

CONSIDERAÇÕES SOBRE
A HISTÓRIA DO SER A PARTIR DO PENSAMENTO DE
MARTIN HEIDEGGER



MANUELA SAADEH

Manuela Saadeh

**Considerações sobre a história do Ser a partir do pensamento de Martin
Heidegger**

1ª edição
PPGFiL-UFRRJ
Seropédica, 2023

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO - UFRRJ

Reitor:
Roberto de Souza Rodrigues

Vice-Reitor:
Cesar Augusto Da Ros

Pró-Reitora de Pesquisa e Pós-Graduação:
Lúcia Helena Cunha dos Anjos

Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia:
Francisco José Dias de Moraes

EDITORA DO PPGFIL-UFRRJ
www.editorappgfilufrj.org



Creative Commons 2023 Editora do PPGFIL - UFRRJ
Este trabalho está licenciado com uma Licença Creative Commons - Atribuição Não Comercial Sem Derivações 4.0 Internacional.

Considerações sobre a história do Ser a partir do pensamento de Martin Heidegger. SAADEH, Manuela – Seropédica: PPGFil-UFRRJ, 2023.

112p.

ISBN 978-65-00-84214-2

1.Filosofia 2. Heidegger 3. Programa de pós-graduação. I. SAADEH, Manuela.

Código de barras do ISBN



EDITORA DO PPGFIL-UFRRJ

www.editorappgfilufrj.org

Editora chefe: Cristiane Almeida de Azevedo

Editora adjunta: Michelle Bobsin Duarte

Equipe Editorial:

Admar Costa

José Nicolao Julião

Renato Valois

Walter Valdevino

Conselho Editorial:

Abilio Azambuja Rodrigues Filho (UFMG)

André Itaparica (Universidade Federal do Recôncavo Bahiano)

Antônio Augusto Passos Videira (UERJ)

Aurélie Knüfer, Université de Montpellier 3, França

Edgar de Brito Lyra Netto (PUCRJ)

Evandro Barbosa (UFPEL)

Fernando José de Santoro Moreira (UFRJ)

Gilvan Luiz Fogel (UFRJ)

Guido Antônio de Almeida (PPGLM-UFRJ / PRONEX-CNPq)

Helder Buenos Aires de Carvalho (UFPI)

Julio Cesar Ramos Esteves (UENF)

Luciana Gabriela Soares Santoprete (CNRS, Paris)

Luisa Severo Buarque de Holanda (PUC-RJ)

Marco Antonio Caron Ruffino (UNICAMP)

Marcos Fanton (UFSM)

Maria Aparecida de Paiva Montenegro (UFCE)

Markus Figueira da Silva (UFRN)

Pedro Sússekkind Viveiros de Castro (UFF)

Stéphane Pujol, Université de Toulouse, França

Tiegue Vieira Rodrigues (UFSM)

William Matioli (UFRJ)

Capa: Caio José de Carvalho

Sumário

8

Introdução

19

Capítulo 1

Introdução à História da questão do Ser

30

Capítulo 2

O problema da liberdade (o Sujeito incondicional) a partir do estudo de Heidegger sobre o pensamento de Schelling

52

Capítulo 3

A Maquinação [*Machenschaft*] oriunda do estado metafísico do Espírito ocidental e a tentativa heideggeriana do passo de volta

75

Capítulo 4

A tentativa do passo de volta e para além

111

Referências Bibliográficas

Apresentação

O trabalho que se segue, desenvolvido por Manuela Santos Saadeh, procura pensar a questão do ser a partir do pensamento de Martin Heidegger. Para tanto, esse “procurar pensar” e este “a partir” são decisivos, pois ela se envereda por um caminho difícil no qual não se contenta apenas em nos transmitir o que disse o filósofo, mas, sobretudo, intenta pensar com ele, a partir dele.

Trata-se, com isso, de um esforço que promete um longo e desafiador projeto de uma vida inteira dedicada à filosofia, principalmente numa época tão pobre de pensamentos como a nossa, em que perdemos quase que completamente a noção do que é grande e belo e que pode sustentar o humano sobre esta terra.

Martin Heidegger, em *Introdução à metafísica*, já nos alertava para a crise espiritual de nosso tempo, marcada por uma despotenciação do espírito, na qual sua transformação em inteligência, instrumento e cultura revela a indigência em que nos encontramos.

Seguindo esse mesmo sentido aberto pelo filósofo, a autora busca um tema de grande relevância, traçando um percurso que vai do “problema da liberdade na modernidade”, passando pela “maquinação” até o “passo de volta e para além”.

Esse percurso, no entanto, não nos mostra apenas uma grande compreensão do pensador, como também nos convida a pensar à medida que nos entregamos a uma leitura atenta e minuciosa de seu trabalho.

Parece-me, portanto, que a publicação de *Considerações sobre a história do Ser a partir do pensamento de Martin Heidegger*, que chega em boa hora, é muito importante, pois é um convite a todos aqueles que pretendem desenvolver o pensamento filosófico a se lançarem na sua leitura de maneira que cada qual possa, com disposição e envolvimento, vir a descortinar o seu próprio caminho.

Prof. Dr. Affonso Henrique Vieira da Costa

Departamento de Filosofia da UFRRJ

À Profa. Dra. Francisca Rutigliano, por ter tornado possível, por tantos anos, esta minha caminhada no interior do pensamento heideggeriano.

Introdução

Todo este texto será um ensaio de apontamentos (uma vez que, por respeito a esta matéria, um aprofundamento maior só seria possível a um compêndio filosófico), que anunciam a questão heideggeriana do Ser enquanto Ser como uma questão eminente, isto é, historicamente urgente para nós, o povo contemporâneo-ocidental da Técnica. Mas, para que possamos compreender fenomenológica e propriamente esta problemática ontológica e, conseqüentemente, a questão dos desdobramentos da história da questão do Ser no Ocidente a partir da fenomenologia heideggeriana é preciso, ainda que muito sucintamente, contemplarmos a estrutura *Dasein* desmembrada em *Ser e Tempo*, isto é, é preciso ao menos indicar como se manifesta a estrutura da compreensão do Ser enquanto este ente que nós mesmos somos no intuito de não tornar esta filosofia da História da questão Ser mais uma teoria subsistente de algum filósofo a ser lida, representada e repetida.

Em *Ser e Tempo*, a estrutura de nossa compreensão é instituída enquanto tempo, é temporal, isto é, é enquanto fenomenalmente histórica; o que é fundamental para a possibilidade da compreensão filosófica da questão do Ser enquanto a questão da História do Ser. Sem a analítica da estrutura *Dasein* delimitada em suas possibilidades próprias, toda filosofia de Heidegger se torna mais uma teoria subsistente sobre a realidade pensada, o que retira dela um fundamento concreto fenomenológico; e sem o fundamento estrutural temporal da compreensão, não há como compreender a questão heideggeriana do Ser enquanto História do Ser. É preciso portanto estudar a estrutura ontológica temporal *Dasein* e sua facticidade enquanto o fenômeno da História. Por este motivo, farei nesta introdução, sucintamente e em modo de apontamentos, uma breve explanação sobre a estrutura que Heidegger propõe acerca do ente que nós mesmos somos. (Um aprofundamento deste estudo sobre a estrutura *Dasein* deve ser pensado mais radicalmente a partir da problematização pormenorizada da questão na obra *Ser e Tempo*).

*Breve resumo acerca da estrutura pré-ontológica da compreensão: o Dasein*¹

¹ Todas as traduções para o português dos textos de Heidegger direto do alemão foram cedidas pela Profa. Dra. Francisca Rutigliano, contudo, não tendo sido publicadas ainda.

Como dissemos, é necessário, antes de pensar a História do Ser, explanar sucintamente acerca da estrutura da compreensão do Ser descoberta através da analítica existencial em *Ser e Tempo* a título de introdução, para que possamos investigar mais propriamente o que seja o fenômeno de compreensão que nós mesmos somos, o qual se desdobra enquanto História. Se a questão, para Heidegger desde os primórdios do seu pensamento, é a questão do que seja o Ser enquanto Ser – seja como subsistência metafísica para o sentido do Ser em seus diversos modos de aparição no curso do pensamento ocidental; seja como possibilidade e temporalidade enquanto fonte para tal interpretação histórica do Ser –, ele sabe que essa questão está completamente alienada à questão da estrutura *Dasein*, o existir (humano), porque não se pode colocar a questão do sentido sem atrelamento ao único ente que compreende, que detém o “sentido”, a compreensão do Ser, e que pensa essa questão. A partir do questionamento do pensamento aristotélico¹, Heidegger pôde começar a fundamentar a sua concepção do que seja a compreensão a partir da lida, e desta retirar as condições de possibilidade da compreensão apreender o ente a partir da perspectiva do Ser enquanto subsistência, ou desde a utilidade instituída pela estrutura temporal da compreensão pré-ontológica do Ser interior a um Mundo de sentido histórico-circunscrito, isto é, interior a *uma* verdade do Ser. A questão do sentido do Ser, funda-se na lida histórica, e configura a transcendência concernente à estrutura possível existencial *Dasein*. É nesta transcendência: da compreensão do Ser que se reporta através do ente (intencionalidade) ao *poder-ser*² [*Seinkönnen*] que, segundo Heidegger, se desdobram as possibilidades factícias do existir. Se, para o filósofo, o Ser não é a pura subsistência enquanto o concreto aí que subjaz ante às suas características formais; se, enquanto *a*fundamento, o Ser enquanto Ser não pode ser originariamente limitado às respostas metafísicas – nas suas tentativas de atemporalidade e universalidade – dadas para sua verdade na História ocidental (apesar de serem verdades históricas); se o Ser não é a pura permanência do Sujeito Moderno de conhecimento enquanto índice espontâneo, subsistente, incondicionado, portanto, sem-Mundo, de determinação do Todo, então o que é o “Ser”? Se a questão do Ser é assim a questão eminente, ela está atrelada necessariamente àquele que se pergunta pelo Ser: à estrutura *Dasein*.

¹ Cf. *GA Band 62*.

² Em *Ser e Tempo*, Heidegger identifica o *poder-ser* ao Ser do *Dasein*, uma vez que ao Ser deste ente que nós mesmo somos cabe apenas a pura forma da possibilidade, a pura possibilidade de ter que continuamente ser.

Em *Ser e Tempo*, o que determina o *Dasein* é isso que Heidegger entende por existência. Existir significa, para o filósofo, “ser em trânsito”, ser projetado para o seu *poder-ser* ele mesmo. O *Dasein* é esta transitividade até a morte. Ser isto, é ser projetado para o permanente *poder-ser* um Mesmo [*Selbst*], sendo que este “Mesmo” está sempre a frente, como o que tem para ser, sempre como a posse iminente, nunca já dado, nunca subsistente: sempre aí *por-ser*. Ser apenas um insuperável *poder-ser* implica, em caráter necessário, em uma compreensividade imposta enquanto condição *a priori* de possibilidade de uma tal determinação. Para que o *Dasein* possa ser, a determinação como possibilidade pura implica uma compreensividade, pois *poder-ser* implica já em um desconhecimento. O *Dasein* é compreensão não porque ele é algo “antes” que tem a faculdade do entendimento, mas porque necessariamente, enquanto um fenômeno de compreensão, precisa compreender, exatamente por ter que ser continuamente, portanto, por ser somente essa insustentável leveza que se chama *poder-ser*; este ente necessariamente tem de ser uma compreensividade para que este *poder-ser* se realize, ou para que esse *poder-ser* possa se determinar e constituir uma forma do Ser. O fato do *Dasein* não ser nada de um concreto subsistente se nos mostra a todo momento. Por exemplo, posso dizer que sou pós-doutoranda, professora, amiga, filha, irmã, etc., mas nada esgota meu Ser. Com predicções reais não podemos dar conta de todo o Ser do *Dasein* – diferente do dizer de um copo: já sempre dei conta pré-ontologicamente deste ente integralmente no seu Ser no seu *para-que*. No entanto, com o *Dasein*, predica-se e predica-se dele, mas ele não se dá integralmente, não se esgota; por isso sempre experimentamos um sentimento de estranhamento por respeito ao outro, porque nunca pode o *Dasein* abarcar o outro integralmente, pois que o outro não é um dado exato, é um múltiplo de possibilidades, de modo que ele escapa todo o tempo, donde sempre percebemos um rastro de estranhamento inelidível no outro por mais íntimo que ele se torne.

A compreensividade é o fator constitutivo da possibilidade dessa determinação enquanto pura possibilidade, enquanto *poder-ser*. O *Dasein* só pode existir enquanto *poder-ser* se compreender. Assim, o compreender constitui-se em sua essência desse encontro que o existir, como o qual se determina o Ser deste ente, faz consigo mesmo. O Ser do *Dasein* faz encontro com ele mesmo quando ele se compreende enquanto puro existir. “O *Dasein* se compreende a partir de uma possibilidade que ele é e que de algum

modo ele compreende em seu Ser”³. Ele compreende o seu *sendo*, que é a primeira compreensão que tem, de modo que a compreensão mais originária do *Dasein* é a de ser a partir do seu próprio Ser. Na medida em que compreendo que estou sendo, o que compreendo em primeiro lugar é o Ser, e isto não formalmente – há, portanto, uma compreensão imediata, o que Heidegger chama de compreensão pré-ontológica, pré-teórica.

Cada um compreende o “é” e “Ser”; e cada um esqueceu aí simplesmente, que ele se mantém em tal compreensão do Ser. Como se não bastasse, cada um o compreende e ninguém o concebe, cada um se encontra de imediato na maior perplexidade possível, quando se vê diante da necessidade de fornecer um discurso e uma resposta para a pergunta: o que tu tens em vista com esse “é” – “Ser”?⁴

A compreensão do Ser é, portanto, a essência primordial de todo conhecer, de todo conhecimento fático. O primeiro momento do conhecer é este encontro que o *Dasein* faz com ele mesmo, e ele faz este encontro com ele mesmo compreendendo, pré-ontologicamente e pré-tematicamente, o seu Ser sendo. Mas esta compreensão se inaugura e se repete na simultaneidade da compreensão de um Mundo de sentido histórico-circunscrito, no interior do qual e enquanto o qual essa compreensão se dá. Se me compreendo como puro *sendo* (e não como um subsistente *já ser*), então isso quer dizer que me compreendo imediatamente como um aberto. A primeira compreensão do meu próprio existir se dá então como abertura e esta, se manifesta enquanto Mundo de sentido. Isto é, ao compreender essa abertura, a compreendo enquanto Mundo: Mundo de sentido histórico-circunscrito e de possibilidade. E por que Mundo? Porque enquanto estrutura de lançamento [*Geworfenheit*] já em um Mundo de sentido, o *Dasein* já tem que se compreender na compreensão do Mundo no qual ele emerge. Isto quer dizer que compreendo meu Ser *sendo* antes de qualquer predicação imediatamente configurado a partir de um Mundo. Abertura de sentido e de possibilidade significa Mundo, que é o espaço histórico de jogo, de decisão e de responsabilidade, de liberdade, mas também de decadência e desnorteamento. O *Dasein* é enquanto espaço de projeção para a compreensividade que determina seu Ser enquanto *poder-ser*. Projeção é curso significativo de possibilitação da compreensão, de modo que só há *Dasein* porque há compreensão do que é enquanto o vão instituído pela projeção (futuro) sobre o “que vem

³ HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. 17a Aufl. Tübingen: GA Band 2. Max Niemeyer Verlag GmbH e Co, 2006, p. 43.

⁴ HEIDEGGER, Martin. *A Essência da Liberdade Humana: Introdução à Filosofia*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Editora Viaverita, 2012, p. 61.

sendo” de significação (a historicidade na projeção que funda o presente), isto é, a compreensão do Ser.

Em função desse caráter simultâneo do compreender manifesto enquanto compreensão do existir dele próprio e enquanto Mundo, o Ser do *Dasein* encontra a si mesmo enquanto o *onde* no qual ele mesmo se dá, de modo que esta seja uma ocorrência referencial, de concernência, pois sempre o *Dasein* já está inserido em um contexto de existência. Porque ele ocorre enquanto Mundo que sempre já é, ele não inaugura Mundo, mas ocorre, enquanto compreensão intramundana, em um Mundo que já está ocorrendo, de tal modo que o *Dasein* é abertura (possibilidade) dentro de abertura, ocorrência dentro de ocorrência. Sempre já estou inserida em um ocorrer: a abertura enquanto possibilidade e sentido (linguagem) já sempre se dá enquanto um Mundo histórico-circunscrito. Pois de onde poderia o existir significar se não houvesse um Mundo aberto onde a significação já está se dando? Este *onde* é assim o aberto que constitui o existir em curso no seu Mundo histórico-circunscrito, isto é, o Mundo da lida cotidiana. Por isso, se quisermos pensar a questão acerca de quem somos nós, essa questão “tem de ser sempre colocada numa conexão essencial com a questão sobre o que há com o Ser, sobre a sua posição (*wie es mit dem Sein steht*). A questão sobre o homem não é antropológica, mas é uma questão histórico-meta-física”⁵.

Mundo é ao mesmo tempo o aberto que constitui meu Ser e o Mundo enquanto circunscrição histórica da lida, que é todo o cotidiano: todo universo de sentido histórico que constitui a forma do cotidiano do *Dasein* se desdobrar. “Só o homem é histórico – como aquele ente que, exposto ao ente na totalidade, se libera para o cerne da necessidade na confrontação com esse ente”⁶. Assim, o *onde* se dá enquanto a abertura do *sendo* singular, uma vez que este *sendo* já se dá dentro de um Mundo, pois quando tenho a compreensão imediata de que estou sendo, tenho simultaneamente a compreensão pré-temática de que estou sendo em um Mundo, isto é, a compreensão do Ser se manifesta na configuração de um Mundo. Quando falo do “sendo”, digo: eu sou dessa profissão, sou isto ou aquilo, de modo que já falo sempre enquanto e a partir de Mundo.

Um tal Mundo constituído de existência e lida se manifesta como contexto significativo aberto à possibilidade da continuidade da ocorrência do Ser transitivo que

⁵ HEIDEGGER, Martin. *Introdução à Metafísica*. Tradução de Mário Matos e Bernhard Sylla. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 155.

⁶ HEIDEGGER, Martin. *As Questões Fundamentais da Filosofia*. Tradução de Marco Antônio Casanova. São Paulo: Ed. Martin Fontes, 2017, p. 50.

caracteriza o Ser do *Dasein* enquanto um Ser em um Mundo: o *ser-no-mundo*. A transitividade é sempre uma *transitividade em...*, sempre enquanto Mundo, sempre na abertura, na significação. Mundo é, fundamentalmente, significação histórico-circunscrita acerca do Todo e não um espaço físico subsistente que contém coisas subsistentes (isso já é também uma significação histórico-circunscrita). Se a possibilidade da ocorrência do existir se dá como abertura desse existir enquanto Mundo e em um Mundo, tal existir deve necessariamente se determinar enquanto uma estrutura referencial, pois, como poderia tal estrutura produzir sentido senão por referência? Sentido, significação, é referenciamento, o que faz sentido é aquilo com o qual há referenciação. Assim, o Ser fático desse existir [*Dasein*] deve sempre se encontrar situado, isto é, orientado na sua própria abertura, no seu próprio Mundo circunscrito. “Situado” quer dizer: estou situada aqui nesta sala, por exemplo, “sei” pré-tematicamente a conformidade [*Bewandtnis*] e o referenciamento de cada ente, para que se forme o sentido de “sala”. Estar na situação é estar orientado em um âmbito. O *Dasein* necessariamente está já sempre situado porque é esta a forma da compreensão enquanto Mundo.

Esta sua forma necessária determina a abertura constitutiva do compreender enquanto uma abertura disposta por este ou aquele modo de concernência possibilitado pelo Mundo aberto. E na medida em que se está situado, se está disposto, ou seja, o modo da concernência afina o *Dasein* colocando-o na disposição [*Stimmung*] própria à forma de concernência, própria a este já sempre encontrar-se [*Befindlichkeit*] aí. “Dispor o *Dasein*” quer dizer: a disposição abre a compreensão, que não é, portanto, neutra. A disposição é a configuração de uma perspectiva (histórico-circunscrita) resultante da estrutura referencial do *Dasein* enquanto *ser-no-mundo* em vista de sua própria lida e seu *poder-ser*, que determina de partida o Ser fático do existir pela pura e simples concernência. Portanto, a disposição é a configuração das perspectivas que o *Dasein* enquanto Mundo manifesta; o que não é ainda um estado de humor fático, mas a forma estrutural da abertura, a forma estrutural da compreensão, que determina posterior e faticamente este ou aquele estado humor. O que Heidegger quer dizer com isso, é que a abertura (a compreensão) não se dá neutra para depois se dispor em humores, mas já se manifesta enquanto forma perspectiva histórica, que pode se abrir de várias formas no interior desta perspectiva.

Toda reportagem facultada entre o existir e o ente concreto (seja ideal seja o aí à frente, sempre também já ideal) se desdobra sob esta ou aquela interpretação

intramundana que se dá sob o domínio de uma disposição, a qual é sempre a forma prévia de situamento do existir (*Dasein*) na abertura do seu próprio compreender. Heidegger ensina que as duas disposições fundamentais mais imediatas ao comportamento compreensivo do existir são a angústia e o medo. A angústia deriva da própria abertura estrutural originária que, ao apresentar o existir para si mesmo enquanto uma estrutura referencial em vista do seu próprio *poder-ser*, ou seja, ao apresentá-lo para si, pré-tematicamente, enquanto pura possibilidade, já lhe anuncia a presença de um nada (de subsistência) insondável, implícito e em *permanente* devir, em seu Ser e em cada concernência a ser concretizada pelo compreender. O problema da angústia é precisamente que esta disposição já apresenta de forma imediata o existir transitivo-interino para ele mesmo não como algo dado subsistente, mas, precisamente, como um “nada” de coisa alguma. Heidegger ensina que é nesse nada de subsistência – em que a existência toma conhecimento pré-ontológico (pré-temático, pré-reflexivo) de si mesma enquanto um puro possível, pura possibilidade em vista da facticidade desta transitividade – que se fixa a disposição fundamental da angústia. A angústia, portanto, enquanto estrutura, não é algo para ser resolvido ou elidido, nem poderia; é, para o filósofo, algo para ser pensado e aprendido.

A constituição do *Dasein* que o permite ser a cada vez apenas um nada de subsistente, pois se determina a cada vez, manifesta seu Ser como uma possibilidade sempre finita interior a um Mundo. O *poder-ser* é ele mesmo a possibilidade da falta de determinação fechada, concluída, a falta de uma subsistência. O (*Ser-*)*devedor* [*Schuldner*] do *Dasein* é o Ser sempre na falta de si enquanto subsistência, nunca completado, sempre aí por ser até o seu próprio fim. Na analítica existencial, a angústia, posta desde a compreensão pré-temática, isto é, não reflexiva, da finitude e do nada de subsistente do Ser do *Dasein*, isto é, posta na verificação tácita do estrutural *si-adiante* [*sich-vorweg*], lança o *Dasein* no Mundo de modo a ter seu existir constantemente para dar conta, tendo seu existir constantemente entregue a si para realizar – é esta compreensão de que o meu existir está entregue a minha própria possibilidade, que me coloca na compreensão tácita do que Heidegger pôde sintetizar neste esquema: *Ser-si-adiante*. O *si* tem o sentido de completude, de perfeição, de configuração determinada, fixada, consumada; o que é constantemente buscado, justamente por sua infabilidade.

“Nada pode faltar essencialmente à existência, não porque esta seja perfeita, mas porque o seu caráter do Ser permanece distinto de toda subsistência”⁷.

O Ser *si-adiante* enquanto *ser-no-mundo* junto ao ente intramundano encontrado, isto é, o esquema existencial cunhado por Heidegger: *Ser-si-adiante-já-em-um-Mundo-enquanto-Ser-junto-ao-ente-intramundano-encontrado* [*sich-vorweg-im-schon-sein-in-einer-Welt-als-Sein-bei-innerweltlich-begegnendem-Seienden*], configura a totalidade do Ser do *Dasein* enquanto cura [*Sorge*]. A cura – a curadoria (lida) do *Dasein* enquanto ocupação (com o ente que não tem a forma do Ser do *Dasein* e assistência com o outro *Dasein*) –, é o modo do *Ser-em* (um Mundo) e a angústia é uma ocorrência da cura enquanto compreensão do Ser, enquanto compreensão do que é e do que não é. Se o *Dasein* é *Ser-em* enquanto ocupação [*Besorgen*] e assistência [*Fürsorge*], então não há algo separado da autocura: sempre já estou me auto cuidando na ocupação com o outro ente que não tem a forma do Ser do *Dasein* e na assistência com o outro *Dasein*, uma vez que minha estrutura do Ser singular não é nada além de ocupação (*Ser-junto*) e assistência (*Ser-com*) projetiva-lançada em um Mundo histórico-circunscrito de sentido. Isso é importante compreender, pois na perspectiva do Ser enquanto Sujeito, este ente enquanto um subsistente cuida de si, o “cuidado de si” antes e depois ele assiste ao outro e se ocupa com as coisas – como se houvesse três momentos estanques, distintos e subsistentes por si: eu cuido de mim, depois cuido dos outros e das coisas. Mas o Ser *si-adiante* aparecendo sempre como uma falta, já determina de partida o existir não como subsistência fechada em si que interage com outras subsistências, e sim o determina integralmente (e singularmente) enquanto abertura, ou seja, como ocupação e assistência, pelo seu Ser enquanto lida. Todavia a projeção para o *poder-ser* ele próprio é, imediata e regularmente, entregue à disponibilidade do Mundo impessoal e genérico, e o *poder-ser* se torna não um *poder-ser* livre, mas determinado pela publicidade. Nestes termos, o *si-adiante* ganha sua determinação fática cadente na publicidade enquanto o *Mesmo-impessoal*. Da mesma forma que a fuga frente à angústia denuncia a marcha do *poder-ser* desde seu nada para seu nada (de ente) – uma vez que “*Dasein* quer dizer: estar suspenso no nada”⁸ –, na marcha do possível na impessoalidade, vê-se a projeção permanente do *Dasein*, que o determina. “A cotidianidade caracteriza a temporalidade do ser-aí. É

⁷ HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, p. 283.

⁸ HEIDEGGER, Martin. *Conferências e Escritos Filosóficos*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1996. (Col. Os Pensadores), p. 58.

inerente à cotidianidade certa medianidade do *Dasein*, o ‘impessoal’, em que se mantém encobertas a singularidade e a possível propriedade [*Eigentlichkeit*] do ser-aí”⁹.

Falar em *si-adiante, já-lançado, junto ao ente*, é falar em estrutura temporal. A temporalidade é o caráter necessário da projeção existencial da compreensão, é anterior ao instituído, ao lançamento, no sentido de que todo instituído é tal porque houve uma projeção (porque houve *fenomenalização* de tempo: de futuro sobre um *sido*, sobre o que *vem sendo* em um Mundo de sentido, o que funda o *pres-ente*). *Ser-si-adiante* já contém obviamente uma determinação temporal: daí o *Dasein* ser necessariamente histórico. Heidegger (Cf. *Ser e tempo*, §61-66) ensina que a temporalidade se apresenta no fenômeno *der vorlaufender Entschlossenheit* precisamente através do fenômeno da deliberação (não teórica) por respeito à interinidade, à finitude. É só porque o pré-cursar [*der vorlaufender*] “pré cursa” a interinidade necessariamente, própria ou imprópria – uma vez que somos tão somente um fenômeno de compreensão –, que a questão do tempo se abre. Esta problemática se manifesta, portanto, como um retorno do pensamento à sua própria condição de possível, um retorno que se mostra necessário após a apresentação da condição de possibilidade da compreensão na lida apreender o Ser de todo enquanto ente, enquanto subsistência, em oposição à originalidade própria da temporalidade constituinte da estrutura existencial do ente que é compreensão do Ser.

“Os entes são apreendidos no seu Ser enquanto ‘presença’; isto significa que eles são compreendidos por respeito a um modo determinado do tempo – o ‘presente’ (*Gegenwart*)”¹⁰. Mas se o presente, o “é”, perspectivado enquanto subsistente, for apenas um “produto” da estrutura temporal (necessariamente histórica) da compreensão? “No invisível ‘é’ se oculta tudo o que deve ser pensado no Ser”¹¹. É nessa estrutura temporal mais fundamental da compreensão enquanto lida, enquanto *ser-no-mundo*, que pode-se fundamentar propriamente a questão do Ser enquanto História deste mesmo Ser. A história de um povo – enquanto curso de *um* discurso desde a estrutura temporal da compreensão; um discurso sempre transmutado através das épocas porque já sempre projeção (futuro, afundamento no sentido enquanto pura possibilidade); mas sempre a projeção que só pode ser já sobre um “sido”, isto é, estruturalmente sobre o que vem sendo de sentido (história) –; esta estrutura histórica proporcionada pela analítica do

⁹ HEIDEGGER, Martin. *Ontologia: Hermenêutica da Facticidade*. Tradução de Renato Kirchner. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012, p. 90.

¹⁰ SADLER, T. *Heidegger and Aristotle: The Question of Being*. London: The Athlone Press, 1996, p. 43.

¹¹ HEIDEGGER, Martin. *Conferências e Escritos Filosóficos*, p. 248.

Dasein em *Ser e Tempo*, é o que fundamenta fenomenologicamente e sem qualquer dogmatismo a filosofia tardia de Heidegger nomeada de a História do Ser. Talvez o passo essencial que Heidegger dá por respeito à filosofia grega e tradicional, seja sobre a questão da temporalidade, oriunda da analítica existencial do Ser do *Dasein* enquanto um fenômeno de compreensão temporal do Ser: um fenômeno de Ser e de Tempo. Tanto o εἶδος [*eidos*] grego, como a questão da essência medieval, quanto ainda o “em si” e o *ego cogito* por respeito à subjetividade moderna, o filósofo tentou incessantemente mostrar, estão fundados sobre o pressuposto implícito da subsistência (do mero presente) para o sentido do Ser. Mas tal perspectiva da subsistência (prontidão e disponibilidade enquanto o princípio dado pela lida para todo o conhecimento), se funda na temporalidade estrutural da compreensão enquanto fundamentalmente compreensão de Ser e de tempo. Se o ente vem à compreensão enquanto pronto, enquanto subsistente para lida (seja contemplativa, seja prática), ele só é passível de ser encontrado e vir à compreensão enquanto tal através da estrutura temporal da compreensão do Ser desde um plexo referencial de sentido instituído por uma lida histórico-circunscrita, isto é, por uma clareira (“já que não pode haver presença e presentificação fora do âmbito da clareira”)¹². A luta de Heidegger é para mostrar que a subsistência é o primeiro apreendido pela percepção porque o *Dasein* se funda na lida, e a compreensão da lida tem que ser do subsistente por ser a compreensão mais imediata (uma vez que o *Dasein* precisa lidar no imediato do cotidiano); mas este caráter do Ser não tem correspondência ao Ser do *Dasein*, é um caráter do Ser para a apreensão imediata da necessidade da lida em vista de um *poder-ser*. A perspectiva da subsistência, de certo modo necessária na lida cotidiana, em última instância, é “produto” da temporalidade, isto é, é fruto do fluxo reiterado da historicidade da linguagem fundada na tríplice condição temporal da compreensão do Ser. O que penso que Heidegger fez foi fundamentar a estrutura da compreensão do Ser na temporalidade desde a analítica existencial, procedendo, com isto, à sua crítica metafísica posterior, que nada mais é do que uma crítica à História da Filosofia.

Com esta introdução, espero ter sido possível ficar minimamente claro que a filosofia da História do Ser não é mais uma teoria subsistente: sua possibilidade está fundada na própria estrutura da compreensão do Ser enquanto tempo liberada pela analítica existencial em *Ser e Tempo*.

¹² *Ibidem*, p. 106.

O pensamento heideggeriano poderia ser compreendido – e *Ser e Tempo* parece sugeri-lo ainda – como a preparação e a abertura do fundamento que residiu a base de toda metafísica inacessível a ela própria, de maneira que assim o esquecimento do Ser até agora reinante, possa ser suprimido e extinto. Entretanto, para a compreensão correta, importa aceitar que o não-pensar, até agora imperante, não é resultado de uma negligência, mas que deve ser pensado como consequência do velar-se do Ser. O velamento do Ser faz parte – como sua privação – da clareira do Ser. O esquecimento do Ser, que constitui a essência da metafísica e que se tornou elemento propulsor para *Ser e Tempo*, faz parte do próprio modo de acontecer o Ser.¹³

¹³ *Ibidem*, p. 276.

Capítulo 1: Introdução à História da questão do Ser

Após apontar introdutória e sucintamente como a questão do Ser necessariamente é uma questão histórica a partir da estrutura temporal da compreensão do Ser lograda em *Ser e Tempo*, o intuito central deste estudo é agora o de acompanhar precisamente a proposta de Heidegger acerca da história do questionamento do sentido do Ser. Em uma de suas últimas obras, denominada *Os Quatro Seminários de Thor* (2003), o filósofo pensa resumidamente a História da Metafísica (isto é, a história do questionamento pelo Ser do ente) em suas transformações mais fundamentais. Neles, Heidegger começa por mostrar a História da Metafísica em Parmênides e Heráclito, tentando elucidar com isso que a questão primordial da Metafísica, da Filosofia, é o *hen*, o Um, no sentido de totalidade. “A questão decisiva é esta aqui: sobre que Palavra de Heráclito é necessário, antes de tudo, orientar a interpretação?”¹⁵ Neste trabalho, o foco é precisamente o de problematizar a questão de saber como e porque Heidegger ensina que a partir da concepção – implicitamente enviada ao longo de dois mil e quinhentos anos de pensamento filosófico – do Ser do ente enquanto a entidade deste, pensado como o Ser ele mesmo, o Um, tomou finalmente a forma da técnica moderna a partir dos desdobramentos históricos do pensamento filosófico ocidental, a Metafísica.

Nesse pensamento posterior Heidegger não fez mudanças de direção da questão desde *Ser e Tempo*, ao contrário, ele permanece na mesma direção. Esses seminários são dos últimos escritos do filósofo, e ele nos diz que a questão do Ser é ainda o que permanece desde a questão de *Ser e Tempo* até o fim de sua vida. Ocorre que alterar ou aprofundar questões que ficaram insuficientes em *Ser e Tempo*, só pode fazer descobrir outras.

