreendermos que a verdade do sagrado somente resplandece quando o ser mesmo se ilumina e é experimentado em sua verdade e que o sagrado (elemento fenomenal) é a dimensão condicionante da fenomenização da deidade. O sagrado é a atmosfera possibilitante da comunicação entre mortais e divinos. Segundo Heidegger, se novamente conseguirmos nos relacionar com o aberto – adquirindo a força que nos vem deste contato novo com o ser enquanto tal – retornaríamos à essência do sagrado e, assim, estaríamos prontos para a superação do exílio, no qual erra e pervaga não apenas o homem, mas a essência do homem. Com efeito, a filosofia heideggeriana não nega a existência de Deus. Para ela, simplesmente, não é possível colocar essa questão do modo como o faz a metafísica. Porque se, de um lado, a entrada de Deus na filosofia é um fato, de outro lado, Heidegger constata que essa presença de Deus leva à sua morte, por destino da própria metafísica ocidental que sempre o tomou como uma necessidade lógica de justificação da temporalidade e da finitude.

Com a determinação existencial da essência do homem, nada ainda está decidido sobre a “existência de Deus” ou sua “não existência”, tampouco sobre a possibilidade ou impossibilidade dos deuses. Não é apenas pressa, mas falso o procedimento, a afirmação de que a interpretação da essência do homem a partir de sua relação com a verdade do ser é ateísmo.³⁵⁶

A onto-teo-logia não resolve nem o problema de Deus, nem o problema do ser. Este é esquecido e aquele morre. Qual a posição de Deus num pensamento que se lança no abismo de um perguntar “porque há o ente e não antes o nada”? Eis o que se anuncia neste tempo em que chegamos muito tarde para os deuses e muito cedo para o ser. Essencialmente, é justo destacar que reenviado à verdade do ser, Deus aproxima-se novamente do pensamento. Para Heidegger, Deus é aquele que se apresenta como tendo um parentesco mais íntimo com o pensamento do que com a fé. Como tal, Deus não está morto, pois esta divindade vive. Ela encontra-se mesmo mais próxima do pensador do que do crente. Além do mais, cabe não

³⁵⁶ HEIDEGGER, *Conferências e escritos filosóficos*, p. 168

esquecer – e isto é de suma importância – que o Deus do ser, de acordo com Heidegger na *Carta do Humanismo*, não visa senão o Deus do poeta e não o Deus da fé. Em outras palavras, o acesso ao divino (ao Deus divino, contraposto ao Deus tão pouco divino da onto-teologia) não pode ser encontrado na teologia, na fé que pensa poder se tranquilizar e, sobretudo, em uma filosofia aferrada à representação, mas apenas nos âmbitos da poesia e do pensamento essencial, do pensamento do outro início. Isso significa que o assassinato de Deus não comporta o total eclipse do divino. O Deus extremo que se manifesta a partir da verdade do ser, não dispõe do ser ou da *Ereignis*, mas, ao contrário, a estes pertence da mesma maneira que o *Da-sein*. A *Ereignis* parece, assim, no final, como aquilo que permite ao deus divino ter acesso aos homens e ao homem ser apropriado por Deus. Portanto, Heidegger se esforça, sobretudo, para negar qualquer assimilação entre ser e Deus: o último Deus não é o ser ou a *Ereignis* mas precisa do ser. Ou melhor, não é possível afirmar que a diferença ontológica, em Heidegger, constitua já uma diferença teológica, porque o ser de Heidegger, pelas suas características, não pode ser identificado com Deus. Deste modo, a questão do último Deus se anuncia assim como o horizonte último de todo movimento preparatório do pensamento (histórico) do outro início.

Reencontrar o Deus divino não tem nada a ver com a teologia ou com a fé: é uma exigência do pensamento, ou melhor, mais precisamente, é uma exigência para o pensamento. A procura de Deus é de certo modo uma expectativa da ontofania originária. O pensamento, enquanto não reencontrar o espaço em que possa colocar o problema de Deus, fora dos domínios da metafísica tradicional, nada pode dizer sobre Deus. Certamente diante deste Deus não se pode dançar³⁵⁷, pois se trata de um Deus por definição ausente, ao qual o pensamento pode apenas preparar o advento. Os vindouros (aqui sobretudo os pensadores) têm como tarefa primária esta preparação; mas se trata de uma preparação que é fim em si mesma, uma promessa que não será nunca cumprida, pois se o fosse o Deus extremo deixaria de ser tal. Toda a construção heideggeriana parece excluir desde o princípio a possibilidade de um cumprimento, de uma *parousia*, tanto do ser quanto de Deus. Ele apenas acena para a possibilidade que a longa preparação pode dar início a uma nova história – uma história que se condensa no instante da passagem do último Deus³⁵⁸. Mas este instante “pertence ainda apenas à mais solitária das solidões, à qual porém permanece interdita aquele entendimento fundante que instaura uma história”³⁵⁹. E ainda mais, este instante não é de fato o cumprimento da espera, mas seu puro adiamento: a extrema retração do ser, a recusa, o reconhecimento de sua

