

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

ÍISIS NERY DO CARMO

POR QUE A TÉCNICA É UMA QUESTÃO PARA O HOMEM?

SALVADOR  
2014

ÍISIS NERY DO CARMO

POR QUE A TÉCNICA É UMA QUESTÃO PARA O HOMEM?

Dissertação apresentada ao Programa de Pós Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Filosofia.

ORIENTADORA: ACYLENE MARIA CABRAL FERREIRA

SALVADOR  
2014

---

Carmo, Ísis Nery do  
C287 Por que a técnica é uma questão para o homem? / Ísis Nery do  
Carmo – 2014.  
89 f.

Orientadora: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup>. Acylene Maria Cabral Ferreira.  
Dissertação (mestrado) – Universidade Federal da Bahia.  
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, 2014.

1. Metafísica. 2. Tecnologia – Filosofia. 3. Sujeito (Filosofia).  
4. Existencialismo. 4. Verdade. I. Ferreira, Acylene Maria Cabral.  
II. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências  
Humanas. III. Título.

ÍSYS NERY DO CARMO

POR QUE A TÉCNICA É UMA QUESTÃO PARA O HOMEM?

Dissertação apresentada ao Programa de Pós Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Filosofia.

Aprovado em: \_\_\_ de \_\_\_\_\_ de 2014.

Banca Examinadora:

---

Acylene Maria Cabral Ferreira (Orientadora)

---

João A. Mac Dowell (FAJE)

---

Caroline Vasconcelos Ribeiro (UEFS)

Ao meu avô, José Nunes do Carmo (*in memoriam*)

## AGRADECIMENTOS

Nesta jornada, algumas pessoas foram indispensáveis para mim. Em primeiro lugar, não poderia deixar de registrar a minha gratidão à Prof. Acylene Ferreira, que me acolheu em seu grupo de orientandos com muita atenção e se mostrou uma orientadora dedicada em todos esses anos. Agradeço também aos meus colegas do Grupo de Estudos e Pesquisa em Fenomenologia e Hermenêutica da UFBA pelo companheirismo e estímulo. Gostaria também de exprimir o meu agradecimento ao meu médico cirurgião Dr. André Rebello e à sua equipe que possibilitaram a realização deste trabalho ao auxiliarem no reestabelecimento da minha saúde quando mais precisei. Sou grata à minha família por engendram em mim o amor pelas letras. Ao meu namorado, Rafael Inah, deixo aqui o meu profundo agradecimento por acreditar no meu trabalho, por encorajar-me todas as vezes em que fui tomada por insegurança. Aos meus amigos, Luís Ferreira e Luise Ribeiro, agradeço pelo carinho e compreensão infinitos.

[..]

Há máquinas terrivelmente complicadas para as necessidades mais simples.

Se quer fumar um charuto aperte um botão.

Paletós abotoam-se por eletricidade.

Amor se faz pelo sem-fio.

Não precisa estômago para digestão.

[...]

Os homens não melhoram

e matam-se como percevejos.

Os percevejos heróicos renascem.

Inabitável, o mundo é cada vez mais habitado.

E se os olhos reaprendessem a chorar seria um segundo dilúvio.

[...]

O Sobrevivente, Carlos Drummond de Andrade

## RESUMO

Pretendemos mostrar a correlação entre técnica e existência em Heidegger, a partir da leitura da obra *Ser e tempo* e de alguns textos posteriores, tais como *A Questão da Técnica* e *Sobre a essência da verdade*. Nosso objetivo consiste em investigar em que medida o homem da técnica moderna, concebido como sujeito que se auto-interpreta, é concebido como disponibilidade (*Bestand*) na fase tardia da técnica ou tecnologia. Com este intuito, mostraremos tanto que o homem e demais entes copertencem na composição (*Gestell*), entendida como asseguramento no ente e experiência do ser; tanto que neste copertencimento eles são compreendidos como disponibilidades. Nossa hipótese é que a composição seja a estrutura que fundamenta a abertura do homem na técnica tardia. Enquanto tal abertura, o homem é constituído como ek-sistência, ou seja, como transcendência.

Palavras-chave: técnica; tecnologia; verdade; metafísica; sujeito; existência.



## ABSTRACT

We aim to show the correlation between technique and existence in the philosophy of Martin Heidegger, mainly in his work *Being and Time* and some later articles like *The Question Concerning Technology*, *On the essence of truth*. Our goal is to investigate how the subject of the modern technique, thought as a subject who interprets himself, is designed as availability (*Bestand*) in the late phase of technique or technology. Thus, we show that the man and the others beings co-belong in the composition (*Gestell*), perceived as assurance in the being and in the being experience; in this co-belonging they are thought as availability. Our hypothesis is: the composition is the structure in which underlies the man's opening in the late technique. As an opening, the man is constituted as existence, in other words, as transcendence.

Keywords: technique; technology; truth; metaphysics; subject; existence.

## SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	11
2 MUNDANIDADE E TÉCNICA	15
<b>2.1 A mundanidade: crítica à filosofia cartesiana</b>	<b>16</b>
<b>2.2 A manualidade como modo de ser do ente intramundano</b>	<b>22</b>
<b>2.3 Por que a análise do instrumento não é um elogio à razão instrumental?</b>	<b>27</b>
3 A COMPOSIÇÃO	35
<b>3.1 Fundamentos da metafísica moderna</b>	<b>35</b>
<b>3.2 O Gestell</b>	<b>47</b>
<b>3.3 Heidegger em confronto: críticas e contribuições</b>	<b>61</b>
4 TÉCNICA E EXISTÊNCIA	65
<b>4.1 A presença</b>	<b>66</b>
<b>4.2 Da presença à ek-sistência</b>	<b>73</b>
<b>4.3 A existência e o sujeito</b>	<b>77</b>
5 CONCLUSÃO	83
REFERÊNCIAS	86

## 1 INTRODUÇÃO

A leitura heideggeriana da técnica não é uma mera descrição dos fenômenos do nosso tempo. Testemunha a favor disso a presença do termo “questão” na famosa conferência sobre o tema, a saber, *A Questão da Técnica*. Logo, não se trata de uma simples análise da técnica, mas sim de uma problematização. Há uma questão que motiva a reflexão.

O termo “técnica” frequentemente nos remete ao conjunto dos aparelhos, à sua produção através de um projeto ou ainda pode nos remeter à relação entre as máquinas e o homem, a interação entre ambos. Essas concepções compartilham a ideia de que a técnica é uma atividade do homem, o meio através do qual podemos construir os nossos instrumentos. Esta é a sua representação antropológico-instrumental que não é capaz de ver o cerne da questão por já ser fruto da própria técnica, mas que é capaz de classificar todos os estágios do desenvolvimento tecnológico. Um machado de pedra ou um moinho de vento e uma usina ou um satélite podem ser vistos como instrumentos, ou seja, como artefatos construídos pelo homem para alcançar determinados fins. Neste caso, pode-se objetar que a diferença entre as duas técnicas está na dependência recíproca da técnica moderna com as ciências naturais. Heidegger não nega o caráter instrumental da técnica, assim como não rejeita a novidade trazida pela técnica moderna na sua imbricação com a ciência.

Contudo, Heidegger pretende mostrar que estas opiniões são apressadas e secundárias, apesar de corretas. Pois, a técnica não pode ser reduzida aos instrumentos, assim como “não pode existir reciprocidade entre ciência da natureza e técnica se as duas não são paralelamente estruturadas, se a ciência não é somente o fundamento da técnica, nem a técnica apenas a aplicação da ciência.”<sup>1</sup> Se a técnica moderna faz uso das ciências e vice-versa, é preciso perguntarmos: como a natureza deve ter se mostrado previamente para que pudesse ser objeto? Aqui, começamos a adentrar naquilo que será a técnica para Heidegger. Tal pergunta nos indica o caminho: a técnica é a abertura prévia que permite a confecção de instrumentos, assim como permeia a investigação científica. A técnica é o horizonte ontológico que perpassa todos os empreendimentos do homem no mundo. Ela é o plano que norteia as nossas relações com os outros entes e conosco.

Na Contemporaneidade, a técnica aparece como tecnologia, distanciando-se da *techné* e consumando a técnica moderna dos objetos. Na era do domínio tecnológico os entes surgem como disponibilidades (*Bestand*), isto é, como representações abstratas feitas pelo sujeito

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, Martin. *Língua de tradição e língua técnica*. Lisboa: Passagens, 1995, p. 24.

calculador. Estar disponível equivale a ser objetificado de diversas formas, os entes não são mais objetos no sentido tradicional, quando estavam numa relação dicotômica com o sujeito; desprovidos da autonomia que possuíam outrora, doravante, com a radicalização da relação sujeito/objeto, para existir, o ente deve ser posto indefinidamente numa representação. Assim, a natureza pode ter sua energia extraída, transformada, intensificada e, então, distribuída. O sujeito que representa põe o ente, enquanto disponível, todo o real surge, assim, como fundo de reserva pronto para ser explorado. A atitude tecnológica fundamental consiste na provocação exploradora dos entes, ou seja, o ente é obrigado a se expor de modo a corresponder a certos critérios definidos antecipadamente – por exemplo, rendimento e eficácia – e o próprio homem é incitado a dispor dos entes. Domina um modo de pensar abstrato que não leva em consideração nada além de sua própria maneira de proceder, pensamento este que é cálculo, manipulação e artificialidade.