A questão fundamental para Heidegger é pensar como o Ser é totalmente interpelado por respeito ao ente. Se a História enquanto Metafísica se determina como a concepção sempre implícita do Ser enquanto *entidade do ente*, isto é, a esta forma subsistente para o Ser como um pano de fundo para todas as concepções ontológico-históricas fundamentais acerca do Ser – *idéa (ideia)*, *οὐσία (ousia)*, *essentia-substantia*, sujeito, mônada, consciência absoluta, vontade –, isto se dá porque sempre o pensamento

¹⁵ HEIDEGGER, Martin. *Thor Seminars*. Translated by: Andrew Mitchell and François Raffoul. Bloomington: Indiana University Press, 2003, p. 1.

ocidental já esteve se perguntando pelo Ser enquanto *presentidade constante*, isto é, pelo Ser enquanto o *fundamento formal último do ente*. Contudo, lá quando a questão foi primeiramente posta entre os gregos, se encontrou o *ὑποκείμενον* (*hypokeimenon*), e o *ὑποκείμενον* não constituía ainda a entidade, mas a presença aludida do ente. Já a ideia platônica e posteriormente a *ἐνέργεια* (*enérgeia*) aristotélica, no final do pensamento grego, constituem o fundamento, isto é, constituem propriamente o começo da história do Ser enquanto entidade do ente. Segundo Heidegger, o *ὑποκείμενον* constituía para o pensamento filosófico grego a compreensão da presença do ente, ainda que este ente se apresente a partir dele mesmo enquanto fenômeno, na sua reserva própria. Como um exemplo disso, posso tomar esta árvore aqui a minha frente e observar que ela se faz ver, mas não se faz ver oferecida (conceituada): é simplesmente a forma do fenômeno se manifestar. Quando a abordo como *ὑποκείμενον*, a árvore continua, em certa medida, como fenômeno, mas essa reserva dela nela mesma se esmaece em benefício de sua exibição na explanação do *λόγος* (*lógos*). “Aristóteles explica este “de...para...” no Livro 5 [da *Física*], Capítulo 1: O Ser do *ὑποκείμενον*, não no sentido de uma ontologia metafísica, não da “substância”, antes o *ὑποκείμενον* é aquilo que se torna visível no enunciado; o Ser do *ὑποκείμενον* é obtido do *λόγος*”¹⁶. Nesse sentido, a árvore aparece como *ὑποκείμενον* quando aludo ou nomeio, o que quer dizer que ainda não estou tirando dela o caráter de fenômeno, isto é, não estou intervindo nela diretamente como o que salienta para ela aparecer, como acontece no enunciado. É fenômeno porque nada ainda foi dito *sobre* ela. Ao enunciar sobre ela dizendo, por exemplo, “a árvore é verde”, ou qualquer nomeação que dê conta do Ser dela, já estou intervindo porque ela, por si só, não oferece isso, o *λόγος* é que está sobrepondo e dizendo que ela tem a característica tal e tal. O fenômeno, de certa forma, permite que aquilo se apresente já previamente nomeado. E porque sempre já vejo nomeado, não penso algo primeiro para depois nomear, é imediato: o ente ele mesmo já se expõe em uma nomeação, já se expõe mediado pelo *λέγειν* (*légein*), pelo dizer. Nosso pensamento comum diz “árvore” sem pensar que há uma consciência por trás pondo árvore e, no entanto, modernamente pensamos árvore em geral dentro de uma perspectiva prévia de sentido de Natureza, configurada historicamente com a metafísica da subjetividade, como representação. Mas essa forma do sentido de Natureza, a do pensamento enquanto representação, ainda não cabia ao pensamento grego. Claro que o *ὑποκείμενον* já era talvez uma forma de “representação”,

¹⁶ HEIDEGGER, Martin. *Ensaaios e Conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Marcia de Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 2002, p. 312.

mas não ainda na forma da consciência subjetiva, era apenas uma mediação no λόγος: tem de haver uma unificação do ente com a linguagem, pelo menos pela nomeação.

No Medievo, com o advento da Cristandade, a Metafísica grega já começou a perder seu lugar de pensamento sobre o fenômeno φύσις (*physis*) ele mesmo, e passou a ser Metafísica sobre o “além da φύσις para fora dela”, em termos de divisão entre sensível e suprassensível (o que não corresponde mais à própria metafísica originária):

Evidenciou-se que os tratados que se ocupavam do que ultrapassa está além da região da natureza no sentido mais amplo: a *não natureza*. Para a maneira de pensar cristã, porém, os seres da natureza, os seres naturais, são, no fundo, criaturas, isto é, seres criados por Deus. O que está além da natureza é o *divino*, *Deus*. Este ser não está apenas fora dos limites da natureza, mas também em sua *essência e importância*, está acima, é superior, é *trans*. A partir desta compreensão do conceito de não natureza, no sentido de sobre-natureza divina, a palavra meta-física adquire uma outra significação; μετα já não remete para a referência técnica na sequência de escrito: *post*, e sim para um conteúdo determinado, entendido cristãmente, dos respectivos escritos: *trans*, além da natureza. A natureza é acessível pelos sentidos em contraste com o suprassensível. A *metafísica*, ao contrário, é o conhecimento das coisas divinas, *do suprassensível*. [...] A compreensão e interpretação dos escritos e fragmentos de Aristóteles já não se determinam por eles mesmos, mas pelos métodos e à luz do conceito cristão *posterior* à metafísica. [...] A filosofia ocidental deixa de ser grega logo depois de seu início e se mantém assim, quer implícita ou explicitamente até Nietzsche. O conceito de metafísica legado pela tradição, embora seja um conceito de filosofia, é completamente um conceito *cristão*¹⁷.

A partir desta conseqüente configuração metafísica medieval do “além puro”, a configuração moderna do Ser enquanto o Sujeito, Heidegger ensina, começa a surgir da necessidade do pensamento de transformar a verdade metafísica legada (medieval cristã), em certeza para lograr um fundamento indubitável, indiscutível (uma vez que, para os modernos, a metafísica medieval não logrou a certeza para a verdade a partir do sentido do *suprassensível* em relação ao ente *criado*: o *sensível*). Embora o pensamento grego já tivesse a questão da obtenção de um fundamento, era néscio tentar pedir provas ou certezas, por exemplo, de se a φύσις existe ou não existe, uma vez que a Metafísica era justamente o pensamento *sobre* a φύσις, a Metafísica da própria φύσις. Tal prova passou a ser requerida porque o pensamento acerca do fundamento no Medievo já se esvaiu da φύσις (em direção ao “puro” do suprassensível) de modo que o pensamento exigiu¹⁸, na

¹⁷ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Verdade*. Tradução de Emanuel Carneiro Leão. Bragança Paulista: Ed. Vozes, 2018, pp. 37-39. “E isso não apenas na escolástica medieval, na escolástica posterior e na neoescolástica de hoje, não somente em Kant e na filosofia depois de Kant, mas até mesmo a própria pesquisa histórico-filosófica de Aristóteles nos dias atuais, ainda se acha toda no curso desta tradição estabelecida que se tornou evidente.” (*Ibidem*, p. 38).

¹⁸ A condição de possibilidade de tal exigência se manifesta propriamente enquanto a História da Metafísica desde Platão.

Modernidade, garantir – através da necessidade que se instaurou da verdade ser requerida enquanto certeza – o controle do verdadeiro. Isso porque já havia uma movimentação implícita pensante de possibilitação do estabelecimento do *a priori* como fundamentação do fundamento. Ocorre que este *a priori* se estabeleceu por conta de uma transformação no sentido da *disponibilidade* da presença que, para Heidegger, vem sendo implicitamente apreendido no pensamento filosófico acerca do Ser do ente desde os gregos, e que foi sobreposto à Natureza: o ente é enquanto tal, disponibilidade (para a lida) enquanto presentidade constante, isto é, seu Ser é a sua entidade enquanto disponibilidade. A φύσις foi compreendida na perspectiva da presença e essa presença, para os gregos, foi concebida sob a requisição do sentido implícito da disponibilidade na presentidade constante do Ser do ente.

Esta [a οὐσία] significa o Ser no sentido da presença permanente e consistente, da disponibilidade, da objetividade dada (*Vorhandenheit*). O ente propriamente dito é, por conseguinte, o ente-permanente (-s *Immer-Seiende*), αἰεί ὄν [*aei on*]. Constante e consistentemente presente é aquilo a que, de antemão, em toda a apreensão e elaboração, temos de retornar, o modelo, a ἰδέα. Constante e consistentemente presente é aquilo que, em cada λόγος, enunciado, temos de retornar como o que já está sempre disponível, objetivamente dado, o ὑποκείμενον, *subjectum*. O que já está sempre de antemão disponível, do ponto de vista da φύσις, do surgir, é o πρότερον [*próteron*], o anterior, o *a priori*.¹⁹

A partir do início da Modernidade, para Heidegger oriunda da transformação medieval da metafísica grega, este sentido implícito do Ser enquanto disponibilidade da presença (a presentidade constante) se converte em disponibilidade *incondicional* da presença, por conta de uma interpretação do sentido legado desta disponibilidade desde o pensamento medieval, que passa a ter a forma da espontaneidade (*ego cogito*), atendendo já a uma nova reivindicação do pensamento, que busca a certeza absoluta para o que o ente é, para a verdade. A verdade deixa, desde os gregos, de ser considerada como abertura, *desocultar*, e a transformação do sentido de verdade em *veritas* ficou reduzida à ideia de *adequatio*. “A mudança da Metafísica em seu começo dispensa a ἐνέργεια para adentrar a *actualitas*, a οὐσία para adentrar a *substantia*, a ἀλήθεια (*alétheia*) para adentrar a *adequatio*”²⁰. Adequação é fechamento de questão, justamente o oposto do

¹⁹ HEIDEGGER, Martin. *Introdução à Metafísica*, p. 210.

²⁰ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Volume II. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, p. 332.

sentido próprio de ἀλήθεια²¹. A partir dessa transformação da forma lógica da verdade, toda interpretação passou também a ganhar uma nova configuração. Então a disponibilidade enquanto o sentido do Ser que, para Heidegger, foi implicitamente pressuposto pelos gregos na presentidade constante da φύσις e na presentidade constante (*substantia*) medieval, passou a ser – através da verdade requerida enquanto certeza – pressuposta como a disponibilidade da incondicionalidade (Sujeito, o Ser enquanto espontaneidade incondicionada: a consciência), e com isso se colocou a base para a ideia moderna de liberdade, inundada já pelo sentido de incondicionalidade.

Heidegger ensina que a disponibilidade na presença, implicitamente pensada pelos gregos, põe o ente da lida na perspectiva implícita do produtor produzível.

Produzir significa ao mesmo tempo, porém: trazer para a esfera mais estreita ou mais ampla daquilo que é acessível, para cá para o aí, de tal modo que o produzido se encontra nele mesmo por si e, como algo *por si constante*, permanece, previamente encontrável e *se acha diante de nós*. Aquilo que se encontra diante de nós de início e constantemente na esfera das posturas comportamentais humanas e, de acordo com isto, se mostra como constantemente disponível, é o todo das coisas de uso, com as quais temos incessantemente de lidar, o todo das coisas que são, as quais são inseridas segundo o seu próprio sentido em uma relação mútua, o *utensilio utilizado* e os frutos constantemente gerados pela natureza: casa e corte, floresta e campo, luz e calor. Aquilo que se acha assim presente à vista [subsistente] é considerado pela experiência cotidiana como ente em primeira linha.²²

O ente é, portanto, a concretude produtiva; isto quer dizer que já há aqui uma forma absolutamente implícita de compreensão da *presença imediata do ente* (do seu Ser) pela perspectiva da produção, e isto desde a disponibilidade, o que corresponde à forma fundamental do Ser do *Dasein* enquanto lida, enquanto curadoria. Em função desta perspectiva da produção a partir do sentido primário de disponibilidade para o Ser é que, para Heidegger, ocorreram todas essas transformações do sentido do Ser (sempre tomado enquanto a entidade do ente, i. é, uma subsistência) na História da Metafísica. “A metafísica erra assim em sua própria errância e mantém com isto aberta estruturalmente

²¹ ἀ-λήθεια: não (ἀ), λήθη (esquecimento, ocultação): a não-ocultação. A ocultação, o nada de coisa alguma, precisamente o sentido de *não-controle*, ainda aparece enquanto tal na palavra grega para o sentido de verdade. “Na ἀλήθεια, o des-velamento, se experimenta: o *Ser velado* e a superação e afastamento parcial e caso a caso da própria ἀλήθεια. Mas já *isso*, o fato de, com o afastamento (retirada: ἀ-privativo), justamente o *aberto* precisar se *essenciar*, é algo que se encontra imerso em todo desvelado, não é expressamente algo perseguido e fundado.” (HEIDEGGER, 2014, p. 331).

²² HEIDEGGER, Martin. *Ontologia: Hermenêutica da Facticidade*. Tradução de Renato Kirchner. Petrópolis: Editora Vozes, 2012, p. 161.

a abertura do ente para o âmbito da entidade.”²³ No fim desta História, o sentido de disponibilidade para a entidade do ente, isto é, o sentido de disponibilidade para a permanência do Ser do ente, passa a ser a incondicionalidade, e esta aparece como fundamentação para o fundamento, porque na incondicionalidade institui-se o Sujeito Moderno como o fundamento incondicional do Todo, de tal modo que a entidade do ente sempre já pensada enquanto presença constante do ente (seu Ser), (que antes estava na Φύσις grega e, posteriormente – mantendo o pressuposto metafísico de atemporalidade, universalidade e subsistência para o sentido do Ser –, no Deus judaico-cristão), passa a ser a consciência representante espontânea e incondicionada: “a entidade possui agora o sentido de re-presentidade”²⁴. O filósofo continua:

O deslocamento da composição estrutural essencial da antiga representação consiste no fato de o trazer-para-diante-de-si re-presentador de tudo aquilo que vem ao encontro estabelecer a si mesmo como o Ser do ente. A constância daquilo que se apresenta, isto é, entidade, consiste agora na representidade por meio e para esse re-presentar, isto é, nesse re-presentar mesmo. Antes disso, todo ente é *subjectum*, ou seja, algo que se encontra aí defronte por si mesmo. É somente por isso que ele reside e se acha na base (ὑποκείμενον, *substans*) de tudo aquilo que surge e perece, isto é, de tudo aquilo que ganha o Ser e que dele se despede. Em toda metafísica a entidade do ente é subjetividade em sentido originário. A mística medieval traduz *subjectum* e *substantia* por “*understand*” e, de maneira correspondentemente literal, *obiectum* por “*gegenwurf*” (o contrajogado). No começo da modernidade, a entidade do ente se transforma. [...] O homem torna-se um ente insigne (*subjectum*), isto é, “sujeito decidido”. [...] A subjetividade em sentido moderno é contrastada com a substancialidade e, por fim, esta substancialidade é suprimida nela.²⁵

O Sujeito Moderno enquanto a nova entidade do ente metafísica (o Ser), a nova verdade (o fundamento) acerca do Todo, se configura como uma transformação do *subjectum* que, no Medieval, era simplesmente o ὑποκείμενον [*hypokeimenon*]– no entanto, para Heidegger, já deturpado no sentido da *substantia*.

Assim como se pensa que se criou o termo “metafísica”, própria e originariamente para designar o conhecimento racional do suprassensível, também se pensa que “sujeito”, “subjetividade”, significam desde sempre, eu, egoico e eguidade. Sujeito em distinção a *objeto*. Todavia, *originariamente* e durante toda Idade Média, “sujeito” não tinha nada a ver com o conceito do eu e do si-mesmo do homem. Ao contrário, *subjectum* é a tradução do grego ὑποκείμενον, que diz aquilo que, antes, já havia.²⁶

²³ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche: Metafísica e Niilismo*. Trad: Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro-RJ: Ed. Relume Dumará, 2000, p. 71.

²⁴ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Volume II, p. 126.

²⁵ *Ibidem*, p. 225.

²⁶ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Verdade*. Tradução de Emanuel Carneiro Leão. Bragança Paulista-SP: Ed. Vozes, 2018, p. 57.

No pensamento medieval, a substância foi interiorizada não só no ente como seu elemento último (ainda a entidade do ente), mas como elemento interno ao próprio fundamento e, na verdade, requerido como certeza. Todavia, posteriormente, a única certeza que Descartes encontrou foi o pensamento enquanto razão. Não por uma não “evolução” do pensamento, mas a questão da fundamentação do fundamento não tinha sido colocada na Antiguidade porque, por exemplo, para Aristóteles, certamente seria estapafúrdio pedir a fundamentação do fundamento: este já é, já está dado. Não obstante, já “no começo da filosofia moderna encontra-se a sentença de Descartes: *ego cogito, ergo sum*;, ‘eu penso, logo eu sou’. Toda consciência das coisas e do ente na totalidade é reportada à autoconsciência do sujeito humano como fundamento inabalável de toda certeza”²⁷. E foi a mudança da verdade em *veritas* que implicitamente mudou a questão, porque daí surge o sentido de uma *concordância* certa e universal por respeito à verdade. “A *Alétheia*, enquanto clareira de presença e a presentificação no pensar e dizer, logo desemboca na perspectiva da adequação, no sentido da concordância entre o representar e o que se apresenta”²⁸. Se há concordância, então o fundamento tem que aparecer concordado com sua fundamentação. A verdade não pode simplesmente se dar como uma evidência, ou como histórico-intramundana, ou como uma verdade dada por consenso. Para Descartes, o verdadeiro tem que *se provar* verdadeiro; já para Aristóteles, não era possível pedir um fundamento, ou uma prova do princípio, pois, como dito, isso seria o mesmo que perguntar se a φύσις existe ou não, se o Sol existe ou não. É evidente que a φύσις é, e o pensamento grego se manifestava sobre ela²⁹. Contudo, a Modernidade com sua dúvida, ousou fazer essa pergunta. Descartes “ousa filosofar *radicalmente*, pois começa com a *dúvida universal* em todo saber; procura e encontra, em seu questionamento, a infraestrutura inabalável, sobre a qual, no futuro, há de se construir o edifício da filosofia e de todas as ciências.”³⁰ A partir da mudança medieval do sentido de verdade em *veritas*, e em adequação, já haviam se transformado também as possibilidades das perguntas, das questões por respeito ao Ser e à sua verdade. Um enrijecimento lógico foi se tornando manifesto, pois se a verdade enquanto *veritas* está

²⁷ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Volume II, p. 95.

²⁸ HEIDEGGER, Martin. *Conferências e Escritos Filosóficos*, p. 107.

²⁹ Lembrando que, como Heidegger ensina (Cf. *Ser e Verdade*, p. 35-42) a questão metafísica era, na Antiguidade, ainda a questão sobre a φύσις, sobre o *sempre-sendo* da φύσις, e não ainda a questão de um suprassensível puro absolutamente desconectado por respeito ao sensível, como se manifesta a metafísica medieval e a conseqüente metafísica moderna.

³⁰ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Verdade*, p. 52.

ligada à *adequatio*, isso faz com que o pensamento comece a inquirir o Ser de forma totalmente lógica. Para a Lógica, não é néscio pedir provas da existência da φύσις, das montanhas ou do Sol, porque a Lógica pode perguntar qual é a concordância, a adequação que há do ente com a verdade representada.

Descartes duvidou com muita propriedade ao dizer: se posso estar dormindo, em sonhos, dentro de um contexto que não existe, por que não posso dizer que agora estou dentro de um contexto (φύσις) que não existe? Mesmo que você me espete, eu digo que posso estar sonhando que estou sendo espetada, porque posso sonhar tudo. Ele também poderia estar sonhando que está pensando; contudo sonhando ou não, *sou eu* que estou sonhando/pensando. “Ao duvidar, e quanto mais intensa e permanentemente eu duvidar, este meu duvidar se torna mais indubitável: o *me dubitare* se encontra sempre e nunca se pode afastá-lo; permanece, portanto, já antecipadamente intocável pela dúvida”³¹. Através do requerimento da verdade enquanto certeza que inaugurou o método da dúvida, o eu, o Sujeito pensante, se torna quase que imediatamente o fundamento do Todo, o próprio Ser. “O homem transforma-se no fundamento e na medida por ele mesmo estabelecidos de toda certeza e verdade.”³² Com isso Descartes encontrou um lugar para a certeza e todo o fundamento para o Sujeito que aparece e se oferece como fundamento da certeza e fundamento de todo o real, não sendo ele, a *res cogitans*, o mesmo que a φύσις, o mundo externo, a *res extensa*. Isso aconteceu, prediz Heidegger, em função da possibilidade da mudança de perspectiva herdada historicamente da disponibilidade apreendida implícita e imediatamente no Ser do ente desde a lida. Na Era Moderna, o pensamento exigiu a incondicionalidade nesta disponibilidade (presença constante), e a partir dessa incondicionalidade surgiu a possibilidade de fundar o Ser no homem, no próprio Sujeito. Só seria fundamento para a Filosofia Moderna o fundamento que fosse a partir dele mesmo, sem condição – incondicional, portanto. Assim, tal Filosofia entendeu a possibilidade do *a priori* no sentido de ser *o* incondicional. Na Antiguidade, o *a priori* tinha o sentido de ser o ponto de partida apenas; o εἶδος (*eidōs*) aristotélico é o *a priori*, mas ele não se oferece como incondicional. Para os gregos, pelo contrário, esse experimento do ente na sua fenomenalidade direta é totalmente desde a experiência.

Na Modernidade, Kant pensou na possibilidade da não absolutização do Ser enquanto o Sujeito moderno e sua razão, interditando-a com a questão da coisa em si. Também para Hume, quando Descartes colocou a substância na consciência (que antes,

³¹ *Ibidem*, p. 52.

³² HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Volume II, p. 99.

no Medievo, estava na coisa), ele não demonstrou como é possível uma intuição de substância, de modo que tal concepção, para Hume, é apenas uma crença, uma vez que não se pode necessariamente dizer que há uma substância nas coisas; para ele, se sabemos que algo vai acontecer como verdade, só o sabemos pela repetição, pela recorrência. Fora isso, não há como saber *a priori* de nada. Para Hume, tem de haver a recorrência para que haja possibilidade de saber que aquilo é uma verdade. Kant pensou então que, realmente, não há a possibilidade de um conhecimento especulativo senão enquanto representação, uma vez que não posso conhecer a coisa *em si*.

Tudo isto esclarece algo: para os gregos as coisas aparecem, para os modernos elas *me* aparecem, onde começa todo o sentido do que seja o *reflexivo*. Kant formulou isso em termos de justificar o que realmente se intuía, o espaço e o tempo, de modo que todas as coisas têm a forma normativa matemática de figura e movimento. Entre Aristóteles e Kant ocorreu que o ente se tornou o objeto, enquanto representação, o oposto. Esse termo “objeto” não existia para o grego, uma vez que este pensamento não tinha a consciência subjetivo-especulativa incondicionada mirando o ente colocando-o dentro desta forma.

Quando Hegel diz que para os gregos a Filosofia é objetiva, ele pensa com isso apenas que não havia mediação subjetiva: a Filosofia era meramente “realista”. Hegel pensou assim por conta da lógica da consciência refletida sobre si mesma; todavia, o grego não chegou a pensar o Ser até este ponto da mediação dialética. Então o pensamento grego só poderia ser insuficiente. Mas o pensamento grego caminha por outro lugar. Essa compreensão hegeliana estabeleceu que tudo antes do pensamento moderno é menos sábio, historicamente precário em relação à grande sabedoria moderna da consciência absoluta. Para Heidegger, esta concepção hegeliana do Ser como absoluto, em verdade, começou no Medievo, na constituição cristã do pensamento metafísico.

A Ontologia, de um lado, reduz a ἐνέργεια à determinação ôntica de *actualitas* e faz, por outro lado, com Tomás, do *Summum Ens* o *Ipsum esse*, suprime *ipso facto* toda possibilidade de questão do Ser. Toda a Filosofia moderna está sobrecarregada dessa falta ôntica que ela extrai da Ontologia cristã do Medievo. Reinstalar a Filosofia nela mesma e descarregá-la de seu elemento cristão, numa ocupação do Grego, não por ele mesmo, mas enquanto a origem da Filosofia.³³

³³ HEIDEGGER, Martin. *Thor Seminars*, p. 25.

Mas por que a incondicionalidade se fixou na consciência? Porque a liberdade pensada na espontaneidade da presença foi atribuída, no Medievo, a um Deus *criador* e este, enquanto tal, não poderia ser condicionado por nada além dele mesmo. A pureza suprassensível do Deus cristão (em oposição à metafísica grega), sua incondicionalidade universal e absoluta, é herdada pelo pensamento moderno quando o Ser deixa de ser este suprassensível puro, o Deus e, através da dúvida frente à imposição da certeza não alcançada pela ontologia medieval cristã, passa a se fundar no pensamento, isto é, no Sujeito que também se quer enquanto razão pura. Para Heidegger, a ideia medieval do Deus *criador* (a qual acrescentou a característica da incondicionalidade ao pressuposto metafísico da universalidade e atemporalidade) frente ao criado (uma vez que, à diferença do pensamento grego³⁴, o ente enquanto criado não pode participar da essência divina) fundamentou, ainda que implicitamente, a ideia da incondicionalidade na disponibilidade da presença, como uma pureza na disponibilidade (entidade), que na Modernidade passou a estar na consciência.

A concretude *disponibilizante* da φύσις que, para os gregos, era apenas a disponibilidade da presença, é agora disponibilização incondicional: o todo do ente se torna disponibilização incondicional, isto é, o todo do ente se torna objeto (que só pode ser se for) para o Sujeito. Para Heidegger a incondicionalidade na presença do Deus *criador*, foi o pressuposto implícito fundamental metafísico legado pelo pensamento medieval que levou Descartes a pensar o Sujeito também fundado na incondicionalidade. Kant, Hegel e até Nietzsche retomaram implicitamente essa pressuposição, tendo este último, para Heidegger, compreendido a disponibilidade incondicional do Todo enquanto vontade de poder. O pensamento em Descartes pretendeu a firmeza, o ente que se torna o solo, o mais concreto, ao internalizar a subsistência do Ser no Sujeito; internalizada no Sujeito, a subsistência do Ser apareceu pela primeira vez como o solo firme inabalado prescrutado. Kant então pensa que, em verdade, não há a intuição da substância, mas há do espaço-tempo, de modo que ficamos limitados a uma representação, mas uma representação com direito a universalidade e objetividade incondicional³⁵.

³⁴ Segundo Heidegger, o ente não era *criado* para o pensamento grego, e nem o sempre-sendo era *criador*. O sentido do Deus enquanto criador (incondicionado condicionante) surge com o pensamento judaico-cristão.

³⁵ Heidegger por fim, diz que nem do tempo e do espaço se tem a intuição porque o espaço e o tempo nestes termos já são uma representação. Espaço não existe em si de imediato; o que tenho é simplesmente a experiência do *lugar significado*, do ente instalado: o que se tem enquanto espaço é tão somente linguagem histórico-circunscrita, inclusive a geometria é significação inerente a um Mundo e, portanto, nada de uma verdade absoluta. A partir do lugar instalado eu tenho a noção de espaço, o que quer dizer que não tenho *a priori* a noção de espaço puro. (Cf. *Ser e Tempo*, § 22-24).

Mas como, precisamente na Modernidade, a subsistência para o Ser, isto é, a entidade do ente (a presentidade constante, a presença enquanto disponibilidade), se torna disponibilização incondicional a partir da certeza da *res cogitans*? Qual a fenomenalidade disso?

Originariamente *subjectum* designa justamente o que nós hoje chamamos de objeto; e *objectum* significa na Idade Média, ao contrário, o que aprendemos como representado e apresentado, no e pelo pensamento, o subjetivo, no sentido de hoje. No entanto, como é que a palavra *subjectum* pode assumir o sentido exatamente contrário de tal maneira que já não indica o que se opõe ao eu, e sim o próprio eu e somente ele? [...] Não se trata de um termo inocente [eu-*subjectum*], mas atrás dele, age em toda sua envergadura o primado do método matemático na filosofia. [...] O *caráter de coisa* do eu e do si mesmo, no entanto, não será vencido nem superado enquanto não lhe for, antes, retirado o *caráter de sujeito*, isto é, enquanto não se tiver compreendido e ultrapassado, em profundidade, o destino fatal do ponto de partida cartesiano.³⁶

³⁶ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Verdade*, p. 58.

Capítulo 2: O problema da liberdade (o Sujeito incondicional) na Modernidade a partir do estudo de Heidegger sobre o pensamento de Schelling

O propósito de Heidegger na obra *Schelling: Da essência da liberdade humana (1809)* (1936), é o de delimitar o conceito de liberdade (homem), para compreender como o Ser enquanto Sujeito foi propriamente pensado, mostrando primeiramente a condução moderna desse conceito na ideia de uma visão de mundo científica. Schelling sabe que essa impressão da liberdade está em cada um de nós, é sentida por nós. Ele não questiona isso, mas questiona como se passa do sentimento ao esclarecimento conceitual do fenômeno. Enquanto filósofo, ele sabe que nada do que conhecemos pela experiência, o estabelecido, pode dar uma base suficientemente pensante para o fenômeno no conceito. Deve-se partir da experiência, mas deve-se ultrapassar a experiência, seja no sentido kantiano que não parte da consciência (onde se busca as condições de possibilidade da própria experiência), ou no sentido heideggeriano e aristotélico, em que se parte da experiência, mas se a transcende, porque a experiência do estabelecido por si só não pode dar a estrutura constitutiva do conhecimento. Conjugamos esse sentimento de liberdade ao saber disso que sentimos, uma vez que compreendemos como é que a coisa é factual; reconhecer um fato é o primeiro passo para depois perguntar a partir do que ele é um fato, a partir de que condições, e como ele é enquanto fato. “Que temos um nariz, que nosso coração bate, que percebemos coisas, que falamos, que ouvimos — tudo isso são fatos que encontramos em nós e conosco. Isto de que sejamos livres é também, de uma forma ou de outra um fato? O que significa aqui fato?”³⁷. Há que se distinguir o sentimento desse fato, perguntando sobre a verdade do que seja um sentimento, explicar o que é sentido nesse sentimento e explicar a forma conceitual do problema da liberdade.

A investigação filosófica moderna detecta fatos, se pergunta pelo caráter próprio da factualidade de tal fato, fixa o sentimento do fato com o saber dele, estabelece tal relação e explica a própria forma conceitual do conceito de um fato, do objeto de um tal sentimento. A aparência de que a verdade é um fato começa a se obscurecer quando se colocam as restrições da própria existência. Partimos da evidência de que a liberdade é um fato para conseguir afirmar que é um fato. Mas em que sentido nós a experimentamos

³⁷ HEIDEGGER, Martin. *Schelling's Treatise "On the Essence of Human Freedom"*. Trad: Joan Stambaugh, Londres, Inglaterra: Ohio University Press, 1985, p. 15.

se nem a vemos, nem ouvimos, tocamos, saboreamos ou cheiramos? A liberdade não se funda no sentimento dela; só temos tal sentimento fático porque ela já está aberta, já é presença, já é verdade.

A liberdade é pensada pelos modernos como a liberdade do eu enquanto pessoa, indivíduo, espírito. Quando falo do espírito que tem um corpo, em um corpo animal determinado pelas leis da natureza, tenho que colocar a liberdade também em questão por respeito às determinações desse espírito, a determinação natural da pessoa. Então o mundo é colocado por respeito à pessoa, e a pessoa é espírito: corpo em um mundo externo, espírito x Natureza = liberdade humana (Sujeito). A liberdade tem que, portanto, ser também reportada ao mundo. Mundo na Filosofia Moderna ganha o sentido de tudo que há, no mundo há pessoa, natureza, coisas, e o mundo é esse todo não no sentido da soma das coisas, e sim da totalidade de todas as determinações possíveis do ente. Mundo, para a Ciência, é natureza em seu todo de conexões causais. Mas a Filosofia não pode se determinar pelo que é derivado dela como a Ciência. Se a Física e a Matemática são pensadas como saber rigoroso sobre o Todo, isso vem da base da Filosofia, de modo que esta não poderia se deixar, portanto, derivar de ambas.

Para o Idealismo, o conhecimento está limitado à forma da estrutura do conhecimento racional e isso é absoluto e para todos, é universal. Não a perspectiva de cada Mundo de sentido, mas, para Kant, a perspectiva é sempre a perspectiva da própria estrutura de *intuição racional* do mundo; limitada por um lado, mas por outro, universal. E o que, para este pensamento, distingue os animais de nós é a especificidade de sermos racionais e eles não. Heidegger mostra que para Schelling, o animal tem intuição de mundo, mas não tem na forma da intuição racional, e é isso que nos distinguiria. Enquanto visão de mundo, esta concepção é um manter-se aberto em um ver que vê o todo. Vejo o todo de um lugar, na verdade, projeto sobre o todo meu contexto singular de apreensão, e digo “mundo é isso”, supondo que todo humano vê o mundo do mesmo jeito: a partir da subjetividade universal, que nada mais é do que a incondicionalidade universal da *pessoa*. “A intuição de mundo é em si respectivamente um determinado, orientado e engastado abrir e manter aberto do Mundo. A intuição de mundo é em si sempre enquanto tal ‘perspectivista’ em uma via orientada em que vê através e é assim um manter-se aberto em um ver sinóptico.”³⁸

³⁸ *Ibidem*, p. 18.

Heidegger quer mostrar com tudo isso, que o próprio sentido de Liberalismo (individualização, autonomia, espontaneidade, incondicionalidade do Sujeito = liberdade na Modernidade) surge precisamente a partir da concepção do Ser do homem enquanto Sujeito livre de condições, o qual surge em Descartes a partir da verdade ter sido exigida enquanto certeza³⁹. “Essa ‘visão de mundo’ anticristã é apenas *aparentemente* não cristã; pois ela concorda de qualquer forma, no *essencial* com aquele modo de pensar, que caracteriza o ‘liberalismo’”⁴⁰.

Para Heidegger, o conceito de liberdade na Modernidade passa a ser o conceito mais problemático porque constitui a própria essência do Ser, e nenhum conceito pode ser delimitado sozinho. Todo conceito implica na inserção, na articulação desse conceito a um contexto conceitual. Acontece que o conceito de liberdade é um conceito médio, predominante, de modo que ele não pode ser um conceito que derive de outro conceito; é algo como o centro do sistema que é uma totalidade de conceitos articulados. “O conceito de liberdade não é somente um conceito entre outros, os quais também têm de algum modo o seu lugar no Sistema, antes — se ele tem de toda realidade — ele é um ponto médio prevalecente no Sistema”⁴¹. Ele se manifesta como um conceito que não pode se derivar de nenhum outro conceito. Se formos delimitar, por exemplo, a dureza, iremos relacioná-la a outros conceitos e trazê-la dentro de um todo conceitual articulado. Mas o conceito de liberdade não se pode fazer isso porque se apresenta como um ponto médio, para o qual todos os conceitos devem convergir. É um princípio. Para os modernos, não há nada que experimentamos que já não seja, segundo a ordem da representação, dirigido por representações originárias, enquanto os fatos primeiros da razão, as ideias primeiras: Deus, mundo, liberdade: o Sistema.

Heidegger, por conseguinte, acerca da problemática imposta por Schelling, discute a questão da liberdade por respeito à possibilidade ou não do sistema, a partir da liberdade tomada como um conceito central na apreciação do sistema, como a questão

³⁹ O *ser-no-mundo* que Heidegger parece projetar sobre o *Ser na polis* de Aristóteles, pode parecer estar em um diálogo estreito com o Idealismo Alemão, mas há a diferença de que Heidegger destituiu a razão como fonte apriorística de abertura. O Mundo só se abre no próprio Mundo de sentido, enquanto para o Idealismo se abre pela razão, o “animal racional”. Ser-vivo em sentido lato é, para o Idealismo, impressão de um certo esquematismo da intuição de mundo, só que no limite da animalidade dos animais “irracionais”. A Ciência é um esquematismo enquanto delimitação de mundo: enquanto ser-vivo, movimento do átomo, enquanto história, biologia, química, etc. O trato ocidental com o Todo é quase que totalmente orientado por esse esquema. A vida é a subsistência no mundo histórico.