³⁵⁷ HEIDEGGER; *Conferências e escritos filosóficos*, p. 399

³⁵⁸ HEIDEGGER; *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, p. 414

³⁵⁹ HEIDEGGER; *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, p. 409

máxima finitude. “A máxima proximidade do último Deus se dá [*ereignet*] quando o *Ereignis*, o hesitante refutar-se, se eleva ao grau de recusa [*Verweigerung*]”³⁶⁰. Aliás, é de suma importância compreender que os acenos deste último Deus não são para todos; a tarefa que eles indicam diz respeito apenas àqueles que podem verdadeiramente assumir a abertura do ser, ou seja, os poetas e mais ainda os pensadores. Mas até que ponto pode a filosofia – que agora tem exatamente a tarefa de entregar o homem radicalmente à angústia – assumir o peso da espera de Deus e salvaguardar o ser? Do mesmo modo, podemos ainda insinuar outras questões: seguindo a trilha inaugurada por Heidegger, não corremos o risco de beatificar os textos filosóficos e de supor que eles são detentores de um “sentido” cujo acesso estaria reservado apenas à nossa época? Devemos mesmo acreditar que alguns textos filosóficos devem ser cuidadosamente “escutados”, visto que sussurrariam algo que diz respeito à destinação do nosso mundo?

Muitas complicações foram encontradas ao longo de nosso caminho. Particularmente, quando decidi fazer doutorado tendo como companheiro desta jornada o filósofo Martin Heidegger – que para mim naquele momento era tão somente um filósofo existencialista – não tinha a menor idéia das tremendas dificuldades que me estavam reservadas. O que desde o início impressionava eram as referências feitas por Heidegger aos mais diferentes filósofos. Na verdade, eu desconhecia o fato de que ele trava um diálogo pensante com a maior parte da longa tradição da metafísica ocidental. Para embarçar ainda mais minha tarefa não leio fluentemente o idioma alemão. Penso que o que mais desconserta qualquer pessoa que tenha que enfrentar o difícil texto heideggeriano é mesmo o fato de que superando o formalismo dos sistemas, a reflexão de Heidegger é itinerante. Não se encastela em escola nem se fecha na concepção tradicional. É um pensamento a caminho... Segue no claro-escuro da interrogação e seus escritos são marcos à beira do caminho. Heidegger itinerante é um pensador errante. Segue de errância em errância na história da filosofia, em busca do verdadeiro caminho para o ser. Nas várias etapas percorridas, ele não se depara com verdades absolutas. Mas, até nos descaminhos há insinuações do mesmo ser que se vela e desvela.

E uma questão controversa que apenas foi tangenciada neste trabalho e que futuramente pode receber melhor tratamento diz respeito exatamente ao modo de conjugar as duas tendências aparentemente divergentes no pensamento de Heidegger: de um lado, um interesse filosófico e ontológico que representa uma constante de sua reflexão; de outro, uma proveniência religiosa que não parece que se resolva unicamente no nível biográfico, depois de

³⁶⁰ HEIDEGGER; *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, p. 411

seu afastamento das próprias origens católicas. A respeito disso, pensamos que a dívida de Heidegger perante a teologia é patente, embora sua atitude perante ela seja na maioria das vezes ambígua. Ortega y Gasset, em sua obra *Le Spectateur tenté*, afirmou que em cada um de nós tem um projeto essencial – talvez único – que passamos a vida recusando ou realizando, lutando porém quase sempre contra ele, num combate obscuro, desesperado e vivo. E toda existência é ruína, todo êxito brilhante um monte de escombros entre os quais o biógrafo deve procurar aquilo que a pessoa deveria ter se tornado. Sendo assim, e levando realmente em consideração as afirmações feitas pelo pensador espanhol, podemos afirmar que, como filósofo, Heidegger passou sua vida traindo sua vocação autêntica: a teologia.