Ao não levar em conta nada além de si mesma, a técnica contemporânea mostra a sua principal característica, aquela que gostaríamos de destacar. Diferente da *techné*, a tecnologia é um modo de ser que não permite ser visto naquilo que ela é, ao mesmo tempo em que não dá espaço para o surgimento de um outro modo de ser. Cega para a sua condição e tomando a si como único modo possível de verdade, a técnica é totalitária. Permanecendo como a única verdade, a técnica dos nossos tempos é soberana e reduz tudo o que há a uma só dimensão. Mundo planejado e homem calculador, a nossa era nos tranca nela mesma e nos reduz a coisas pensantes no sentido do pensar que pretende estabelecer a objetividade dos entes.

Assim, quando o filósofo nos diz que o perigo da técnica não está no caráter eventualmente mortal dos aparatos tecnológicos<sup>2</sup>, ou quando nos diz que a simples aceitação ou rejeição da técnica são atitudes que não encontram o cerne da questão, de modo algum está ele dizendo-nos que a preocupação com a violência das máquinas é sem sentido, assim como tampouco está afirmando que devemos ser indiferentes ao percurso trilhado pelo desenvolvimento tecnológico. Na verdade, Heidegger, com tais colocações, esboça uma tentativa de nos retirar da camada de representações já sedimentada sobre a nossa tão falada “nova era”. Tal esforço de nos libertar daquelas concepções dadas equivale ao esforço de nos libertar da filosofia tradicional, isto é, da metafísica. Pois, de acordo com o pensamento heideggeriano, há uma linha que liga Platão a Nietzsche, um caminho compartilhado por toda a história da filosofia com um núcleo comum: o seu aspecto ontoteológico que se exprime de

---

<sup>2</sup> “A ameaça que pesa sobre o homem, não vem, em primeiro lugar, das máquinas e equipamentos técnicos, cuja ação pode ser eventualmente mortífera. A ameaça, propriamente dita, já atingiu a essência do homem.” HEIDEGGER, Martin. A Questão da Técnica. In: \_\_\_\_\_. *Ensaaios e Conferências*. Petrópolis: Vozes, 2008.

diversas formas. A manifestação do ser na ideia platônica e a sua transformação na vontade que quer a si mesma incondicionalmente revelam o percurso de entificação do ser na busca pela absoluta objetificação do real. O nascimento do sujeito pensante e consciente de si que se auto assegura através das suas representações intelectuais prepara o caminho para o mundo em que vivemos. Por trás do uso e confecção de instrumentos que dominam o nosso cotidiano está a metafísica: logo, apenas através da libertação dos conceitos metafísicos é que podemos pensar a técnica adequadamente.

Sustentaremos a ideia de que a ameaça representada pela técnica exige uma reflexão sobre o homem, isto é, sobre a existência. Para tal, desenvolveremos o argumento de que tal ameaça tem origem na invenção moderna da subjetividade e a consequente objetificação do real que busca retirar do homem aquilo que o faz homem. A tendência humanística presente na metafísica, que faz com que, ao interpretar a totalidade do ente ela também defina a natureza humana, leva ao domínio da técnica. Este é um período da nossa história de importantes caracteres: não há uma fuga da técnica, uma saída imediata alcançada através de transformações sociais. A negação ou a afirmação da nossa era são atitudes imediatas que, ao considerarem a técnica apenas a confecção tecnológica de aparelhos, não atingem o cerne do problema. Permanecem dentro da esfera do horizonte tecnológico e só corroboram o seu domínio.

Faz-se necessária a reflexão acerca da nossa existência. Reconhecemo-nos tomados por uma relação unívoca com o mundo e só a partir deste reconhecimento teremos condições de nos posicionarmos diante da nossa era. Tal posicionamento, por sua vez, deverá respeitar a natureza ontológica da técnica, logo, a questão da técnica exige de nós um esforço de compreensão que põe a necessidade de questionarmos as nossas concepções e interpretações enraizadas na tradição metafísica. Eis aqui a radicalidade sugerida pela nossa pesquisa.

Neste sentido, defendemos que a questão da técnica remete à questão da presença (*Dasein*). A contemporaneidade não supera o sujeito moderno, cria e impõe um novo tipo de subjetividade baseada no asseguramento dos entes. O homem assim definido distancia-se daquilo que lhe é mais próprio – isto é, do seu caráter ôntico-ontológico, a sua compreensão de ser – assemelhando-se a uma coisa simplesmente dada. “Um homem plenamente adaptado ao mundo técnica não será mais um homem, porque o ser não será mais para ele digno de questão.”<sup>3</sup> Funcionário da técnica, ele não se dá conta de que só pode agir a partir de uma manifestação de ser que não está sob o seu controle visto que não é posto pelas suas

---

<sup>3</sup> HAAR, Michel. Heidegger et l'essence de la technique. In: *Revue de l'enseignement philosophique*. Paris, n.02, p.28.

faculdades cognitivas. Compreensão de ser não pode ser confundida com apreensão, Heidegger não nos deixa dúvidas, a razão é derivada das estruturas da existência, assim como a nossa relação com o mundo enquanto objeto disponível para a representação processadora não explica a nossa experiência primeira de mundo, fato que a técnica pretende ocultar. Neste sentido, procuramos enriquecer o debate sugerido por Heidegger, este aponta o risco de ficarmos presos ao nosso tempo, de nos perdermos nele, o risco de não construirmos um relacionamento livre com a técnica. Nós acreditamos que tal relacionamento somente pode ser buscado através do reconhecimento do nosso pertencimento à técnica, isto é, do reconhecimento do papel que ocupamos no desvelamento que caracteriza os nossos tempos, e isto, por sua vez, corresponde à compreensão do que quer dizer existir, dos limites da nossa existência e daquilo que nos faz homens. Desta forma, pretendemos unir a temática característica do Heidegger II com a analítica existencial.

Assim, a nossa pesquisa se divide a fim de explicitar os momentos que consideramos importantes para a compreensão desta problemática. No primeiro capítulo, “Mundanidade e Técnica” optamos por trazer o tema da mundanidade para debater com intérpretes que consideram que a análise do instrumento em *Ser e tempo* é um elogio à lógica tecnológica. No segundo capítulo, “A Composição”, tratamos da estrutura interna da técnica contemporânea, mostrando o seu fundamento metafísico e a diferença em relação às outras técnicas. Por fim, no nosso último capítulo, “Técnica e Existência”, procuramos expor a relação entre técnica e existência a partir do argumento de que a técnica tardia, a tecnologia, funda uma nova espécie de subjetividade que pretende dominar de forma absoluta os modos de ser que compõem a existência.

## 2 MUNDANIDADE E TÉCNICA

O parágrafo 15 de *Ser e Tempo* nos apresenta uma detalhada análise do instrumento enquanto ente intramundano. Uma rápida e descuidada leitura de tal parágrafo poderia nos sugerir que trata-se de uma apologia à razão instrumental ou à técnica. Nosso objetivo aqui é purificarmos tal parágrafo deste mal entendido, pois entendemos que em *Ser e tempo*, relativamente à análise da instrumentalidade, não há argumentos que nos convençam acerca da presença de um elogio à técnica. Logo, defendemos que a análise da mundanidade, na qual se encontra a análise do instrumento, nos conduz a um pensamento que pretende mostrar a intrínseca conexão entre homem e mundo. Por isso, encontramos já no Heidegger I, implicitamente, um projeto de superação da metafísica que culminará com a chamada “Questão da técnica”, neste sentido, em *Ser e tempo* os conceitos de manual, instrumento e simplesmente dado devem ser levados em consideração.

No primeiro subitem, intitulado “A mundanidade: crítica à filosofia cartesiana”, pretendemos introduzir a estrutura do ser-no-mundo a partir da sua contraposição à idéia de mundo como *res extensa*, por concebermos que a filosofia cartesiana foi um dos impulsos para a discussão da mundanidade em *Ser e tempo*. Denominamos o segundo subitem de “A manualidade como modo de ser do ente intramundano”, nele encontraremos um detalhado exame do instrumento, ligando-o aos existenciais da presença. Concluindo nosso primeiro capítulo, o subitem “Por que a análise do instrumento não é um elogio à razão instrumental”. Dialogando com comentadores, mostraremos que apesar de a técnica não ser um tema do Heidegger I, *Ser e Tempo* apresenta idéias que sugerem uma proximidade com a análise da Idade Moderna realizada anos após aquela obra, a partir da década de 1930.