⁴⁰ HEIDEGGER, Martin. *Contribuições à Filosofia: do Acontecimento Apropriativo*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro-RJ: Ed. Via Verita, 2014, p. 28.

⁴¹ HEIDEGGER, Martin. *Schelling's Treatise "On the Essence of Human Freedom"*, p. 20.

própria da constituição da estruturação do saber. Schelling diz que nenhum conceito se determina por ser, mas dentro de uma contextualização conceitual. A questão do pensamento na modernidade é a da estruturação da conceitualidade, de como é possível se formar saber. E a liberdade entra como uma questão central porque a liberdade seria o modo insigne do Ser. Pensamos o Ser por respeito à compreensividade. A liberdade entra porque a questão do saber em si já implica a questão da liberdade. Saber é diferenciação, é possibilidade de diferenciação, de modo que nesse sentido, a liberdade está implicada em caráter necessário. Trata-se, para o Idealismo, de compreender a problemática da compreensividade com a problemática do sistema. Talvez tenhamos que compreender em que medida o sistema da liberdade é impossível, porque é impossível e se ele é de todo necessariamente impossível. A liberdade é compreendida na Modernidade pela questão da incondicionalidade do eu-penso, que é a possibilidade de autodeterminação a partir de si mesmo. Não ser condicionado por nada anterior, e dentro dessa perspectiva, obviamente um sistema da liberdade se mostra impossível, porque se é verdade que um conceito da liberdade (Sujeito) não pode ser determinado por ele mesmo, mas sempre por referência a um todo conceitual (Deus e mundo), então isso já põe em impossibilidade a ideia de um sistema da liberdade.

Isso, portanto, não configuraria uma suspensão do problema da liberdade? Se a tarefa de Heidegger é precisamente a de retornar à ideia de um sistema pensado em outros termos, diferente da forma tradicional de sistema que é a articulação causal de conceitos, isso fica em aberto. O todo que constitui a estrutura da compreensividade se pôde chamar de sistema porque sempre a Filosofia se perguntará como é possível compreender, como se estrutura uma compreensão, isto é, como se estrutura a projeção compreensiva sobre o todo do ente. Mas isso não tem que ter obrigatoriamente o caráter lógico-racional deixado pelo pensamento do século XIX. A liberdade não é um conceito entre conceitos que precisa de uma determinação, ela está sendo pensada pelos Idealistas como um problema de estrutura de sistema, o ponto central do conhecimento. Schelling viu uma contradição lógica no sistema porque pensou a liberdade a partir da incondicionalidade hegeliana da consciência. O conceito de Liberdade é de todo incompatível com o Sistema. “Por conseguinte, onde uma Filosofia chega à edificação, a qual a Filosofia é, isto é, que faz tal afirmação sobre uma Unidade e Totalidade fundadas do saber essencial e persevera na expansão desse saber, aí ela deve negar a Liberdade”⁴².

⁴² *Ibidem*, p. 21.

Se é verdade que o ser-livre pertence ao modo do Ser no que diz respeito à compreensibilidade, então a questão da liberdade não é nenhum conceito arbitrário. E eu já me projeto enquanto ser-livre para tudo pré orientada pelo sentido estabelecido em termos de verdade. Isso é o que se chama projeção para o Todo orientado pelo saber filosófico. A pessoa não estuda Filosofia, nunca pegou um livro, mas sem saber é orientada pelos pré-conceitos filosóficos. Por isso não se pode preterir a Filosofia, porque ela está sempre tácita na orientação do *Dasein* ocidental. Se penso no problema da estruturação da compreensibilidade, está implicado aí no cerne, o problema da liberdade. E porque a liberdade é um modo do Ser, ela é como o próprio Ser. A liberdade porque é pensada modernamente pela incondicionalidade, é pensada unilateralmente e, nesse sentido, a necessidade também. Se o pensamento pensasse o necessário em uma perspectiva não meramente lógica, mas apenas a necessidade voltada para a compreensão do necessário ao atendimento da necessidade, essa questão seria sempre uma questão aberta e não uma questão lógica fechada aplicável. Nunca se poderia esgotar a questão de “é e não pode não ser”. Um problema inesgotável porque rigoroso e vice-versa, inexato, nunca se deixa fechar. Se o necessário abarca e fecha o todo do universo conceitual e dá um saber totalmente fechado, isso colapsa a liberdade não só por ser pensada por respeito a incondicionalidade, mas também não tem saída para ela em essência. Se há a compreensão da necessidade do necessário e a compreensão da necessidade do que está implicado de necessário para o atendimento do necessário, há precisamente o problema próprio da necessidade. A questão é de um exercício diligente de percepção do que está sendo exigido dentro de um contexto, e a força também diligente de abnegação para atender ao necessário nesse contexto. Aqui não há o fechamento do lógico aplicável, mas a tarefa árdua e difícil de se manter pensando o necessário e não de tentar um contexto pronto subsistente de necessidade para aplicar a tudo. Do ponto de vista da Lógica, a liberdade não tem lugar.

E é a ideia de incondicionalidade na liberdade o que mina a ideia de sistema lógico. Qualquer fato determinado por si mesmo é um fato incondicional que principia a partir dele mesmo, é um fato que não é condicionado por nada. “A Liberdade exclui o retrocesso à fundamentação. O Sistema, em contrapartida, exige a conexão contínua da fundamentação”⁴³. A liberdade enquanto incondicionalidade exclui o retrocesso, pois exclui a fundamentação que é a lógica do sistema, na qual o conceito deve retroceder a

⁴³ *Ibidem*.

uma fundamentação por outros conceitos. Já que a liberdade é pensada como incondicionalidade do Sujeito e o sistema pensado como uma necessária retroação de conceitos, então não tem como ter a pretensão desse sistema. Para Heidegger, Schelling vai contra Hegel nesse sentido, mostrando que à liberdade não cabe a ideia de um sistema. Já que a liberdade é um ponto médio do sistema, é ela mesma seu fundamento. Heidegger mostra que quando Schelling vislumbra a impossibilidade de um sistema da liberdade ele de certa forma derruba o sistema de Hegel. Se a liberdade (Sujeito) contradiz a ideia de sistema pelo fato de que ela não se deixa totalizar, então ela não se harmoniza com a ideia de sistema enquanto retroação conceitual, de modo que Schelling põe uma aporia no próprio sistema. Pois o sistema hegeliano do absoluto não pode ter nenhum conceito fora dele⁴⁴.

A verificação da impossibilidade de um sistema da liberdade feita por Schelling, leva a pensar a impossibilidade de um sistema de todo, e Heidegger quer saber se o problema do sistema pode ser pensado em outros termos. Mas a questão do sistema é dada como esgotada, como se a própria ideia de sistema tivesse de todo sido compreendida, ou como se o sistema se reduzisse à ideia clássica dele como mera estruturação conceitual da possibilidade de reportação de um conceito a outro conceito fundante para formar uma conexão articulada de conceitos sobre uma matéria. Para Heidegger, sistema em Filosofia é uma possibilidade que se dá única e exclusivamente na Modernidade. Todavia para o filósofo, o sistema ele mesmo ainda permanece sendo uma tarefa e um problema para a Filosofia. Não é a tarefa mais urgente, não toda grande filosofia precisou de um sistema, mas se os antigos não chegaram a elaborar um sistema, eles ao menos fundaram a possibilidade de uma sistemática.

O que, portanto, é o sistema da Modernidade? A formação do matemático enquanto índice absoluto de organização compreensiva do saber.

⁴⁴ Nietzsche vê o sistema como niilista; no entanto a ideia de vontade de poder de Nietzsche configura um sistema porque o poder se eleva incondicionalmente e vai subsumindo um poder vencido, exatamente como a lógica da consciência se manifesta para Hegel. “Bem poderia ser que agora a recusa ao Sistema fosse necessária, mas não porque o Sistema em si fosse algo de impossível e vão, mas ao contrário, porque ele é o supremo e essencial. E está de fato a mais íntima convicção de Nietzsche” (HEIDEGGER, 1985, p. 24). Mesmo Nietzsche negando a Modernidade e seu sistema, o Poder, da vontade para o poder, é implicitamente uma ideia de sistema (e a vontade de poder é destrutiva para Heidegger). Nietzsche pensa a vontade de poder – sem perceber – no sentido sistêmico, e se Heidegger entende que Nietzsche compreendeu a vontade de poder como o fundamento do próprio niilismo então ele está dizendo que Nietzsche compreende, sem saber, o sistema como o mais essencial e mais importante. Isso a partir da interpretação de Heidegger sobre a vontade de poder de Nietzsche, de como o Poder se consolida e se promove. Portanto Heidegger não poderia dizer que Nietzsche é avesso ao sistema, porque a vontade de poder é essencialmente metafísico-sistêmica, uma vez que tem intrinsecamente a mesma construção estrutural da consciência especulativa de Hegel. O sistema então, para Nietzsche, é implicitamente o mais essencial, pois é o mais supremo. Contudo Nietzsche não via sua vontade de poder como hegeliana.

As condições capitais da primeira formação do Sistema são as seguintes: 1. Na cunhagem dos fins essenciais e na fundamentação das formas essenciais se anuncia na virada para a Modernidade toda uma nova pretensão: esta, nós a nomeamos, em síntese, a *supremacia do matemático*. O matemático é uma determinada concepção dirigida da essência do Saber de todo. [...] 2. O matemático, aplicado enquanto parâmetro para o conjunto do Saber,⁴⁵ exige deste aqui uma fundamentação última e absolutamente assegurada. [...] Agora trata-se antes de tudo e primeiro que algo seja de todo sabível todo tempo imediatamente e de modo inabalável. [...] 3. Essa exigência da certeza matemática enquanto parâmetro para todo Saber encontra um inteiro cumprimento historicamente determinado. Ela conduz a que o *ego cogito* seja estabelecido o Saber enquanto o primeiro e propriamente sabível e, com isso, enquanto o *verdadeiro*: Eu penso e me sei, com isso, enquanto pensante, eu me encontro enquanto sendo, e meu ser-Eu é absolutamente certo. Descartes arranjou com isso satisfazer a exigência da certeza matemática, o *seu* fundamento e solo, e pôs o Saber de todo sobre a autocerteza da proposição fundamental "Eu penso, eu-sou".[...] 4. A autocerteza do Pensamento decide, e na verdade enquanto proposição fundamental sobre aquilo o que "é".[...] A ruptura do Saber e da ação do senhorio exclusivo da Igreja é compreendida enquanto uma liberação do homem para si mesmo.⁴⁶

Sistema é assim a problemática da coerência interna das articulações conceituais, argumentativas do saber. É a ordenação em conformidade a sua possibilidade de articulação. É uma articulação do problema interior ao seu conteúdo. O sistema nasce no bojo do fenômeno da *vontade para o sistema* que para Heidegger é já (anterior a Nietzsche) a vontade para o poder. É a vontade da absolutização do saber; o sistema é pensado como modo de *absolutizar* o Poder pensado em termos de saber absoluto desde o sistema. Mas anterior à Modernidade, não havia a vontade de poder como forma do Ser, de modo então que a vontade para o sistema é coetânea da vontade de poder, ou seja, de uma certa concepção do Ser enquanto Poder. "Este empreendimento reside no ente da vontade que se revela na Metafísica. [...] A vontade humana experimentada metafisicamente permanece apenas a contraparte desejada da vontade como Ser do ente."

47

As condições históricas do sistema se dão exatamente a partir do estabelecimento da subjetividade moderna, desta *liberdade* enquanto incondicionalidade, a partir da obtenção do saber e da verdade enquanto certeza, ou seja, da instauração do matemático enquanto o método para a verdade enquanto certeza, o modo de verificação empírico da verdade enquanto certeza. Essas são, para Heidegger, as condições históricas do sistema

⁴⁵ "Aqui a passagem da μάθημα [*máthema*] para a *mathesis* da certeza (Descartes)".

⁴⁶ *Ibidem*, p. 30.

⁴⁷ HEIDEGGER, Martin. *Introdução à Metafísica*, p. 99.

do Idealismo Alemão se estabelecer. E as condições materiais são obviamente o desdobramento da Ciência Moderna em função dos requisitos da Técnica: a Maquinação [*Machenschaft*]. Sistema foi pensado porque foi preciso formar a Ciência Moderna, a manutenção e constância dela (através do matemático) como índice rigoroso do saber; o sistema foi pensado atendendo a um propósito, portanto.

Heidegger nos diz do propósito do sistema nos autores específicos a partir da investigação de como se forma a ideia de sistema e onde está se discutindo a configuração que o saber moderno ganhou enquanto saber sistemático de forma matemático-racional. Essa é a característica essencial do pensamento na Modernidade. Heidegger mostra com isso, como se constrói a Ontologia na Modernidade, ou seja, como a problemática do Ser é tratada na Modernidade. Cada filósofo elaborou a sua concepção de sistema, de Ontologia. Cada um, por mais singular que seja na sua articulação do sistema, estava ainda articulado ao outro; isto é, nenhum deles cortou com o cartesianismo. Mas para Heidegger, os pontos essenciais que caracterizam um sistema se apresentam no trabalho de Schelling de forma mais originária.

Se o matemático se torna o fundamento do e para o saber (o que já vinha acontecendo antes da Modernidade) ele precisa ganhar uma fundamentação para se legitimar enquanto esse fundamento. O pensamento cartesiano precisamente consegue dar esse fundamento metafísico. Ou seja, o *eu penso* que é a concessão absoluta da certeza, é o fundamento último do saber rigoroso se tornar saber matemático.

Na cunhagem dos fins essenciais e na fundamentação das formas essenciais se anuncia na virada para a Modernidade toda uma nova pretensão: esta, nós a nomeamos, em síntese, a *supremacia do matemático*. O matemático é uma determinada concepção dirigida da essência do Saber de todo.⁴⁸

Se não houvesse a possibilidade da verdade ser requerida enquanto a claridade absoluta, a certeza, o matemático não ficaria convalidado enquanto único fundamento e parâmetro para todo saber, o qual é o “ordenamento de fundamentação independente da experiência entre axiomas e sentenças derivadas”⁴⁹. O primeiro a saber agora é o fundamento enquanto fundamentação e não a coisa, esta se torna secundária. Isto configura essa primazia da certeza do saber frente a verdade. A verdade a partir do *eu penso* é derivada do requerimento da verdade enquanto certeza e passou a ser submetida

⁴⁸ HEIDEGGER, Martin. *Schelling's Treatise "On the Essence of Human Freedom"*, p. 35.

⁴⁹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Verdade*, p. 50.

à certeza. A certeza por si só não pôde se pretender verdade; o único que pode dar essa certeza é o *eu penso*.

A ideia da *possibilidade de saber e da certeza a todo custo*⁵⁰, imposta pelo método matemático, guia e dirige a fundamentação cartesiana da filosofia. Esta ideia da certeza traça de antemão, o que pode e o que não pode ser verdadeiro. [...] A ideia da certeza matemática decide, antecipadamente, o que é verdadeiro e o que se pode designar como Ser propriamente dito.⁵¹

A certeza do *eu penso* não é matemática, mas o pensamento que pretende o matemático como fundamento se dá como fiador desse fundamento o *eu penso*, porque oferece a certeza do próprio saber de si.

Essa exigência da certeza matemática enquanto parâmetro para todo saber encontra um inteiro cumprimento historicamente determinado. Ela conduz a que o *ego cogito* seja estabelecido o Saber enquanto o primeiro e propriamente sabível e, com isso, enquanto o *verdadeiro*.⁵²

Esse saber que pode provar a certeza de si mesmo é o saber do *eu penso*, o incondicionado que pode determinar o matemático como o saber rigoroso por excelência. O matemático (não a matemática simplesmente) ganha o sentido de norma para o saber, mas ganha sua fundamentação no *ego cogito*. No fim, a razão acaba se configurando como lógico-matemática. Certeza é, portanto, um fenômeno concedido ao saber a partir da obtenção da auto certeza de si do *penso, logo sou* cartesiano. E todos os filósofos da Ontologia pós-Descartes atendem a essa exigência da certeza do matemático como parâmetro para todo o saber. Nunca o *eu penso* – o primeiro sabível, o primeiro princípio, o ponto de partida – foi abolido por nenhum pensador pós Descartes. O *eu* é, na filosofia moderna, aquilo que acompanha todas as suas representações, todas são fundadas na auto-certeza desse pensamento do *eu sou*. E o que não é reconhecido como verdadeiro pelo tribunal da razão, definitivamente não é. “Pois, porque esse Pensamento se concebe enquanto tribunal do *Seyn*, este aqui ele mesmo só pode ter um encaixe matemático”⁵³. Este tribunal decide do próprio Ser, da verdade, *do que é e do que não é*. Parece-nos que Descartes oferece o fundamento para o que já estava sendo procurado no Medievo. Agora tudo que era da ordem do Ser do próprio ente, é obrigado a se cadastrar na legitimação do novo saber do *eu penso*. Isso quer dizer que se configura aqui um parâmetro absoluto

⁵⁰ “Certeza -> verdade -> ente -> Ser.”

⁵¹ *Ibidem*, p. 59.

⁵² HEIDEGGER, Martin. *Schelling's Treatise "On the Essence of Human Freedom"*, p. 30.

⁵³ *Ibidem*, p. 32.

do saber, não simplesmente como *o* verdadeiro, mas um parâmetro do saber que é do saber ele mesmo, não do ente, e sim o próprio saber do saber.

O que está sendo buscado na auto-fundamentação, precisamente, é a instalação do homem como o fundante, como o fundamentador. Não há mais o Deus, o Sagrado; o homem se basta absolutamente como o fundamento, totalmente livre e incondicionado, ou seja, a Razão (a consciência) se basta como fundamento do ente e o que este homem é, isso vai se determinar no curso da história do pensamento sobre o sistema pós Kant. Essa conquista da ideia de apreensão do mundo não é conforme aos Mundos de sentido histórico-circunscritos como pensa Heidegger; pelo contrário, tal concepção já manifesta o sêmen da ideia da planificação planetária do pensamento. A Arte também é sequestrada à razão produtora, à consciência produtora, *ponente*. O homem auto consumado na sua livre criação (incondicionada) subjetiva se torna a própria lei do ser-homem.

O homem deve requisitar tudo para si como seu, o que ele só consegue se não olhar, antes de mais nada, para si mesmo como o desgraçado e o escravo diante do ente na totalidade, mas erigir e preparar a si mesmo para o domínio incondicionado. Isso significa, porém, que ele mesmo é vontade de poder incondicionada, que ele sabe a si mesmo como o senhor desse domínio e se decide conscientemente para toda realização do poder, isto é, para a constante elevação do poder.⁵⁴

Aqui, deveríamos poder uma crítica à legitimação do livre-arbítrio. O homem enquanto livre-arbítrio é, para este pensamento heideggeriano, uma construção histórica (uma vez que toda significação é histórico-circunscrita a Mundo), portanto nunca absoluta (apesar de se querer como tal). Aqui não há o Mundo de sentido histórico circunscrito determinando e *condicionando* o Ser, não há *ser-no-mundo*; no livre-arbítrio do Sujeito incondicionado, o homem cria a partir dele mesmo, a partir da sua razão. A Arte deixa de ser, portanto, o *lugar* próprio da ancestralidade, isto é, ela deixa de ser *lugar de inserção do pensamento na ancestralidade* para se tornar produto de um sujeito. Ou seja, a Arte, que era um âmbito onde o pensamento precisava se inserir para podê-la, agora se torna o produto da livre criação do homem enquanto Sujeito incondicionado, que cria a partir da sua vontade incondicionada.⁵⁵

⁵⁴ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Volume II, p. 92.

⁵⁵ “Os gêneros das Artes estão se desintegrando e só subsistem ainda no título ou enquanto âmbitos de ocupação desviada e inconcreta de ‘românticos’ tardiamente chegados, desprovidos de futuro, por exemplo, a confecção de ‘poemas’ e ‘dramas’; correspondentemente, as Obras musicais; as pinturas e esculturas. O que a Arte produz não são *tais* Obras e, absolutamente, não são Obras no sentido histórico do Ser [*seynsgeschichtliche*], que instituem uma clareira do Ser [*Seyn*] [*o lugar*] em cujo Ser unicamente o ente seria para ser fundado. As produções são ‘instalações’ [*Anlagen*] (formas do arranjo do ente); ‘poesias’ são

Essa questão do livre-arbítrio, que ao fim é posta erroneamente e, por isso mesmo, não é nenhuma questão, não tem nada a ver com o Tratado de Schelling. Pois aqui a Liberdade não vale enquanto característica do homem, antes ao contrário: o homem vale em todo caso enquanto propriedade da Liberdade. A Liberdade é a essência abrangente e completa, à qual o homem unicamente recuado se torna homem. Isto quer dizer: a essência do homem se funda na Liberdade. Mas a Liberdade ela mesma é uma determinação que excede a todo Seyn humano, é uma determinação do próprio Seyns de todo. Na medida em que o homem enquanto homem é, ele deve ter parte nessa determinação do Seyns, e o homem é até onde consuma esse ter-parte na Liberdade.⁵⁶

Ao contrário, o pensamento do Sujeito é um pensamento do sentido próprio de “indivíduo”, que tem a característica de ser-livre, que nada mais é do que um ente espontâneo e incondicionado no mundo externo sendo inteiramente livre por respeito a este mundo: *res cogitans* x *res extensa*. O pensamento do Liberalismo fundado na ideia de individualismo deriva mais fundamentalmente da compreensão implícita do homem enquanto o Sujeito moderno: a individualidade da razão subsistente, sendo o mundo o subsistente externo. O sistema do Idealismo, a partir da perspectiva subjetivista, se manifesta, portanto, a partir da juntura do Ser com o saber, de modo que se há uma alteração no saber, há uma alteração nesta juntura, pois o Ser está encaixado no matemático.

“Sistema” não é meramente a ordenação de uma matéria doutrinária [*s-Lehrstoffe*] subsistente com o propósito de um simples ensino iniciatório nas Ciências. O Sistema não é de todo e primeiramente uma ordenação das matérias do Saber subsistentes e do valor do Saber com o propósito de uma transmissão essencial autêntica, antes o Sistema é a juntura íntima do passível de saber ele mesmo, o desdobramento fundamentador e a figuração mesmo, e mais ainda: o sistema é a juntura conforme a essência do encaixe [*Gefüge*] e dos vãos [*Fuge*] do ente em sua entidade. Se assim, o Sistema em sua essência não tem nada de uma exterioridade e casualidade que tem o arranjo artificial de uma compartimentalização da matéria [*Stoff*] sob rubricas e números, então a elaboração do Sistema se encontra sob condições inteiramente determinadas e ela não pode historicamente ter lugar num tempo qualquer.⁵⁷

Essa mudança possibilitou uma exigência: se o Ser se encaixa com a verdade, se dobra enquanto verdade, e esta ganhou uma recuperação, então o Ser também ganhou; e nisso surge, através da mudança da forma da verdade, a exigência do sistema. Agora a verdade tem que se articular enquanto uma configuração absoluta. Heidegger explica que o pensamento chega ao saber absoluto em Hegel a partir de todo esse processo. O Ser

manifestações, proclamações, no sentido de *pregões* do ente já na normativa publicidade asseguradora de tudo” (HEIDEGGER, 2010, p. 11).

⁵⁶ HEIDEGGER, Martin. *Schelling's Treatise "On the Essence of Human Freedom"*, p. 9.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 28.

então ganha a configuração de vontade de poder que, em última instância, é vontade de absoluto. “A formação do Sistema começa expressa e propriamente no Ocidente enquanto vontade *para o Sistema matemático da Razão*.”⁵⁸

A vontade de poder é, portanto, vontade incondicionada para o poder. E o Sujeito não se instala só como o que se auto-fundamenta, ele se instala como o que, em se auto-fundamentando, deve poder fundamentar o Todo através da sua razão fundada no saber matemático. A ideia de livre pensamento é a ideia do livre fiador e em última instância é a ideia do livre produtor, por isso a consciência é consciência produtora. O gênio metafisicamente compreendido é apenas um âmbito deste Liberalismo:

*Esta Vontade para a disponibilização ciente livremente configurada do Seyn em seu encaixe é sinalizada e afirmada essencialmente pela nova experiência do homem enquanto Gênio. O “Gênio” — metafisicamente entendido — é apenas um âmbito possível do Liberalismo.*⁵⁹

A existência enquanto individuação absoluta, isto é, incondicionada, se torna normativa: o padrão.

Mas o saber neste modo constitui um momento da História Ocidental, que implica no surgimento do homem enquanto o Sujeito Moderno princípio de fundamentação do próprio saber. Para Heidegger, politicamente (na *pólis*), esse pressuposto dá nascimento ao Liberalismo, pois junto a essa ideia de Sujeito também se funda a ideia do indivíduo. E essa estrutura do saber que se auto fundamenta enquanto a exigência da configuração do que seja saber é o que dá origem à exigência e à possibilidade da formação do sistema, de tal modo que não haveria a ideia de sistema fora da perspectiva do saber enquanto saber matemático, enquanto a perspectiva deste encaminhamento pré-estabelecido do conhecimento. O matemático não é uma invenção da Filosofia, mas da Ciência. “Os dois motivos principais de determinação para a constituição da metafísica ocidental são: 1. O matemático, e 2. O teológico-cristão. *Tudo porém com o propósito básico de esclarecer e orientar nossa própria presença histórica.*”⁶⁰ Isto quer dizer que o procedimento matemático do pensamento já estava instalado anteriormente à Modernidade e o que Descartes fez foi encontrar o fundamento ontológico-metafísico dessa tendência da verdade enquanto certeza na figura do *eu penso*, para a exigência da certeza matemática que já estava, anteriormente a Descartes, no ocidente, empiricamente sendo validada nas

⁵⁸ *Ibidem* p. 33.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 32.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 38.

Ciências e na Teologia. Ou seja, a ideia do empirismo, do conhecimento prévio das condições da experiência já estava em vigor na própria Ciência, de modo que o saber enquanto Técnica é algo que precede à pesquisa filosófica. Esta depois vai apenas dar a fundamentação metafísica possível (*ego cogito*). Podemos dizer que talvez poderia ter havido uma crítica por respeito a isso, mas Descartes não disse “não” à tendência do enclausuramento do pensamento no saber matemático, ou da verdade enquanto certeza; pelo contrário, ele encontrou na certeza requerida pela Ciência o comportamento certo e ideal do pensamento e procurou dar para esse comportamento o que considerou ideal, isto é, o fundamento filosófico. Mas embora a Filosofia cartesiana tenha “vindo a reboque” da Ciência, ela não teria que necessariamente ter “vindo a reboque”. Por exemplo, dentro da perspectiva teológica da Igreja, a auto concepção do saber era a da extensão do saber concedido pelo Deus *criador*, não pelo Sujeito.

A quebra do senhorio exclusivo da fé da Igreja na configuração do Saber [se dá] com a acolhida simultânea da experiência cristã anterior pelo novo questionar. A distinção entre Saber e fé, *intellectus* e *fides*, só é agora consumada, mas ainda a autoconcepção do Saber e de suas possibilidades e direitos se torna inteiramente outra. 6. A liberação do homem para a conquista criativa e dominação e nova configuração do Ente sobre todas as áreas do Dasein humano.⁶¹

Com a Modernidade, o saber ganha uma liberação, ele não está mais alienado à figura da concessão divina, onde se manifesta a liberação do homem para a conquista criativa e dominação da totalidade do ente enquanto o Sujeito, o agente, o *ponente* e ao mesmo tempo a nova configuração do ente enquanto objeto.

A questão da filosofia não pode ser mais: o que é o ente? No contexto da liberação do homem dos liames da doutrina da revelação e da Igreja, a questão própria à filosofia primeira passa a ser: por que caminhos o homem consegue alcançar a partir de si mesmo e por si mesmo uma primeira verdade inabalável, e qual é essa verdade? Descartes foi o primeiro a perguntar clara e decididamente dessa maneira. Sua resposta é “penso, logo sou”.⁶²

A presença que, desde os gregos, para Heidegger, sempre foi vista implicitamente na perspectiva do permanente disponível aí da e para a lida, é vista agora no sentido do permanente disponível incondicional para o Sujeito obrigatoriamente, pois é um constrangimento, uma imposição do Sujeito universal.

⁶¹ *Ibidem*, pp. 34-35.

⁶² HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Volume II, p. 99.

O *cogitare* é um apresentar para si aquilo que é re-presentável. Nesse “apresentar para” reside algo determinante, isto é, a necessidade de uma caracterização para o fato de o re-presentado não estar apenas efetivamente dado de antemão, mas ser apresentado para nós como disponível. Portanto, algo só é apresentado para, representado – *cogitatum* – para o homem, quando é fixado e assegurado para ele como aquilo sobre o que ele pode ser senhor a partir de si a qualquer momento de maneira inequívoca, sem hesitação ou dúvida, na esfera do *seu* dispor.⁶³ (

A presença de todo se torna disponibilização incondicionada para o recurso, isto é, neste cenário, o ente tem que estar disponível incondicionalmente à dominação do Sujeito cognoscente produtor do Todo. Pensamos ainda estar no plano dissimulado do conhecimento, isto é, pensamos que algo tem que estar disponível aí permanente para o conhecimento, mas o que está subjacente e implícito na exigência e imposição do saber hoje já não é conhecimento algum por ele mesmo, e sim a pura dominação totalizadora do ente. (Daí o desinteresse contemporâneo generalizado na Filosofia). Só que a dominação sobre o todo do ente teve que esperar o desenvolvimento contemporâneo do conhecimento e da Técnica Moderna para poder se satisfazer plenamente, o que propriamente “começou” no século XIX e estourou no XX e XXI. Agora o ente é a partir da vontade para sua disponibilização incondicionada, e vontade aqui tem o sentido de tendência espontânea do pensamento. O pensamento é pensado enquanto vontade em vista da sua espontaneidade, da sua concepção enquanto tal. Essa tendência do pensamento agora voltada para a disponibilização da totalidade do ente se apresenta como o encaixe do Ser, que é a verdade com os únicos fins de recurso para o Sujeito incondicionado condicionante. O ente é abordado enquanto objeto por respeito a estes fins. O encaixe do Ser é o saber concatenado do ente, o posicionamento do ente no contexto de reportagem que é próprio a ele. O ente é conforme à exigência do matemático enquanto saber rigoroso, e porque o todo do ente é a Natureza, esse encaixe tem que ser conforme as leis matemáticas que estão sendo atribuídas ao próprio funcionamento da Natureza: esta é totalmente vista, pela Ciência Moderna apenas no interior de uma relação causal para efeitos determinados. É matemático porque é de caráter completamente determinado. É matemático porque é um saber prévio determinado e assegurado em termos de uma medida, de modo que tudo é passível de ser mensurado no seu comportamento através de medidas.

⁶³ *Ibidem*, p. 112.

A forma do saber matemático não é, para a filosofia moderna até Hegel, apenas moldura externa de representação do sistema, mas a lei interna que determina, *em princípio*, o *conteúdo* da filosofia e simultaneamente a *ideia de verdade*. Tudo isso, sem que a filosofia tenha podido perceber o alcance e destino desta lei; ao contrário, uma verdadeira paixão de satisfazê-la em sempre novas tentativas visava “elevar a filosofia ao nível de uma ciência”. Trata-se agora de mostrar, realmente, que e como o matemático não constituía apenas a moldura mais externa do sistema, mas um *fundamento essencial de determinação da metafísica moderna*.⁶⁴

O Sistema é, portanto, em sua compreensão amparado na conduta matemática da Ciência, que se move a partir das leis da Física. Aqui os princípios são as leis da Física, e todo conhecimento da experiência é orientado por esses princípios. A razão começa a se estabelecer na Ciência e a Filosofia dá a configuração metafísica para a razão. (Esse conhecimento orientado por princípios é o que a Filosofia chama depois de razão). A Física não tem as leis que podem ser outras, que é a fôrma própria do matemático enquanto saber rigoroso, por isso a Física também fica como o parâmetro a ser conquistado por todas as outras formas do conhecimento, pois é o saber mais estático, mais matemático, mais sem movimento, mais permanente: o que é pensado como sendo o saber mais rigoroso. Leis físicas não são variáveis; já, por exemplo, no Estado as leis variam, assim como na educação, na Arte, etc. E essa atribuição de leis fixas imutáveis se torna um ideal do conhecimento, pois pode-se conduzir por princípios fixos: onde pode se dar um conhecimento assegurado exatamente, sem qualquer ambiguidade. “*O matemático mostra-se aqui como o fundamento de determinação na lei de elaboração e completude da metafísica ocidental moderna.*”⁶⁵

Cada pensador pós Descartes, pôde apresentar sua interpretação particular, mas o *eu penso* é sempre o fundamento, o princípio mais fixo e imutável que a Filosofia hauriu, o princípio imutável pois a necessidade da fixidez da certeza para a verdade já se apresentava. Com isso tem de haver uma conexão causal explicativa da verdade, mas só posso ter isso se o saber se configurar enquanto saber absoluto, isto é, se o sistema do saber for um sistema fechado: se houver um sistema enquanto saber certo, fixo e integral das causas e das articulações do ente. Por isso, a partir do Idealismo Alemão, a Filosofia pôde ela própria se nomear de sistema. Dentro da lógica do saber físico-matemático e racional só podemos ter saber se temos a configuração dele em um sistema fechado (aplicável) de explicação da estrutura toda de articulação do ente. Sendo assim, o saber inaugurado (herdado) na Modernidade é o saber antecipado.

⁶⁴ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Verdade*, pp. 50-51.

⁶⁵ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Volume II, p. 44.

Para Heidegger, o sistema parece ser uma exigência genuína da Filosofia e, no entanto, não é necessariamente uma exigência imediata de colocação; o filósofo não cria nem fundamenta nenhum sistema, mas prepara todas as possibilidades para a tentativa de se retomar essa tarefa fora dessa perspectiva da razão.