Deste modo, entendemos que Heidegger foi e nunca deixou de ser um teólogo com uma insaciável sede de transcendência. Sabemos que Bernard Welte por ocasião da morte de Heidegger acertadamente disse: “‘Aquele que procura’ – poderia ser o título de toda a vida e de todo o pensamento de Heidegger. ‘Aquele que encontra’ – poderia ser a mensagem secreta da sua morte”³⁶¹. Acreditamos que a teologia, mesmo que cada vez mais desligada de uma confissão e de uma comunidade religiosa específica, foi sempre a sua única escolha que, mesmo permanecendo enigmática, se afirmou como essencial em toda a sua vida. O próprio Heidegger chega mesmo a afirmar: “Sem a proveniência da teologia, jamais teria chegado ao caminho do pensamento. Ora, a proveniência é sempre por vir”³⁶². Também, não deve ser por acaso que ele mantinha um apreço especial pela seguinte estrofe de Hölderlin: “pois/ como principiaste, hás de permanecer”. A teologia foi esse projeto secreto, inacessível e inexistente cuja pressão constante se exerceu, de fato, sobre Heidegger. Nós a sentimos perto dele como sua sombra, mesmo que ele, desertor de si mesmo, procure constantemente evitá-la.

³⁶¹ Seeking and Finding: The Speech at Heidegger’s Burial, em *Heidegger: The Man and the Thinker*, org. Thomas Sheehan, pp. 73-75

³⁶² HEIDEGGER, *A essência da linguagem*, p. 79

BIBLIOGRAFIA

OBRAS DE HEIDEGGER

- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Rio de Janeiro: Vozes, 1999.
- _____. *Ensaaios e conferências*. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.
- _____. *Sein und Zeit*. [Gesamtausgabe 2]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 1977.
- _____. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristóteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. [Gesamtausgabe 6]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 1985.
- _____. *Phänomenologie des Religiösen Lebens*. [Gesamtausgabe 60]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 1995.
- _____. *Introdução à metafísica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.
- _____. *Caminhos de floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998.
- _____. *Nietzsche*. Vol. IV, *Nihilism*. New York: Harper and Row, 1982.
- _____. *Os conceitos fundamentais da metafísica – mundo, finitude, solidão*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2003.
- _____. *Conferências e escritos filosóficos*. [Os Pensadores 45]. São Paulo: Editora Nova Cultural 1984.
- _____. *Nietzsche: metafísica e niilismo*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000.
- _____. *Seminários de Zollikon*. Petrópolis: Vozes, 2001.
- _____. *La Svolta*. Genova: Il Melangolo, 1990.
- _____. *A caminho da linguagem*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- _____. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. [Gesamtausgabe 4]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 1981.
- _____. *Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”*. [Gesamtausgabe 39]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 1999.
- _____. *Hölderlins Hymne “Der Ister”*. [Gesamtausgabe 53]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 1993.

- _____. *Hölderlins Hymne "Andenken"*. [Gesamtausgabe 52]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992.
- _____. *Serenidade*. Lisboa: Instituto Piaget, 2002.
- _____. *O princípio do fundamento*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.
- _____. *Kant y el problema de la metafísica*. México: Fondo de cultura económica, 1996
- _____. *Hinos de Hölderlin*. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.
- _____. *Kant et le problème de la métaphysique*. Gallimard: Paris, 1963
- _____. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. [Gesamtausgabe 65]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2003.
- _____. *Nietzsche. Vol I, Will to Power as Art*. New York: Harper and Row, 1982.
- _____. *Nietzsche. Vol II, The eternal Recurrence of the Same*. New York: Harper and Row, 1982.
- _____. *Nietzsche. Vol III, Will to Power as Knowledge and as Metaphysics*. New York: Harper and Row, 1982.
- _____. *Seminari*. Milão: Adelphi Edizioni, 1992.
- _____. *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Elaborazione per le facoltà di Marburgo e di Gottinga (1922)*. Napoli: Guida, 2005
- _____. *Sobre o problema do ser / O caminho do campo*. São Paulo: Duas Cidades, 1969.
- _____. *Questions III et IV*. Paris: Gallimard, 2000.
- _____. *Nietzsche I*. Pfullingen: Günther Neske, 1998.
- _____. *Nietzsche II*. Pfullingen: Günther Neske, 1998.
- _____. *Approche de Hölderlin*. Paris: Gallimard, 1996.
- _____. *Only a God Can Save Us: The Spiegel Interview (1966)*. Trad. William Richardson. In *Heidegger: The Man and the Thinker*, ed. T. Sheehan, pp. 45-67. Chicago: Precedent, 1981
- _____. Sobre o humanismo. In: HEIDEGGER, Martin. *Conferências e escritos filosóficos*. [Os Pensadores 45]. São Paulo: Nova Cultural, 1984.
- _____. O fim da filosofia e a tarefa do pensamento. In: HEIDEGGER, Martin. *Conferências e escritos filosóficos*. [Os Pensadores 45]. São Paulo: Nova Cultural, 1984.
- _____. Identidade e diferença. In: HEIDEGGER, Martin. *Conferências e escritos filosóficos*. [Os Pensadores 45]. São Paulo: Nova Cultural, 1984.
- _____. O que é isto – a filosofia? In: HEIDEGGER, Martin. *Conferências e escritos filosóficos*. [Os Pensadores 45]. São Paulo: Nova Cultural, 1984.