## 2.1 A mundanidade: crítica à filosofia cartesiana

No terceiro capítulo da primeira sessão de *Ser e tempo*, Heidegger nos indica o caminho que ele percorrerá nesta obra:

Ora, a ontologia tentou justamente interpretar o ser do “mundo” como *res extensa*, partindo da espacialidade. É em Descartes que se mostra a tendência mais extremada para uma ontologia do “mundo” desta espécie, ontologia edificada em contraposição à *res cogitans* que, porém, não coincide, nem do ponto de vista ôntico, nem do ontológico, com a presença. Pode-se esclarecer a análise da mundanidade aqui tentada distinguindo-a desta tendência ontológica cartesiana<sup>4</sup>.

É sabido que Descartes classifica ontologicamente o real em *res cogitans* e em *res extensa*, isto é, em substância pensante e substância extensa. A *res extensa* ou substância corpórea que fundamenta o mundo é entendida como extensão enquanto comprimento, altura e largura. A coisa corpórea pode variar e se apresentar de diversos modos, contudo, a sua substância se mantém constante.

E a respeito das idéias das coisas corporais, nada reconheço de tão grande nem de tão excelente que não me pareça proceder de mim mesmo; porque, se as considero de mais perto, e se as analiso da mesma forma como analisava, há pouco, a idéia da cera, verifico que há pouquíssima coisa nela que eu conceba clara e distintamente, ou seja: a grandeza ou a extensão em comprimento, largura e profundidade; a figura que é formada pelos termos e limites dessa extensão; a situação que os corpos diferentemente figurados guardam entre si; e o movimento ou a modificação dessa situação, aos quais podemos acrescentar a substância, a duração e o número<sup>5</sup>.

O que interessa para Heidegger em *Ser e tempo* são os fundamentos desta determinação ontológica cartesiana de mundo, logo, o interessa o questionamento acerca da substancialidade das substâncias citadas. Uma substância, de acordo com a tradição, é aquilo que para ser não necessita de um outro ente, seu ser se caracteriza por uma não necessidade. Assim, a *res cogitans* e a *res extensa* compartilham o mesmo sentido de ser, isto quer dizer que há uma compreensão de ser que as permeia. Contudo, Descartes não alcança este questionamento, pois se limitou a determinar a substância a partir do seu atributo – no caso da *res extensa*, a extensão – deixando o ser da substância inquestionado, como um pressuposto que não foi explorado e sim tomado da tradição. A filosofia cartesiana, neste sentido, se mantém dentro de uma compreensão de ser que pertence à tradição, qual seja, o ser como a constância que permanece no ente, ou seja, o ser é uma propriedade ôntica dos entes. O sentido de ser da substância, ou a sua substancialidade é tomada como evidente e por isso nunca é esclarecida. Para Heidegger, trata-se de um recuo diante da questão do ser –

<sup>4</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 114.

<sup>5</sup> DESCARTES, René. Meditações. In: \_\_\_\_\_. *Descartes – Vida e obra*. São Paulo: Nova Cultural (Col. Os Pensadores), p. 279.



considerada o problema ontológico fundamental – que trouxe diversas consequências para a história da filosofia, e particularmente para o modo como homem e mundo são tematizados.

A história da filosofia, entendida por Heidegger como história da metafísica, é determinada pelo esquecimento ou entificação do ser como idéia, substância, vontade etc. Em cada um destes casos, o ser é interpretado como em ente, não havendo diferença entre ser e ente, tal processo ocorre desde o início da filosofia ocidental com os gregos e Descartes conserva a noção de substância para designar o ser assim como os gregos.

Quando Descartes pergunta acerca do ser de um ente, o faz no sentido da tradição, pergunta pela substância. [...] Descartes segue aqui, não somente na expressão e no conceito, mas sim também na coisa, no tema, a apresentação, escolástica e assim no fundo grego, da questão acerca do ente<sup>6</sup>.

A esta compreensão de ser corresponde a redução do mundo à coisa extensa. Queremos dizer que a identificação do ser àquilo que se mantém sem alterações no ente, leva a filosofia cartesiana a conceber um mundo como algo objetificável, matematizável, o que obnubila a investigação ontológica sobre o fenômeno do mundo.

Heidegger nos afirma que a mundanidade é um caráter da própria presença, é uma estrutura da existência, ou seja, é um existencial, e não uma determinação de um ente que a presença não é, por isso, deve-se buscar uma via de acesso adequada ou um ponto de partida conveniente. Se a mundanidade é um existencial, a investigação acerca do mundo deve partir de um modo de ser da presença<sup>7</sup>, este modo, por sua vez, deve ser o mais indeterminado possível. Por isto Heidegger optará pelo modo de ser do mundo cotidiano, ou seja, o mundo circundante, aquele que é mais próximo de nós e no qual nos encontramos na maior parte do tempo. Analisando criticamente a ontologia cartesiana, percebemos que Descartes toma como ponto de partida para a sua determinação do mundo o homem como agente do conhecimento, isto é, ele parte do conhecer enquanto conhecimento físico-matemático. Tal conhecimento se torna o único meio de acesso ao real, desse modo, ser é aquilo que permanece e por isso é demonstrável matematicamente. Entendemos agora por que o filósofo somente admite como verdadeiras as ideias claras e distintas e pretende fazer da filosofia uma ciência absoluta: o real é a objetividade da apreensão intelectual dos entes, isto é, o real é o calculável, pois o

<sup>6</sup> HEIDEGGER, Martin. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Madrid: Alianza Editorial, 2007, p. 216-217.

<sup>7</sup> Em português, há várias traduções para o termo alemão “*Dasein*”, consideramos que todas as opções são legítimas, visto que trata-se de traduzir um termo que não encontra correspondentes exatos na nossa língua para aquilo que Heidegger buscou exprimir – a transcendência do ente que compreende ser. Em nosso trabalho utilizaremos a sua tradução por “presença” pelo fato de que esta é a opção da edição brasileira de *Ser e tempo* que tomamos para leitura aqui.

procedimento da matemática – levando a resultados indubitáveis – deve ser adotado pela filosofia e a certeza a que ele conduz seria o critério para a verdade. Mas, para Heidegger, o interessante aqui não é a escolha de uma ciência determinada como base para a filosofia e sim, como esta concepção de verdade determina a história da metafísica.

A crítica heideggeriana se dirige aos desdobramentos do conceito de substância que Descartes herda da tradição no que diz respeito ao modo de ser do homem e mundo tratados na história da filosofia. O filósofo francês passa por cima do fenômeno do mundo porque não vai até o próprio ente intramundano, ao contrário, partindo daquela concepção de ser inquestionada, determina o mundo como coisa extensa, garantida pelo conhecimento matemático. Heidegger nos diria, então, que é preciso retornar às coisas mesmas, pois a atitude cartesiana é autoritária<sup>8</sup>, ela dita ou prescreve ao mundo o seu modo de ser sem buscar uma aproximação com a questão da mundanidade do mundo. O ente em geral é tomado como simplesmente dado, acessado através do cálculo matemático, e o ser é a sua determinação ou seu atributo.

A idéia de ser como constância do ser simplesmente dado motiva não apenas uma determinação extremada do ser dos entes intramundanos e de sua identificação com o mundo em geral, como também impede que se perceba, de maneira ontologicamente adequada, os comportamentos da presença<sup>9</sup>.

Ao homem pertence, em sua existência, a possibilidade de manter-se num horizonte de compreensão mediana já dado, este é o mundo público no qual a presença mantém-se em princípio, pois ela é um ente público, que se encontra frequentemente no modo do impessoal. Na vida comum que levamos todos os dias, nos encontramos lançados num mundo compartilhado a partir do qual nos compreendemos, compreendemos o outro e as coisas. No cotidiano, a presença está dispersa no contexto das ocupações, ela cai de si mesma, decaindo no mundo. Somos assim por sermos constituídos em nossa existência pela decadência<sup>10</sup>,

---

<sup>8</sup> Anos após *Ser e tempo*, entre o mês de outubro de 1929 e março de 1930, no período pertencente à virada do seu pensamento, Heidegger retorna mais uma vez à filosofia cartesiana, apontando o que já havia indicado em *Ser e tempo* a respeito do caráter autoritário do cartesianismo. Pois, apesar de Descartes pretender colocar tudo em questão, com a sua dúvida hiperbólica, esta radicalização é apenas uma aparência, visto que o eu ou o ego permanece inquestionado, esta postura atravessa toda a filosofia moderna: “Na melhor das hipóteses, esta postura aponta para uma atitude crítico-científica, mas não para uma atitude filosófico-crítica. É sempre apenas o saber, a consciência das coisas, dos objetos ou ulteriormente dos sujeitos, que são colocados em questão. Ou ainda menos, este saber e esta consciência não são realmente colocados em questão, mas permanecem somente a caminho de uma tal colocação, sem que esta seja efetivamente levada a cabo. [...] Ela, e com ela todo o filosofar da modernidade, não coloca nada em jogo. Ao contrário, a postura fundamental cartesiana já sabe ou acredita saber a priori que tudo pode ser provado e fundamentado de modo absolutamente rigoroso e puro”. (HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da metafísica*: mundo, finitude, solidão. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, p. 25.)