Fatal é apenas que se suponha que uma rede disciplinar de títulos remendada tão arbitrariamente represente a única, verdadeira figura de um “Sistema” e por isso seja apropriado de todo não mais se lidar com a questão do Sistema. Certamente, a figura inautêntica do Sistema, assim como a construção do Sistema devem ser sempre de novo rejeitados, mas só porque o Sistema no sentido verdadeiro é a tarefa da Filosofia.⁶⁶

A questão é o Sistema em Filosofia ter ficado restrito à configuração lógico-racional do Idealismo. Se é necessário realmente um sistema enquanto totalidade, então ele não pode ficar restrito a uma configuração. Trazer o conhecimento do ente fora da perspectiva do Sujeito, no processo de *mundificação* a partir da estrutura concreta da existência humana enquanto existência histórico-intramundana, portanto, condicionada e realizada no modo do relato da *Quaternidade* [*Geviert*] (*Dasein*, Terra, Céu e Acenos) a cada vez, isso seria, para Heidegger, talvez o protótipo de um *novo* sistema. A existência humana é mítica. A Ciência é a forma da existência humana se reportar por negação ao mito, mas essencial e fatidicamente a existência se reporta enquanto mortal, se move por respeito a sua finitude da qual nunca pode não saber, e se reporta na condição de *ser-no-mundo*, *demorando condicionado* pelo Mundo histórico de sentido no qual emerge sob a totalidade do ente, o Céu. Isso é um fato: Heidegger não cria o sentido de Quaternidade do nada, não é uma teoria especulativa ou imaginada. Se hoje ainda não podemos falar em um novo sistema, Heidegger já prepara as possibilidades do saber dentro desse contexto, já prepara para a possibilidade de esboçar um sistema cuja característica se manifestaria completamente diferente do que se pretende com o sistema da razão, porque este requer um conhecimento fechado, universal e válido, o que destitui completamente a ideia de Mundo histórico-circunscrito de sentido, pois que aquele conhecimento é universal, válido e *formal* (aplicável e, portanto, aniquilador da diferença). Há talvez uma possibilidade de pensar um sistema em uma nova perspectiva completamente distinta da perspectiva lógica. “Carece-se de uma humanidade que esteja de ponta a ponta

⁶⁶ HEIDEGGER, Martin. *Schelling's Treatise "On the Essence of Human Freedom"*, p. 23.

sintonizada com a essência fundamental e única da técnica moderna e de sua verdade metafísica, isto é, que se deixe dominar totalmente pela essência da técnica.”⁶⁷

Os pensadores do Idealismo Alemão, os *ontólogos*, só puderam seguir na investigação e na crítica a Kant em função do que este último concedeu como essência da razão: o seu caráter transcendental, isto é, o caráter de ultrapassar o ente em direção ao Ser pensado metafisicamente enquanto essas ideias totalitárias (Deus, mundo e liberdade-homem-Sujeito), orientado por elas, dirigido por elas. Isso é o que dá o caráter transcendental da razão: o caráter de ultrapassagem foi o que permitiu aos pensadores seguirem nesta pesquisa. Talvez sem isso não emergiria nem um Hegel, nem Fichte nem Schelling. Talvez a questão se desdobrasse por algum outro caminho.

O sistema no Idealismo, para Heidegger, só garantiu a estrutura lógica do saber enquanto certeza. A ideia de Heidegger é precisamente a de mostrar como o Idealismo faz uma crítica a Kant e acaba revelando também os seus limites através da questão da liberdade. “No Idealismo alemão, o ‘Sistema’ foi concebido expressamente enquanto exigência do Saber absoluto. O Sistema foi mesmo expressamente a exigência absoluta e, por isso, a palavra diretriz para a Filosofia pura e simples.”⁶⁸ Kant concebeu a Filosofia como teleologia da razão humana. Mas a razão enquanto absoluto diz que essas ideias não são ideais da razão, e sim o próprio absoluto que rege a razão. Para o pensamento moderno, essas ideias são as ideias condutoras determinantes de todo conhecimento porque elas têm esse caráter de absoluto, portanto, não são divisíveis enquanto caracteres do próprio absoluto que se diz de Deus, mundo, liberdade (homem enquanto Sujeito). Ou seja: significação, mundo; espontaneidade, (liberdade, verdade, consciência) = sujeito; criação e presença absoluta = Deus. O absoluto é uma ideia de totalidade que, contudo, não é coisa alguma.

A tarefa de conhecimento da metafísica, no curso da sua própria elaboração e consolidação, divide-se em *três setores*: 1. A *alma* do indivíduo humano; 2. O *conjunto da natureza*; 3. *Deus*. A estes três setores se destina e ordena cada vez uma disciplina: *psicologia, cosmologia, teologia*. [...] A metafísica divide-se, pois, nessas três disciplinas. Três setores – três disciplinas (livres da experiência) – conhecimento racional – razão pura.⁶⁹

Heidegger ensina que Schelling vai seguindo junto a Hegel em direção à ideia de absoluto, mas quando entra na questão da liberdade (que constitui uma *parte* do absoluto,

⁶⁷ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Volume II, p. 123.

⁶⁸ HEIDEGGER, Martin. *Schelling's Treatise "On the Essence of Human Freedom"*, p. 35.

⁶⁹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Verdade*, p. 41.

pois é uma das três ideias fundamentais), ele percebe um limite para a construção desse sistema, uma vez que a ideia de sistema refuta justamente o sentido de liberdade. Filosofia é para os Idealistas teleologia da razão humana, entendimento da razão humana em conformidade com o fim, isto é, com os três princípios supremos que constituem, na sua tríade, a totalidade do Ente. As três ideias supremas subsistentes: Deus, mundo (*res extensa*) e liberdade (Sujeito) constituem o contexto problemático do ente no todo para os modernos e são noções que não se deixam conhecer enquanto objetos da experiência. Um conceito de copo se deixa conhecer na configuração de copo, um conceito de Deus, de significação (Mundo) ou de liberdade não vêm à presença nestes termos. O que caracteriza um objeto é a sua delimitação possível, objeto é o que é passível de ser delimitado. Não é que algo tenha que ser material, concreto, mas tem que ser delimitado. Não há como delimitar liberdade, mundo ou Deus. O mundo como o todo significativo não pode ser delimitado e, no entanto, não posso dizer que não há esse todo significativo; assim como há evidência da liberdade e há evidência de Deus, mas não há como delimitar ambos. A ideia do sistema é a ideia do conhecimento fechado, completo, absoluto, totalizado; contudo, não há como totalizar esses fenômenos. Então não podemos dizer que Deus, mundo ou liberdade são objetos do conhecimento. A relação aqui é a do sujeito-objeto, ou seja, todo o conhecível é, para Kant, objeto. E se o objeto suprassensível no caso desses princípios, não é conhecível, o que Heidegger vai colocar em questão é como Kant chega a comprovar (que, para Heidegger, não comprova), que esses princípios sejam eles mesmos objetos.

Concorrendo com a explicação do conceito de Razão se consuma um tal conceito de Ideia que de imediato — desde Descartes — significa *representação*. As Ideias são representações da unidade da multiplicidade articulada de um âmbito {do ente} enquanto um todo. As ideias supremas são aquelas nas quais os âmbitos principais e essenciais do ente serão representados: Deus, Mundo, homem. Mas agora, de acordo com Kant — sobre o fundamento dos discernimentos conquistados na *Crítica da Razão Pura* —, essas Ideias enquanto representações da Razão não são "ostensivas", elas não nos mostram os objetos [*Gegenstände*] eles mesmos supostos enquanto dados, subsistentes, mas antes somente na Ideia. Nossa representação de Deus é só uma Ideia. Com isto, Kant não quer dizer que Deus não exista e seja mera imaginação; o *Dasein* de Deus está de todo fora de dúvida para Kant. Ele quer dizer apenas: nós nunca podemos estar certos de Deus enquanto existente [*daseiender*] através do mero supor [*Meinuen*] do Pensado no conceito "Deus" e por uma dissecação {analítica} dessas representações. O mesmo vale para o Mundo enquanto totalidade; o mesmo vale correspondentemente para o homem enquanto uma essência determinada pela Liberdade.⁷⁰

⁷⁰ HEIDEGGER, Martin. *Schelling's Treatise "On the Essence of Human Freedom"*, p. 36.

O Idealismo Alemão entendeu que esses princípios não são objetos mesmo sendo cognoscíveis como o princípio de todo saber, na figura do absoluto, pois esse é o *indelimitável*; uma vez que tudo que é delimitável é finito. O Idealismo descobriu isso e representou essa insuficiência kantiana destituindo esses princípios da ideia de objeto e atribuindo a eles a ideia de princípio de todo objeto. Deus, mundo e homem (liberdade) se tornam agora o próprio fundamento do saber enquanto o *já sempre sabido*, porque agora sei que Deus, mundo e homem (liberdade) constituem em sua unidade o absoluto. “Isto designa o saber absoluto do Ente no Todo, aquele que se funda sobre princípios últimos discernimentos essenciais.”⁷¹

A liberdade se recobre do conceito de absoluto por um lado porque pensada em termos de incondicionalidade absoluta enquanto o não constrangimento por nada; mas por outro, no sentido positivo, liberdade é a possibilidade de criar a partir de si incondicionalmente algo. Mundo é a totalidade significativa representada e também se deixa recobrir pelo conceito de absoluto. Posso pensar todo o ente como submetido à significação no seu Ser, e Deus como o bem e o criador absoluto. Então o saber do Todo é que seria o saber em sentido essencial. A essência do homem é a liberdade, esta constitui a auto essencialidade concreta do homem; a essência de Deus é o bem supremo, a auto essencialidade concreta de Deus; a essência de mundo é a significação, sentido e possibilidade. Lidamos com essas três dimensões, divino, sentido, liberdade que nunca, jamais, se concretizam em termos de objetos da experiência; se *concretizam* sempre apenas enquanto ocorrências.

O Sistema é, assim, a unificação dessas ideias primeiras no fim. De modo que esses princípios teleológicos da razão pensados enquanto absoluto não deveriam poder ser divididos. Mas ao mesmo tempo, também não se pode unificar mundo e Deus, porque mundo tem elementos (o mal, por exemplo) que contradizem à essência perfeita pressuposta de Deus. *Não pode haver contradição*⁷², e a identidade se mantém na lógica do sistema, de modo que se mostra aí um problema em unificar os três princípios para formar propriamente o sistema. Kant apenas colocou os três princípios que não se

⁷¹ *Ibidem*, p. 17.

⁷² Heidegger problematiza a rigidez do preceito lógico da não contradição para a verdade: “O princípio de contradição se mantém aqui firme e seguro, numa autoevidência intocável. [...] Este princípio, sendo colocação de fundamento, está no ponto de partida de toda a metafísica e a domina como um princípio matemático. Isso quer dizer: 1. dele e do que ele delimita, tudo se deriva; 2. toda derivação deve-se ater, na sequência de seus passos, à lei do princípio, a saber, à regra de *evitar* contradição, respectivamente, de *se preservar na não contradição*”. (HEIDEGGER, 2018, p. 75). A problematização desta auto evidência intocável de pensamento metafísico é uma questão de tal envergadura que não poderemos aqui neste trabalho dissertar sobre mais profundamente.

permitem delimitar legando tal tarefa aos posteriores. Essa ideia da apreensão intelectual do absoluto é o que faz com que o Idealismo apresente uma tentativa de superação das dificuldades que, para o Idealismo, Kant não conseguiu superar. As barreiras de Kant são: para se conhecer o ente, este teria que ser conhecido no modo da experiência. Como o ente no todo não é sensível, não pode ser conhecido, portanto. O Idealismo Alemão, para sair dessa aporia, diz que o absoluto não é objeto algum. O sabido na intuição sensível é o próprio saber do não-objetivo. O absoluto para Schelling é o saber do absoluto e o absoluto do saber. O absoluto só é em um saber do absoluto, o absoluto. Isto quer dizer: não se sabe do absoluto como objeto para o Sujeito, mas é o absoluto que se reflete através do Sujeito no conceito de absoluto. O problema é que no interior do absoluto há contradições.

No entanto, para Heidegger, tal objeção nem de longe configura algo como “visões de mundo” diferentes. Nenhum pensador é um *produtor* de opiniões, ou uma consciência produtora incondicionada; simplesmente ele é um trabalhador do Espírito (pensamento), condicionado pela História do pensamento, no sentido de estabelecer a configuração desse próprio Espírito. Eles são “os que questionam rejeitando toda curiosidade, toda avidez pelo novo; sua busca ama o abismo, no qual eles sabem o mais antigo fundamento”⁷³. O erro de cada grande pensador não é o erro da pessoa, do “indivíduo” de cada um, mas do próprio Espírito na tentativa de elaborar o seu sistema, na tentativa de elaborar o todo da sua verdade. E a Modernidade é a história do devir do Espírito pretendido enquanto razão lógico-matemática. A História será sempre a do Espírito uma vez que a Natureza não faz história a não ser em eco ao que o próprio Espírito impõe sobre ela. O limite e a precariedade dessa perspectiva surgem, para Heidegger, quando o Espírito se transforma em sistema matemático da razão. “O ‘espírito’ é considerado sempre neste caso como ‘razão’, como a faculdade do poder-dizer-eu.”⁷⁴ Aqui tem-se *um* modelo do Espírito, este configurado em um modelo do que seja o pensar. Ou seja, aqui o Ser está reduzido à condição de subjetividade e tem como essência (encaixe) o predomínio do matemático e a passagem do predomínio da exigência do matemático para a fundamentação do próprio saber que se sabe, isto é, para a subjetividade. A liberdade (pensada como a incondicionalidade do Sujeito) é um fato, mas a determinação desse fato depende da determinação do conceito de liberdade a partir

⁷³ HEIDEGGER, Martin. *Contribuições à Filosofia: do Acontecimento Apropriativo*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Ed. Via Verita, 2014, p. 17.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 55.

do sistema. Todavia Schelling chega à conclusão de que a ideia de sistema parece aporética por respeito à liberdade. Liberdade individual pressupõe o contraste de um outro, a *co-ponência* do outro. E esse outro é o mundo, a totalidade do ente e o Deus. Se o conceito de liberdade é de todo contraditório com o sistema, seria estranho que devesse haver, pelo menos no entendimento divino, a liberdade junto ao sistema. Porque a questão é que no entendimento divino deveria haver liberdade (sujeito) e mundo, de modo que todas essas ideias supremas pertencem ao entendimento divino. Se essas ideias existem e coexistem no entendimento divino, como explicar então a possibilidade de uma repudiar logicamente a outra? A primeira dificuldade é a de manter a liberdade no absoluto se se pretende o Sistema do absoluto. Mas o Sistema elide a liberdade, ou vice-versa. Com isso Heidegger tenta mostrar as aporias da perspectiva subsistente para o sentido do Ser no pensamento do Idealismo através das ideias subsistentes supremas.

Para o filósofo, o Idealismo Alemão “simplesmente” pegou o conceito de Filosofia e pensou-o por respeito à totalidade, daí surgir a problemática do absoluto; daí se inaugurar o sentido próprio de História na Filosofia. História como percurso do saber para si mesmo, percurso do saber do absoluto para ele mesmo. Chego à ideia de um saber absoluto com a exigência de um saber que se fundamenta nele mesmo; depois esse saber que se fundamenta em si precisa ele próprio dizer como e porque ele pode se fundamentar nele mesmo; onde surge mais um fundamento, e esse novo fundamento é a própria razão, o *ego cogito*. Portanto o fundamento do matemático é que ele se dá como um saber que se demonstra ciente e fundado em si mesmo, mas, como dito, este saber não poderia fundamentar isso por si só, de modo que reenvia ao pensamento a exigência de um fundamento mais fundamental, e este Descartes o ofereceu enquanto *ego cogito*. Dessa ideia, desse fundamento mais fundamental, o que se tem depois é Kant configurando esse sistema como um sistema da própria razão, e os idealistas alemães colocando esse sistema racional reportado à totalidade, ao todo. O já instaurado Poder para o sistema enquanto a vontade para o poder, se coloca como o próprio Ser – esse é, segundo Heidegger, o quadro, isto é, o percurso que, na História da Metafísica, é o caminho procedido pelo pensamento no Ocidente.

O que se esconde como resíduo autêntico verdadeiro no pensamento da filosofia “científica” (cf. a concepção profunda em Fichte e Hegel) é o seguinte: com base e em consequência da ideia do saber como certeza (certeza de si), fundamentar e construir o sabível de maneira uniformemente sistemática (matemática). Ainda vive nesse intuito a filosofia “científica” um ímpeto da própria filosofia, para salvar a sua *coisa mais própria* em face do tipo necessariamente restritivo e imperioso da visão de mundo em geral. Pois

mesmo na visão de mundo “liberal” encontra-se ainda esse elemento presunçoso no sentido de que ela exige que deixemos cada um ter sua opinião. [...] A coisa mais própria à filosofia é esquecida, mal interpretada por meio da “teoria do conhecimento”; e onde a “ontologia” ainda é compreendida, ela permanece *uma* disciplina entre outras.⁷⁵

⁷⁵ *Ibidem*, p. 41.

Capítulo 3: A Maquinação [*Machenschaft*] oriunda do estado metafísico do Espírito ocidental e a tentativa heideggeriana do passo de volta

“A Maquinação reina, ao mesmo tempo, enquanto o fundamento, desconhecido em sua essência, e também incognoscível para toda a Metafísica da explanação do concreto enquanto ‘vontade de poder’”⁷⁶. Heidegger, na obra Meditação [*Besinnung*] ensina que a vontade para o poder é a configuração (histórica) moderna do Ser. E por que o Ser ganhou a configuração de Poder? Sabemos que nos primórdios da manifestação ocidental do Ser, entre os gregos, o Ser se deu como presença constante: entidade. E enquanto essa doação, a presença se manifestou em termos da presença de uma permanência disponível para a lida, o que Heidegger determinou fenomenologicamente enquanto a *presentidade constante*, que corresponde à οὐσία aristotélica. A partir do advento da técnica moderna, a partir, portanto, da Modernidade, essa presentidade constante disponível para o Ser de tudo que há, ganhou a configuração de incondicionalidade na sua disponibilidade. E então a presença enquanto disponibilidade do ente que já foi visada no pensamento grego (a partir de um certo momento na história ocidental), ganhou o sentido de incondicionalidade. A disponibilidade, a presença para os gregos, tinha um sentido de *desocultação*, ἀλήθεια, e ganhou um sentido fundamental de espontaneidade; a φύσις espontaneamente irrompe porque é desde si própria para si própria. Mas ainda o grego não pretendeu a incondicionalidade na disponibilidade, ele apenas verificou que havia uma espontaneidade na presença da φύσις. Para Heidegger, toda história do pensamento ocidental de certo modo começou com a perspectiva grega para o Ser pois a presença vista na φύσις (disponibilidade) foi interpretada como espontaneidade, isto é, porque a φύσις manifestava a partir de si, a φύσις foi interpretada como espontaneidade que, portanto, ganhou o sentido da liberdade; posteriormente a espontaneidade também ganhou o sentido da vontade (que seria o caráter da espontaneidade), isto é, a vontade é o caráter da espontaneidade de disponibilização. Então a partir dessa perspectiva-prévia enquanto a compreensão pré-ontológica (porque histórica de acordo com a estrutura temporal *Dasein*⁷⁷, portanto, imediata) da vontade,

⁷⁶ HEIDEGGER, Martin. *Besinnung*. Gesamtausgabe - III-Abteilung - Unveröffentlichte Abhandlungen - Vorträge-Gedachtes - Band 66 - 1997, p. 39.

⁷⁷ Sobre a estrutura temporal da compreensão do Ser, imprescindível ler *Ser e Tempo* parágrafos: 78-83.

dessa espontaneidade para a disponibilização, a disponibilidade ganhou o sentido de poder. Disponibilização incondicional, possibilitação, esta então como poder.

Vontade tem como essência a espontaneidade. Segundo este pensamento de Heidegger, a vontade para o poder não é, portanto, uma concepção somente nietzscheana; esse sentido metafísico para tudo que há, apenas toma forma e nome no pensamento de Nietzsche. “Supondo que a metafísica de Nietzsche seja a consumação da metafísica ocidental, a confrontação com ela só se torna uma confrontação adequada se disser respeito à metafísica na totalidade”⁷⁸, uma vez que “a doutrina nietzscheana que transforma tudo aquilo que é e como é em ‘propriedade e em produto do homem’ não leva a termo senão o desdobramento extremo dessa doutrina cartesiana, segundo a qual a verdade é refundada na certeza de si do sujeito humano.”⁷⁹ Desde o Medievo, tudo que há se torna vontade espontânea feita pela vontade divina, e é *vontade para* porque é para a disponibilização, é espontaneidade incondicionada para a disponibilização. De modo que o Ser foi compreendido enquanto Poder, no sentido de que a capacidade da espontaneidade é a *potência para*, pois o Ser da espontaneidade é o Poder. A Maquinação é já essa tomada de perspectiva, é a armação [*das Gestell*], a perspectiva-prévia, a própria μορφή. A Maquinação é a configuração da disponibilização incondicionada do Todo do ente em vista do Sujeito (a “liberdade” concebida pelo Idealismo), isto é, é enquanto a estrutura da articulação (significativa) de todo e um: é a articulação histórico-circunscrita, isto é, pré-ontológica de configuração do pensamento. Mas “é só com a doutrina do além-do-homem como a doutrina do primado incondicionado do homem no interior do ente que a metafísica moderna chega à determinação extrema e consumada de sua essência. Nessa doutrina, Descartes festeja o seu mais elevado triunfo.”⁸⁰

Nietzsche assumiu a configuração da vontade para o poder como princípio absoluto. Ele percebeu a vontade como conceito eminente no interior do pensamento ocidental. Contudo, Nietzsche não questionou se esta concepção para o Ser deveria ser repensada, isto é, para Heidegger, Nietzsche não viu a possibilidade de outro princípio, ele somente se certificou de que em tudo que é, há vontade de poder. Não se certificou de que isto é um princípio histórico-circunscrito (ou seja, não universal) para o Ser e não algo da ordem de um absoluto da verdade de todo. Para Heidegger, este ver em tudo vontade de poder já é um perceber orientado por um princípio histórico de determinação.

⁷⁸ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Volume II, p. 71.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 95.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 44.

“Em ambos os caminhos do desdobramento da metafísica de Nietzsche, o ente na íntegra é pensado de modo maquinado [*machenschaftlich*] e o homem é determinado enquanto o executor da Maquinação, a partir da implicação essencial dele nela”⁸¹. A Maquinação é a percepção pré-ontológica do existir ocidental enquanto Sujeito incondicionado e consequentemente condicionante, é essa percepção prévia do ente (como objeto) enquanto disponibilidade incondicionada em vista do Poder, de modo que sempre imediatamente o homem já percebe a totalidade do ente enquanto disponibilidade incondicional. “Pois esta metafísica [da vontade de poder], à qual pertence a doutrina do além-do-homem, coloca o homem, tal como nenhuma metafísica antes dela, no papel de medida incondicionada e única para todas as coisas.”⁸² E por isso agimos como agimos na contemporaneidade, pois esse olhar é a partir da perspectiva da Maquinação e se inaugura mais radicalmente na Modernidade com o advento da técnica moderna. Isso foi possibilitado originariamente pelo saber matemático preestabelecido enquanto único saber rigoroso (em vista da verdade enquanto certeza – Sujeito), que é o saber de antecipar as possibilidades da experiência com o ente.

A extinção repentina do grande fogo, que deixa para trás o que nem o dia, nem a noite, o que ninguém concebe; aquilo em que o homem que foi até o fim ainda realiza suas artimanhas, a fim de continuar apenas se anestesiando junto ao produto de suas maquinações, pretendendo que esse produto seja feito para a eternidade, talvez aquele *es-sim-por-diante*, que não é nem dia, nem noite.⁸³

3.1 A resposta questionadora à Maquinação

Mas o pensamento que pensa por sobre tudo isso é o pensamento que pode pensar o entretecimento da contenda de Terra e Mundo e da contestação do homem e de Deus.

A luta entre contestação [*Entgegnung*] e contenda é o a-contecer [*Er-eignen*] clarificante, no qual o Deus sombreia a Terra em sua reserva e o homem provê o Mundo, a partir daí o Mundo espera o Deus e a Terra recebe o homem. Esta clareira libera toda a essênciação do acontecido [*Ereigneten*] {entretido} no a-fundamento [*Ab-grund*] do a-contecimento [*es- Er-eigniss*]⁸⁴.

⁸¹ *Ibidem*, p. 32.

⁸² *Ibidem*, p. 94.

⁸³ HEIDEGGER, Martin. *Contribuições à Filosofia: do Acontecimento Apropriativo*, p. 259.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 15.

O pensamento heideggeriano se coloca como o pensamento filosófico da preparação para um pensar que começa a pensar para além da Maquinação. Contenda é o nome para o entretencimento de Terra, Mundo, Acenos e homem (a *Quaternidade*) que é amplamente subtraído a nós, os contemporâneos. “O aceno já frequentemente reiterado [...], também permanecerá no futuro ineficaz, enquanto aqueles que só ‘escrevem’ uma ‘crítica’ da questão do Ser não experimentarem e não queiram experimentar nada da necessidade do abandono do Ser.”⁸⁵ Pois a Maquinação é a possibilidade da manobra estipulante e constituinte do ente na Técnica Moderna, e isto quer dizer que estipulamos e constituímos o ente já de acordo com essa manobra, que é a manobra do princípio moderno do Ser enquanto Poder (fundado já na subjetividade). “A única questão é que a subjetividade consumada impede a existência de um fora dela mesma. Nada que não se encontre no campo de poder da subjetividade consumada pode erguer uma petição de ser. Até mesmo o suprassensível e o âmbito de um deus suprassensível são derrubados”⁸⁶. Para Heidegger isto não estava no pensamento grego. Há um elo conseqüente, pois somos estruturalmente históricos enquanto *Dasein* (compreensão temporal do Ser) e enquanto povo, mas não se pode dizer que o pensamento grego necessariamente se desdobraria no pensamento moderno e na Maquinação.

Maquinação significa aqui a possibilidade de manobra [*Machbarkeit*] toda ela estipulante [*machende*] e constituinte [*ausmachende*] do ente, tal que unicamente nela se determina a entidade do ente abandonada pelo Ser [*Seyn*] (e da fundação de sua verdade). (O estipulável [*machbar*] é pensado aqui como “passível de vigilância” = vigilante [*wachbar* = *wachsam*] e daí, Maquinação no sentido de Manobra [*Machsamkeit*]). A Maquinação é o arranjar-se sobre a Manobra de tudo e, na verdade, de modo tal que o inevitável da compensação incondicional é aprestado por aquela⁸⁷.

Vivemos hoje uma era de normatização e controle. A padronização das informações coloca todos sob vigilância, e tudo que é exposto na publicidade acerca de nós é vigilância sobre o Ser do *Dasein* enquanto entidade, e a entidade enquanto a maquinação (vigilância enquanto percepção). E para que? A vigilância é para garantir controle e domínio da totalidade do ente, isto é, controle e domínio (para o Sujeito determinante incondicionado) da condição do Todo enquanto recurso produtivo (através do saber matemático da técnica moderna). Ao mesmo tempo em que você é estimulado para ser vigiado, é estimulado também para ser vigia. A Maquinação é manobra

⁸⁵ *Ibidem*, p. 20.

⁸⁶ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Volume II, p. 230.

⁸⁷ HEIDEGGER, Martin. *Contribuições à Filosofia: do Acontecimento Apropriativo*, p. 39.

permanente e pré-temática (imediata da percepção) de modo que tudo é estipulado no sentido da vigilância e ao mesmo tempo do vigilante, e então Natureza e homem são objetos da manobra. Tudo tem que ser arranjado no sentido de poder ser manobrado nestes termos. A compensação incondicional é a mensuração que coloca tudo proporcionado à incondicionalidade da consciência representativa-produtora, e assim tudo tem que ter a função da disponibilidade incondicional. E Heidegger nos diz que essa forma de perspectivar o Todo se manifesta mais profundamente desde a pré-concepção histórica da Natureza enquanto *res extensa*:

Por mais unilateral e em certos aspectos insuficiente que a interpretação da natureza como *res extensa* possa ser, pensada inteiramente em vista de conteúdo metafísico e segundo a amplitude de seu projeto metafísico, ela é, apesar disso, o primeiro passo decisivo, por meio do qual a técnica das máquinas mecânico-motoras modernas e, com essa técnica, o novo mundo e sua humanidade se tornaram metafisicamente possíveis. Nos dias de hoje, nós mesmos somos testemunhas de uma lei secreta da história, uma lei segundo a qual um povo não consegue mais fazer frente à metafísica que emergiu de sua própria história no instante justamente em que essa metafísica se transforma no incondicionado.⁸⁸

E essa disponibilidade incondicional do Todo é meramente produtiva, porque fora desse sentido para o Todo, exatamente o que não se vê é a disponibilidade. O fato de a disponibilidade ser incondicional, é no sentido de que tudo tem que estar disponível inteiramente; mas se a compreensão não for por respeito ao recurso produtivo, ela é considerada supérflua, desnecessária. Para nós, os contemporâneos, fora dessa produtividade o ente não precisa ser nada. Por isso podemos ser, e com reconhecimento, tão tacanhos em relação a tudo que não é produtivo nesses moldes maquinados. O Todo, o Ente, é somente enquanto recurso produtivo e produtivo de valor monetário. Isso se estende por respeito a tudo, a *Gestell*, uma vez que é a própria armação para o pensamento e para todo o conhecimento, se estendendo à toda existência⁸⁹.

Calcular com vistas à elevação de poder, com vistas à superpotencialização dos respectivos estágios do poder, é a *essência* da vontade de poder [...]. Enquanto um superpotencializar-se, a vontade de poder não é nunca um estado de repouso. [...] Por conseguinte, a vontade de poder é *em si* o olhar voltado intencionalmente para o mais-poder.⁹⁰

⁸⁸ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Volume II, p. 123.

⁸⁹ Em *Ser e Tempo*, parágrafo 32, podemos compreender própria e fenomenologicamente a estrutura da compreensão enquanto perspectiva-prévia (*vor-sicht*), que é sempre de caráter histórico interior a um Mundo, de modo que a *Gestell*, a armação é, portanto para Heidegger, a perspectiva prévia para o ente e o Ser no Mundo de sentido do Ocidente.

⁹⁰ *Ibidem*, pp. 75-76.

A ideia de progresso é aqui, portanto, a de que há sempre uma regressão no passado, como se o passado fosse menos, pior, e que por isso permite o progresso, uma vez que este assinala para uma depreciação do passado (pode-se considerar essa perspectiva bastante hegeliana inclusive [tese-antítese-síntese]). Esta é uma característica do Poder: aniquilar os níveis anteriores. O Poder, como se pretende incondicional, isto é, a ideia da compensação incondicional, é o que põe em jogo o caráter de arruinamento e destruição da Maquinação de tudo anterior. O Poder porque está sustentado pela vontade que é enquanto tal pela ideia pré-ontológica da incondicionalidade na espontaneidade, não pode se sustentar sem progredir destituindo os níveis anteriores. O Poder exige progresso, e a vontade é inerente a ele mesmo. “Coisa semelhante só permite, ainda que de passagem, o ‘progresso’, pois este aqui parece ou supõe poder superar a destruição enquanto o assinalar da ‘regressão’. A espontaneidade é da própria potência”⁹¹. O Poder exige o absoluto, só que o Poder não pode, de acordo com seu próprio Ser, parar e o absoluto seria precisamente a *parada*. A essência do Poder é exatamente não parar, progredir sempre, se parar se estingue enquanto ele próprio.

O asseguramento do autodesdobramento supremo e incondicionado de todas as faculdades da humanidade até o domínio incondicionado de toda a Terra é o aguilhão que impele o homem moderno a irrupções cada vez mais novas e obriga a assumir vinculações que colocam em segurança o asseguramento de seu procedimento e a segurança de seus fitos.”⁹²

Poder é assim poder de dominação do homem enquanto Sujeito incondicionado do conhecimento, sobre a Terra; e porque o Poder enquanto tal não pode parar ele é o contínuo e permanente arruinamento de todos os níveis anteriores de modo que só pode ser aniquilação recorrente, repetida. “Agora a Maquinação disponibiliza o ente enquanto tal no espaço de jogo de uma *aniquilação* recorrente, em que ela se põe em jogo constantemente. A violência é a essência destrutiva da Maquinação sempre já desdobrada pela ameaça da destruição”⁹³. A violência manifesta é a essência da Maquinação justamente porque o Poder, enquanto aniquilador necessariamente dos níveis anteriores, não pode parar justamente de aniquilá-los. Em que a Maquinação se põe em jogo constantemente enquanto perspectiva-prévia pré-ontológica sobre o Todo, esse

⁹¹ HEIDEGGER, Martin. *Besinnung*. Gesamtausgabe - III, p. 15.

⁹² HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Volume II, p. 107.

⁹³ HEIDEGGER, Martin. *Besinnung*. Gesamtausgabe – III, p. 16.

estabelecimento do ente no sentido da vigilância, da manobra, da normatização, se põe permanentemente em jogo. A violência é a essência destrutiva da Maquinação, pois a própria aniquilação constante é a essência do Poder que se desdobra enquanto Técnica Moderna. A característica da Maquinação, dessa exigência de disponibilização incondicional do Todo, impõe a violência porque impõe a destruição de tudo o que não se permite dobrar em disponibilização incondicional e em produtividade. Não há a *espera* [*Gelassenheit*], tudo tem que ser todo tempo disponível, não há a possibilidade do não-ser, o ente tem que ser esta presença constante disponível incondicionalmente. A questão que poderia ser posta para a técnica moderna é essa, em que ela tem obrigatoriamente que responder a essa estipulação do ente desde sua entidade (seu Ser) enquanto presença disponível e incondicionada. E Heidegger ensina que o homem não tem nenhuma autonomia aí, sendo que sua única chance de estar de algum modo “fora”, “livre”, é a de furar esse sentido pela revelação do destrutível dele através da problematização da fundação histórica (ocidental) do Poder. O Poder configura a submissão arbitrária de tudo, submete tudo arbitrária e exclusivamente orientado pela produção contínua, eficaz e obviamente desenfreada. A característica do Poder é o de se intensificar sobre os níveis inferiores “a de eterno”, de modo a não poder estacionar, pois este seria seu fim. Deste modo o poder de exploração não pode estacionar, de forma que não há, portanto, como impor uma ética ao Poder; uma tal “ética aplicável” também seria refém do Poder e da Maquinação. Se é da característica essencial do Poder que ele não possa parar, então o Poder não tem limite, seu limite é a parada que seria sua destruição. A parada, talvez se manifestaria se conseguirmos parar o Poder freando aos poucos, como é possível, a compreensão do ente enquanto objeto disponível incondicionalmente, a produtividade e o consumo infinitos. O Senhorio, portanto, é ser o senhor dessa decisão *de dentro* deste contexto contemporâneo de exploração, isto é, é compreender a condição histórica do espírito ocidental para termos chegado aonde estamos. Decidir é decidir se é o próprio ou se não é isso. “O Senhorio surge da capacidade fundamental para a decisão; o Senhorio não possui apenas a dignidade, ele é a capacidade livre da dignificação originária, não de um ente, mas do *Seyn* ele mesmo”⁹⁴. Por exemplo, ter o senhorio, é ter pensamento sobre a disponibilidade incondicional do recurso humano e do recurso natural. O Poder não pensa na destruição que causa, ele precisa enquanto tal se ampliar e se desdobrar na sua ampliação. Aquele que para e pensa, pretende algum senhorio sobre

⁹⁴ *Ibidem*, p. 15.

o Poder. O Poder não tem capacidade de parar. Não está no Ser do poder o “parar”. “O *es-panto* expõe a partir da maquinação do ente e transpõe no in-fundado da verdade do *seer*⁹⁵ – de tal modo aliás que o homem ainda não ‘sabe’ o que lhe ‘acontece’ e como lhe ‘acontece’.”⁹⁶

A Técnica Moderna surge então da demanda da disponibilidade incondicionada do Todo oriunda da incondicionalidade do Ser enquanto Poder subserviente ao homem como o Sujeito Moderno de vontade, isto é, da incondicionalidade na disponibilidade da presença. O homem é, nestes termos, só o capataz da Técnica, ele é seu operário, seja em que grau financeiro estiver. Ele é o estipulante da estipulação. E porque ele ainda se concebe como animal racional, isto é, somente como razão lógico-calculadora, ele tem a ilusão de ser o dirigente dessa manipulação, dessa manobra. O homem no horizonte da Maquinação é o mais manipulado porque ele não tem consciência de que tem que fazer o que a Maquinação pretende. Somos operários da Maquinação. Enquanto ocidentais (o que hoje inclui o Oriente também e praticamente todo o globo) já nascemos lançados aí, nessa condição, neste estado do pensamento.