- _____. O que é a metafísica? In: HEIDEGGER, Martin. *Conferências e escritos filosóficos*. [Os Pensadores 45]. São Paulo: Nova Cultural, 1984.
- _____. Sobre a essência do fundamento. In: HEIDEGGER, Martin. *Conferências e escritos filosóficos*. [Os Pensadores 45]. São Paulo: Nova Cultural, 1984.
- _____. Sobre a essência da verdade. In: HEIDEGGER, Martin. *Conferências e escritos filosóficos*. [Os Pensadores 45], São Paulo: Nova Cultural, 1984.
- _____. Tempo e ser. In: HEIDEGGER, Martin. *Conferências e escritos filosóficos*. [Os Pensadores 45]. São Paulo: Nova Cultural, 1984.
- _____. *Domande fondamentali della filosofia. Selezione di “problema” di “lógica”*. Milano: Mursia, 1990.
- _____. *Aristote, Métaphysique IX, 1-3. De l'essence e de la réalité de la force*. Paris: Gallimard, 1991.
- _____. *Wegmarken*. [Gesamtausgabe 9]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 1996.
- _____. *Essais et Conférences*. Paris: Gallimard, 1968.
- _____. *O conceito de tempo*. Lisboa: Fim de Século, 2003.
- _____. *Parmenides*. Bloomington: Indiana University Press, 1992.
- _____. *Aportes a la Filosofía. Acerca del Evento*. Buenos Aires: Biblioteca Internacional Martin Heidegger, Almagesto, Biblos. 2003
- _____. *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*. [Gesamtausgabe 63]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 1988.
- _____. *Parmenides*. [Gesamtausgabe 54]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 1992.
- _____. *Heráclito*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1998.
- _____. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. [Gesamtausgabe 58]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 1992.
- _____. *Contributions to Philosophy (From Enowning)*. Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press. 1999
- _____. *Holzwege*. [Gesamtausgabe 5]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 1980
- _____. *Vorträge und Aufsätze*. [Gesamtausgabe 7]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 2000.
- _____. *I problemi fondamentali della fenomenologia*. Genova: Il Melangolo, 1999.
- _____. *Conferenze di Brema e Friburgo*. Milão: Adelphi, 2002.
- _____. *Hints*, in *Philosophy Today* 20, 1976.

Entrevista com Richard Wisser [1969]. *Cahiers de l'Herne*, Paris, 1985.

Hannah Arendt – Martin Heidegger: Correspondência 1925/1975. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.

Correspondência com Karl Jaspers. Madri: Síntesis, 2003

OUTRAS OBRAS

ABRANCHES, Antonio (org.). *O que nos faz pensar/Cadernos de Filosofia*, Rio de Janeiro, PUC/Rio, 2 vols., 1996.

ALEMANN, Beda. *Hölderlin et Heidegger – Recherche et relation entre poésie et pensée*. Paris: PUF, 1959.

ARENDR, Hannah. *A dignidade da política*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.

_____. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

_____. *A vida do Espírito*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.

_____. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

BARASH, Jeffrey A. *Heidegger e seu século*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

BIRAULT, Henry. *Heidegger et l'Expérience de la pensée*. Paris: Gallimard, 1978.

BLANCHOT, Maurice. *A conversa infinita*. São Paulo: Editora Escuta, 2001.

_____. *O espaço literário*. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

_____. *O livro por vir*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BONNEFOY, *L'improbable et autres essais*. Paris: Gallimard, 1983.