<sup>9</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, p. 150.

<sup>10</sup> Em 1930, no intervalo entre o que chamamos de Heidegger I e Heidegger II, encontramos num de seus textos um conceito correspondente àquilo que denominou de decadência em *Ser e tempo*: “Insistente, o homem está

termo não-pejorativo, distinto do nosso uso vulgar, indicando apenas o modo de ser da presença na maior parte das vezes. Este estado inicial da presença no mundo público caracteriza o seu modo impróprio de ser. Na impessoalidade a presença ainda precisa encontrar a si mesma, ao encontrar-se propriamente consigo, ela não deixa de ser constituída existencialmente pelo impessoal, visto que a propriedade é uma modificação da impropriedade. Decaída, a presença absorve valores que já estão dados, vive como os outros vivem, isto é, vive de modo impessoal, o que lhe garante tranquilidade na sua jornada. No impessoal, a presença está entregue à medianidade, toda novidade é ocultada, o que vale na vida comum é aquilo que se faz, que se pensa etc, logo, suas possibilidades de ser estão niveladas ao “mundo público”. Esta tendência, pertencente à nossa existência, ao nivelamento, não marca somente o cotidiano das massas mas também deixa as suas marcas na história da filosofia. O pensamento decai ao se prender nas teorias consagradas pela tradição e então o seu questionar repete velhas formas, tomando pressupostos já estabelecidos como evidentes, mantendo-os como verdades.

Assim, entendemos a permanência na filosofia de preconceitos que se fundam naquela compreensão ontológica na qual se insere Descartes e que pertence à tradição. O ser foi compreendido como coisa porque os filósofos o conceberam do mesmo modo como concebem um ente, pois, o que está sempre presente é o ente, ao ser pertence o velar-se e desvelar-se, o que o distingue dos entes e o que levou os filósofos tradicionalmente a construir uma ontologia que não leva em consideração tal dinâmica. Esta má compreensão de ser gerou certos preconceitos que permaneceram inquestionados: o real foi identificado com o categorizável ou objetificável e o homem foi determinado pelas suas faculdades intelectuais. Na modernidade, os filósofos ocuparam-se em dar uma resposta à pergunta sobre a existência do mundo externo, ou seja, empenharam-se em fornecer provas da existência dos entes, configurando o “problema do mundo externo”. Para Heidegger, em *Ser e tempo*, no parágrafo 43, a questão sobre a realidade do mundo é uma questão sem sentido, tal questão

---

voltado para o que é sempre o mais corrente em meio ao ente. [...] Este insistente dirigir-se ao que é corrente e o ek-sistente afastar-se do mistério se competencem. São uma e mesma coisa. Esta maneira de se voltar e se afastar resulta, no fundo, da agitação que é característica do ser-aí. Este vaivém do homem, no qual ele se afasta do mistério e se dirige para a realidade corrente, sai de um objeto da vida cotidiana para outro, desviando-se do mistério: ele é o errar.” (HEIDEGGER, Martin. Sobre a essência da verdade. In: \_\_\_\_\_. *Conferências e escritos filosóficos*, (Col. Os Pensadores), p. 142). Ambas são estruturas da existência a partir da qual partimos para o nosso poder-ser mais próprio e retornamos a ela. Não decaímos num certo momento, assim como não erramos numa ocasião, pertence a nós a tendência a nos distrairmos com os entes, tomando as nossas medidas daquelas que já estão aí. Levando esta consideração para uma questão típica do Heidegger II, dizemos que a decadência e a errância explicam o “esquecimento do ser” que marca a nossa história, pois, na lida ôntica há o desvelamento do ente e o retraimento do ser, perdido na ocupação, o homem não tem olhos para o retraimento e então toma o ser como ente, sem considerar a “diferença ontológica”, isto é, o fato de que o ser não é um ente.

não teria porque ser posta: aquilo que se busca demonstrar já se mostrou a cada vez que a presença se empenha numa ocupação. É como se a filosofia tomasse para si uma tarefa fictícia, o que não quer dizer que a teoria do conhecimento não tenha o seu valor, cabe a ela, após o esclarecimento dos seus pressupostos ontológicos, prosseguir com a sua fundamentação do conhecer.

Heidegger inaugura uma nova concepção acerca das dualidades, homem/mundo, sujeito/objeto, espírito/natureza, porque radicaliza seu questionamento, procurando romper com todos os conceitos já dados tradicionalmente, ao mesmo tempo em que expõe estes pressupostos tidos como evidentes pela tradição. Por isso estava previsto, na II Parte de *Ser e tempo*, um percurso pela história da ontologia, através de Aristóteles, Descartes e Kant, com vistas a um projeto de destruição fenomenológica. Diferente de outros filósofos, Heidegger não possui uma questão determinada que necessita de uma resposta diferente daquela dada por outrem, tampouco o filósofo sustenta uma nova teoria, que seja mais segura que as anteriores. A filosofia heideggeriana é marcada pela constante tentativa de retornar à questão filosófica colocada desde os gregos, qual seja, o âmbito da pergunta pelo ser, em uma descoberta radical. Com isso, Heidegger não pretende nos oferecer soluções sobre certos dilemas filosóficos ou colocar-se acima de outras filosofias. Neste sentido, estamos de acordo com Guignon:

Finalmente, por todo Ser e tempo Heidegger tenta superar a auto evidência complacente do senso comum com “diagnósticos” que revelam a origem de nosso modo aparentemente natural de interpretar as coisas. Na interpretação de Descartes e da ciência moderna, seu objetivo é nos auxiliar a tomarmos distância nós mesmos das estruturas a partir das quais nós normalmente percebemos o mundo e expor os pressupostos destas estruturas<sup>11</sup>.

Após a “virada” do seu pensamento, Heidegger encontrará na filosofia cartesiana a fundação da Modernidade que configura a chamada “era da técnica”. Já não o interessa o fato de aquela filosofia ter saltado por cima do fenômeno do mundo, visto que a analítica da presença foi abandonada prematuramente. A partir dos textos da década de 1930, Heidegger se concentrará no papel que exerce a filosofia cartesiana no mundo planificado da técnica moderna. O subjetivismo, ou a descoberta da subjetividade, empoderou o homem, tornando-o centro de referência para todo e qualquer ente. Ser, então, quer dizer ser posto ou ser representado pelo sujeito. Trata-se do ápice da metafísica que teve origem com Platão.

A filosofia cartesiana consolidou o horizonte ontológico que possibilitou a era da técnica, isto é, ela é o seu fundamento metafísico. Contudo, Descartes não foi o primeiro a

---

<sup>11</sup> GUIGNON, Charles B. *Heidegger and the problem of knowledge*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, p. 84.

oferecer uma interpretação da verdade alinhada ao homem, isto Platão já fizera nos primórdios do pensamento ocidental com a sua teoria das idéias. Os “primeiros pensadores” – como se refere Heidegger aos chamados “pré-socráticos” – ainda pertenciam a uma esfera mais originária de pensamento, condensada por Platão quando este inaugura a metafísica, que prevalecerá e terá seu ápice na Modernidade. Segundo Heidegger, adquirimos o hábito de considerá-los a partir da nossa perspectiva enquanto modernos, por isto não conseguimos ver a diferença essencial entre os primeiros pensadores e Platão ou Aristóteles. Enquadrando-os ao horizonte de pensamento ao qual pertencemos, não os vemos na sua originalidade e diferença em relação à posterior história da filosofia.