A Maquinação é, portanto, o próprio legar-se do Poder. Ele se lega a ele mesmo enquanto Maquinação, ou seja, enquanto controle incondicional do Todo. A ideia de Poder é pensada por Heidegger enquanto “a auto-inundação de uma corrente de força solta e programada”⁹⁷. E o que quer que seja pensado enquanto ente tem que estar dentro da significação implícita do Poder. “Totalidade”, “planetário”, “racional”, pensamo-las como estruturas a-históricas, intrínsecas ao Poder. Mas não são estruturas a-históricas, pelo contrário, são propriamente orientações tão-somente históricas⁹⁸. São orientações pré-ontológicas nas quais o Ser se recusa a vir à tona no ente, mas isso ressoa em nós

⁹⁵ Para Heidegger, a pergunta fundamental acerca do sentido do Ser não foi posta na História do pensamento ocidental, uma vez que este último sempre teve como pressuposto inquestionável para a questão, o Ser do ente, isto é, a *entidade do ente*: a Metafísica. Para este princípio, o pensador usa a palavra *Sein*. Já para a questão do Ser enquanto Ser ele mesmo não mais enquanto uma estrutura formal, universal e atemporal para a totalidade do ente, mas precisamente o Ser enquanto temporal e finito (intramundano), o filósofo (em seus textos posteriores a *Ser e Tempo*), usa o termo *Seyn*. O tradutor preferiu, portanto, utilizar o termo *Seer* para a questão heideggeriana do Ser enquanto Ser, uma vez que esta se difere do pressuposto metafísico.

⁹⁶ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche: Metafísica e Nihilismo*. Trad: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Ed. Relume Dumará, 2000, p. 30.

⁹⁷ HEIDEGGER, Martin. *Besinnung*. Gesamtausgabe - III, p. 18.

⁹⁸ De acordo com a estrutura temporal da compreensão do Ser lograda em *Ser e Tempo*, nenhuma ideia contém nela a possibilidade de ser a-histórica (incondicionada) e não-intramundana (universal). (Cf. *Ser e Tempo*, parágrafo 68).

como uma recusa do Ser na aceitação incondicional do ente. Embora o Poder impeça a decisão, ele também mostra que está obliterando algo.

Faz-se menção ao "*Racional*" e comparece aquele caráter de cálculo em todo comando normativo, o qual cerca a esfera fechada da distribuição e direção das forças. Indica-se o "*Planetário*" e isto pretende significar que os empoderamentos do Poder não apenas são "totais" em si (reportados a um Estado, a um Povo), mas antes que suas barreiras só se põem nos limites do globo terrestre habitado e no horizonte de sua disponibilização (da atmo- e estrato-(e)sfera), o que significa ao mesmo tempo que o Planeta no todo é empregado enquanto estrutura de poder para a "prontidão" [*Einsatz*] e, portanto, a descoberta de um oponente planetário se torna inevitável. Sim, todas estas e outras caracterizações da essência do Poder, porque não são essenciais, jamais bastam para conhecer a Maquinação enquanto tal, i. é, na perspectiva histórica do *Seyn* [*seynsgeschichtlich*], para concebê-la enquanto uma forma imperativa da auto recusa do *Seyn* e de sua verdade infundada; pois tal conceber somente se consoma em um decidir, através do qual a Maquinação enquanto tal vem a postos, por um lado, em sua essência revelada e, com isso, de todo. Todo Poder e toda essência detentora do poder, contudo, é em si o esquivar-se frente tais decisões, cuja peculiaridade da essência, justamente por isso, permanece oculta ao Poder, porque o seu caráter imperativo abrange o primeiro plano, mas, contudo, o imperativo ao menos apresenta a transmissão e a moldagem de uma *decibilidade*. Pois não toda decibilidade surge de uma decisão; se alguma vez, a decisão não precisa ser nenhuma decisão essencial, de forma que seja posta nela a essência do Ser ele mesmo aí em jogo (Eis porque todos os detentores do Poder gostam de se servir da "juventude" conveniente a eles, porque ela traz consigo a ignorância necessária, que garante a irreverência e a incapacidade de veneração, que são necessárias para conduzir através delas a destruição planejada sob a aparência do novo abalo e, com isto, esquivar-se de toda decisão)⁹⁹.

O Poder, sua estrutura enquanto as características de: dinâmica, imperial, são consideradas por Heidegger como características da essência do Poder. Contudo, quando se aborda a essência pelas particularidades tornando uma delas como determinante do Poder, o que se perde é justamente a essência, porque isso são características da manifestação do Poder, mas não dizem qual é o fundamento histórico, isto é, o fundamento ontológico-fenomenológico (histórico-essencial). De modo que a busca para entender o fundamento do Poder se perde quando nos enredamos nessas caracterizações das particularidades da essência em seus modos de manifestação.

Desde há muito, pensamos que se soubermos o que é concreto subsistente no fenômeno saberemos o que é o fenômeno. Isso tira precisamente o acesso aos fundamentos. Pensa-se, por exemplo, a Política como a verificação dos fatos em si e muito provavelmente por isso não se consegue nenhuma abordagem mais aprofundada (histórico-intramundana) dos fenômenos, porque os fundamentos ficam fechados frente

⁹⁹ *Ibidem*, p.18-19.

à mera concretude da ocorrência subsistente externada em suas características subsistentes. Heidegger considera que essa forma de enredamento do pensamento no concreto (a Metafísica, isto é, o Ser enquanto entidade do ente) é o que institui a eficácia máxima da Maquinação. Perder o acesso à essência enquanto Ser e tempo e ainda atribuir ao ente um saber último, atemporal e universal (Metafísica), só pode ser eficaz à própria Maquinação. Portanto, a Maquinação sempre já esteve livre da obrigação de se manifestar na sua realidade, na sua verdade. A pretensão e ilusão do existir contemporâneo de acesso ao saber nele mesmo é o que, para Heidegger, precisamente o tira da possibilidade própria do saber. O filósofo ensina que isso configura um fenômeno de auto recusa do próprio Ser, o Ser se recusa a ele mesmo através do ente.

Heidegger ensina que o *dá-se* Ser tem duas características: O Ser que dá o ente, isto é, a configuração possível, e o Ser que se recusa a si mesmo enquanto doação do ente ao dar o ente. O que a filosofia heideggeriana tenta “aqui enquanto decisão é apenas a preparação da prontidão para a assunção da história de uma verdade fundada. O giro é a *virada essencial da entidade para o interior do seer* enquanto descobrimento da recusa (acontecimento).”¹⁰⁰ Essa auto-recusa do Ser e de sua verdade infundada – de uma verdade que nunca foi fundada porque à Metafísica o Ser ele mesmo não aparece, o que aparece é somente a entidade do ente – é o que, para Heidegger, constitui o fundamento da Maquinação, como um fundamento invisível, o Poder, que na História do pensamento não se deixou sequer indicar. Um olhar inquiridor dos fatos sequer suspeita ou vê indicado esse fundamento da Maquinação, essa fundamentação para o Ser, para tudo que há. O Ser, ao se ocultar, se oculta e oculta a sua verdade, deixando sua verdade infundada. Quando se aborda o Poder pelo imperativo que é um mero primeiro plano do poder, tem-se pelo menos a transmissão e a moldagem de uma *decibilidade*.

Todo Poder e toda essência detentora do poder, contudo, é em si o esquivar-se frente tais decisões, cuja peculiaridade da essência, justamente por isso, permanece oculta ao Poder, porque o seu caráter imperativo abrange o primeiro plano, mas, contudo, o imperativo ao menos apresenta a transmissão e a moldagem de uma decibilidade¹⁰¹.

Moldagem porque ou a decisão fica na configuração do fato, factual do fenômeno, ou não se satisfaz com tal configuração para o fenômeno. Tomar o factual como caráter último do Ser não basta para tomar o fenômeno na perspectiva histórica; pode-se fazer o

¹⁰⁰ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche: Metafísica e Nihilismo*, p. 27.

¹⁰¹ HEIDEGGER, Martin. *Besinnung*. Gesamtausgabe - III-Abteilung, p. 19.

apanhado histórico como faz a antropologia, como também Nietzsche faz, primeiro com a instituição dos valores supremos, depois com a destituição desses valores supremos. Nietzsche viu o valor enquanto forma de gradação do Poder. Mas, para Heidegger, ele não viu que o Poder tem o sentido histórico da própria recusa do Ser e da sua verdade. Nietzsche compreendeu a vontade para o Poder como caráter derradeiro do Ser (entidade) do ente.

Uma *decibilidade* só surge de uma decisão essencial que põe a essência (histórica) do fenômeno em jogo. A falta disso não é uma negligência do homem, mas pertence à estrutura da ideia (enviada desde o primeiro início do questionamento filosófico) de compreensão enquanto apreensão do real, onde o Ser é o concreto, a entidade, o subsistente, onde só o concreto aí é Ser (ou “tem Ser”). Ficar nessa referência, que é a referência central do conhecimento ocidental, é ficar preso no concreto (a própria entidade) como fundamento da verdade. Para Heidegger, só através dessa experiência do pensamento é que cresce uma atitude que supõe tocar e reconhecer o Ser, aquilo que é, por simplesmente se instalar na ideia do concreto enquanto sobrepujança [*Übermächtigkeit*] do Poder e, portanto, do aumento da sua violência. “Onde somente o inevitável é aceito, de antemão o necessário também já não é experimentado. Este, contudo, só pode ser experimentado através do saber da *penúria* apreendida que prevalece em um ente, o qual apreende em essência a entidade”¹⁰². Interpreta-se todo fenômeno enquanto mera tomada do concreto, a permanência no concreto (o Ser tomado enquanto a entidade do ente), esta disponibilidade permanente já percebida desde os gregos, e isto quer dizer que somente na penúria da compreensão por respeito à apreensão do ente é que poderíamos ter a possibilidade de sermos tocados pelo problema do necessário. Enquanto não se compreende a penúria do existir como o ente que apreende imediata e pré-tematicamente a totalidade do ente na entidade dele (na sua presentidade que historicamente passa a ser percebida enquanto disponibilidade incondicionada), não se compreende, para Heidegger, nada do necessário. E não se tem o *Dasein* enquanto paupérrimo para isso, isto é, não se o tem pobre historicamente para abordar o Ser. Pelo contrário, temos a nós mesmos como o ente que conhece e historicamente vem conhecendo cada vez mais a partir do “progresso” da Ciência. “Permanece por se decidir se o homem através de tal coerção é capaz de experimentar a necessidade previamente preparada [*vorausbereitete Not*], se ele conhece aquela coragem e paciência que superam

¹⁰² *Ibidem.*

essencialmente todo poder, violência e rigidez”¹⁰³. Ou seja, desde a Modernidade estamos cada vez mais fora da questão do Ser, com a pretensão de achar que estamos mais dentro do que nunca, de modo que efetivamente confirmamos a eficácia da conduta cognoscente (incondicionada condicionante) na era da consumação da Modernidade, ou seja, confirmamos a eficácia da própria Maquinação, configurada na forma técnica do conhecimento.

E esse crescente saber do Poder não se confunde com o saber do Poder como um agregado de predicados; tal crescente saber do Poder implica o que é essencialmente eficaz a ele, o que só vem à tona quando se sabe *que lugar o Poder ocupa na ocultação do Ser*. Aí podemos compreender o que é propriamente o Poder e onde ele concretamente é eficaz. Essa amplitude do Poder sempre alcançada é na verdade a aniquilação pertencente à essência do Poder enquanto uma forma prévia da incondicionalidade; isto é, o paradigma da incondicionalidade põe para o Poder uma imposição de elevação ilimitada. Como dito, tal imposição é sempre pensada no sentido de que tem que destruir sempre os níveis anteriores

(a história), o que configura para Heidegger a incondicionalidade da devastação essencial. A devastação essencial do Poder é dada ao Poder a partir da ideia de incondicionalidade que implica nessa imposição de aumento incondicional. Essa intransigência incondicional do Poder sobre ele mesmo, é a intransigência de ser sempre mais Poder. Por exemplo, Heidegger ensina que o Direito, como o conhecemos historicamente, é tão-somente o direito do Poder. Pensado na perspectiva do saber contemporâneo, o saber do Direito é também (como é hoje todo conhecimento) refém da Maquinação, pois configura, por exemplo, o direito à dominação da Natureza. Se discute então que o Direito deve ser determinado por uma ética (como se o direito pudesse ser algo externo à dominação, que é o que vale). Mas o que está fazendo “oposição” a este estabelecido entra também no Poder e de novo vai assumir a Maquinação: “ali onde o Poder se lega à violência, acumulam-se os apelos ao ‘Direito’, palavra esta que denomina tão só aquilo o que, antecipando-se à autossobrepunção [*Selbstübermächtigung*] deve ser posto enquanto pretensão à ampliação do Poder e efeito da violência”¹⁰⁴. O que vale de princípio para todo saber, para todo conhecimento, é implicitamente a dominação. Usamos descaradamente os recursos. Extraímos desmedidamente, porquanto o fito é a dominação, e depois tentamos impor uma ética formal aplicável, “ecológica”, o que não chega à

¹⁰³ *Ibidem*, p. 85.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 20.

essência do problema porque o fito, mesmo na ética, é sempre implicitamente a dominação. O Direito implícito na dominação da Natureza nos permite explorar o rio como hidrelétrica, por exemplo. Alaga-se, destrói-se em nome do direito de exploração e dominação (com medida!). Neste sentido, iludem-se aqueles que pensam que o Capitalismo é o “fundamento do mal”, pois não é: é simplesmente o modo prioritário de funcionamento da Maquinação enquanto a armação [*Gestell*] – este mais fundamental que mina também o Socialismo. No Socialismo se tira do particular para colocar no público a mesma dominação – a Maquinação –, a mesma exploração do Todo desde o saber matemático (calculador) enquanto tecno-ciência. Porque o que vale de princípio implícito para ambos os sistemas é a dominação técnico-científica do Todo. A Natureza é sempre somente um objeto com o qual o Sujeito incondicional de vontade (o homem é tal Sujeito em quaisquer dos sistemas), deve se entender na forma do conhecimento em vista da dominação (a Técnica). E a problematização dessa estrutura *eu* como pessoa não consigo fazer, por conta da própria perspectiva da estrutura do Ser enquanto desempenho, energia. O que é pensado nesses termos é o próprio sistema, que permite uma meditação sobre ele, mas como o que não oferece nenhum risco, porque a meditação é feita no viés dele. (Por isso o Poder muitas vezes, ou ridiculariza esta Filosofia, chamando Heidegger no mínimo de nostálgico, ou enfraquece esta Filosofia como fazem alguns pesquisadores comercializando caricaturas deste pensamento para néscios).

A entidade do ente (o sentido do Ser enquanto subsistência – presentidade constante – em toda perspectiva metafísica) enquanto Poder se torna aquilo que se faz a ela mesma: Ser enquanto produção contínua imparável. Quando a *objetividade* [*Gegenständlichkeit*] é a própria produção do objeto pela consciência, o que isso tem como efeito é justamente a auto-constituição do Sujeito, a constituição da contraposição-representação do objeto enquanto verdade do objeto.

A superioridade [*Übermacht*] da Maquinação se mostra o mais exacerbadamente ali onde ela se apodera também do Pensamento e arranja o Pensamento da entidade do ente de modo da maquinação [*machenschaftlich*], na verdade de modo tal que o Ser [*Seyn*] ele mesmo é para ser tornado aquilo que se faz a si mesmo — arranja e erige. A precondição para isto é, primeiramente, a explanação do Ser enquanto "objetividade" do "objeto" ["*Objektivität*" des "*Objekts*"), enquanto objetividade do contra-posto [*Gegenständlichkeit des Gegenstandes*]. A objetividade é co-estituída e esta "constituição", por seu lado, é redirecionada para uma auto-constituição do "Sujeito" ["*s-Subjekt*"], isto é, do "Pensamento". O Ser, concebido enquanto "Devir", se torna assim "constitutivo"; mas aí a forma do "Devir" é o "tempo"; resulta desse caminho maquinação [*machenschaftlichen Wege*] da explanação do Ser uma conexão evidente entre "Ser" e "tempo" — ordens de ideias que não possuem *nada em comum* com o que foi questionado primordialmente sob

o título "Ser e tempo", mas também ordens de ideias que nada podem suspeitar daquilo o que elas têm legado [*übermächtig*]: a partir do Ser enquanto a Maquinação, que força que o Pensamento de sua essência seja ainda a forma dela, o que tem por consequência um estado, que recusa a esse Pensamento, isto é, à Metafísica ser impelida alguma vez para a verdade do *Sein* ainda que apenas enquanto questionável¹⁰⁵.

O Ser assim é devir, porque pensado como produção da consciência. Sendo que, para Heidegger, a forma própria do devir é o tempo. E a Metafísica não pode se questionar como vem se manifestando Ser porque, além da entidade do ente a cada vez não poder ter sido pensada em termos fenomenológico-históricos por conta mesmo da forma do questionamento metafísico, a Maquinação força o pensamento da essência dela a ter ele também a forma da Maquinação, a forma técnica. O pensamento metafísico pensa tecnicamente. Portanto, como esse pensamento vai descobrir a essência da técnica se ele se comporta condicionado pela estrutura do saber enquanto Maquinação? Já dissemos que esta se oferece como caráter do ente, uma vez que o ente é perspectivado enquanto disponibilidade incondicional para a dominação do homem enquanto Sujeito que é o que caracteriza a compreensão pré-ontológico (histórico¹⁰⁶) da Maquinação. O propósito precisa então que tudo seja nivelado enquanto meio para ele, ou seja, os meios mais espúrios da dominação têm que ser identificados aos propósitos. Então esses meios são desfigurados para poder se justificar como propósito, e os propósitos por sua vez serão desfigurados para poder serem nivelados enquanto meios. “No campo irrestrito da Maquinação em meio à ocupação cotidiana, ‘propósito’ e ‘meio’ só se propagam enquanto articulados [*Gefügemächte*]; isto de modo assim para que todos os propósitos e aquilo o que é ante-posto [*vor-gestellt*] enquanto tal de modo a modelar, sejam nivelados enquanto meios”¹⁰⁷. Assim o Poder se compromete a si mesmo, se implica a ele mesmo na figura da outorga de Poder, da autorização de poder: a eficácia. Quando a questão é a dominação, a *Gestell*, todo resto vai a reboque. O que vige é a outorga de poder do Poder de modo que não se pode falar em éticas possíveis quando o Ser é Poder enquanto outorga de poder.

Mas essencialmente a Terra recebe o homem enquanto aquele que provê o Mundo (de sentido, a compreensão); e a compreensão é o que extrai dela para prover o Mundo.

¹⁰⁵ *Ibidem*.

¹⁰⁶ Sempre repetindo a importância *sine qua non* da obra *Ser e Tempo* para que possamos compreender propriamente o pensamento de Heidegger, e enfatizando que sem *Ser e Tempo*, sem a analítica do *Dasein* enquanto estrutura de compreensão temporal do Ser, não é possível a compreensão própria de nenhuma questão histórica na fenomenologia heideggeriana.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 22.

E, para Heidegger, nosso Mundo de sentido histórico espera o Deus (os acenos) que não pode vir, pois não tem para onde vir. Nosso Mundo espera sem preparar nada para o Sagrado desta mesma Terra. Espera somente no sentido do nosso desespero por milagres. A clareira que se abre é a da compreensão por respeito à contestação do homem aos Deuses, aos acenos, e da contenda entre Natureza e sentido (Terra e Mundo). Quando se entende que o Sagrado afastado obscureceu o Mundo e a Terra se tornou somente objeto, e objeto meramente de extração para prover o Mundo, então entende-se o que se tornou a reportagem fundamental entre Terra, Céu, homem, Acenos (a Quaternidade).

Só quem concebe o fato de que o homem precisa fundar historicamente a sua essência por meio da fundação do ser-aí, o fato de que a insistência da pendência do ser-aí não é outra coisa senão a moradia no espaço-tempo daquele acontecimento, que acontece como a fuga dos deuses; [...] [aqui] consegue-se pressentir a essência do Ser e preparar em tal meditação a verdade para o futuro verdadeiro. Quem se sacrifica por essa preparação encontra-se na transição e precisa ter se lançado antecipadamente muito longe, de tal modo que não pode esperar do atual, por mais imediatamente urgente que esse possa se mostrar, nenhuma compreensão imediata, em todo caso apenas resistência.¹⁰⁸

Para Heidegger esse é o acontecimento no sentido da primeira clareira, no não-fundamento, fora do fundamento do ente (fora da entidade), no abismo do Ser, no acontecimento. A primeira verdade fora do concreto. Fora do que se dá aí enquanto subsistente. O *Dasein* é, ao contrário de tudo isso, abertura compreensiva interior a Mundo (condicionado), um puro possível, e não enquanto conhecedor (incondicionado).

Mas a Maquinação corresponde justamente à ideia do Poder enquanto incondicionalidade dele mesmo. É isso que constitui a Maquinação como propósito do Ser e como forma do pensamento: a ideia de auto-produtividade. Quando Heidegger diz que a Maquinação se apodera do pensamento, no sentido de que a entidade do ente passa a ser percebida como autoprodução do concreto de si mesmo, ele diz justamente que a Maquinação mostra seu poder mais exacerbado na Modernidade quando o pensamento é pensado na perspectiva da sua própria autoprodução, a autoprodução ponente da consciência. A Maquinação já sempre esteve, pois, desde os gregos, já se visava o Todo do ente em termos de pura disponibilidade. Tal visada é extraída do modo de conceber a Natureza enquanto presença a partir da constância e da presentidade dela. Mas a questão que se impõe é: a Natureza é concebida assim por conta do procedimento preparador da estrutura *Dasein* enquanto lida ou este procedimento também é já orientado por essa

¹⁰⁸ HEIDEGGER, Martin. *Contribuições à Filosofia: do Acontecimento Apropriativo*, p. 54s.

apreensão imediata da Natureza? Heidegger pensa a visada metafísica da Natureza, isto é, do ente enquanto subsistente, pela via da disponibilidade. A subsistência para o Ser do ente não se manifesta pela subsistência simplesmente, mas porque a subsistência é a possibilidade do (ente enquanto) disponível, de abordar a totalidade pela via da disponibilidade. E Heidegger na obra *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia*, pensa isso na perspectiva do procedimento preparador inerente à estrutura *Dasein* enquanto cura (curadoria), de onde surge a perspectiva do Ser enquanto subsistência.

Contudo, o procedimento preparador é em todo *Dasein* porquanto ele seja estruturalmente lida, mas a perspectiva do ente enquanto subsistência não é para todo e qualquer *Dasein*, para todo e qualquer povo (não ocidental). Não se pode dizer que todas as civilizações apreenderam a totalidade do ente na perspectiva meramente da subsistência e da disponibilidade. Para Heidegger, o pensamento ocidental pensa o ente Natureza como subsistência e disponibilidade. Esse todo do ente, o grego o concebeu como φύσις e pelo fato da presentidade [*Anwesenheit*] ter visto na φύσις uma permanência, φύσις era então a permanente presentidade disponível. Então a φύσις era o ente subsistente determinado pela disponibilidade. Heidegger faz uma crítica no sentido de que se Aristóteles tivesse pensado a presença não a partir da presentidade constante, οὐσία, mas a partir da presentificação, ele pensaria com isso necessariamente o tempo e não teria, portanto, tomado o Ser pela subsistência, pela entidade, porque toda presentificação implica necessariamente uma despresentificação permanente (finitude), de modo então que não poderia conceber o ente pela sua permanência enquanto subsistente. A presentidade para o Ser do ente é uma característica fixa, já a presentificação seria dinâmica, pois implicaria em ter que pensar a despresentificação: tempo. A φύσις não presentifica sem *despresentificar*; por exemplo, ao presentificar uma flor ela *despresentifica* o botão.

Por todo lado aquela primeira verdade do Ser enquanto φύσις [presentidade constante] — segundo diferentes modificações — está em jogo; que o teor da “natureza” no sentido de coisa que permaneça, com isto, é apenas uma forma da ulterior *pres*-entificação [*Vergegenwärtigung*], e isto não é decidido metafisicamente, mas ganha o seu papel da essência do Ser da φύσις¹⁰⁹.

A ideia da Maquinação está, portanto, para Heidegger, posta primordialmente na ideia pré-ontológica da disponibilidade inicialmente, no pensamento grego, projetada

¹⁰⁹ HEIDEGGER, Martin. *Besinnung*. Gesamtausgabe - III, p. 86.

sobre o permanente da φύσις. E essa ideia da disponibilidade é o que primeiramente instaurou a Maquinação. Contudo, embora o grego pensasse e compreendesse o ente pela disponibilidade a partir da permanência e não pela finitude, a determinação da disponibilidade do ente não era dada na produtividade somente por ela mesma em vista do mero recurso. A determinação da disponibilidade era dada no contexto de ocupação com o ente. O ente em Aristóteles tem quatro causas, o que mostra *o contexto para o qual* algo é produzido; se algo é produzido para um sacrifício, era totalmente produzido e determinado pela necessidade de um contexto que é da ordem do utensílio sacrificial. De modo que a disponibilidade posta para o sentido do Ser nos gregos, não era uma auto-atividade pura e simples, pois não se tratava simplesmente de produzir pela produção. Havia todo um engajamento e uma estruturação determinante. Mas a ideia de causa eficiente que o Medieval tomou de Aristóteles acabou por alocá-la no Sujeito Moderno (cuja essência é ser livre enquanto incondicionado), o que retirou esse sentido estrutural da produção contextual (não da mera disponibilidade incondicionada) e colocou-a na lei universal de uma consciência ela mesma produtora de todo Ser. Mudou a perspectiva. E é nessa virada epocal de perspectiva para o sentido do Ser que a Maquinação se apodera completamente do pensamento. O pensamento moderno/contemporâneo pensa estar sempre mais se apoderando do ente, mas é a Maquinação que sempre já está se apoderando do pensamento. Ele não vê isso, ele sempre já se tornou escravo pensando que está se tornando senhor. Não há mais o contexto existencial determinando o pensamento, o ente, como havia nas causas aristotélicas. É puramente o contexto lógico da produção incondicionada da Técnica em vista de recurso e reserva infundáveis. Isso configura “o nihilismo enquanto o mais elevado triunfo do ‘espírito’; pois a subjetividade torna-se incondicionada no nihilismo; o saber do cálculo que sempre vem à tona; a vontade de força de comando que não se esgota; o dever enquanto continuidade até mesmo do descontínuo.”¹¹⁰

O dever é, nestes termos, o tempo não como temporalidade, mas como o contado no movimento. Mas desde Descartes o dever é pensado como dever da consciência, o movimento dela mesma, sua própria autoprodução. Dever se torna o caráter do movimento *objetivante* da consciência sobre ela mesma. A Metafísica não tem, portanto, como ser impelida para a verdade do Ser, porque o Ser já é sempre instituído na forma metafísica no sentido de impelir para a certeza do fundamento. Se a subjetividade é o fundamento

¹¹⁰ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche: Metafísica e Nihilismo*, p. 62.

certo e inquestionável, o que mais há para questionar? Parece um contrassenso questionar o que já se fundamentou como certo e inquestionável. “O homem é aquele ente que se encontra na base de todo ente, isto é, expresso em termos modernos, de toda objetivação e representabilidade, ele é o *subjectum*”¹¹¹. O Ser é a subjetividade, isto é, a subjetividade se dá como Ser, de modo que a Maquinação fica suposta no ente, no próprio comportamento com o ente. Ela, portanto, fica desenraizada do fundamento dela na sua imediatidade enquanto percepção. A compreensão do Ser fica vetada como questão e o Ser suposto na subjetividade do *ego cogito* aloca a Maquinação enquanto a exigência de disponibilidade incondicional da totalidade do Ente.

A consumação da Era metafísica "libera" o Ser para a Maquinação; mas o homem (o guardião desconhecido da verdade do Ser), de imediato se consoma enquanto o desprezador da verdade do Ser, na forma de um desprezo Daquilo que deve permanecer, pois, desconhecido por onde ele passa. O animal racional tornou-se sujeito e desdobrou a Razão em historiografia, cuja essência coincide com a essência da Técnica¹¹².

Dissemos que o que tem a exigência de disponibilidade incondicional do Todo primariamente é a consciência, a razão. É ela que se apresenta como a produtora incondicional da disponibilidade, ou seja, do saber, da verdade. Não é dado à consciência subjetiva-objetificante questionar por que a disponibilidade é um critério tão determinante para o Ser de todo, ou porque a consciência tem que ser produtora incondicional da disponibilidade. De modo que a questão da disponibilidade enquanto questão do Ser, fica de fora. Parte-se do caráter produtor da consciência (devir) para afirmar o Ser, tudo que é (enquanto disponibilidade incondicionada) sem poder se perguntar por que a disponibilidade é um critério para o sentido do Ser do Todo (o que é fundamentalmente uma questão fenomenológico-histórica). Mas como a consciência vai fazer essa pergunta a ela mesma que se percebe enquanto fundamento do Ser, se o propósito dela é dizer a verdade a partir da representação que ela tem de si mesma e de tudo que há? O que tem que imperar com a consciência alocada nesse lugar é o meio, isto é, ela é o meio de disponibilização do ente. “Os meios encontram certamente a sua lei única no processo de mediação. Eles mediam unicamente a mediação enquanto tal, a pura outorga [*Ermächtigung*] do Poder, que compromete a si mesmo na figura da mera outorga”¹¹³. A questão da eficácia, ou seja, da concretização da Maquinação, é o verdadeiro propósito

¹¹¹ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Volume II, p. 44.

¹¹² HEIDEGGER, Martin. *Besinnung*. Gesamtausgabe - III, p. 27.

¹¹³ *Ibidem*.

em termos de verdade dada para manuseio. Nós manuseamos com as verdades, decidimos e comandamos manipulando verdades.

E o Poder se *tem* a ele mesmo no sentido da mera concessão de poder. Poder é concessão de poder na mera outorga. Neste sentido as metas são supérfluas, não interessam, o que interessa é a eficácia da pura outorga de poder do Poder. Por isso a *substituibilidade*. E é isso que talvez destrua a existência no sentido de uma exigência genuína, porque como o Poder incondicionado é o critério, e o Poder é poder de produção e concretização incondicional não importa o que ou para que, então o que importa é somente produzir e concretizar, não importa a que preço – de modo que não há espera enquanto o *deixar-ser* do Ente, há apenas *substituibilidade*. E uma vida genuína que se alimenta da espera na compreensão de um todo muito raramente consegue ser, pois o Todo, incluindo o conhecimento, está engolido pelo Poder em sua outorga ininterrupta. A concretização é que tudo se torna muito transitório, substituível, portanto, sem tradição, sem história, descartável. Mas isso não consegue propriamente ser pois “como nosso ser é um ser histórico e, em verdade, um ser tradicional e determinado pelo sido, a meditação necessariamente se transforma na questão acerca da verdade da história da filosofia, meditação sobre seu primeiro início que a tudo ultrapassa e seu desdobramento em direção ao fim” (HEIDEGGER, 2014, p. 47).

A *substituibilidade* é o sentido último da Técnica, que também é incondicional. O Poder se manter como é, precisa substituir incondicionalmente, permanentemente, pois sua essência é subsumir os níveis anteriores (destruição – progresso). Todo problema do Poder é que ele não pode se dar ao luxo de parar, ele só é poder crescendo e se mantendo como o que aniquila o nível anterior. Ele tem que aniquilar o anterior, essa é sua essência própria, seu Ser.

A Maquinação enquanto a essência do ente, enquanto a forma segundo a qual este é universal, impõe a completa soltura [*Loslassung*] de todas as forças capacitadas e transformadoras no ato de legar-se do Poder [*Sichübermächtigen*]. Em conformidade com esta essência fundamental do Poder este se pôs continuamente já sempre em uma amplitude e elevação, cujo alcance já só pode valer para o secundário e meramente à vista no processo externo. Este legar-se do Poder que corre em tal posicionamento [*Fortsetzung*] se mostra em múltiplas manifestações, que, assim experimentadas, recaem em uma interpretação auxiliada pelo conceito metafísico constantemente transmitido¹¹⁴.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 18.

Mas o homem para Heidegger não é a fonte da verdade, ele é o lugar de abertura da verdade tal como ela se encontra historicamente. Ele é na luta pelo *poder-ser* devedor de si próprio na clareira da verdade. Ele não tem a verdade em uma consciência subsistente embutida; ele tem a verdade no *lugar em que se situa*; isto é, ele tem a verdade no estar situado no aberto, na clareira, no primordial vazio para a possibilidade de acolhimento do ente, de encontro do ente, na perspectiva e na dimensão desse aberto em que se encontra. Isto é ser simplesmente o *lugar* da verdade. E esse lugar da verdade é o lugar da dignidade própria humana. “[A] ‘questão do sentido do Ser’. Esta formulação foi abandonada mais tarde por essa outra de ‘questão da verdade do Ser’ — e, finalmente pela ‘questão do lugar, ou da localidade do Ser’ — donde o nome *Topologia* do Ser”¹¹⁵. É este situar-se que dá a dignidade; o situar-se na localidade da proximidade da fonte (a proximidade da distância), o Ser. O que não configura de forma alguma uma ética ou moral a ser seguida ou aplicada. Por isso a ética verdadeira, este situar-se no próprio, não dá de retorno uma autoestima; mas a ética própria é enquanto sustentação do situar-se na proximidade da fonte, do Ser, na proximidade da distância, a qual nenhuma resposta metafísica foi capaz de se aproximar. Tal ética só poderia mostrar permanentemente o quanto imediata e regularmente somos remissos, de modo que o que esta ética pode nos dar não é nada da ordem de uma autoestima, mas apenas um respeito pela luta contra nossa impropriedade. E pode dar ainda mais: a crítica pelo caráter de adequação da luta à necessidade. Neste sentido não há de modo algum a possibilidade de conforto para o *Dasein* em meio à Maquinação percebida – contudo, há genuinamente liberdade. Se há algo que se pode sentir derivado deste comportamento é algum sentimento de liberdade frente ao estabelecido.

A meditação na via da essência do pensamento historicamente pensado e não partir de um pensamento que se autodetermina como subjetividade, deve descobrir como e porque em algum momento o homem se determinou enquanto Sujeito e a totalidade do ente enquanto objeto. E deve descobrir que a partir desse momento a Maquinação tomou conta dele. Isso o grego não fez e nem o medieval, porque o medieval ainda tinha o Deus como princípio. “O que é novo no tempo moderno em contraposição à época medieval cristã consiste no fato de o homem tomar por si mesmo e a partir da sua própria capacidade a iniciativa de se tornar certo e seguro de seu ser-homem em meio ao ente na

¹¹⁵ HEIDEGGER, Martin. *Thor Seminars*, p. 46.

totalidade”¹¹⁶. E o próprio grego tinha colocado o *sempre-sendo* como princípio. As frases de Nietzsche: “Deus está morto”, “viva agora o super-homem”, o para-além do homem, configuram propriamente nós, os humanos contemporâneos da técnica. O Ser, tudo que há, é mero recurso de produção do homem enquanto Sujeito de vontade de modo que nem o Ser é mais o máximo ente, o Deus. A Maquinação é o maior dos golpes na humanidade, porque quando o homem sem muito perceber pensou que poderia matar seu Deus e ficar no seu lugar, ele se tornou ele mesmo escravo da Maquinação.