BORDIEU, Pierre. *A ontologia política de Martin Heidegger*. Campinas: Papirus, 1989.

BRITO, Emilio; *Heidegger et l'hymne du sacré*. Lovain: University Press & Peeters, 1999.

CACCIARI, M. Il problema del Sacro in Heidegger. *Archivio di Filosofia*, v. 57, pp. 203-217. 1989., p. 215.

CAPELLE, P. *Philosophie e Théologie dans la pensée de Martin Heidegger*. Paris: Cerf, 1998.

CAPUTO, John D. *The mystical element in Heidegger's thought*. Athens, Ohio University Press, 1978.

_____. *Desmistificando Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. *Aprendendo a pensar, vols. 1 e 2*. Petrópolis: Vozes, 2002 (5ª ed.) e 1992.

COURTINE, J.F.; *La cause de la Phénoménologie*. Exercices de la Patience, n. 3-4, 1984

- DASTUR, Françoise; Heidegger et la théologie, *Revue Philosophique de Louvain*, Louvain, n.2-3, t. 92, 1994.
- _____. Hölderlin tragédia e modernidade. In: HÖLDERLIN, Frederich. *Reflexões*. Trad. Márcia C. de Sá Cavalcante. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- DAVIS, Erick; *Techgnosis*. Nova York: Three Rivers Press, 1999.
- DE ANDIA, Ysabel. *Présence et escatologie dans la pensée de Martin Heidegger*. Paris: Éditions universitaires, 1975.
- DE MAN, Paul; *O ponto de vista da cegueira*, Lisboa: Ângelus Novus & Edições Cotovia, 1999.
- DERRIDA, J. *Donner la mort*. Paris, Galilée, 1999.
- _____. *Le Siècle et le Pardon*. Paris, Seuil, 2002
- DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2005.
- FEENBERG, A. *Heidegger and Marcuse*. Londres: Routledge, 1999.
- GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva / Vol I – Heidegger em retrospectiva*, Petrópolis: Editora Vozes, 2007.
- GETHMANN-SIEFERT, A e POEGGELER, O. (orgs.): *Heidegger und die praktische Philisofhie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- GREISCH, Jean. *La parole heureuse. Martin Heidegger entre les choses et les motes*, Beauschesne, 1987.
- _____. Hölderlin el le chemin vers le sacré. In: HAAR, Michel (org.). *Cahier de L’Herne*. Paris: Éditions de l’Herne, 1983.
- GUIGNON, Charles (org.). *Poliedro Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.
- HAAR, Michel. *Heidegger e a essência do homem*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.
- _____. *Le chant de la terre*. Paris: L’ Herne, 1987.
- HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- _____. *Martin Heidegger. Oeuvre e l’ engagement*. Paris: Cerf, 1998.
- _____. *O pensamento pós-metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.
- HODGE, Joanna. *Heidegger e a ética*. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.
- HÖLDERLIN, Frederich; *Poesias*. Trad. Paulo Quintela. Coimbra: Atlântida, 1959.
- INWOOD, M.J. *Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.
- JANICAUD, Dominique. *Heidegger em France*. Paris: Albin Michel, 2001.

- JONAS, Hans; *O princípio da responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*, Rio de Janeiro: Contraponto / Ed. PUC-Rio, 2006.
- _____. *O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- KEARNEY, Richard e O'LEARY, Joseph S. (orgs.). *Heidegger et la question de Dieu*. Paris: Grasset, 1980.
- KROKER, Arthur. *The will to power and the culture of nihilism*. Toronto: University of Toronto Press, 2004.
- LEBRUN, Gérard. *A filosofia e a sua história*. São Paulo: CosacNaify, 2006
- LÉVINAS; *Entre nós: ensaio sobre a alteridade*, Petrópolis, RJ: Vozes, 2006
- LOPARIC, Zeljko. *Ética e finitude*. São Paulo: Educ, 1995.
- _____. *Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, col. Filosofia Passo-a-passo, 2004.
- _____. *Sobre a responsabilidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.
- _____. Heidegger e a pergunta pela técnica. In: *Cadernos de história e filosofia da ciência*, vol. 6 (107-138), 1996.
- MARCUSE, Herbert; *A ideologia da sociedade industrial*, Rio de Janeiro: Zahar, 1982.
- MARION, Jean-Luc. *L' idole et la distance*. Paris: Grasset, 1997.
- _____. *Dieu sans l'etre*. Paris: PUF, 2002.
- McKIBBEN. *The End of Nature*. New York: Random House, 1989.
- MURRAY, M. (org.) *Heidegger and modern philosophy*. New Haven: Yale Univ. Press, 1978.
- NIETZSCHE, Frederich. *Obras Incompletas*. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores), 1983.
- NUNES, Benedito. *Crivo de papel*. São Paulo: Ática, 1998.
- _____. *Passagem para o poético*. São Paulo: Ática: 1992.
- _____. *Heidegger & Ser e Tempo*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, col. Filosofia Passo-a-passo, 2002.
- _____. *No tempo do niilismo e outros ensaios*. São Paulo: Ática, 1993.
- _____. *Hermenêutica e poesia*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.
- _____. Poética do pensamento. In: *Artepensamento*. (Organização Adauto Novaes). São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- _____. *A filosofia contemporânea*. São Paulo: Ática, 1991.
- OLAFSON, Frederick. *Heidegger and the philosophy of mind*. New Haven: Yale University Press, 1987.