Este papel de divisor de águas na filosofia é ocupado por Platão ao inaugurar a metafísica com a sua teoria das ideias. Ela surge quando tal filósofo classifica o real em uma camada sensível e uma camada inteligível. A primeira é o âmbito do imediato, daquilo que vemos cotidianamente, o outro é o âmbito do conhecimento, do inteligível e da verdade. O real é sombra e luz, sendo a segunda acessível somente pela via racional, trata-se de um âmbito que deve ser alcançado a partir do rompimento com o mundo das sombras ou das cópias, de modo que há uma transformação na essência daquele que rompe a barreira entre esses dois mundos. O reino das luzes é aquele pertencente às ideias, são estas que garantem visibilidade a cada ente particular, presentificando-os. Os pensadores anteriores a Platão concebiam a verdade como desvelamento ou o não-encobrimento, a verdade pertencia ao ente no seu mostrar-se. A filosofia platônica desloca a noção de verdade abandonando o desvelar-se do ente ao concentrar-se na busca de um fundamento para aquele desvelamento, que já não pertence ao próprio ente e sim à sua correspondente ideia. Apesar de conservar a noção pré-socrática de desvelamento, pois pertence à teoria platônica da verdade uma duplicidade devido ao entendimento de verdade como desvelamento, de acordo com Heidegger, Platão inaugura o domínio da ideia sobre a *alétheia*<sup>12</sup>. Assim, a verdade ainda pertence ao ente no seu mostrar-se, mas, ao mesmo tempo, ela se encontra na visão das ideias, logo, ela se transforma num caráter intelectual do homem, apesar de conservar tal ambiguidade. Este deslocamento tem continuidade com Aristóteles que dá mais um passo em direção à noção de verdade como caráter do homem: na filosofia aristotélica, a verdade não está na própria coisa ou na sua ideia mas sim no enunciado. Esta tendência de afastamento da noção de *alétheia* ou

---

<sup>12</sup> “Se traduzimos a palavra *alétheia* por “desvelamento”, em lugar de “verdade”, esta tradução não é somente mais “literal”, mas ela compreende a indicação de repensar mais originalmente a noção corrente de verdade como conformidade da enunciação, no sentido, ainda incompreendido, do caráter de ser desvelado e do desvelamento do ente.” HEIDEGGER, Martin. Sobre a essência da verdade. In:\_\_\_\_\_. *Ensaio e Escritos filosóficos*. (Col. Os Pensadores), p.138.

desvelamento guiará a história da filosofia, entretanto, o pontapé inicial é representado pelo pensamento platônico que marca também o início da filosofia como metafísica. Ao sugerir que a filosofia é a retidão do olhar em direção à esfera não-sensível que se contrapõe à esfera sensível do nosso mundo comum, Platão inaugura um novo modo de pensar que permitirá a fundação do sujeito cartesiano, e conseqüentemente, o domínio da técnica, como ápice desta metafísica.

Após *Ser e tempo*, Heidegger assumirá a tarefa de explicitação do princípio metafísico que permeia os instantes de acontecimento histórico<sup>13</sup>, entendidos como envios históricos da verdade do ser. O homem corresponde a estes envios, que são como apelos, construindo a sua história; visto que somos o lugar de acontecimento da verdade do ser, logo, já estamos sempre numa correspondência àqueles envios históricos. Eles são envios metafísicos ligados à nossa herança ocidental, que compõem eras, na medida em que os compreendemos, temos uma certa interpretação do ente e uma certa concepção de verdade, que nos permite “fazer” história. Entretanto, um envio em particular levará Heidegger a dedicar-se mais, qual seja, aquele que funda a era da técnica ou a Modernidade, onde a filosofia cartesiana surge como resultado deste envio, ou melhor, da nossa correspondência a ele.

## 2.2 A manualidade como modo de ser do ente intramundano

Como vimos, o problema da mundanidade do mundo não foi colocado como problema, isto é, o mundo na história da filosofia sempre foi objeto de um exame superficial, enraizado em preconceitos tomados da tradição, por isso, historicamente a questão sobre o mundo consistiu num desvio da problemática fundamental. Partiu-se sempre de uma concepção já estabelecida do que é o homem e do que é o mundo, e então considerou-se o segundo a partir das suas propriedades que são, por sua vez, postas pelo sujeito. Logo, nos acostumamos a uma visão naturalizada de mundo.

Abandonando um ponto de partida naturalista e partindo da cotidianidade na qual estamos imersos, Heidegger inova e nos apresenta o mundo como algo familiar e referenciado

---

<sup>13</sup> O termo alemão *Historie* é utilizado para designar o sentido usual que atribuímos à história como o estudo sistemático de acontecimentos passados, ou seja, a tarefa própria da historiografia, e o termo *Geschichte*, por sua vez foi utilizado para referir-se ao acontecer da historicidade da presença. Já após *Ser e tempo*, a história, como questão filosófica, adquire novos contornos, deixando de estar vinculada ao projeto existencial da presença e pertencendo, então, ao acontecer do ser em sua verdade.

à nossa existência. O mundo não está presente nos enunciados, tampouco pode ser posto em categorias. O acesso ao mundo acontece através das nossas lidas ou ocupações com os entes, que se mostram como instrumentos ou manuais. Assim, nosso objetivo neste momento é mostrar a mundanidade do mundo através da análise do manual.

Em *Ser e tempo*, o projeto de uma analítica da presença baseia-se na estrutura do ser-no-mundo, esta expressão se refere a uma unidade que não é desintegrada em elementos. A mundanidade é um existencial, isto significa que a presença é mundana. Tal adjetivo não pode ser atribuído aos outros entes que não possuem o seu modo de ser. O mundo, assim, é visto a partir do modo de ser mais próximo da presença, ou seja, a partir do horizonte da cotidianidade mediana ou do mundo circundante da presença. Tais termos não indicam nada além da lida que envolve a presença a maior parte do tempo e caracteriza o seu cotidiano.

A cotidianidade é marcada pela ocupação, termo usado para indicar a nossa lida, nela os entes intramundanos vêm ao nosso encontro. Neste ponto percebemos que os entes, na vida comum que todos nós levamos, não são objetos de um conhecimento teórico, pelo contrário, eles estão imbricados conosco, pois se mostram e vêm ao nosso encontro a partir do mundo e não de um olhar intelectual e desinteressado. “A presença cotidiana já está sempre nesse modo quando, por exemplo, ao abrir a porta, faço uso do trinco.<sup>14</sup>” Neste caso, o trinco é um instrumento, os entes intramudanos que vêm ao nosso encontro na ocupação são chamados dessa forma. O instrumento ou o ente que vem ao nosso encontro cotidianamente, a rigor, nunca é: queremos dizer que algo qualquer não surge para nós como uma coisa determinada e isolada, pelo contrário, o instrumento sempre surge num todo referencial a partir do qual ele se determina, isto quer dizer que cada ente relaciona-se com outros entes, visto que pertence ao instrumento este caráter relacional. A lida envolve um contexto de referências que determina, a cada vez, o instrumento. Esta dinâmica da ocupação não é guiada por um saber teórico ou instrumental que apreende tematicamente cada ente de modo isolado. Na verdade, ao lidarmos com um ente qualquer nos misturamos a ele de modo que há uma perfeita adequação, no uso não temos “consciência” do caráter instrumental do instrumento e nos entregamos a ele, pois descobrimos o ente primeiramente na manualidade:

[...] quanto menos se fixar na coisa martelo, mais se sabe usá-lo, mais originário se torna o relacionamento com ele e mais desvelado é o modo em que se dá ao encontro naquilo que ele é, ou seja, como instrumento. O próprio martelar é que descobre o “manuseio” específico do martelo<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, p. 115.

<sup>15</sup> Idem. *Ibidem*, p. 117.

O instrumento nunca é porque ele não é o que simplesmente ocorre, por isto ele apenas é descoberto na lida. Esta, por sua vez, possui seu próprio modo de visualização, a lida não é cega apesar de não estar fundada num saber teórico. Contudo, não se trata de um saber prático em contraposição a um saber teórico, aquilo que denominamos normalmente de saber prático não corresponde à manualidade, esta é anterior a estes dois modos de saber. Não podemos compreendê-la como um saber neste sentido, isto é, como um conjunto de normas que temos consciência, falamos aqui de uma circunvisão que está ligada a um compreender e a um interpretar.

Vimos o ente que vem ao nosso encontro, isto é, o manual ou instrumento e seu pertencimento a um todo referencial, doravante, a análise se direcionará à mundanidade, pois, se o manual vem ao nosso encontro a partir do mundo, de alguma forma ele se remete ao mundo. Onde acontece no instrumento sua referência ao mundo? Segundo Heidegger, o mundo deve liberar previamente o manual para que nós o possamos encontrar na ocupação, através da circunvisão. O manual não vem ao encontro da presença como um objeto à sua frente, e sim como um ente intramundano que surge a partir da abertura que é a mundanidade. Assim, é o mundo que permite a vinda do manual até nós, na ocupação, ele libera previamente o ente para que este possa ser considerado pela presença. Sabemos que o manual possui a estrutura da referência, isto é, ele depende de outros entes para ser aquilo que ele é, para fazer anotações, por exemplo, precisamos não somente de uma caneta e uma folha de papel, mas também de uma mesa, cadeira, o cômodo no qual estão instalados e a casa onde moramos, e caso se trate de um bilhete, encontramos também a presença do destinatário, assim como do fato que será descrito no papel. O termo referência, neste sentido, equivale ao termo “conjuntura”, ambos indicam o caráter ontológico do manual. Junto com um manual qualquer há a doação de uma conjuntura ou de um complexo de referências, é a totalidade conjuntural que permite a vinda do manual ao nosso encontro e seja, então, descoberto. Isto quer dizer que é a partir de uma perspectiva que as coisas aparecem e são descobertas por nós. “Mostrando-se como um ente, ou seja, descobrindo-se em seu ser, ele já se acha à mão no mundo circundante e não pela “primeira vez” apenas como “matéria do mundo” simplesmente dada.<sup>16</sup>”