Mas a *palavra* é a voz [*Stimme*] da luta entre contestação e contenda entoada [*angestimmt*] a partir do Acontecimento, afinando [*durchstimmend*] a clareira e sintonizada [*abgestimmt*] com o abismo [*Abgrund*] do Ser. De acordo como o contra-jogo da acontecência [*Ereignung*] {entretecimento}, toda palavra essencial (qualquer sentença) é ambígua. Mas tal ambiguidade não conhece a vulgaridade do desenfreado, ela permanece engastada na riqueza da unicidade do *Seyn*. Porque a palavra essência o Ser enquanto palavra, toda Dialética das "proposições" e dos "conceitos" se move no constantemente contraposta [*Gegenständlichen*] e interdita todo o passo para a meditação¹¹⁷.

Nenhuma palavra essencial pode não ser ambígua, pois nenhuma palavra essencial se dá como uma categoria clara e fixa. Carrega em si o oculto enquanto oculto, é sempre um problema, nunca é uma resposta configurada para manipular e reproduzir. A unicidade do Ser que implica a unicidade de Ser e verdade, sendo o Ser finito, significa que o Ser é determinado pelo tempo, de modo, portanto, que não se pode fixar a verdade do Ser numa categoria universal manipulável e distribuível; só há possibilidade de ter a verdade do Ser como problema acerca do Ser. As contradições puramente lógicas interditam a meditação, portanto. Sempre queremos uma verdade utilizável, sempre adoráramos tê-la compreendida inteiramente para oferecê-la como manipulável para o consumo e para o próprio reconhecimento. Com isso o que se quer é uma verdade normativa, que se dê como norma, para dominar: a própria forma da Maquinação. E o que não é isso é o punível, o desprezível. Todas as diferenças são, portanto, para serem niveladas aos parâmetros universais e normativos de uma tal verdade. Só a nivelção é o projeto do Poder. A Maquinação é esse projeto do Poder de se sobrepujar a si mesmo e sobrepujar o ente a partir da ideia dele próprio enquanto disponibilização incondicional. Isso caracteriza a inauguração do pensamento enquanto Ciência Moderna e o desdobramento disso enquanto técnica.

¹¹⁶ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Volume II, p. 98.

¹¹⁷ HEIDEGGER, Martin. *Besinnung*. Gesamtausgabe - III, p. 23.

Heidegger então propõe um discurso acerca do sentido próprio do *Dasein* como contraposição a essa forma de compreensão enquanto armação, e a forma própria que o pensamento enquanto meditação tem para assumir como modo de se contrapor a isso, isto é, de insistir na abordagem do Ser enquanto Ser, ou de recusar a normatividade do pensamento do Ser em termos de eficácia, em termos de concretização pelo concreto. Pois quando temos respostas normativas para isso, novamente repetimos o que já é e oferecemos um já estabelecido como princípio de concretização. Mas o pensamento em Heidegger não pode mais se oferecer proposições exatas sobre o Ser, proposições demonstráveis ou metafísicas; pois proposições demonstráveis obviamente só concernem ao ente, não podem concernir ao Ser que é tão somente matéria problemática. Se o Ser é nada de subsistência, ou nada de uma forma universal atemporal, então ele não se deixa estruturar em uma proposição, menos ainda se deixa representar.

O próprio pensamento nestes termos não pode mais se pretender nenhuma representação. No diálogo *Serenidade*¹¹⁸, o filósofo apresenta o pensamento como *espera*, e este é um texto norteador, pois ali o filósofo diz precisamente que é preciso que o pensamento se abstenha da vontade, isto é, do lugar de sujeito do conhecimento, o que significa a espontaneidade da representação, a espontaneidade da disponibilização de um concreto determinado enquanto “a realidade do real enquanto o ter-sido representado *pelo* sujeito representador e *para* este”¹¹⁹. É preciso que o pensamento se tenha enquanto espera, portanto, se mantendo no vazio, no abismo do Ser, se mantendo e se sustentando nesse entremeio de Ser e ente, como modo de experimentar o que o filósofo nomeia de a livre amplidão [*die freie Weite*] do pensamento que, para o filósofo, é a única apresentação possível para um âmbito onde o ente possa aparecer fora do lugar de objeto, porque fora do lugar da representação da consciência por e para ela mesma. Não adianta, portanto, para este pensamento, que nos decidamos contra a Metafísica em uma perspectiva meramente crítico-historiográfica, dentro do contexto de comportamento dessa Era. Mas é o se colocar a postos, no lugar e em prontidão, aberto para o que se oferecer como sentido para o Ser, o que não é uma negligência de um simples esperar largado que algo venha. O sentido precisa do *lugar*, e este é a espera. Porque o problema da representação é o desejo e a expectativa de controlar, de articular tudo que vem de sentido com o já sabido e representar. E como o propósito prévio da percepção comum é

¹¹⁸ HEIDEGGER, Martin. *Serenidade*. Tradução: Maria Madalena Andrade e Olga Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

¹¹⁹ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Volume II, p. 95.

de controle e dominação, o pensamento, de acordo com sua historicidade, se assanha e se antecipa no sentido de ter logo o controlado na sua posse. Na medida em que escolhemos esta filosofia como discurso diretor e orientador da compreensão, mesmo com todas as nossas contradições podemos com muita espera e abertura, isto é, mantendo-se na ignorância, lograr sustentar uma verdade mais originária. A ideia de Heidegger é que esse pensamento, na medida em que ele se sustente aberto como um pensamento da verdade enquanto ἀλήθεια, permita uma transfiguração da percepção imediata do *Dasein*, da perspectiva do que seja a questão acerca do Ser. É claro que isso só vai ser logrado na medida em que cada vez mais a técnica se inviabilize nela mesma, isto é, se inviabilize enquanto sentido norteador de verdade, onde ela própria começa a possibilitar e apontar para uma outra forma de compreender. Estamos fora do abismo do Ser porque a Maquinação e o animal racional não se sustentam no abismo, no aberto, no *afundamento*; e não se sustentam não por uma questão de vontade, mas simplesmente porque não cabe a esta configuração a-histórica para o Todo a sustentação no abismo. Mas isso também quer dizer que o Ser já está apelando nesse sentido. “A necessidade da filosofia consiste no fato de que ela não precisa afastar como meditação aquela indigência, mas suportá-la e fundamentá-la [historicamente], transformá-la no fundamento da história do homem”¹²⁰. Contudo a impotência de um tal pensar se põe sempre antecipadamente haja visto

o fato de a maquinação e a vivência pretenderem ser a única coisa efetiva e, com isso, poderosa, não havendo nenhum espaço para o poder autêntico. O fato de, em meio ao embotamento crescente em relação à simplicidade de uma meditação essencial e em meio à falta de persistência do questionamento, se desconsiderar todo o curso e todo o caminho se ele já não traz consigo no primeiro passo um “resultado”, com que passa a haver algo para “fazer” e algo para “vivenciar”.¹²¹

¹²⁰ HEIDEGGER, Martin. *Contribuições à Filosofia: do Acontecimento Apropriativo*, p. 48.

¹²¹ *Ibidem*, p. 50.

Capítulo 4: A tentativa do passo de volta e para além

Para Heidegger, o espaço fundamental essencial da compreensão do Ser, a clareira, não é um lugar subsistente onde o ente vem a ser: o ente vem à ἀλήθεια (ao seu descobrimento e encobrimento) no próprio *ser-no-mundo*. O ente aparece enquanto tal na própria compreensão do Ser. De modo que a ἀλήθεια não é fora do ente, mas lugar e movimento de abertura do ente em um contexto compreensivo.

Com a obra *Quatro Seminários de Thor*, Heidegger faz o apanhado histórico da questão do Ser. Ele começa por mostrar o Ser pensado na perspectiva da ideia, o ente na perspectiva do ὑποκείμενον e do fenômeno. De Aristóteles a Kant, ocorreu Descartes, que foi quando surgiu, pela primeira vez na Filosofia, a problemática da necessidade de fundamentação do fundamento. Se perdeu também, com isso, o sentido fundamental da experiência grega do ente como fenômeno, uma experiência inviável para o pensamento moderno, que pensa o ente como objeto, coisa em si e representação. Para o pensamento grego era óbvio que essa árvore está aí à frente, fosse como fenômeno, fosse como ὑποκείμενον. Na Modernidade se negou a própria presença, pois a presença e o presente não residem mais em uma unidade, isto é, a presença por si mesma deixou de ser capaz de se apresentar: ela passou a precisar de um *apresentante*. Antes ente era fenômeno, era sinônimo de ἀλήθεια, verdade enquanto ocultação e desocultação, o lugar no qual tanto o ente era o que se mostrava enquanto ente, quanto era o que se mostrava na sua verdade do Ser enquanto mistério. Por isso, para Heidegger, fenômeno e ἀλήθεια foram pensados pelo grego como sinônimos de ente.

Tal como algumas gerações antes de nós, hoje já esquecemos há muito essa região do desvelamento do ente. Achamos, em verdade, que um ente se torna acessível pelo fato de um eu representar enquanto sujeito um objeto. Como se para tanto não precisasse vigorar de antemão um aberto, no interior de cuja abertura algo se torna acessível *enquanto* objeto *para* um sujeito e a própria acessibilidade ainda pode ser atravessada como experimentável!¹²²

A primeira fase da questão do Ser no pensamento grego foi a superabundância do ente em sua presença, a sobre-medida do ente. Eles estavam imersos nessa superabundância da presença do ente; a presença do presente era o motivo do maravilhar-se, do espanto.

¹²² HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Volume II, p. 102.

É a *superabundância*, a *sobremedida* do presente. Pensemos aqui a anedota sobre Tales: ele é esse homem fascinado pela superabundância estelar, que lhe força a levar o olhar unicamente para o Céu. No clima Grego (Hölderlin, segunda carta a Böhlendorf) o homem está submergido pela presença do presente, a qual o constrange à questão do presente *enquanto* presente. O reporto a esse afluxo da presença, os Gregos o nomeiam *Thaumázein* [o maravilhar-se] (Cf. *Teeteto*, 155 d).¹²³

A Filosofia surgia exatamente deste constrangimento do presente. “O espantar-se deixa que o homem volte ao fato de que o ente é”¹²⁴. Assim, o presente põe para o existir a imposição de pensar o presente enquanto presente. Quanto mais os gregos contemplavam, quanto mais se reportavam ao presente, mais a presença cintilava, mais luzia para eles. Já para o homem hodierno, dá-se o contrário, quanto mais ele se volta para o ente nos moldes da Técnica Moderna, mais o ente desaparece enquanto tal. Por exemplo, quando nós contemporâneos pensamos a lua, ela já se manifesta em um fenômeno dentro do “universo estelar”, cuja presença podemos explicar em uma relação causal: seu nascimento, sua massa produzida por isso e aquilo, e então dá-se lua. Precisamente assim, a lua desaparece exatamente no seu declinar e no seu emergir. Os gregos não se reportavam nesta fôrma prévia do matemático ou do pensamento enclausurado no cálculo; e isso não por alguma insuficiência de conhecimento, mas justamente porque o povo grego e todo povo fora do ocidentalismo europeu da técnico-ciência estava (ou está) reportado ao Todo sem isto que Heidegger nomeia de “armação” (a tal *mediação* [*das Gestell*]¹²⁵). De modo que se a lua é buscada enquanto presença, fenômeno, não haveria a orientação de uma investigação meramente físico-matemática para sua verdade. “Desapareceram a grandeza e o elã, tanto a originalidade do questionamento criador, quanto a elaboração conceitual; abriu-se espaço para uma

¹²³ HEIDEGGER, Martin. *Thor Seminars*, p. 38.

¹²⁴ HEIDEGGER, Martin. *Contribuições à Filosofia: do Acontecimento Apropriativo*, p. 19.

¹²⁵ No texto *Die Frage nach der Technik, A Questão da Técnica* (2000, p. 1-36), Heidegger nomeia a fôrma para todo o conhecimento de “armação” [*das Gestell*]. A armação é, para o filósofo, uma permanência implícita inquestionada da compreensão pré-ontológica (da percepção) para o sentido do Ser desde a qual todo conhecimento e compreensão ocidentais se fundam e se confirmam. Como é isso? Podemos exemplificar isto questionando como, por exemplo, a Natureza é perspectivada segundo nosso Mundo de sentido. Ela é tomada implicitamente na lida a partir da perspectiva do recurso natural. Desde a Modernidade, toda a Natureza é (implícita e inquestionavelmente) percebida no interior desta armação. A absolutamente visível desconformidade entre *Dasein* e Natureza no Mundo de s entido contemporâneo se dá talvez porque há, na Natureza historicamente perspectivada enquanto mero recurso (de consumo: lazer ou contemplação), um desequilíbrio entre as possibilidades próprias da Natureza e as do *Dasein*. A *tecnização* do rio é apenas dominação. Há um rio. Como a lida compreensiva se reporta a este “há”, esta é a questão própria do Ser. Ao questionar como está este *há*, Heidegger se deparou com o problema de pensar o Ser enquanto Técnica Moderna.

atividade de escola – só as palavras e os conceitos sobraram, mas não a força estimulante da própria coisa.”¹²⁶

A ἀλήθεια grega, este des-ocultar, se procede, portanto, de um excesso de presença, de modo que a verdade é decorrente desse excesso e não é, portanto, decorrente de um sujeito ou consciência representante. A Filosofia enquanto a pergunta por essa presença é a maneira grega superdimensionada do existir. Para Heidegger, os gregos perguntam pelo ente através da ἀλήθεια sem, contudo, perguntar pela própria ἀλήθεια ela mesma – não perguntaram, como o peixe não pergunta pela em água em que está nadando. O *desocultamento* é tão Ser imediato que não se perguntou por ele.

A primeira resposta à questão do Ser grega é o εἶδος, a primeira forma da entidade (já tendenciando para a pura claridade da presença, sem ocultação), da subsistência para o Ser, que corresponde sempre ao Ser do ente. Para Platão, o livro aqui a minha frente é um με ὄν (*mé hon*), um menos ente. É o ente enquanto ideia que faz ser esse livro aqui o ente que ele é; εἶδος e εἶδωλον (*eidolon*). Εἶδος é a presença, a aparência, e o εἶδωλον o aparente. O εἶδος então se opõe ao εἶδωλον no sentido da aparência por oposição ao aparente. Ora, a aparência é o que é primeiro e é da aparência que um ente é possível enquanto determinado. O livro aqui à minha frente não é εἶδος, mas εἶδωλον, o aparente, porque não tem o caráter de presença necessária: εἶδος. Não se pode abolir a presença da aparência. Mas no εἶδωλον ele pode não estar; o livro pode não estar mais aqui. Deste modo, a ideia se faz comprovar como eminentemente verdadeiro, o Ser, o eminentemente ente, o que tem *mais Ser*. Sempre que eu quiser acessar o livro na ideia ele estará presente intacto enquanto livro. E é esse apresentar-se da presença em permanência o que superabunda para os gregos: o que Heidegger nomeia de a presente *presentidade constante*. Contudo, nem a ideia sobrevive sem o aparente e nem o aparente pode ser enquanto aparente que é, sem a aparência. Embora eu possa ter ideia sem nenhum ente presente, isso não quer dizer que a ideia subsista sem o ente, porque se não houvesse livros presentes em algum momento, não se formaria nunca a ideia de livro. A meu ver, isso é de tal modo que não se pode atribuir mais entidade a um do que a outro. Nietzsche por exemplo, atribui mais entidade (presentidade constante) ao ente concreto; Platão ao ente ideal. Contudo, no fundo, para ambos o sentido do Ser é essencialmente o mesmo: a subsistente *entidade do ente*, a *presentidade constante*, a forma permanente.

¹²⁶ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Verdade*, p. 36.

Por isso, a fim de caracterizar a essência da metafísica, podemos utilizar o título: *Ser e pensar*; de maneira ainda mais clara: entidade e pensamento. Nessa concepção expressa-se o fato de o Ser ser concebido a partir do fio condutor do pensamento do ente e com vistas a esse ente enquanto o *seu* “elemento mais universal”; e isso de tal modo que o “pensar” se compreende como o dizer enunciador. Esse pensamento do ente no sentido do φύσει e do τέχνη ὄν, “do ente presente que emerge a partir de si mesmo e do ente produzido”, permanece o fio condutor para o pensamento filosófico do Ser enquanto entidade.¹²⁷

E como então pensar o Ser enquanto ele mesmo e não mais como Ser do ente, ou seja, como a entidade do ente? “O decisivo da superação reside na abertura de um fosso entre a entidade do ente e a verdade do seer”¹²⁸. *Ser e Tempo* é a obra *sine qua non* fundamental para a Filosofia hoje porque é a primeira filosofia que se torna uma etapa de destituição da entidade do ente enquanto a subjetividade, fazendo a desarticulação do domínio da Lógica sobre a questão do Ser – mas, contudo, não é a palavra final. Para este pensamento, o perceber deixa de ser um ato cognoscitivo subjetivo da captura de algo, e passa a ser sustentação de reportagem histórico-intramundana (*ser-no-mundo*) através da analítica existencial da compreensão temporal do Ser. Verdade é enquanto *localidade* do Ser em um Mundo histórico-circunscrito de sentido no qual o existir (*Dasein*) emerge. As interpretações correntes dizem: mas se você está falando de sentido, você está falando em consciência. Se o problema é o sentido e o sentido está no *Dasein*, este é pensado nova e imediatamente como um fundamento subsistente. Heidegger então tenta tirar esse peso subjetivo do Ser ao pensar a questão da verdade do Ser, mas a verdade do Ser é pensada na tradição enquanto adequação, e adequação é adequação do ente já sempre enquanto objeto à compreensão enquanto consciência em sua representação, ou seja, ao homem enquanto Sujeito: a relação sujeito-objeto. Heidegger (em sua marcha para retirar do Ser do *Dasein* a perspectivação de si enquanto Sujeito) decide livrar a verdade do estigma da adequação ao colocar a questão da verdade como o *local do Ser*, a localidade do Ser. É aí que o filósofo consegue para o *Dasein* um questionamento que o livre do lugar de consciência subsistente do animal racional subsistente, porque o *Dasein* agora é só um local temporal de abertura do Ser e a questão se torna a de saber o que é *ser um local*, própria ou imprópria. O que é ser esse lugar de verdade se esse lugar de verdade não é consciência?

Pensar o Ser por respeito ao ente (como o Ser do ente ou sua entidade) em uma representação implica no impedimento de pensar o Ser por respeito a ele mesmo enquanto

¹²⁷ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Volume II, p. 56.

¹²⁸ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche: Metafísica e Nihilismo*, p. 26.

fenômeno, enquanto insurgência. Também pensar a ἀλήθεια por respeito ao λόγος já implica em uma limitação da ἀλήθεια por respeito a ela mesma enquanto pura e simples desocultação. Com esta explanação, Heidegger quer introduzir a problemática da verdade enquanto *lugar*; não mais o λόγος como a fonte para compreender a ἀλήθεια, mas é a investigação da ἀλήθεια enquanto ἀλήθεια o que pode conceber a possibilidade de fundamento para o λόγος. Quando o filósofo diz que o nomear não é ainda um destituir o ente da sua fenomenalidade, isto significa que, originariamente, o nomear não é ainda enunciado. Mesmo o pensamento grego vinculou o fenômeno à ἀλήθεια e a ἀλήθεια ao λόγος, de modo que qualquer coisa que o pensamento faça referência, ele já faz no modo da enunciação. Mesmo Homero já se reporta ao ente dizendo *o que é* o ente, *sobre* o ente. (Talvez este lugar do Ser seja mesmo a linguagem poética. Pensamos a Natureza fundamentalmente não poética do acordo grego da linguagem; todavia, talvez não haja mais alta poesia que a grega¹²⁹).

A fôrma metafísica do pensamento faz com que Heidegger proceda à exigência de uma *destruição fenomenológica*, cujo fito é propriamente fazer aparecer os estágios metafísico-históricos encobertos pela própria forma metafísica de investigação. Ideia, ato, mônada, sujeito, consciência, vontade, Poder, são nomes que, na História ocidental, vão determinando o Ser já sempre enviado historicamente (destinado) enquanto entidade do ente, sempre o Ser do ente, e com isso vão recobrando o sentido do Ser enquanto Ser. Aristóteles não perguntou, por exemplo, o que é o tempo ele mesmo, mas o que é o ente no tempo. Para Heidegger, toda Metafísica até Hegel continua a pensar o tempo sempre a partir das interpretações do Ser do ente, da presentidade constante, da constância formal, universal e atemporal frente ao mutável. Como então, é possível um pensamento não metafísico do tempo? A partir da análise da temporalidade da compreensão do Ser (*Dasein*) que no fundo também não é suficiente, pois apesar da temporalidade (pensada

¹²⁹ Pode-se dizer que a poesia de Homero é maior, por exemplo, do que a de Georg Trakl, Friedrich Hölderlin, Stéphane Mallarmé. Contudo estes últimos, não procederam no nomear como enunciar. Por que então Homero é mais alto? A palavra grega é a mais alta porque por mais que a poesia dos mais recentes possa ser uma poesia talvez mais radical do que a de Homero, o Mundo de sentido de Trakl, Hölderlin e de Mallarmé não é. Apesar das tentativas, eles não podiam mais fazer o ente se manifestar nele mesmo, porque não há a disposição própria (histórico-circunscrita) do pensamento para isso em seu Mundo. Homero pode ter sido “menor” em termos poéticos, no sentido de que desviou para o enunciado, mas o Mundo homérico era o Mundo de sentido que extrapolava o limite da enunciação, porque era ainda um Mundo divinizado, de modo que toda enunciação em Homero ainda era algo cênico, plástico. Não uma enunciação científica – embora fosse uma enunciação. Já em Hölderlin e Mallarmé, a poesia não é uma enunciação como em Homero, mas seu Mundo de sentido já é totalmente técnico-científico, de tal modo que não há a recepção possível, isto é, não há disposição [*Stimmung*] possível. Por isso as mais recentes são poesias dificílimas de serem acessadas, sobretudo a de Mallarmé, que milita em uma linguagem não enunciativa.

no limite da temporalidade do *Dasein*) ter que necessariamente ser considerada (*Ser e Tempo*), isso não abarca inteiramente o problema da temporalidade.

A História da Metafísica é para Heidegger a história do encobrimento da questão do Ser, pois é o curso da história do Ser enquanto entidade do ente, de como o Ser foi e é recoberto nessa ou naquela figura histórica enquanto entidade, subsistência. *Ser e Tempo* seria então a única condição do pensamento começar a investigação do Ser enquanto Ser; sem a consideração desta obra, o pensamento filosófico não tem os meios e o encaminhamento para a exposição do que é questão para pensar a História do Ser enquanto Ser. *Ser e Tempo* propõe todo o desmantelamento da Metafísica, coloca o *Dasein* no lugar de lugar da verdade e não no de consciência representante, incondicionada, *ponente* e determinante enquanto uma subsistência; o põe no lugar de abertura e de sustentação de abertura (verdade enquanto histórico-circunscrita a Mundo) a partir da compreensão da estrutura da analítica existencial. Considerando que não há mais o sujeito incondicionado, livre de condições, pré-determinado e subsistente, e que o que há com o *Dasein* é tão somente um fenômeno de ocorrência de abertura (lugar de abertura do Ser), então podemos começar a pensar o Ser enquanto Ser. Heidegger coloca o problema da necessidade de oferecer uma contemplação do Ser e do tempo fora da perspectiva metafísica do tempo, como única forma de podermos acessar a compreensão do Ser enquanto Ser, considerada pelo filósofo importante para a compreensão da História do Ser, uma vez que esta culmina no Ser enquanto Técnica Moderna. No seminário *Serenidade*, o filósofo fala da potência fechada da técnica. Que potência é essa? A armação [*Gestell*], que tem sua eficácia na Maquinação, a qual significa a requisição prévia que o Ser faz ao homem moderno de desafiar a Natureza em termos de mera reserva e recurso.

No *Gestell*, o homem é posto na situação de corresponder à exploração-consumo; reportagem ao Ser nessa reportagem. O homem não tem a Técnica na mão. Ele é o joguete dela. Nessa situação reina o mais completo *esquecimento do Ser*, a mais completa ocultação do Ser. A cibernética se torna o substituto da Filosofia e da Poesia. A Ciência política, a Sociologia e a Psicologia se tornam preponderantes, disciplinas que não têm mais o mínimo reperto ao fundamento. Nesse sentido, o homem moderno é o escravo do esquecimento do Ser.¹³⁰

¹³⁰ HEIDEGGER, Martin. *Thor Seminars*, p. 61.

Heidegger postula que é necessário, de certa maneira, corresponder a essa potência oculta, uma vez que, enquanto *ser-no-mundo*, já somos sempre lançados nela. Mas corresponder não significa promover; significa justamente se manter na tensão do contexto. O que Heidegger propõe para o estudioso é que ele corresponda a essa potência conquanto ele tome em questão tal potência, isto é, que ele assuma esse problema como matéria de pensamento. O pensador seria aquele que poderia orientar nesse contexto, e aquele que mediará a posição de nós, os estudiosos, entre o próprio e o impróprio.

A este respeito o que o Senhor diz de Hebel, o amigo da casa, é significativo: "Nós hoje erramos em uma casa do mundo onde o amigo está ausente {o Pensador}, aquele que os seus gostos inclinam com uma força igual, para o universo tecnicamente organizado e para o mundo concebido enquanto a casa de um habitat mais original. Falta o amigo que poderia reinvestir o caráter mensurável e técnico da Natureza {a Ciência} no segredo aberto de um natural da Natureza a ser novamente experimentado. Que Pensador poderia jamais nos ajudar a reconciliar esses dois domínios tornados estranhos um ao outro e que "se distanciam um do outro a uma velocidade cada vez mais louca": a Natureza tecnicamente dirigível que é o objeto da Ciência, e a Natureza natural da estadia humana?"¹³¹

O "amigo" nos inclina, com a mesma força, para universo tecnicamente organizado e concebido enquanto um habitat natural. Em que sentido isso? Precisamente o sentido de que o amigo, o filósofo, nos inclina a pensar dois lugares. Eu não posso me recusar a conceber a técnica, mas também não posso me recusar a não tê-la como problema. Eu sou inclinada também para ela como necessidade de compreendê-la e, com a mesma força, sou inclinada para obter a perspectiva de um Mundo de sentido concebido enquanto uma casa, um habitat mais originário. Mas falta um amigo que possa reinserir a Ciência "no segredo aberto de um natural da Natureza a ser novamente experimentado." A Natureza é, historicamente, concebida em termos de objeto da Ciência em seus sistemas causais sempre já conhecidos, e sempre em vista do seu Ser enquanto recurso e reserva. Já a *Serenidade*, para Heidegger, é estar postado aberto para o desconhecido, para o segredo, o oculto que se apresenta nesse Mundo dominado. E esse segredo, o que é? É a própria reivindicação histórica do Ser. Heidegger afirma que não é sem sentido essa forma de reportagem técnica ao ente na totalidade, o reporto técnico, uma vez que se a História (a destinação do sentido do Ser) se colocou com essa configuração, é porque justamente ela tem um sentido de ser. E isto quer dizer apenas que há um sentido, isto é: há um

¹³¹ *Ibidem*, p. 43.

fundamento e um direcionamento. O direcionamento, o sentido que se deu historicamente, é o da dominação e da organização das massas e da Natureza; e o fundamento é o próprio projeto de exploração do Todo enquanto recurso, para reserva. Os alunos de Heidegger, nos seminários de Thor¹³², assim como todos nós do pensamento comum, pensam que essa forma do Ser da técnica tem uma razão de ser, um motivo positivo para a existência. Quando pergunta: qual é o *valor* exato que se liga aos objetos técnicos, o aluno coloca uma questão que, para Heidegger, não existe, uma vez que os objetos técnicos não têm valor como coisas em si subsistentes que tenham características, como a do valor: eles são consequências da requisição que historicamente é feita pelo Ser. Nesse sentido, os objetos técnicos existem como meios para atender a esta requisição do Ser, a esta requisição do sentido da verdade. Mas os alunos só podem pensar assim porque já colocaram aquela questão do sentido como sentido positivo: se há um sentido positivo para este reporto técnico à Natureza, então o aparato técnico tem um *valor*. Nosso pensamento comum não percebe o direcionamento histórico-prévio de seu próprio movimento. Heidegger jamais pensou que os objetos técnicos têm realmente um valor de ajudar a melhorar as condições materiais e nos liberar para coisas “mais elevadas”. Este é o discurso da publicidade. Pelo contrário, Heidegger pensa que muitas vezes o objeto técnico, na medida em que ele viabiliza o projeto, por exemplo, de imediatidade e de velocidade, ele não está melhorando a vida, mas está precisamente retirando o homem da profundidade das coisas (precisamente do tempo). Não precisamos ser filósofos ou estudiosos para termos o discurso de que o computador, o celular, a TV, a falta de “contato” com a Natureza, nos chama atenção para o simples. Todo tempo dizemos o quanto mexemos no celular o tempo todo, o quanto ficamos tanto no virtual que perdemos o “contato direto” com outro e com a Natureza. A questão é que nós, homens contemporâneos da técnica, desde há muito já não temos qualquer “contato” com a Natureza fora da perspectiva prévia do recurso e da reserva, e isso mesmo sem estar mexendo no celular; o celular, a TV e etc., *passaram a ser*, passaram a existir justamente por conta de como o Ser vem sendo concebido historicamente no Ocidente enquanto Técnica. No máximo o que temos por respeito a estar fora das cidades em meio à Natureza é para o lazer, para contemplação: nada além de um lugar de uso e consumo.

E não há nenhuma “nova essência” do homem a ser descoberta, porque a descoberta que temos para fazer é a da provável perda de nossa própria essência. “Seria

¹³² O seminário foi escrito por alunos.

necessário pensar que uma dimensão nova da essência do homem está para ser descoberta, a partir da experiência que o homem fez de seu poder sobre a Natureza?”¹³³ O existir da Técnica não é uma nova essência. A única coisa que nos resta é querer crer que, apesar do grau de definhamento do existir espiritual contemporâneo, essa essência não pode se perder, porque se ela se perde, acaba a humanidade. Se a humanidade da Técnica se instaurar efetivamente como essência mesmo (o *super-homem*), acaba o Homem, porque a Natureza não suportará mais esse “agraço em si”: ela mesma o exterminará de sua face. Esse projeto está desdobrado, mas não está consumado no sentido de fechado, porque a essência do ser humano permanece ainda “trocando as pernas”.

Mas no que os alunos da conferência realmente acreditam? Que a Técnica traz conhecimento rigoroso do e para o Mundo. Então eles colocam a questão como se esse conhecimento pudesse apontar para algo mais radical e profundo do que a ingenuidade dos primordiais, os chamados povos “primitivos”. Sim, a tecnociência ocidental é conhecimento radical, é um saber, mas não é o conhecimento essencial nem de nós, que somos natureza, e nem da Natureza ela mesma. Heidegger postula que isto não é um projeto ou uma escolha, uma vez que já estamos sempre arrastados aí, já somos sempre lançados neste Mundo. E na imediata e regularmente, o sentido essencial do Mundo de sentido técnico se oculta porque precisamente se oculta o sentido da armação, porque se oculta o *sentido histórico* do projeto técnico da Ciência Moderna para todo conhecimento. E até Heidegger, essa problemática não foi colocada. Se acredita que a Ciência Moderna é o conhecimento essencial e real da Natureza, dos fatos, acredita-se que a técnica é um produto do homem, uma produção deste. Trata-se, portanto, de preparar a verdadeira pressuposição que essas questões expõem, que é o desdobrar da questão da essência da técnica. “Como o ente sempre expõe arditamente o Ser em meio a uma tal expulsão arditosa o torna *esquecido*, o ente arrebatada para si o historicismo e a técnica enquanto o único destino da sua verdade e assegura-se com isto do ímpeto incondicionado do fazer.”¹³⁴

Devemos, portanto, compreender o domínio onde a interpretação moderna da entidade do ente (Ser) aparece como posição e o conjunto dos pressupostos evidentes (inquestionados) nos quais o pensamento ocidental se move, para entender propriamente a essência histórica da possibilidade do Ser se transformar na Técnica Moderna enquanto Maquinação e isto comandar quase que integralmente o *modus operandi* de nós, os

¹³³ *Ibidem*, p. 44.

¹³⁴ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche: Metafísica e Nihilismo*, p. 34.

contemporâneos. Devemos trazer o esquecimento da questão do Ser à tona. “O abandono do Ser é porém *do* Ser e, ao mesmo tempo, o mais extremo da metafísica, cuja derradeira ascensão é a história do predomínio incondicionado da maquinação.”¹³⁵ Mas o esquecimento do Ser não é um abandono do Ser no sentido de que o Ser deixou de ser pensado; pelo contrário, o Ser, como a entidade do ente, foi cada vez mais pensado, só que pensado enquanto os seus recobrimentos.

O abandono do Ser é o primeiro crepúsculo do Ser como encobrir-se a partir da noite metafísica, por meio da qual o ente avançou em direção ao cerne do fenômeno e, com isso, em direção ao cerne da objetualidade contraposta, de tal modo que o Ser se tornou o adendo sob a figura do a priori.¹³⁶

Esquecimento do Ser significa dizer que o Ser enquanto Ser foi soterrado nas questões do Ser do ente. E Heidegger postula que só poderíamos compreender o sentido do Ser a partir justamente de algo contrário à entidade do ente: o (a)*fundamento* da ocultação. “Desde aí o Fragmento se torna: a eclosão tem por necessidade própria a ocultação. [Φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ]. Na tradução de Jean Beaufret: ‘Nada é mais própria à eclosão que a ocultação’ ou melhor: ‘Nada é mais *caro* a eclosão que a ocultação’”¹³⁷. Só há presença aí. Como só há manhã sob o fundamento da Noite. A eclosão, o Ser, tem por necessidade própria, a ocultação. Com isto Heidegger diz estar pensando a história do fundamento da Técnica por oposição ao fundamento próprio à φύσις. Mas o que é a φύσις? Bem mais que o sentido que temos de Natureza, o sentido da φύσις grega assinala para a ἀλήθεια ela mesma. “É daqui que nasce a percepção fundamental de que não se dá nem pode se dar *verdade em si e por si*, mas que toda verdade se dá e acontece no mais íntimo debate com o *encobrimento*, no sentido de *desolcar* e *encobrir*.”¹³⁸ O esquecimento do Ser então significa que a forma de compreensão da Natureza também foi se tornando cada vez mais distante do essencial dela pois na manifestação do Ser está implicada a ocultação; e por quê? Porque estruturalmente o Ser se determina pelo tempo. O tempo é o que propriamente realiza esse caráter da ocultação, presentificação e despresentificação, enquanto o *caráter positivo* da ocultação, uma vez que o tempo inclui nele precisamente o ainda-não e o já-não-mais que formam o vão do presente.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 22.

¹³⁶ HEIDEGGER, Martin. *Contribuições à Filosofia: do Acontecimento Apropriativo*, p. 286.

¹³⁷ HEIDEGGER, Martin. *Thor Seminars*, p. 45.