- OTT, Hugo. *Martin Heidegger – a caminho de sua biografia*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.
- PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. [Os Pensadores 16]. São Paulo: Editora Nova Cultural 1973.
- PEARS, David; *The false prison*. Oxford: Oxford University Press, 1988.
- PETZET, H. - W. *Encounters and dialogues with Martin Heidegger, 1929 – 1979*. Chicago: University of Chicago Press, 1993.
- PÖEGGELER, O. (org.). *Heidegger. Perpektiven zur deutung seines werkes*. Koenigstein/Ts.: Atheneum, 1984.
- _____. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.
- RESWEBER, Jean-Paul. *O pensamento de Martin Heidegger*. Coimbra: Almedina, 1979.
- RORTY, Richard. *Ensaio sobre Heidegger e outros escritos filosóficos 2*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1999.
- SAFRANSKI, Rudiger. *Um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. São Paulo: Geração Editorial, 2000.
- SANTOS, JOSÉ HENRIQUE. *O trabalho do negativo. Ensaio sobre a Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- SHEEHAN, Thomas. *Heidegger: The Man and the Thinker*. Chicago: Precedent Publishing, 1981.
- SILESIUS, Angelus. *O peregrino querubínico*. São Paulo: Paulus, 1996.
- STEIN, Edith. *Collected Works, Band IV. Welt und Person, Beiträge zum christlichen wahrheitstreben*, Louvain: Nauwelaerts; Freiburg: Herder, 1962
- STEIN, Ernildo. *Seis estudos sobre Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 1988.
- _____. *Compreensão e finitude*. Juí: Editora Unijuí, 2002.
- _____. *Pensar é pensar a diferença*. Juí: Editora Unijuí, 2002.
- _____. *Melancolia*. Porto Alegre: Editora Movimento, 1976.
- _____. *Epistemologia e crítica da modernidade*. Juí: Editora Unijuí
- _____. *O transcendental e o problema de Deus em Martin Heidegger*, Porto Alegre: Ética Impressora, 1966.
- STEINER, Georges. *As idéias de Heidegger*. São Paulo: Cultrix, 1990.
- _____. *Linguagem e Silêncio*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- _____. *Gramáticas da criação*. São Paulo: Globo, 2003.
- STRAUSS, Leo; *Studies in platonic political philosophy*. Chicago: University Chicago Press, 1983.

- TAMINIAUX, Jacques. *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*. Grenoble: Millon, 1995.
- THIELE, Leslie Paul. *Martin Heidegger e a política pós-moderna*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.
- TILICH, Paul. *A coragem de ser*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2001
- TROTIGNON Pierre. *Heidegger*. Lisboa: Edições 70, 1982.
- ZARADER, Marlene. *Heidegger e as palavras da origem*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.
- _____. *A dívida impensada*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.
- ZIMMERMAN, Michael. *Confronto de Heidegger com a modernidade*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.
- VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- _____. *Introdução a Heidegger*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- _____. *As aventuras da diferença*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- _____. *Acreditar em acreditar*. Lisboa: Relógio d'água, 2003
- YOUNG, JULIAN. *Heidegger's later philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- WELTE, Bernhard. *Religionsphilosophie*. Freiburg: Herder, 1978.
- _____. *Dialéctica del amor*. Editorial Docencia.
- WERLE, Marco Aurélio. *Poesia e pensamento em Hölderlin e Heidegger*. São Paulo: Editora UNESP, 2005.
- WOLIN, Richard. *A política do Ser*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.