O manual é descoberto e não criado, numa conjuntura, esta por sua vez, é descoberta a partir da doação prévia de uma totalidade conjuntural. Assim, a conjuntura é a perspectiva através da qual o ente é liberado, entretanto, a própria perspectiva ou o sentido não é capaz de

---

<sup>16</sup> Idem. *Ibidem*, p.135.



ser descoberto, apesar de já estar dado em cada descoberta do manual. Pois, a perspectiva ou o horizonte de liberação do ente é a mundanidade do mundo. Ela não pertence aos entes, assim como a conjuntura não é uma propriedade ôptica do manual. É a partir da compreensão de ser que pertence à presença que se articula a perspectiva, pois compreensão de ser é compreensão de si e do mundo. É no compreender que o contexto referencial se articula numa compreensibilidade, a partir da qual os entes surgem e a presença compreende a si mesma. Por se articular numa compreensibilidade, o mundo é sempre já conhecido, como algo familiar, pela presença. Nesta familiaridade, a presença significa, isto é, compreende, pois pertence a ela o caráter de referencialidade. Vemos assim que mundo não é o que está fora da consciência e por isto é acessado por ela, tampouco mundo é uma reunião de coisas que simplesmente ocorrem indiferentes à nossa existência. O mundo não é buscado, antes, ele já está dado em cada lida cotidiana, possuímos inevitavelmente uma relação de familiaridade com ele, como um contexto no qual, a cada vez, estamos mergulhados, permitindo o surgimento de cada ente singular.

Na preleção *Os conceitos fundamentais da metafísica* (1929 e 1930), publicada poucos anos após a publicação de *Ser e tempo*, no início do período que costumamos chamar de “virada”, Heidegger olha retrospectivamente para aquela que foi sua primeira grande obra e reflete acerca da análise do manual:

Desta forma, parti do que está para nós cotidianamente à mão, do que usamos e empreendemos; e, em verdade, do que está à mão de uma maneira tal que não tomamos conhecimento algum da peculiaridade desta conduta e, se temos de descrevê-la, a falseamos em conceitos e questões que provêm de um outro lugar. O que nos é totalmente próximo e se mostra todo dia como compreensível já é no fundo o mais distante e incompreensível para nós. [...] Nunca me ocorreu, porém, querer afirmar e demonstrar, através desta interpretação, que a essência do homem consiste em manusear colher e garfo e andar de trem<sup>17</sup>.

A analítica da presença, desenvolvida em *Ser e tempo*, busca explicitar as estruturas que compõem a existência, evidenciando a imbricação originária que há entre o mundo e o homem, visto que a presença é ser-no-mundo. Heidegger destaca o pertencimento recíproco entre a presença e o mundo, mostrando como este é sempre já conhecido, não sendo algo estranho e sim familiar, e que não deve ser buscado a partir de uma atitude teórica, pois, está sempre aberto na cotidianidade. Assim, o instrumento é o modo como encontramos os entes nas nossas ocupações corriqueiras, o instrumento e o manual não são, portanto, o ente singular e isolado que pode ser manipulado para satisfazer diversos fins e necessidades humanas. De acordo com Heidegger, na ocupação, a presença não se dá conta do manual enquanto manual,

---

<sup>17</sup> HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, p. 206.

como no já citado exemplo do martelo, o ente se desvela mais originariamente como instrumento quanto menos temos consciência do seu uso. Na lida, a presença, o instrumento e o mundo estão referenciados antes de qualquer tomada consciente de posição e tematização por parte da presença. Na verdade, o instrumento só surge como coisa dada quando há uma quebra na sua referencialidade, por exemplo, quando na ocupação percebemos que o manual está danificado e inapropriado para o uso.

A questão não é a simples utilidade dos objetos ou os seus usos corriqueiros. Tampouco se trata de um olhar instrumental acerca do mundo. Da mesma forma, a análise do instrumento ou manual como ente intramundano não é a defesa de uma postura de superioridade e subjetivismo, que coloca o homem como centro de referência, o que ocorre na era da técnica. Defendemos aqui que, pelo contrário, a mundanidade em *Ser e tempo* é uma descoberta que coloca em questão toda visão tipicamente moderna sobre o mundo, atingindo assim aquela postura que caracteriza a técnica, no sentido do horizonte de desvelamento da Modernidade. O que nos leva a pensar a necessidade de retornarmos à analítica da presença para termos condições de fazer uma leitura mais abrangente da chamada “questão da técnica” presente no Heidegger II. Neste sentido, concordamos com a afirmação de Ernildo Stein, sobre a implícita “questão da técnica” em *Ser e tempo*:

O filósofo percebe todo um modo prático de ser nesse lidar com os utensílios, que é primeiro, não objetivador e condição de possibilidade de qualquer relação teórica ou aplicação prática, uma vez que esta resulta já de uma deliberação tornada possível pelo modo prático de ser no mundo. Se olharmos em amplitude, podemos descobrir que já nessa obra Heidegger acena para um modo de ser que irá desembocar na questão da técnica. Em *Ser e Tempo* não aparece ainda a palavra técnica, porque a obra visa a expor as estruturas prévias de um modo de ser próprio do homem<sup>18</sup>.

Apesar de ainda não ser possível no Heidegger I o surgimento de um tema como o da “questão da técnica”, percebemos como algo implícito e em estado germinal uma preocupação com a crítica ao mundo técnico, de onde as nossas reflexões inferem e tentam mostrar a relação de fundamentação entre a mundanidade e a técnica. Isto é, a mundanidade é a estrutura ocultada e feita invisível na era moderna na medida em que o processo de objetificação do real operado na Modernidade tende a ocultar os modos não-objetificantes de ser-no-mundo; com o domínio técnico, não temos olhos para isto que nos estrutura. Negamos o nosso pertencimento recíproco com o mundo para podermos representá-lo, colocando a sua verdade; nesta cegueira pretendemos romper a nossa condição de seres-no-mundo. É esta idéia que pretendemos apresentar no próximo tópico.

<sup>18</sup> STEIN, Ernildo. *Pensar e errar: um ajuste com Heidegger*. Ijuí: Unijuí, 2011, p. 171.

### 2. 3 Por que a análise do instrumento não é um elogio à razão instrumental

Dentro da literatura disponível hoje acerca da análise heideggeriana da mundanidade principalmente no que diz respeito à manualidade, encontramos alguns comentadores<sup>19</sup> que defendem a tese de que há em *Ser e tempo* uma tendência a reduzir o mundo a um contexto meramente prático, de trabalho, como aquele exemplificado tantas vezes por Heidegger, qual seja, o mundo da oficina do artesão onde cada objeto encontra o seu sentido no pertencimento ao todo instrumental ou ao sistema de relações entre eles. Hubert Dreyfus<sup>20</sup> defende, em seu artigo “History of the Being of Equipment” que *Ser e tempo* havia antecipado o estágio tecnológico problematizado nos escritos tardios de Heidegger devido a sua compreensão do ente como manual e do mundo como totalidade referencial.

Como *Ser e tempo* pode ser inscrito na interpretação do desenrolar da história do ser? Isto é, até que ponto esta obra pode ser considerada metafísica? Melhor dizendo, podemos dizer que a abordagem da noção de manual em *Ser e tempo* serve como crítica à tecnologia ou ela é uma contribuição para a instalação do modo de ser tecnológico? Estas são as questões que orientam o artigo citado acima, o autor se propõe a investigar o projeto da analítica existencial à luz do desvelamento epocal da técnica.