¹³⁸ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Verdade*, p. 192s.

Com isso Heidegger esclarece porque preteriu o problema do sentido: para retirar qualquer caráter subjetivista da questão do Ser. O lugar da clareira temporal do Ser ficou, em *Ser e Tempo*, reduzido à projeção do *Dasein*. No pensamento tardio do filósofo, isto muda. É um passo para dentro (não para fora!). A projeção da compreensão é a permanência transitiva do *Dasein* desde o Ser para o Ser, o que configuraria o sentido de transcendência em termos heideggerianos. Heidegger quer somente tirar qualquer caráter subjetivista da abertura, ou da compreensão, de tal modo que o *Dasein* deixa de ser a própria abertura, como se acusou que estava em *Ser e Tempo*, pois podiam não diferenciar aquilo de consciência. Heidegger muda isso ao tirar de questão, a questão do sentido: não é mais o *Dasein* frente ao sentido do Ser que é o problema do Ser: o *Dasein* é o lugar de abertura do Ser. Mas o que então é o sentido? Sentido é significação, e isto está sempre historicamente preso à ideia de subjetividade, isto é, preso à ideia de consciência produtora de significação. É por isso que posteriormente Heidegger procura substituir o termo sentido pelo termo verdade. Não é mais simplesmente o *Dasein* que se projeta para o ente, mas o *Dasein aberto que ouve*. Estar aberto é necessariamente estar aberto na escuta. E porque é na escuta, pode ser interpelado. Mas o Ser fala? O que é o Ser, senão uma entidade, um ente?

A diferença ontológica não é feita pela Metafísica, ao contrário, a *diferença* sustenta e carrega toda a Metafísica, uma vez que sem a diferença não haveria investigação. A diferença é a condição de possibilidade da própria Ontologia.

Essa diferenciação foi concebida desde *Ser e Tempo* como ‘diferença ontológica’, e isso com o intuito de assegurar a questão acerca da verdade do Ser contra toda mistura. Ao mesmo tempo, porém, essa diferenciação foi impelida para a via da qual ela provém. Pois aqui se faz valer a entidade como οὐσία, ἰδέα, e, subsequentemente, a objetualidade como condição de possibilidade do objeto.¹³⁹

Por que então, a Metafísica não pode ter por tema a diferença ela mesma? Porque se a tivesse, a diferença ontológica seria um ente (concreto ou formal) e cairia por terra a questão da diferença própria entre Ser e ente, uma vez que o único objeto da Metafísica é o ente em sua entidade (ente); se a diferença fosse objeto dela, a diferença seria ela mesma mais um ente. Não há a possibilidade de uma metafísica da Metafísica, portanto. Desde então, o pensamento se vê constrangido a dizer que o Ser não é o ente: Ser é nada. Mas Hegel também falou do nada. “Para Hegel o dia é *tese*, a noite *antítese* e tal é o

¹³⁹ HEIDEGGER, Martin. *Contribuições à Filosofia: do Acontecimento Apropriativo*, p. 246.

trampolim para uma *síntese* do dia e da noite, no sentido em que a contrariedade do *Ser* e do *Nada* se equilibre pela aparição do *devenir* que nasce dialeticamente de seus conflitos.”¹⁴⁰

Heidegger diz: “*Nihil est sine ratione*. Nada é sem fundamento, diz o princípio do fundamento.”¹⁴¹. O Nada pode ser, neste sentido, sem causa. Isso quer dizer que não é possível a impossibilidade de fundamento para o ente. Heidegger quer com isso contrapor a questão do Nada com o Nada de Hegel. Para este, o Nada se coloca como a incondicionalidade da consciência, uma vez que esta não é condicionada por nada. Ser é nada no sentido da incondicionalidade; mas esta incondicionalidade é derivada do histórico sentido do Ser enquanto entidade do ente que se transforma em Sujeito moderno. A questão para Heidegger é, portanto, a de compreender o Ser na perspectiva da Metafísica onde o Ser é posto como entidade do ente (fundamento), finalmente se desdobrando como a incondicionalidade da consciência em Hegel, para depois compreender a questão do Nada como lugar de possibilitação de uma clareira. Talvez aí consigamos fazer um apanhado histórico do Ser na perspectiva de toda a Metafísica, o que culmina tanto no Ser enquanto a Técnica Moderna quanto na perspectiva do pensamento do Ser ele mesmo, isto é, do último pensamento do Ser: o Acontecimento [*Ereignis*]. Para Heidegger, o Nada é a ponte para discutir a diferença ontológica fora da perspectiva do Ser enquanto entidade do ente, fora da perspectiva do Ser enquanto um ente, portanto. A diferença é o Nada e não a diferença entre entidade do ente (essência) e ente (existência), uma vez que aqui não há uma diferença concreta: ambos têm a configuração da subsistência. E porque a diferença é este Nada, a Metafísica fica impossibilitada de colocar a questão. Ela é movida pela questão, mas não tem os meios de abordar a questão.

No fim da Metafísica, a Lógica significa Ciência, Ontologia, e é o que Hegel denomina como “os pensamentos de Deus antes da criação”.

Que reporto pode haver entre o Ser e o Nada em Hegel e a formulação a qual chega o reconhecimento extra-metafísico da diferença ontológica como fonte oculta da Metafísica? Para abordar esta questão, o Seminário se interroga então sobre o *lugar* onde, no Pensamento de Hegel, se encontra a proposição dita acima. Ela se encontra no início da *Lógica*. Esta aqui é na verdade intitulada *Ciência da Lógica* (Saber [em sua estrutura

¹⁴⁰ HEIDEGGER, Martin. *Thor Seminars*, p. 5.

¹⁴¹ HEIDEGGER, Martin. *O Princípio do Fundamento*. Tradução de Jorge Telles Menezes. Lisboa: Instituto Piaget, 1999, p. 33.

orgânica] da lógica). A proposição fala desde o horizonte de um *Saber* (que Hegel imagina dizendo que se trata dos pensamentos de Deus antes da criação).¹⁴²

É Ciência da Lógica porque a consciência, para toda a Metafísica a partir de Descartes, tem a forma da razão. A razão é um pensamento de configuração lógica, pois o comportamento da consciência é o de associação de ideias segundo princípios – uma regra da Lógica. Quando Hegel fala em Ciência da Lógica ele fala em ciência da consciência. E por isso, ele pode dizer que são pensamentos de Deus antes da criação, porque considera como o saber do *a priori*. É o saber da compreensão pré-estabelecida para todo e qualquer concreto, todo e qualquer ente.¹⁴³

Dissemos que desde Descartes a questão da verdade se configura como certeza. De modo que a questão do fundamento pede uma fundamentação para que aquele fundamento seja garantido enquanto tal. A questão do *a priori* se desloca para o âmbito da consciência, e a absolutização do cogito cartesiano se dá no saber absoluto. Para a Filosofia pós-cartesiana, todo saber está pautado em uma apercepção, no acompanhamento do eu do seu objeto. Isto quer dizer que só posso ter certeza de algo se antes tiver certeza de mim, ou seja, só posso ter certeza de que isso aqui a minha frente é um copo tendo certeza de que sou eu que tenho a certeza de que isso é um copo. Descartes começa esse processo garantindo que se é ele que está pensando, ele não pode estar enganado por respeito a sua própria existência. Kant então radicaliza isso ao colocar essa certeza de si na própria representação do objeto através da ideia de apercepção, onde o eu acompanha todas as minhas representações. Heidegger ensina que Hegel e Fichte levam isso ao absoluto na forma da reflexão da consciência: é a consciência se refletindo no absoluto que é a fonte de tudo.

Para Hegel o Ser é o imediato, o sem mediação, o não mediato. A consciência, ao contrário, é a mediadora e a mediação. “Agora pode-se compreender porque o *Ser*, em Hegel, é o imediato indeterminado. Face à consciência que não é consciência do que quer que seja senão porquanto ela seja primeira e radicalmente reflexão da consciência sobre ela mesma, o Ser é o *antípoda* da consciência”¹⁴⁴. O Ser tem que aparecer por oposição,

¹⁴² HEIDEGGER, Martin. *Thor Seminars*, p. 48.

¹⁴³ Já a compreensão do Ser heideggeriano se dá em uma estrutura que implica um comportamento ôntico: o *ser-no-mundo* não é de modo algum um *a priori* formal. Há fenômenos concretos implicados na constituição do Ser como: *ser-no-mundo*, *ser-para-a-morte*, temporalidade, cura. Esses momentos estruturais da compreensão do Ser não são formas lógicas, são *existenciais*, são fenômenos. Então, pensar a compreensão do Ser como *a priori* não pode ser pensar este como algo formal da lógica, pois este não tem forma e conteúdo: ele é dado pelo empírico.

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 60.

de modo que é o necessariamente imediato, o indeterminado, porque a consciência é a determinante, a determinadora do Todo e a determinada. Assim o Ser aparece como o indeterminado, a alienação absoluta da consciência. O Nada é o Ser para Hegel porque ao Ser falta essas três características essenciais à concretude do concreto, à entidade do ente. O Ser é nada de mediato, nada de determinado, nada de reflexivo. Hegel pensa a consciência como o mais concreto por ter as três determinações que constituem a concretude do concreto: reflexão, mediação e determinação¹⁴⁵.

Para Heidegger compreender o Nada da Metafísica e no seu final em Hegel, como a incondicionalidade da consciência, é a chave para a compreensão da questão da técnica moderna. A questão da técnica é, segundo o filósofo, a última determinação histórica do Ser na perspectiva da Metafísica, que configura o Ser enquanto reserva; agora o Ser, tudo que é, isto é: a verdade não é mais nem o objeto próprio do conhecimento, mas fundamentalmente postada enquanto reserva para uso, recurso econômico, matéria de produção de riqueza e nada mais.

Hegel fala de Ser e Nada e Heidegger de Nada e de Ser, mas ambos não estão falando do mesmo sentido para o Ser. Hegel diz “Ser e Nada” em uma perspectiva e Heidegger diz as mesmas palavras, na mesma língua, com mesma forma estrutural de articular as ideias, de escrever, discursar, com os mesmos termos, os mesmos pontos e vírgulas, algo completamente diferente. Se o Ser está se manifestando nesse momento, na era técnica como recurso e reserva e o *Dasein* está compreendendo o Ser já pré-tematicamente como recurso para reserva, então essa é a iluminação (a clareira do Ser) que o homem tem a partir de sua histórica estrutura de reportação ao Ser. O absolutismo da consciência coloca o homem tanto do pensamento filosófico, quanto científico, religioso e pré-filosófico, como o Senhor do Todo. Tudo deve servi-lo: o conhecimento, o outro, a Natureza e a Técnica Moderna é o meio para isso. Esta iluminação quer dizer: a implícita, imediata e cotidiana clareza de sentido, a implícita e cotidiana clareza de compreensão.

O modo dessa destinação é a *Objetividade* [*Gegenständlichkeit*] (enquanto o ser-objeto do objeto). Ora quanto mais a Técnica moderna se desdobra, tanto mais a *ob-jetividade*

¹⁴⁵ Para Heidegger, o ponto de partida do questionamento muda completamente, pois não é mais a consciência: o Ser enquanto Nada não é mais pensado como o alienado à consciência. Em nome da certeza posta para o pensamento desde a filosofia cartesiana, nós ganhamos essa consciência subsistente lógica e que nos leva justamente à consciência infeliz e ao desespero humano (Hegel); tudo porque não podemos a falta do fundamento porque isto acarretaria pensar na pura abertura, no puro possível por respeito ao que seja *verdade*. E porque não pensamos isso no curso da história do pensamento ocidental, ficamos enclausurados numa consciência lógica, com muitas certezas.

[*Gegen-ständlichkeit*] se transforma em reserva [*Beständlichkeit*] (ater-se à disposição). Hoje já não mais objetos [*Gegenstände*] (o ente enquanto ele se atém postado frente a um Sujeito que o toma em vista) — não há mais senão reservas [*Bestände*] (o ente que se atém pronto para ser consumido); em português poder-se-ia talvez dizer: não há mesmo mais *substâncias*, mas apenas *subsistências* no sentido de "reservas". Donde as políticas de energia e de planejamento territorial, as quais não têm mais afazer com objetos, mas, no interior de uma planificação geral, põem em ordem sistematicamente o Espaço em vista de uma planificação futura.¹⁴⁶

O Ser se oferece como reserva e o meu existir lançado no Mundo compreende imediata e pré-ontologicamente a significação do Ser, do Todo, como reserva. Qualquer criança hoje na escola e na vida apreende isso pré-ontologicamente, sem que ninguém verbalize diretamente. No Mundo impessoal, você vale se você reserva, vale se é recurso de produção. Heidegger quer com isso apontar também que, embora a língua esteja nesse processo de decadência (no qual o Ser interpela o *Dasein* pré-tematicamente como reserva e é compreendido implícita e necessariamente como reserva), deu-se uma brecha para o Ser em *Ser e Tempo*, no momento em que Heidegger foi perguntar o que é o Ser ele mesmo não mais enquanto entidade do ente. Pela primeira vez na história do pensamento ocidental, a questão que se pôs não era a de saber o que seria o Ser do ente, mas simplesmente *o que é Ser*. E quando essa questão “*o que é Ser?*” entrou como problema, apareceu o Ser interpelando o existir na forma técnica e enquanto reserva. Se Heidegger não tivesse perguntado o que é Ser, se tivesse perguntado, como toda a Metafísica, sobre *o que é* o ente, ou sobre o Ser do ente, ele não poderia radicalmente saber que o Ser estava se apresentando como reserva. Essa foi talvez a primeira “espetada” concreta de um pensamento ocidental na Metafísica, o primeiro golpe de peso. Quando o Ser começou a ser problematizado como questão por ele mesmo a parte do ente, o Ser pôde aparecer como isso que nos interpela e que, nos interpelando na forma em que nos interpela, dirige a nossa compreensão (ação) tácita e integralmente. O Ser nos interpela como Mundo histórico-circunscrito de sentido, isto é, isso que nos interpela como o que está estabelecido de sentido aí no Mundo dirige a compreensão do *Dasein* cotidiano.

4.1 A Tentativa da virada

Heidegger trata do problema da possibilidade de uma mudança no contexto histórico do pensamento a partir de uma mudança na estrutura da linguagem.

¹⁴⁶ *Ibidem*.

Estando bem entendido que não é em dez ou vinte anos que se pode pôr de lado uma herança bimilenar. Ao invés disso a Filosofia de hoje se limita a correr atrás da Ciência, no desconhecimento das duas únicas realidades da época presente: o *desenvolvimento econômico* e o *aparelhamento* que o requer.¹⁴⁷

A linguagem, segundo o filósofo, está se transformando em pura informação. Ela está sendo apreendida na perspectiva da operacionalidade calculadora da informação.

Roger Munier observa que é com efeito um caráter essencial das linguagens da informática o constituir por agrupamento de tudo, a partir de uma análise reducionista, uma estrutura nova e absolutamente pobre disso que funcionará doravante enquanto essência da linguagem em todas as operações técnicas. A linguagem é assim decapitada e reduzida imediatamente em conformidade à máquina. É claro que um reporto à linguagem que torna possível um tal fenômeno é a compreensão desta aqui como simples instrumento de informação.¹⁴⁸

Heidegger estabelece como problema contemporâneo do pensamento do Ser, que se a linguagem se torna mero instrumento de informação, o Ser deixa necessariamente de poder ser abordado pela linguagem. Tal é o lugar do movimento da linguagem na era técnica.

Na Modernidade, com Galileu, o sentido de lugar passou a ser somente o de pontos no espaço, e essa forma ganhou outra configuração na medida em que o lugar também se tornou a posição de um corpo de espaço geometricamente homogêneo. O lugar não é mais o lugar próprio de algo, o grego τόπος (*tópos*), mas apenas uma abstração determinada pela mudança de corpos no espaço. Com a homogeneidade do espaço, o pensamento pôde calcular o movimento somente dentro da perspectiva da mudança de lugar e este tomado como deslocamento de corpo no espaço. A Ciência Moderna pretendia com isso, postar a Natureza integralmente dada para o experimento, o que tem o único fito de possibilitar a dominação total e absoluta. É a ideia de uma consciência científica capaz de fundamentar a antecipação da Ciência através da técnica moderna para o asseguramento do Todo em vista do Sujeito.

Essa configuração (movimento que é a mudança do corpo no espaço homogêneo tridimensional) que se tornou a configuração da própria experiência, pertence à experiência da teoria. Antes, descrever a Natureza era tentar dizer o Ser, agora descrevê-la é apenas dizer de relações de possibilidades de causa e efeito em vista do recurso e do

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 51.

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 50.

consumo. Mesmo a própria ideia de exatidão tão buscada, mudou: não há mais aqui o objeto, o *se-então* de Aristóteles, que diz a exatidão como a concordância universal e necessária do enunciado com o ente (objeto). Não se trata mais disso. Exatidão no Mundo contemporâneo é simplesmente a possibilidade de oferecer, com uma certa segurança, o *se-então* dentro da probabilidade. E é por isso que o pensamento contemporâneo não contém mais nem o ente enquanto objeto. Para nós, do pensamento científico pós-moderno só há probabilidade de relações e se estas podem ser antecipadas e informadas. A experimentação visa, portanto, o efeito e a eficácia. A questão do mensurável não é mais a de uma quantificação do objeto, pois não tenho nem mais propriamente o ente enquanto objeto como questão, a questão é a de controlar as relações em que ele está inserido. Isso é, para Heidegger, o sentido de mensurável.

Aqui se anuncia, mais inquietante que a conquista do espaço, a transformação da Biologia em *Biofísica*. Isso significa que o homem pode ser produzido em conformidade com uma visão determinada, como um qualquer objeto técnico. Nada mais normal aqui que se perguntar se a Ciência poderia ser parada a tempo. Mas tal parada é principalmente impossível. Não se trata, com efeito, de pôr um limite à curiosidade humana, da qual fala Aristóteles. O fundamento da história é muito antes um reporto moderno de *poder*, um reporto político. É necessário meditar aqui, nessa ótica, a aparição de uma nova forma de nacionalismo, fundada sobre o poder técnico e não mais (por exemplo) sobre os caracteres étnicos. As duas hipóteses encaradas: o fim da Física ou a instituição de um novo reporto à Natureza, supondo a descoberta da fórmula universal fundamental (...), o físico atual objeta a obsolescência da ideia dessa fórmula, a qual se havia crido chegar desde o fim do século XIX (Maxwell), e à descoberta da qual a relatividade trouxe novos obstáculos.¹⁴⁹

Dá-se notícias da Natureza, e não há mais a pretensão de descrevê-la em sua *gênesis*, em seu Ser. A Física contemporânea trata qualquer problema como se já sempre fosse conhecido se debruçando nas relações que pode estabelecer com ele. Tudo que a Física sabe do movimento, ela tem questão do que é possível fazer valer com a manipulação das formas do movimento. Ela oferece um novo reporto (já sempre histórico) à Natureza que é a nova pretensão da Física de produção do homem. Mas “o importante, acrescenta Heidegger, é compreender que a Física não pode dar o salto para fora dela mesma”¹⁵⁰. Heidegger pensou como a Física estabeleceu como critério de conhecimento a possibilidade de descrição prévia do funcionamento da Natureza. Mas a Física na contemporaneidade de certa forma abandonou essa pretensão de dizer o ente

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 54.

¹⁵⁰ *Ibidem*.

através de suas teorias. Na Era da Técnica Moderna, não interessa mais o Ser da Natureza, mas como ela pode ser apreendida, organizada, manipulada e consumida; e é assim conosco também, que não somos os “recursos naturais”, mas os “recursos humanos”.

Heidegger então coloca a discussão na perspectiva prévia e não percebida tematicamente da abordagem da Natureza pelo viés de uma contemplação das possibilidades dessa abordagem oferecidas pela linguagem. Ele mostra como é que essa abordagem pode ganhar uma configuração inteiramente diferente, e como o pensamento também pode ganhar uma perspectiva completamente diferente. Esta é uma possibilidade permitida pela própria linguagem a partir do fomento das ideias, das possibilidades da linguagem, e em função também de ocorrências externas. Mas mais preocupante do que a pretensão rasa do nosso pensamento opinativo ou científico, é estar inserido nisso viabilizando isso sem compreender. Somos arrastados no roldão sem conseguir perceber o roldão e todo discurso parece ser no sentido de repetir o que se oferece como pronto, certo, dado, sem compreender que há um problema de condição de possibilidade que não é sequer considerado. Somos como que os “soldados” da técnica, marchando na existência impessoal de significação genérica estabelecida sobre o todo. E isso para Heidegger, é o verdadeiro risco: que nos tornemos efetivamente marionetes da Técnica. O afluxo de informações imparáveis, contínuas, quase que eternas, nos mantém no interior de uma atualidade sem linhagem, sem questão, sem história; uma vez que nos coloca numa atualidade prospectiva enquanto a afirmação total do *aqui e agora* em vista do novo¹⁵¹, na expectativa de mais e mais atualidade (isto sempre já em decorrência da própria estrutura temporal da compreensão do Ser pormenorizada em *Ser e Tempo*, que enquanto futuro realiza também sua impropriedade enquanto expectativa ôntica). Perdemos o passado e perdemos o futuro porque hipnotizados em um presente expectante¹⁵². Heidegger pôde pensar tudo isso filosoficamente porque se perguntou pelo Ser enquanto Ser o que o fez pensar a diferença própria entre Ser e ente.

Todavia o filósofo supera a questão desta diferença ontológica quando ele supera a contemplação do Ser na perspectiva histórica (metafísica) da entidade do ente. A partir de *Ser e Tempo*, a tentativa passou a ser a de colocar a compreensão do Ser desde a sua configuração enquanto *ser-no-mundo* como o unificador de Ser e ente, o unificador da diferença. O objetivo era o de dissipar a subjetividade, porque a compreensão do Ser

¹⁵¹ Cf. *Ser e Tempo*, parágrafo 36.

¹⁵² Sobre a questão do êxtase da temporalidade futuro, enquanto espera e enquanto expectativa, vide *Ser e tempo*, quarto capítulo.

dentro da representação estava suposta na perspectiva lógico-formal do Todo (que configuraria a subserviência desse Todo a partir da perspectiva subsistente sobre ele), de modo que era preciso antes de qualquer “evolução” de sua filosofia, dizer que o existir não é uma inteligência ou uma razão subsistente fazendo ligações lógicas, ou representações. Pois mesmo a representação depende de uma lida histórico-circunscrita. Enquanto Heidegger estava nessa luta contra a subjetividade, ele não conseguiu sair totalmente da problemática do Ser enquanto entidade apesar de ter a diferença ontológica permanentemente como problema. Quando o filósofo compreende que todo problema histórico da Metafísica é a compreensão do Ser enquanto entidade do ente e, portanto, quando começa a luta do pensamento para pensar o Ser fora da perspectiva da entidade, acaba a questão da diferença porque o Ser não está mais sendo pensado por respeito à diferenciação dele do ente (Ser do ente), mas por respeito ao Ser enquanto Ser. Essa foi a superação de Heidegger quanto à problemática da diferença ontológica. O homem não é *res cogitans* e o Mundo não é *res extensa*. Depois de *Ser e Tempo* sua luta foi essa. Heidegger só supera esse enredamento da diferença quando consegue compreender efetivamente que o Ser em vista dele mesmo não tem sido posto como questão. O unificador foi pensado como uma subsistência, de modo que foi pensado na sinonímia com o pensamento pensado enquanto razão. Continua sendo o *Dasein* o lugar da unificação de Ser e ente, mas a questão não é mais a da diferença e sim o que faz a clareira ser clareira enquanto a reportagem entretida de Ser e tempo. O *Dasein* simplesmente manifesta isto que acontece, isto que se dá. Ele não faz, põe ou representa a clareira: ele manifesta a clareira, se situando aí – ele é o *lugar*. Heidegger, depois de *Ser e Tempo*, percebe que a diferença ontológica tinha sido bastante pensada pela Metafísica, que pensou a diferença entre Ser e ente, mas não a diferença ela mesma. A partir deste questionamento sobre a essência da Metafísica, principalmente no seu fim é que Heidegger pôde concluir o Ser enquanto Ser como o Ser enquanto Nada. Com isso ele pulveriza o problema da diferença ontológica.

O filósofo então começa a ensinar que a essência do Nada consiste em um *ceder lugar*, o *deixar-ser*, o sair de cena para que algo seja, *ser-nada* (Ser) para que algo seja (ente); o *nadificar* permanentemente para que se manifeste o que quer que seja. Nadificar é nadificar continuamente, redobrar a auto nadificação, conceder permanentemente espaço, clareira, para o que quer que seja possa ser em uma configuração. Na Metafísica o Nada é a negação segundo o princípio lógico da não-contradição. Mas o *não* da filosofia heideggeriana não é o não-ente simplesmente; Ser é não-ente ou não-entidade enquanto

abertura para, possibilidade para o ente. O nadificar do Nada em Heidegger é o Ser no sentido do *deixar-ser*, sendo o Nada não a mera negação, mas propriamente o deixar, permitir, o ceder presença (o que não é o sentido de nada comum simplesmente), a cedência ela mesma. Este Nada é o lugar de tudo, a pura possibilidade, é o lugar para todo manifesto seja *lóγος* ou concreto, e isto só por se nadificar enquanto condição possível de todo e qualquer ente.

A presentificação do ente, do Todo, reside, portanto nestes termos, na nadificação do Ser. Todavia, no fundo, penso que não é totalmente possível explicar isso teoricamente, como que remetendo isso a um fundamento último, pois é permanentemente fluxo, inesgotável e que só o é enquanto Nada, porque é o Nada de coisa alguma *doador de ente*. O Nada de Heidegger não é a negação do ente e não é o incondicionado negador do condicionado. O Nada, o Ser é inteiramente outro que o ente, não é mais entidade (o que também configura um ente), é diferenciação do Ser nele mesmo. Ser = Nada. O ente provém do Nada (Ser) enquanto cedido, enquanto configuração já sempre cedida; todavia o Nada não é a *causa* do ente e este seu efeito. Proveniência aqui no sentido de que o ente é, porque há espaço e luz (compreensão) para ele aparecer. Com este pensamento, não se trata mais da presença do ente que apela ao olhar, mas do *Aquilo* que lhe dá presença, a “luz” de Platão, o *lassen* ele mesmo, a doação que proporciona o dar e que doando se retém e se subtrai: que desencobrendo se encobre.

O ente encontra-se em uma claridade, na luz, e libera o acesso e o transcurso – ele é clareado. Falamos de uma clareira na floresta, de um lugar livre, claro. A abertura do ente é uma tal *clareira*. Ao mesmo tempo, porém, o ente é cercado, e, em verdade, não apenas por aquele ente que ainda não nos é acessível e que talvez nunca nos seja acessível, mas por algo velado, que se encobre precisamente quando nós, nos mantendo na clareira, somos entregues totalmente ao ente aberto ou mesmo decaímos totalmente nele. Justamente então, é que atentamos o mínimo possível para ele e somos o mais raramente possível tocados pelo fato de que, sempre, a cada vez, esse ente “é” no aberto – ou, como dizemos, “possui” um seer. Aquilo que distingue o ente em relação ao não-ente, o fato de que ele é e de que é de tal e tal modo, não se encontra na clareira, mas no *velamento*. Quando nós, apontando para isso, fazemos a tentativa de captar esse seer – por assim dizer, como um ente –, pegamos um vazio. O seer não é simplesmente e apenas velado – mas ele se subtrai e se encobre. Daí deduzimos uma intelecção essencial: a clareira, na qual o ente é, não é simplesmente limitada e demarcada por algo velado, mas por aquilo que *se encobre*. [...] Então a clareira não se revela apenas como limitada ao que se encobre. Ao contrário, ela é a clareira *para* o encobrir-se.¹⁵³

¹⁵³ HEIDEGGER, Martin. *As Questões Fundamentais da Filosofia*. Tradução de Marco Antônio Casanova. São Paulo: Ed. Martin Fontes, 2017, p. 265s.

Heidegger pensa a História do Ser (Metafísica) como este encobrimento do próprio Ser enquanto ele próprio. A primeira acepção do pensamento faz sinal para o ente concretamente (Metafísica). A segunda, não mais para o ente, mas para o Ser enquanto presença; nessa segunda começa-se a abordar as destinações do Ser, o que faz sinal para as Épocas do Ser (*Ser e Tempo*). E a terceira acepção do pensamento ocidental ultrapassa a primeira e a segunda, porque já não faz sinal para a presença, mas somente para o *deixar* que se oculta e se ausenta enquanto o deixar ele mesmo. O Ser enquanto entidade não tem mais lugar de ser, isto é, a questão não é mais o Ser enquanto entidade do ente, mas o Ser como o próprio *deixar*, a cedência: a condição de possibilidade de um *deixar ser*. Isso remete ao *dar* puro e simples. É o ceder que não cede no sentido de mostrar a cedência, mas simplesmente cede saindo para algo entrar; não aparece a cedência, mas o entrante (o ente). Por isso a cedência é ela mesma a questão, pois todo outro dar, alguém dá, algo dá: no entanto, nesta última acepção do sentido do Ser não aparece qualquer doador, nem a ideia platônica, a οὐσία aristotélica, ou o Deus judaico-cristão, menos ainda o Sujeito Moderno e sua consciência refletora do Absoluto. O oculto (o Nada, o Ser enquanto Ser) é o que aparece enquanto *a doação* da doação e o *Dasein* (a compreensão) é somente o lugar para a percepção disto.

Heidegger discute essa questão da diferença entre o nadificar e a negação em diversos textos de suas obras completas. Ele fez algumas comparações e indicações de que o nadificar não tem nada com uma proposição ôntica que diga: “o Ser não é o ente”.

Sobre o nada a metafísica se expressa desde a Antiguidade numa enunciação, sem dúvida, multívoca: *ex nihilo nihil fit*, do nada nada vem. Ainda que, na discussão do enunciado, o nada, em si mesmo, nunca se torne problema, expressa ele, contudo, a partir do respectivo ponto de vista sobre o nada, a concepção fundamental do ente que aqui é condutora. A metafísica antiga concebe o nada no sentido do não-ente, quer dizer, da matéria informe, que a si mesma não pode dar forma de um ente com caráter de figura, que, desta maneira, oferece um aspecto (*eidōs*). Ente é a figura que se forma a si mesma, que enquanto tal se apresenta como imagem, origem, justificação e limites desta concepção de ser são tão pouco discutimos como o é o próprio nada. A dogmática cristã, pelo contrário, nega a verdade do enunciado: *ex nihilo nihil fit* e dá, com isto, uma significação modificada ao nada, que então passa a significar a absoluta ausência de ente fora de Deus: *ex nihilo fit —ens creatum*. O nada toma-se agora o conceito oposto ao ente verdadeiro, ao *summum ens*, a Deus enquanto *ens increatum*.¹⁵⁴

O nadificar na perspectiva da Metafísica fica com um sentido de “o ente não é isso”, mas isso quer dizer: as categorias são voltadas para a afirmação ou negação do que

¹⁵⁴ HEIDEGGER, Martin. *Conferências e Escritos Filosóficos*, p. 61.

seja o ente, uma vez que a abordagem ontológico-metafísica se dá pela via das categorias acerca do ente enquanto um concreto subsistente. A partir disso, Heidegger procura discutir esse caráter próprio do nadificar que, apesar de não categorizar, soa como a *atividade* do Ser, porque se o Ser nadifica, o nadificar seria uma ação. Como então pensar o nadificar sem o caráter de atividade (que remeteria a um ente que age)? Isso o leva a pensar a questão da nadificação por respeito à doação do Ser, do *deixar-ser*. O nadificar não é uma distinção entre Ser e ente, não distingue Ser do ente, mas prova que o Ser não é ente e nem entidade do ente na medida mesmo em que esse nadificar corresponde ao retraimento do Ser em privilégio do ente. O Ser nadifica deixando ser o ente, a configuração, nadifica se excluindo permanentemente enquanto ente, não se efetuando, não se concretizando. A nadificação do Ser é o Ser nunca *sendo*, “se” negando justamente a ser efetivo. Quando o Ser é contemplado no sentido do deixar presença puro e simples, fica em questão o Ser como a pura *presença da ausência*. Mas o Ser como presença será sempre a possibilidade do ente, o *deixar-ser* presença do ente, de modo que o Ser deveria ainda ser pensado em uma outra perspectiva, ser contemplado na perspectiva do *deixar* ele mesmo. Quando penso em deixar presença, penso sempre em *algo* que dá presença. Para conseguir sair desta perspectiva de um ente subsistente criador-doador, Heidegger pensa na perspectiva do Acontecimento [*Ereignis*], porque esse deixar, o puro conceder, remete ao dá-se ser; isso não se configura como uma referência ao ente. *Dá-se Ser* é como um dar lugar – a abertura ela mesma que não se pode representar, mas pode-se pensar – e nesse dá-se Ser, o Ser se remete a si mesmo: desse modo, não dá-se ente, dá-se Ser (dá-se ocultação, dá-se Nada) ao conceder lugar para todo e qualquer ente (concreto ou ideal) que seja, dá-se Ser. Me desloco da problemática do ente através da caracterização do Ser como puro e simples dar-se e pergunto como Ser dá. E “isso” que dá o Ser, é propriamente o Acontecimento enquanto a articulação entre Ser e tempo, mas não no sentido da representação. “O ente é ‘porque’ o nada é. E o nada é porque o seer é.”¹⁵⁵

Quando penso Ser a partir do dar presença, essa presença, que é reportada ao tempo, aparece como atualidade. Ser como presença remete à ideia de atualidade, de tal modo que a temporalidade implicada no Ser se torna a temporalidade do atual, do subsistente, este se petrifica e é tomado como o insigne a ser investigado. Quando o pensar sai dessa referência para pensar o puro deixar, também se habilita a pensar o tempo na sua integralidade, que não é atualidade; atualidade é o vão entre o *já-não* e o *ainda-não*.

¹⁵⁵ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche: Metafísica e Nihilismo*, p. 41.

E vão quer dizer *não-fundamento, a-fundamento*, de modo que o presente, o ente, é fruto da ocultação ela mesma. “Devemos ultrapassar as estrelas, ir além de todas as coisas, em direção ao que já-não-é-coisa, aí onde não há mais coisas que deem um fundamento e um solo.”¹⁵⁶

O tempo se apresenta (fora da perspectiva do ente), portanto, como não-fundamento, precisamente porque o que eu tenho do tempo, o presente, é um *já-não* (sido) reportado a um *ainda-não* (porvir): um nada, portanto. E é essa presença do tempo total que Heidegger chama da quarta dimensão. Ou seja, essencialmente não há nenhuma atualidade porque, concretamente, não há nenhuma efetivação. O inefável é o lugar próprio do atual. O dar-se do Ser se manifesta aqui não por respeito à presença de coisa alguma, nem o tempo por respeito a nenhuma atualidade. Dá-se a imbricação radical de Ser e tempo, de doação e essa dimensão de doação: o Acontecimento. Este é a urdidura dos dois fios que são Ser e tempo. O Acontecimento não acontece e nem se dá: ele é o entretecimento natural de Ser e tempo. E nesse entretecimento o *Dasein* está implicado como o *lugar*, o que fica no vão, enquanto o que pode dizer o Ser, o Acontecimento.