Como sabemos, na fase tardia da chamada era da técnica, o tradicional dualismo entre sujeito e objeto perde a sua força, pois o objeto perde os seus atributos substanciais ou o fundo ontológico que lhe garantia autonomia. Na interpretação heideggeriana, o objeto não é extinto, antes, transforma-se em disponibilidade, no ente disponível para a representação

---

<sup>19</sup> Apesar de não compactuarmos com o todo da sua argumentação, vale ressaltar aqui a opinião de Zimmerman sobre a relação de *Ser e tempo* com a sociedade industrial, como um contraponto às afirmações de Dreyfus. De acordo com Zimmerman, haveria uma ambiguidade no relato do cotidiano na obra citada, pois, tal relato poderia ser lido como exposição das estruturas *a priori* do ser-no-mundo, que são os existenciais, e por isso são aspectos atemporais da presença, mas também a cotidianidade poderia ser lida como uma interpretação crítica e reacionária em relação à sociedade industrial. O suposto antimodernismo do relato da cotidianidade estaria na sua impessoalidade, isto é, a descrição da vida comum como uma vida despersonalizada, onde todos fazem aquilo que se faz, seria a descrição crítica da sociedade industrial. Para fundamentar a sua opinião, Zimmerman afirma que em *Ser e tempo* a analítica existencial não deixa claro quais são os elementos universais e quais são os elementos históricos do cotidiano. Ainda neste sentido, Casanova apresenta uma opinião contrária, para ele o impessoal não pode ser identificado a um certo período histórico pois isto equivaleria a vê-lo como uma estrutura ôntica e não como um existencial ontológico constitutivo da presença. Cf. ZIMMERMAN, Michael E. *Confronto de Heidegger com a Modernidade: tecnologia, política, arte*. Lisboa: Instituto Piaget, 1990 e CASANOVA, Marco Antonio. *Nada a caminho: impessoalidade, niilismo e técnica na obra de Martin Heidegger*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

<sup>20</sup> Segundo Zimmerman, “Na perspectiva de Dreyfus, Ser e Tempo – apesar do desagrado que Heidegger mais tarde demonstrou pela tecnologia planetária – antecipou a “mobilização total” ao conceptualizar a oficina-do-mundo local como região dentro de uma englobante região: a totalidade referencial.” (ZIMMERMAN, Michael E. *Confronto de Heidegger com a Modernidade: tecnologia, política, arte*. Lisboa: Instituto Piaget, 1990, p. 273.)

calculadora da era tecnológica. De acordo com a hipótese de Dreyfus, o manual pode ser identificado com este novo tipo de ente que é o disponível, visto que ele só se mostra a partir de um contexto referencial que é, em última instância, a estrutura da mundanidade. Para o autor, esta é uma relação de dependência na qual o manual depende do sistema relacional do mundo para ser aquilo que ele é, assim como ente disponível só é quando atende às exigências da organização tecnológica.

Ainda considera que “De fato, há indícios espalhados por todo o trabalho do último Heidegger de que, opondo-se à ontologia do sujeito/objeto em favor de um apelo ao instrumento, *Ser e Tempo* foi uma formulação do penúltimo estágio da metafísica.”<sup>21</sup> Neste sentido, ao pretender distanciar-se da filosofia da consciência cartesiana, Heidegger ocuparia uma posição semelhante a de Descartes, ambos representariam uma transição na história ocidental, Descartes estaria a meio caminho entre a teoria grega e a ciência moderna, enquanto que Heidegger se encontraria entre a *techné* e a tecnologia, assumindo assim, o papel que o próprio atribuiu à filosofia de Nietzsche.

Observamos que as interpretações de *Ser e tempo* sob o viés da técnica comumente se apoiam em citações como a que segue:

A mata é reserva florestal, a montanha é pedreira, o rio é represa, o vento é vento “nas velas”. Com a descoberta do “mundo circundante”, a “natureza” assim descoberta vem ao encontro. Pode-se prescindir de seu modo de ser à mão e determiná-la e descobri-la apenas em seu modo de ser simplesmente dado. Nesse modo de descobrir, porém, a natureza se vela enquanto aquilo que “tece e acontece”, que se precipita sobre nós, que nos fascina com sua paisagem. As plantas do botânico não são flores no campo, o “jorrar” de um rio, constatado geograficamente, não é “fonte no solo”<sup>22</sup>.

Tal passagem visa esclarecer como nós descobrimos a natureza a partir do mundo circundante, entendemos que Heidegger neste momento não concebia a natureza através de uma compreensão utilitarista, como se ela fosse acessada apenas nos empreendimentos humanos, por exemplo. Ao falar da montanha enquanto pedreira, o filósofo se refere ao modo como a natureza surge para nós primeiramente, isto é, os entes somente aparecem quando fazem sentido, ou quando pertencem a um todo referencial que é o nosso mundo. Com tal concepção, Heidegger afirmava que a natureza não é, primeiramente, aquilo que chamamos de ente natural, ou a *res extensa*, diferente disso, a natureza surge a partir das nossas ocupações cotidianas que não são realizações de um sujeito que se apropria da natureza enquanto matéria para satisfazer determinados fins. Gostaríamos de mostrar agora que a

<sup>21</sup> Heidegger’s History of the Being of Equipment. DREYFUS, Hubert. In: DREYFUS, Hubert; HALL, Harrison (org.). Heidegger: a critical reader. Cambridge: Blackwell, 1992, p. 174.

<sup>22</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, p. 119.

instrumentalidade ou manualidade, tal como são entendidas em *Ser e tempo*, não permitem que falemos de uma técnica nesta obra, assim como o mundo enquanto totalidade conjuntural não deve ser tomado como fruto de uma visão totalizadora que reduz o real a um sistema de relações, como afirma Dreyfus. Na verdade, a mundanidade pode ser pensada como um conceito que coloca em questão o fundamento metafísico da técnica moderna.

De acordo com *Ser e tempo*, a compreensão de ser da presença se articula na mundanidade do mundo, em outras palavras, mundanidade é uma estrutura da presença, ela é constitutiva da própria existência. Na era da técnica, a metafísica atinge o seu ápice, o mundo se reduz à representação do sujeito e a verdade é a adequação do enunciado com a coisa. O que nos interessa destacar aqui é a relação entre a mundanidade e o mundo reificado da época da técnica. O ser-no-mundo é a estrutura originária a partir da qual deve ser entendida a correlação sujeito/objeto, sendo esta, então, derivada daquela estrutura.

Para Heidegger, a trajetória do homem sobre a Terra é marcada pelo contínuo esquecimento do ser, devido ao nosso modo de pensar que não leva em consideração a diferença ontológica. Tal esquecimento não é um equívoco do homem, ou o resultado da falta de rigor do nosso pensar, na verdade, ele é fruto do próprio caráter dinâmico e ambíguo do ser: a este pertence um ocultar e um mostrar-se, que se dão juntos. Deste modo, experienciamos um desvio da questão do ser, isto é, desde a Antiguidade o homem interpreta o mundo a sua volta através da busca de um princípio ou fundamento que explique aquilo que é, que garanta um sentido para o real. Assim, o ser é concebido como este fundamento, porém, este princípio assume a forma de um ente supremo ou ainda, como uma propriedade comum à totalidade dos entes. Percebemos então como o homem, enquanto aquele ente que questiona e busca um porquê, sempre esteve vinculado – porém, em graus distintos - ao esquecimento do ser. Este seu posicionamento deu origem à ontoteologia, ou metafísica, como filosofia.

A época moderna se distingue das outras por entregar-se mais que as outras ao “esquecimento do ser”. Com o termo “técnica”, Heidegger se refere a metafísica que denominamos de modernidade. Aqui, cabe-nos fazer algumas advertências: para o filósofo não está em questão somente o uso de aparelhos, ferramentas e máquinas, assim como não o interessa a técnica enquanto comportamento humano, logo, de modo algum se trata de uma análise antropológica ou sociológica. Reconhecemos que pertence à técnica o uso e confecção de aparelhos tecnológicos para os diversos fins, contudo, a técnica em “si” não interessa a Heidegger. Está em jogo uma análise filosófica da técnica, ou seja, o princípio originário ou a essência da era da técnica, como é esperado de uma filosofia de base fenomenológica. É neste

sentido que devemos entender a repetida declaração segundo a qual “[...] a essência da técnica não é, de forma alguma, nada de técnico”<sup>23</sup>. Heidegger não nega o âmbito prático ou puramente técnico, vai além disso, procurando superar a abordagem instrumental. Logo, dizemos que aquilo que nos importa é a “questão da técnica”, e usaremos o termo “técnica” para nos referirmos a tal questão. Neste sentido, o termo “técnica” indica o horizonte de desvelamento da Modernidade que tem como uma de suas características o desvio da questão sobre o ser.

A técnica moderna se distingue nitidamente da *techné* grega, apesar de ter sua origem nesta. Na Antiguidade, dizemos que a técnica tinha como modelo o artesão, que possuía a habilidade e o saber-fazer que permitia que o ente viesse a ser, compreendendo a si mesmo como uma das quatro causas, que juntas e interligadas, permitiam aquela produção. Deixar-ser o ente não quer dizer cria-lo, mas sim reunir os elementos necessários para o advento do ente. Dizemos, então, que aos gregos pertencia um *propor* produtivo, a técnica moderna, por sua vez, está ligada a um *dispor* explorador. Isto é, o homem moderno não se preocupa simplesmente em trazer o ente à presença, pois, o desvelamento compreendido pela técnica moderna decide previamente acerca do modo como os entes em sua totalidade serão descobertos a partir de uma única verdade ou modo de ser, ou seja, eles serão descobertos enquanto disponibilidades. Tal termo aponta para o caráter calculador e manipulador da técnica nos nossos dias: ela incessantemente deposita expectativas sobre o ente, de modo a conduzi-lo a seu máximo rendimento, produtividade e eficácia. Cálculo, para Heidegger, não tem a ver, a princípio com números e operações matemáticas:

O cálculo é o procedimento assegurador e processador de toda teoria do real. Não se deve, porém, entender cálculo em sentido restrito de se operar com números. Em sentido essencial e amplo, calcular significa contar com alguma coisa, ou seja, leva-la em consideração e observá-la, ter expectativas, esperar dela alguma outra coisa<sup>24</sup>.