A armação, como o propulsor pré-ontológico do pensamento na era da Técnica Moderna, Heidegger ensina, pode ser pensada como o indicador do Acontecimento na medida em que ela revela o modo extremo de consumação da Metafísica enquanto Técnica, que para o filósofo é o último momento de produção significativa metafísica. Como este é o fim, a armação se mostra, portanto, também como uma passagem para pensar um outro princípio. A armação está entre um princípio que começa a se esgotar e um outro princípio que ainda está apenas se indicando. Ela nos mostra um ser humano inteiramente produzível, o ser humano de formatação técnica em vista do puro recurso e reserva e com isso ela aponta também para a perda da própria essência do existir [*Dasein*]. Ou seja, por um lado a armação oferece um novo existir, isto é, uma proporção inteiramente nova à Natureza que é a reportação de feitiço puramente técnico e, simultaneamente, com isso, ela aponta para a questão de saber se, com isso, nosso existir está ou não fora do seu elemento, da sua própria essência. A armação é uma reivindicação da verdade intramundana, do Ser, completamente contrária à presença do Ser como

¹⁵⁶HEIDEGGER, Martin. *Que é uma Coisa? Doutrina de Kant dos Princípios Transcendentais*. Tradução de Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1992, p. 20.

questão. Mas até a contemporaneidade e a Técnica Moderna, não se tinha a indicação deste limite.

A necessidade do pensamento de pensar o Ser não mais como entidade do ente (ideia, οὐσία, *essentia-substantia*, sujeito, absoluto, vontade; em todas essas concepções ontológico-metafísicas, o Ser é entidade do ente, isto é, uma subsistência), fez com que Heidegger perdesse a questão da diferença no sentido da diferença metafísica. Em *Ser e Tempo*, o Ser continua a guardar a sua significação essencial, todavia não fala mais como linguagem enquanto linguagem metafísica da representação. E não fala mais como tal linguagem porque na contemporaneidade, a linguagem se transformou em linguagem técnica: isto é, a linguagem do Ser enquanto a busca da entidade do ente passou a se configurar nos termos de linguagem de busca de informação. Até o advento da Técnica Moderna, mesmo metafisicamente, o Ser falava como linguagem. E por que o Ser perde essa capacidade de falar como linguagem? Porque o ente perdeu a sua configuração até mesmo enquanto objeto do conhecimento pelo conhecimento.

Para Heidegger, a história do Ser só aparece enquanto história da entidade uma vez que as épocas do Ser ocorreram quando o Ser enquanto entidade apareceu como ideia, οὐσία, substância, posição, sujeito, consciência absoluta, vontade, técnica, etc. Por isso o filósofo sempre evidencia a extrema necessidade de um retorno aos gregos, para pensar por qual motivo o pensamento grego não pensou o Ser ele mesmo e sim o Ser do ente, e com isso enviou implicitamente sem saber a entidade; o tão revisitado “passo de volta” heideggeriano.

Assim, permite-se dizer que a história do Ser é a história do crescente esquecimento do Ser. Entre as transformações epocais do Ser e a recusa, deixa ver-se uma proporção, mas não uma proporção de causalidade. Permite-se dizer que, quanto mais se afasta da aurora do pensamento ocidental, da *alethéia*, quanto mais prospera o esquecimento desta, mais claramente emerge o saber, a consciência, e, assim, mais se recusa o Ser. Além disso, essa recusa do Ser permanece oculta. No *Kryptesthai* de Heráclito é exprimido pela primeira e última vez o que seja a recusa. O recuar da *alethéia* enquanto *alethéia* libera a transformação do Ser da *énéргеia* para a *actualitas*, etc.¹⁵⁷

A destinação final da Metafísica nos séculos XIX e XX foi a do Ser enquanto objetividade na representação da consciência. E quanto mais a Técnica Moderna se desdobra, tanto mais a *objetidade* do objeto, que significava conhecimento, se transforma em recurso e reserva, significando somente a pretensão de acúmulo e apenas a plena

¹⁵⁷ HEIDEGGER, Martin. *Zeit und Sein*, p. 36.

disponibilidade. Para Heidegger toda Ciência Moderna já é uma produção da técnica, porque a técnica na sua essência configura um propósito de abordagem pré-temático específico da Natureza. Antes, a subsistência do Ser, a entidade do ente, era pensada para o conhecimento enquanto conhecimento; algo é permanente, subsistente, aí disponível para a abordagem investigativa – e foi assim desde Platão. Agora algo é permanente não mais no sentido de qualquer busca ou produção de verdade, de conhecimento, mas no sentido simplesmente de que algo tem que estar sempre aí disponível, e descartável de preferência.

Ora um dos momentos essenciais desse modo do Ser do ente contemporâneo (a disponibilidade para um consumo planejado) é a *substituibilidade*, o fato que cada ente se torna essencialmente *substituível*, em um jogo generalizado onde tudo pode tomar o lugar de tudo. Isso é o que manifesta empiricamente a indústria de produtos de "consumo" e o reino do descartável. Ser, hoje, é ser-substituível. A ideia mesmo de concerto se tornou uma ideia "anti-econômica". A todo ente de consumo é essencial que ele seja já consumido e chamado, assim, à sua substituição. Nós temos aí uma das faces do desaparecimento do tradicional, disso que se transmite de geração em geração. Mesmo no fenômeno da *moda*, o essencial não é o *adorno* (a moda se tornou, assim, enquanto adorno tão anacrônica quanto o concerto), mas a substituibilidade dos modelos de estação em estação. A roupa não é mais trocada quando e porque se tornou defeituosa, mas porque ela tem o caráter essencial de ser "a veste do momento à espera da seguinte."¹⁵⁸

Isso ocorre de tal modo que a própria ideia de subsistência mudou: o que deveria ser sempre o mesmo para a investigação, agora deverá ser sempre o substituível: é ainda o mesmo, mas o mesmo enquanto o que permanece como sempre já substituível, o progresso. Esse *mesmo* era em vista do conhecimento, em vista do Ser enquanto ideia, pensamento, mas a questão não é mais a de conhecer: parece que o que foi fornecido durante dois milênios de ideia já basta. E por isso as investigações científicas não descobrem, elas não têm mais o ente para conhecer: elas já têm todos os pressupostos para repetir em cada pesquisa que tem o único fito de angariar recurso e reserva. O que a Ciência da técnica consegue é compilar características que ela já tem como estrutura de conhecimento; e o que escapa a isso permanece fora de questão, porque não sabemos nem mais fazer o conhecimento do Ser de algo. A Filosofia, a Metafísica, se torna algo quase inútil, desnecessário.

O conhecimento agora é pura e simplesmente conhecimento de ordenação e planificação, isto é, de trato com a totalidade do ente em vista de recurso e reserva. Nem

¹⁵⁸ HEIDEGGER, Martin. *Thor Seminars*, pp. 60-61.

mesmo Ser do ente pensado metafisicamente (que dirá o Ser enquanto Ser) é mais questão.

Tudo (o ente no todo) toma lugar de imediato no horizonte da utilidade, do comando, ou melhor, do *patrocínio* disso do qual é preciso se assenhorar. A floresta cessa de ser objeto (o que ela era para o homem científico dos séculos XVIII e XI) e se torna para o homem, enfim desmascarado enquanto técnico, isto é, o homem que visa o ente *a priori* no horizonte da utilização, o "espaço verde". Nada mais pode aparecer na neutralidade objetiva de um face a face. Não há mais nada que reserva.¹⁵⁹

A Natureza que experimentamos é o espaço verde para o consumo, de modo que mesmo a questão do *em si* moderna não compete mais. Não mais a *constancialidade* [*Beständigkeit*], mas a *requisitabilidade* [*Bestellbarkeit*], a possibilidade de a Natureza ser comandada, de estar permanentemente somente à disposição para uso do Sujeito incondicionado e vontade. Na *requisitabilidade* o ente é posto como fundamentalmente disponível para o consumo. E pode-se dizer que esta *requisitabilidade* tem sua raiz há dois mil anos no pensamento grego; contudo tal *requisitabilidade* não era vista meramente em vista do consumo. A ideia da superabundância da presença era o problema. Se tornou puro consumo uma vez que o existir enquanto o Sujeito índice de determinação do Todo, o Senhor do Todo, foi postado como a lei, o diretor do saber, o fundamento inquestionável e o Ser requereu o existir nessa perspectiva. O Ser foi pensado como disponibilidade na presença desde o pensamento grego, mas não havia o *eu*, a *res cogitans* como diretor; contudo, podemos pensar que este acaba sendo uma consequência possível do modo de pensar grego.

A disponibilidade do ente para o consumo planejado é uma outra forma de demanda da disponibilidade, portanto: a *subsistibilidade*. O Ser do ente na contemporaneidade é o *ser substituível*, é ser objeto de consumo. Isso quer dizer que, aos poucos, o *Dasein* vai perdendo cada vez mais a compreensão porque não há mais o aprendizado próprio do ente, não há mais tradição: o aprendizado que está sendo empregado é no sentido de produção, e produção de consumo, recurso e reserva. O ente cada vez mais é menos inquirido no seu Ser, até porque como ele é descartável, não tem porque conhecer seu Ser, porque seu Ser é apenas o substituível.

A ideia de presença na perspectiva da Metafísica, da armação, dá esse caráter de atualidade, pois a renovação tem que estar atual. O existir se reporta ao Ser nessa forma

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 60.

de reportagem. E o Ser se dá ao esquecimento, completamente. Mas o Ser também tem seus limites, porque se o Ser destrói o existir ao “se” ocultar, também fica sem abertura de possibilidade de manifestação. Que o Ser, portanto, não possa ser absolutizado a partir de si: eis a antítese a mais aguda por respeito a Hegel, pois o Ser para Hegel é absolutização a partir de si próprio, da própria consciência. “Ele [Hegel] não o diz senão em eco ao cristão ‘Deus tem necessidade dos homens’”. Para o Pensamento de Heidegger, ao contrário, o Ser não é sem o seu reporto ao *Dasein*¹⁶⁰. Nada mais distante de Hegel e de todo o Idealismo”¹⁶¹. O Ser não é algo antes que se reporta ao *Dasein*, como o Deus da Metafísica.

Há uma saída? Para Heidegger, a poesia de Hölderlin é uma das fontes de corroboração da possibilitação dessa confrontação com o pensamento instituído, isto é, com o saber instituído no Ocidente “a partir” da Modernidade. Este é o saber de configuração científico-matemática que se manifesta desde a relação exemplar entre o homem enquanto Sujeito e o ente enquanto objeto, a relação sujeito-objeto. Vimos que tal relação tem uma configuração de caráter racional, lógico, matemático, de modo que o saber ganhou uma configuração normativa para ele do que seja saber, baseado na razão. Dissemos anteriormente que para Heidegger, isso aconteceu porque a questão da verdade, que é uma questão inerente ao sentido do Ser, passou a ser colocada a partir da exigência dela mesma enquanto certeza. Para a verdade, que foi meramente pensada como a *veritas*: adequação enunciado e coisa, se colocou a necessidade de que a verdade pudesse sofrer ela própria um exame, se auto fundamentar. E para encontrar essa possibilidade de auto-fundamentação, Descartes (o primeiro a realizar filosoficamente essa necessidade da certeza para a verdade, algo que vinha se impondo historicamente) colocou o procedimento do método como fonte de auto-fundamentação da verdade. Esta se auto-fundamentou a partir da auto certeza do sujeito, do *eu penso*: considerado pelos modernos o primeiro fundamento firme e certo da verdade do Ser. E a motivação disso foi a necessidade de estabelecer uma possibilidade de antecipação exata do conhecimento dos fenômenos da Natureza. Se podemos antecipar os efeitos de um fenômeno, temos como nos assegurar desse fenômeno, dominá-lo. Esta é propriamente a motivação do projeto do saber sobre a totalidade do ente enquanto Técnica Moderna. A Ciência, nestes termos,

¹⁶⁰ Cf. *Kant e o Problema da Metafísica*: “Mais original que o homem é a finitude do *Dasein* nele” (§ 41, p. 285)

¹⁶¹ HEIDEGGER, Martin. *Thor Seminars*, p. 61.

se torna um braço da Técnica. Aquela nasce como um procedimento empírico de um projeto de saber que é o projeto de asseguramento da Natureza em termos matematicamente indiscutíveis e rigorosos em vista do recurso e da reserva.

Dentro desse contexto de necessidade que se apresenta e que funda nossa existência histórica enquanto existência contemporânea, desse saber de caráter *auto-fundamentante*, (porque auto-fundamentado pela certeza do *eu penso*, um saber que sabe de si enquanto saber), se origina uma duplicação. Eu sei que sei, não mais sei apenas. E sei de mim enquanto sapiente. Essa forma do saber, inaudita anteriormente, configurada na Modernidade, ganha a dimensão do saber de todo, da forma normativa do saber. A verdade passa a ser certeza, a mais ampla e total claridade assertiva. O saber é o saber que sabe de si, e rigoroso é o saber matemático. Como visto, a matemática esta aí num sentido mais originário do que o sentido empírico de fazer conta. “Como μάθημα, o matemático é tudo que simplesmente pode ser ensinado, o que pode ser apreendido num sentido especial e privilegiado: μάθησις, é aprender, μανθάνειν.”¹⁶² O essencial, para Heidegger, nesta forma do conhecer, é o *poder contar com* a partir da certeza. Pela matemática: “com certeza eu sei o que vai acontecer”. Daí posso configurar em números para demonstrar, mas o fundamental a ser compreendido é a tentativa recorrente de asseguramento da certeza da minha expectativa, é a instauração de um saber *a priori*, ou seja: tenho que ter a possibilidade da experiência prevista *a priori*, pré-configurada *a priori*. Para o filósofo, isso é um fenômeno absolutamente moderno. “O matemático traz em si continuidade e meta de um procedimento completo em si mesmo, ou seja, ele já é em si mesmo *caminho*, isto é, *método*.”¹⁶³

Esse *poder contar com* a certeza do que vai acontecer na experiência (o matemático), se tornou a grande conquista do pensamento moderno. A grande conquista do saber, que se impôs então como saber absoluto. Saber é isso, os outros saberes não são considerados como conhecimento em sentido rigoroso. Tudo que não puder se sustentar na certeza, não pode ser saber em sentido rigoroso. Nesse sentido a poesia e a arte ficaram como um dizer que tem a função de no máximo edificar o espírito, como um usufruir de algo belo – apenas mais uma forma de se cultivar a cultura. A poesia dentro desse contexto do saber foi reduzida à condição de feito da cultura, deixando de ser um saber rigoroso sobre os acontecimentos, sobre a verdade, sobre o homem, sobre a Natureza: sobre o Ser, portanto. De modo que não se pode mais buscar na poesia verdade ou orientação para a

¹⁶² HEIDEGGER, Martin. *Ser e Verdade*, p. 45.

¹⁶³ *Ibidem*, p. 47.

existência. Hoje o que eu posso fazer é usufruir do belo para minha cultura geral e erudição. A poesia deixa de poder oferecer fundamento. O que acontece a partir desse exílio da poesia do saber? A poesia até os gregos era fundamento de saber, era saber fundante, verdade. Quando se queria saber a essência de algo era a poesia quem ditava. Deslocada desse lugar pelo saber lógico, a poesia, assim como toda a arte, e posta na condição de subserviente. A arte é sequestrada no sentido de recobrir-se desse projeto da verdade enquanto certeza.

A ideia da Ciência no princípio da Modernidade era a ideia da produção do saber rigoroso em vista da obtenção dos segredos do comportamento da Natureza para a dominação da mesma. Conseguindo isso como uma grande enciclopédia de saber da Natureza não se precisou mais propriamente saber da Natureza: agora é operar com esse saber. A Técnica não quer do saber nada além disso. Ela não precisa mais nem do sujeito nem do objeto. Conhecer a Natureza não é mais interesse da Técnica, seu interesse passou a ser agora o de compreender os meios de uma planificação do sabido para dominação, ordenação e manipulação desse sabido enquanto recurso e reserva. Lá na antiguidade grega, a ideia de saber os segredos da Natureza era para angariar os meios de obter energia dela; agora é como usar essa energia em vista da própria manipulação de todos os recursos da Natureza, fundamentalmente o recurso principal, o homem: os “recursos humanos”, onde nós mesmos somos nada além de reserva e recurso de relação comercial.

Correspondentemente, a vontade humana também pode estar no modo de auto-afirmação apenas forçando tudo sob seu domínio desde o início, mesmo antes de poder examiná-lo. Para tal querer, tudo antes e, assim, depois, se transforma irresistivelmente em matéria de produção auto-afirmativa. A Terra e sua atmosfera tornam-se matéria-prima. O homem torna-se material humano que se dispõe em vista dos fins propostos. O estabelecimento incondicional da auto-afirmação incondicional pela qual o mundo é propositalmente modificado de acordo com o estado do comando do homem é um processo que emerge da natureza oculta da técnica. Somente nos tempos modernos essa natureza começa a se desdobrar como um destino da verdade de todos os seres como um todo; até agora, suas aparições e tentativas dispersas permaneceram incorporadas à estrutura abrangente do reino da cultura e da civilização.¹⁶⁴

Com o predomínio do projeto da técnica que, segundo Heidegger, dissolveu sujeito e objeto na figura do recurso, a Natureza é apenas recurso e reserva; e recurso em vista do desenvolvimento econômico absolutamente incondicional. Em vista dessa transformação, a Natureza se tornou apenas um sistema de causa e efeito, um sistema

¹⁶⁴ HEIDEGGER, M. *Poetry, Language, Thought*. Translated by Albert Hofstadter. New York: Harper & Row Publishers, 1971, p. 109.

causal de produção de fenômenos. Quando esses fenômenos já estão todos mapeados nas suas possibilidades, a Natureza deixa de ser Natureza para ser recuso puro e simples, onde o rio não é mais rio, e sim usina de energia; o solo é apenas zona de mineração, a floresta é área de recurso de madeira e o verde se torna espaço verde no sentido puro e simples de lugar de turismo, de recurso para este, recreação, indústria farmacêutica, agropecuária e etc. A montanha não é mais Sagrada, mas lugar de turismo para ski, área de recreação ou área de extração, mineração. Também a Amazônia é fonte para servir à indústria de medicação, da madeira, alimento; o solo dá ouro, nióbio, petróleo.

É isso que, hoje, é Natureza. Esta não nem mais nem mesmo o sistema causal, como dentro da Física antiga ou moderna. Conhecimento agora é somente o de saber, através das Ciências, como podemos usurpar ao máximo para acumular. Este é agora como um princípio normativo implícito para todo conhecimento, para toda formação. E esse momento da Técnica é um momento de instauração da consumação da Metafísica em linguagem de informação. Cibernética, que é a linguagem que permite a transmissão plena do totalitarismo implícito nesse modelo. Essa linguagem da informação constitui a estrutura desse tipo de saber, permite que esse saber se convalide em todos os âmbitos. Da mesma forma como o saber matemático no século XVII se instaurou como saber o mais rigoroso, o saber da linguagem de informação, da planificação, do saber para todos ao mesmo tempo, se instalou.

Mesmo o belo não é mais uma questão poética, ou sagrada, é apenas mais um recurso para comprazer o *animal racional*, para o seu deleite. O belo, entre os gregos, era uma questão do Ser, mas não o é mais. Como a arte é produzida na medida da compreensão de uma época, de um Mundo, ela é assim produzida com a medida da compreensão atual. A arte não vem mais à luz desde a angústia estrutural e originária – uma vez que não há mais qualquer enfrentamento de angústia – e com isso a arte se tornou como que uma fantasia egóica de talento subjetivo, surgida da destreza do *eu*: este como criador e não como aquele que *se insere na ancestralidade*. Por isso tudo é instantâneo, elidível, tudo vai surgindo e se apagando na mesma velocidade. “Tudo envelhece muito rápido”, eis o velho ditado comum; mas se tudo envelhece tão rápido assim é porque todo fazer está sem raiz, está sem fonte de seiva: “onde esse culto à ‘personalidade’ é estabelecido e, de maneira correspondente, onde é estabelecido na arte o ‘gênio’, tudo se movimenta na via do pensamento do ‘eu’ e da consciência moderna. Quer se compreenda

a personalidade como a unidade ‘espírito-alma-corpo’, quer se inverta esta mistura”¹⁶⁵. A arte no seu sentido originário tinha o papel de instalar Mundo, que nada mais é do que instalação própria do saber. E como a arte instalava Mundo no seu desenvolvimento originário genuíno? Ela instalava Mundo trazendo o ente à presença e indicando no seu vir à presença, a contenda entre Mundo (aberto) e Terra (fechada); o abismo do Ser, isto é, a contenda entre Natureza e pensamento, pois a posição da Terra é a de se manter resguardada e a posição do Mundo (compreensão) é de se manter inquirindo, na busca de abrir o reservar-se da Terra. “Somente se tivermos determinado nossa essência com vistas a esses abismos entre o homem e o seer e entre o seer e os deuses, somente então os ‘pressupostos’ começarão uma vez mais a serem efetivamente realizados para uma ‘história’”¹⁶⁶. É uma contenda infinita que não se esgota jamais entre saber e Natureza; *a Natureza se mantendo presente enquanto se oculta* e o Mundo se trazendo à presença como aquele que abre a Natureza, aquele que revela a Natureza. O pensamento (Mundo) revela a Terra que vem à revelação já se mostrando sempre fechada. A Terra vem à revelação já sempre se mostrando fechada porque o Mundo revela sem nunca conseguir abarcar o Todo; o saber pode representar a essência de várias formas, mas nunca, por mais que tenha tentado, conseguiu dar essa essência por universal e última. De modo que é no que sempre escapou e escapa ao saber técnico-científico que a Terra continua aparecendo em seu recato. Por isso, ensina Heidegger, a contenda é inesgotável.¹⁶⁷

E se a arte no seu sentido mais originário tem o sentido de erigir Mundo, instalar Mundo, então ela é um trazer o ente à presença nessa contenda. E o que é o ente aparecendo nessa contenda? É o ente aparecendo no extraordinário, fora da visão cotidiana dele enquanto mero concreto subsistente aí. Os sapatos, no quadro de Van Gogh, não aparecem como um mero utensílio de calçar, mas aparecem enquanto isto que dá a indicação do Mundo de sentido daquele que o calça – e é assim que a obra traz o sapato na contenda de Natureza e Mundo. Porque sempre é um abrir e um fechar, sempre é o desocultar do ocultamento. Ao trazer o sapato neste εἶδος, a arte abre o Mundo do sapato já sempre fechado; pois o Mundo aparece sem esgotar a natureza do ente, proveniente da Terra. E tudo provém da Terra, mesmo um sapato.

Mas é esse papel da arte e da poesia que nos possibilita ver o extraordinário, a abertura de nos tirar da monotonia opaca do todo do ente enquanto concreto subsistente,

¹⁶⁵ HEIDEGGER, Martin. *Contribuições à Filosofia: do Acontecimento Apropriativo*, p. 55.

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 30.

¹⁶⁷ Cf. *A Origem da Obra de Arte*.

se perde dentro dessa exigência da técnica, e se configura como a exclusão última que a arte sofre a partir do último momento dessa contenda de Terra e Mundo, onde a arte passa a ser mais uma linguagem de informação: a cultura. A arte passa a ter a função de recobrir as instalações que a técnica aloja sobre a Natureza, e apresentar essas instalações como naturais. É o golpe final da Metafísica. Pois agora o artificial é o natural. E isso tem um efeito avassalador na sonoridade, na imagem e no discurso. O discurso da informação se torna a forma do discurso natural, se faz passar por tal. A pura imagem se faz passar pelo essencial da Natureza, e a sonoridade se torna nossos deslumbramentos pelos efeitos da Técnica. A arte vem sendo sequestrada pela armação [*Gestell*]. Apesar de τέχνη ser o mesmo que arte para a antiguidade grega, o sentido do fazer humano no fim da Metafísica (Modernidade e pós-modernidade) colocou essas duas formas do Ser (τέχνη e técnica) em direções opostas. E esse último saber é normativo, isto é, não é uma escolha subjetiva de cada um, uma vez que se transforma numa apresentação do Ser, do que é, isto é, do que vem sendo. Se o Ser é isso, eu não posso me orientar por nada outro que o “o que é” dado previamente pré-tematicamente de sentido sobre o Todo.

Heidegger então insiste em um *recordar*. Por que ele insiste tanto? Porque é o meio que o filósofo tem de colocar o pensamento de novo no exercício do pensar. Tudo isso é histórico, de modo que se o é, então tudo isso está em movimento, em transformação. Por mais que tenhamos a pretensão de asseguramento quanto à verdade estabelecida ser eterna, ela nunca será definitiva devido a sua própria estrutura enquanto verdade, sempre já histórico-circunscrita. Isso “já distingue-se essencialmente de todo e qualquer tipo de asseguramento da certeza do ‘si mesmo’ do ‘eu’ justamente em virtude da ‘certeza’”¹⁶⁸. A questão é a de saber se podemos nos posicionar no interior de tudo isso com alguma lucidez, ou se simplesmente corroboramos e reproduzimos esta estrutura sem nenhuma possibilidade de liberdade. Pois se podemos pensar a essência da arte, podemos fazer escolhas dentro desse contexto, caminhar com alguma liberdade. Mas se não somos capazes de pensar, existiremos na forma padronizada como forma normativa quanto à verdade.

Esse sequestro da arte pela armação tira de nós a possibilidade de ver. É isso que Heidegger tenta ir contra quando toma a poesia exemplar de Hölderlin para que possamos contemplar o poema. O filósofo nos coloca diante de uma confrontação discursiva, uma vez que o poema é uma confrontação com o sentido petrificado instituído, que ele próprio

¹⁶⁸ HEIDEGGER, Martin. *Contribuições à Filosofia: do Acontecimento Apropriativo*, p. 50.

dramatiza através do discurso filosófico e poético. Heidegger nos diz que Hölderlin com sua poesia aponta para o poeta no sentido do seu próprio Ser, o sentido e as motivações da sua tarefa, no sentido de como ele deve orientar o seu povo, no sentido do tal morar poético sobre a Terra, que não é o morar científico, meritório ou técnico, mas um morar aprendendo a partir dos acenos da ἀλήθεια, isto é, do oculto no desoculto, do inefável: do propriamente concreto, do real propriamente dito.

*A unicidade do Ser (como acontecimento), a irrepresentabilidade (nenhum objeto), a mais elevada estranheza e o essencial encobrir-se: essas são indicações, de acordo com as quais nós precisamos primeiro nos preparar, a fim de, contra a obviedade do Ser, pressentirmos o que há de mais raro, em cuja abertura nos encontramos, mesmo se nosso ser humano sempre empreender na maioria das vezes o estar fora.*¹⁶⁹

Heidegger, quando encaminha o pensamento filosófico nesses termos, apreende a essência da filosofia de Hölderlin. Mas ele faz isso entabulando um diálogo entre o pensamento poético e o pensamento filosófico. Todas as figuras dos poemas hölderlianos têm um sentido na própria filosofia de Heidegger, na própria concepção do filósofo de Ser e de tempo. Quando o filósofo interpreta o vento desanuviador dos navegantes (no poema de Hölderlin “Recordar”), da partida desses para o mar em vista do Oriente, fica tácito nisso uma longínqua alusão: o filósofo tem isso tácito na compreensão dele de tempo. O que constitui o tempo, em *Ser e Tempo*, é a estrutura da compreensão enquanto projeção do *sido* no *vindouro*. E com esse esclarecimento da poesia hölderliana, percebemos que o vindouro não é uma repetição do *sido*, mas o que está vindo a partir do que o *sido* foi. De modo que o vindouro é a volta do *sido* enquanto a volta da diferença. Parece que Heidegger dá uma configuração filosófica para a questão do tempo na interpretação deste poema de Hölderlin *Recordar*. “Ir para o mar” citado no poema, é neste sentido sair do fundamento familiar, entrar em uma zona não mais de um fundamento mas de *afundamento*, de não-fundamento, sem terra firme.

E o querer do artista e do poeta não é o querer de um eu imerso em suas vontades, mas o querer do próprio Destino. Esse Destino é o *lugar* do destinamento da pátria espiritual do *Dasein* em acordo com o Destino do Céu. O Céu é o curso do Todo sob o qual todos os mortais estão submetidos. A poesia tem a função de pôr em acordo esse Destino da pátria com o Destino do Céu, isto é, de fazer a *pólis* andar de acordo com as “leis”. Assim como a tragédia grega mostra como estamos submetidos a “forças” muito

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 248.

superiores a nós, os feriados e festas religiosos nos poemas de Hölderlin abrem um espaço de exceção a partir do qual o cotidiano técnico e impessoal deixa de ser o regente. Todo grande poeta para Heidegger é filho desses momentos, pois ele configura em sua existência o nascimento de algo que tem a feição desses momentos, de modo que é nesses momentos que se pode pensar como uma Unidade. Neste sentido, a humanidade está de acordo com o Destino quando o curso humano está em acordo com o curso divino. Mas isso são momentos, e são esses momentos é que são para ser uma espécie de cultivo e orientação de verdade para todo o resto da vida que é puro cotidiano. A vida contemporânea nem de longe nos permite estar no excepcional todo tempo, mas compreender o excepcional e se inserir na extensão dele permite estar no cotidiano comum de outra forma. São os momentos de exceções que compõem a possibilidade da compreensão da vida na sua banalidade cotidiana e, também, a possibilidade de dar elementos para furar essa banalidade. Esse é o papel prioritário da arte e da poesia enquanto orientação mais rigorosa de verdade, como o saber mais rigoroso da existência: a possibilidade de ter uma compreensão acurada do curso do cotidiano.

*O Salto*¹⁷⁰

Toma, projeta e abriga
e seja o salto
desde a lembrança a mais remota
até um âmbito infundado:

Porta para adiante de ti
quem o Um?
Quem é o homem?

Dize sem cessar
o que o Um?
o que é o Seyn?

Não menosprezas nunca
O Uno Como?
Como é sua liga?

Homem, verdade, Seyn
respondem a partir da intensificação
da sua essência para a recusa
a qual eles se conferem.

¹⁷⁰ HEIDEGGER, Martin. *Schelling's Treatise "On the Essence of Human Freedom"*, p. 5.

*Recordar*¹⁷¹

Venta o Nordeste,
 O mais querido entre os ventos
 Para mim, porque promete espírito ardente
 E boa viagem aos navegantes.
 Mas, agora vai e saúda
 O belo Garona,
 E os jardins de Bordeaux
 Lá, onde à margem escarpada
 Segue a vereda e na correnteza
 Profunda cai o regato, mas acima
 Contempla um nobre par
 De carvalhos e choupos argênteos;

Ainda me ocorre bem e como
 Inclina os largos cimos
 O bosque de olmos, sobre o moinho,
 Mas na quinta cresce uma figueira.
 Nos feriados vão
 As mulheres morenas de lá
 sobre chão sedoso,
 Em tempos de março,
 Quando igual é a noite e o dia,
 E sobre lentas veredas,
 Passam, pesadas de sonhos dourados,
 Brisas embaladoras.

Mas estenda-me alguém,
 Plena da luz escura,
 A taça perfumada,
 Para que eu aspire repousar; pois doce
 Seria às sombras o sono.
 Não é bom
 Ser sem a alma de pensamentos
 Mortais. Mas é bom
 Um diálogo e dizer
 O parecer do coração, ouvir muito
 Dos dias do Amor,
 E dos fatos que deles ocorrem.

Mas onde estão os amigos? Bellarmin

¹⁷¹ HÖLDERLIN, Friedrich. *Poemas*. Tradução: Paulo Quintela. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 1991, p. 424.

Com o companheiro? Muitos
Têm pudor de ir à fonte;
Começa pois a riqueza
No mar. Eles,
Como os Pintores, trazem reunido
O belo da Terra e não repudiam
A guerra alada, nem morar só, anos a fio, sob
O mastro desfolhado, onde não iluminam a noite
Os dias de celebração da cidade,
Nem o som das cordas, nem a dança nativa

Mas agora foram às Índias
Os homens,
De lá do airado cume
Junto aos vinhedos, onde desce
O Dordogne,
E junto ao esplêndido
Garona espraído
Cessa a correnteza. Mas o mar
Toma e dá a memória,
E também o amor prende o olhar diligente,
Mas o que permanece, instituem-no os poetas.

Referências bibliográficas

- HEIDEGGER, M. *Poetry, Language, Thought*. Translated by Albert Hofstadter. New York: Harper & Row Publishers, 1971.
- _____. *Zeit und Sein*. In “Zur Sache des Denkens” - 2., unveränd. Aufl. - Tübingen: Niemeyer, 1976.
- _____. *Schelling's Treatise “On the Essence of Human Freedom”*. Trad: Joan Stambaugh, Londres, Inglaterra: Ohio University Press, 1985.
- _____. *A Origem da Obra de Arte*. Tradução de Maria da Conceição Costa. Lisboa: Edições 70, 1990.
- _____. *Que é uma Coisa? Doutrina de Kant dos Princípios Transcendentais*. Tradução de Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1992a.
- _____. *Conferências e Escritos Filosóficos*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1996. (Col. Os Pensadores).
- _____. *Introdução à Metafísica*. Tradução de Mário Matos e Bernhard Sylla. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- _____. *Besinnung*. Gesamtausgabe - III-Abteilung - Unveröffentlichte Abhandlungen - Vorträge-Gedachtes - Band 66 - 1997a.
- _____. *O Princípio do Fundamento*. Tradução de Jorge Telles Menezes. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.
- _____. *Nietzsche: Metafísica e Nihilismo*. Trad: Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro-RJ: Ed. Relume Dumará, 2000.
- _____. *Serenidade*. Tradução: Maria Madalena Andrade e Olga Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2000a.
- _____. *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie*. GA Band 18. Vittorio Klostermann GmbH: Frankfurt am Main, 2002.
- _____. *Thor Seminars*. Translated by: Andrew Mitchell and François Raffoul. USA: Indiana University Press, 2003.
- _____. *Ensaio e Conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Marcia de Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 2002.
- _____. *Sein und Zeit*. 17a Aufl. Tübingen. GA Band 2. Max Niemeyer Verlag GmbH e Co. 2006.
- _____. *Nietzsche*. Volume II. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. *Introdução à Filosofia*. Tradução de Marco Antônio Casanova. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2009.

_____. *Meditação*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2010.

_____. *A Essência da Liberdade Humana: Introdução à Filosofia*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Editora Viaverita, 2012a.

_____. *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012b.

_____. *Ontologia: Hermenêutica da Facticidade*. Tradução de Renato Kirchner. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012c.

_____. *Do Acontecimento Apropriativo*. Tradução: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

_____. *Contribuições à Filosofia: do Acontecimento Apropriativo*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro-RJ: Ed. Via Verita, 2014.

_____. *As Questões Fundamentais da Filosofia*. Tradução de Marco Antônio Casanova. São Paulo: Ed. Martin Fontes, 2017.

_____. *Ser e Verdade*. Tradução de Emanuel Carneiro Leão. Bragança Paulista-SP: Ed. Vozes, 2018.

_____. *Kant e o Problema da Metafísica*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro-RJ: Ed. Via Verita, 2019.

HÖLDERLIN, Friedrich. *Poemas*. Tradução: Paulo Quintela. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 1991.

SADLER, T. *Heidegger and Aristotle: The Question of Being*. London: The Athlone Press, 1996.