Segundo Heidegger, a cada época corresponde um princípio metafísico que a permeia e diz respeito a uma decisão acerca do que é o ente e do que é verdade, no caso da Modernidade, temos a metafísica moderna. Logo, vamos expor aqui o princípio metafísico que marca a parcialmente caracterizada era da técnica.

Este posicionamento calculador diante do real, assumido pelo homem moderno que descrevemos aqui, só é possível por causa do princípio metafísico oculto na nossa era.

<sup>23</sup> Idem. *A questão da técnica*, p. 11.

<sup>24</sup> Idem. *Ciência e pensamento de sentido*, p.50.

Queremos dizer que a Modernidade não é somente marcada por uma transformação da posição do homem ou pela sua libertação dos dogmas da escolástica, o decisivo é que o mundo se tornou imagem. O que isto quer dizer? Para Heidegger, nunca puderam existir outrora imagens de mundo, tampouco a imagem de mundo deixou de ser medieval e passou a ser moderna. A modernidade é a época da imagem do mundo, o essencial aqui não é o fato de termos uma imagem do mundo mas sim a transformação inédita do mundo em imagem e do homem em sujeito. Mundo aqui se refere à totalidade dos entes.

Está implícito em toda prática do homem atual esta decisão acerca do que é o ente. Assim, tudo o que é somente pode vir a ser na medida em que é posto pelo sujeito, ou seja, na medida em que pode ser representado. O real, doravante, será o representável e o homem aquele que põe a verdade, ou seja, o centro de referência para tudo o que é. Enquanto centro de referência, o homem determina os critérios a partir dos quais os entes podem ser representados. Ele põe a verdade na medida em que esta é a adequação do enunciado com a coisa e toma este enunciado verdadeiro como legítimo substituto do objeto, ou como se fosse o próprio objeto. Logo, o homem é reduzido à função de representar e o ente em sua totalidade ou o “mundo”, é reduzido a uma imagem. Aqui encontramos, segundo Heidegger, o ápice da correlação sujeito/objeto que domina toda a história da metafísica.

Através do representar, o ente alcança a constância de um estar e assim recebe o selo de ser. O processo por meio do qual o mundo se torna imagem é o mesmo por meio do qual o homem se torna o *subjectum* em meio ao ente. [...] A palavra “imagem” significa agora o produto do produzir representacional. O homem luta aí por uma posição em que possa ser o ente que dá a norma a todos os outros e estabelece parâmetros<sup>25</sup>.

Este é o posicionamento que marca o homem lançado na era Moderna, através dele o real é reduzido ao manipulável, os entes perdem a autonomia que possuíam outrora quando eram concebidos como pertencentes a uma ordem superior que lhes conferia sentido. Fundada no princípio metafísico cartesiano, a era da técnica empodera o sujeito e transforma o mundo naquilo que é objetificável, ou seja, no ente calculado e posto pela representação. Nada escapa a esta compreensão que busca a uniformidade, o homem e o mundo são reificados, não há espaço para diferenças pois tudo está, de antemão, determinado. A figura do cartesiano aludida pelo francês Merleau-Ponty expõe o modo de ser que prevalece na era da técnica:

Um cartesiano não se vê no espelho: vê um manequim, um “exterior” do qual tem todas as razões de pensar que os outros igualmente o vêem, mas que, nem para si mesmo nem para eles, é uma carne. A sua “imagem” no espelho

<sup>25</sup> Idem. A época das imagens de mundo. In: \_\_\_\_\_. *Caminhos de Floresta*, p. 9-10.

é um efeito da mecânica das coisas; se ele se reconhece nela, se a acha “parecida”, é seu pensamento que tece esse vínculo, a imagem especular nada é dele<sup>26</sup>.

Porém, devemos ressaltar que ao representar o ente, o homem não é o primeiro a “colocá-lo” no mundo, o sujeito não é o primeiro a dar sentido ao objeto. Se os entes são transformados em imagens, se apenas podem ser enquanto são representáveis, isso somente é possível porque cada um deles já veio ao nosso encontro a partir de uma totalidade conjuntural, que corresponde à mundanidade do mundo, de acordo com *Ser e tempo*.

O surgimento do enunciado é precedido pelo aparecimento do ente em questão, relações objetivantes em geral têm como pressuposto uma abertura prévia do mundo. A atribuição de um predicado a um sujeito somente é possível através da abertura de mundo que permite que o ente venha ao nosso encontro. A abertura de mundo, por sua vez, é regulada pelos existenciais, destacaremos aqui a disposição, compreensão e interpretação. A mundanidade é uma totalidade conjuntural aberta a partir de um humor ou afeto que determina certas possibilidades a partir da compreensão que temos de ser. Isto é, a presença, sendo o único ente que compreende ser, possui um privilégio ôntico-ontológico, que permite que ela compreenda o ente enquanto compreende a si mesma e ao mundo. Assim, o ser não é compreendido ontologicamente mas sim na vida cotidiana com os entes. O compreender, desse modo, equivale a uma visão ou melhor, equivale à circunvisão acolhedora dos entes numa ocupação, a compreensão traz familiaridade a partir da significância atribuída ao mundo. Pois, ao serem compreendidos, os entes se revelam como seres à mão, isto é, se mostram ocupando certos lugares numa conjuntura referencial, melhor dizendo, num contexto de referências guiado por uma vida ou ocupação. A visão compreensiva não tem meramente em vista os entes, como um ver intelectual, pelo contrário, compreendemos previamente os entes como pertencentes a uma trama de remissões que formam a mundanidade. Como vimos, numa primeira aproximação os entes são manuais, assim, a compreensão dá a significância ou perspectiva que possibilita a interpretação, isto é, o encontro do ente na manualidade. Introduziremos aqui o termo “interpretação” para nos referirmos à articulação da compreensão, que permite que a circunvisão veja o manual como porta, cadeira etc, pois pertence à interpretação a “estrutura-como”.

A articulação do que foi compreendido na aproximação interpretativa dos entes, na chave de “algo como algo”, antecede todo e qualquer enunciado temático a seu respeito. O “como” não ocorre pela primeira vez no enunciado. Nele, o como apenas

---

<sup>26</sup> O olho e o espírito. MERLEAU-PONTY, Maurice. In: HUSSERL, Edmund; MERLEAU-PONTY, Maurice. *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1975, p. 286.



se pronuncia, o que, no entanto só é possível por já se oferecer como o que se pode pronunciar<sup>27</sup>.

Desse modo, nunca temos em nossa frente, em primeiro lugar, algo simplesmente dado ou uma coisa com certas propriedades, disponível para a representação. A coisa não aparece como puramente dada para depois ser interpretada por nós. A interpretação é um existencial, isto quer dizer que faz parte da nossa condição humana estarmos sempre já numa certa compreensão acerca do que algo é, pois, pertence à presença a referencialidade, por isso os entes previamente se mostram como pertencente a uma trama conjuntural que é mundo.

Não concordamos com a inserção de *Ser e tempo* no horizonte de desvelamento da era Moderna, consideramos que se trata de uma leitura apressada feita por Dreyfus daquela obra. As suas acusações foram levantadas pelo próprio Heidegger, como hipóteses, no parágrafo 18:

Determinando o ser do manual (conjuntura) e até a própria mundanidade, como nexos referencial, não será então que o “ser substancial” do ente intramundano se dissolve num sistema de relações? E, na medida em que relações são sempre “algo pensado”, o ser dos entes intramundanos não desapareceria no “pensamento puro”? [...] Essas “relações” e “relatas” do ser-para, do ser em virtude de, do estar com de uma conjuntura, em seu conteúdo fenomenal, resistem a toda funcionalização matemática; também não são algo pensado, posto pela primeira vez pelo pensamento, mas remissões em que a circunvisão da ocupação sempre se detém como tal<sup>28</sup>.

Não podemos esquecer que o todo conjuntural que é a mundanidade, a partir do qual o ente pode surgir como manual ou como simplesmente dado, está subordinado à compreensão de ser da presença, está relacionado ao seu projeto ontológico, que, por sua vez, não é nada cristalizado e já dado, mas antes, tem a ver com as aberturas que constituem a presença e que se dão a cada vez. Não se trata de uma estrutura pré-moldada da realidade, pois depende dos projetos abertos da presença em seu existir; a mundanidade é um existencial, isto quer dizer que, em última instância, o mundo como uma cadeia de referências depende da existência, que é abertura e poder-ser. Por estes motivos, a totalidade referencial nada tem a ver com o princípio de organização tecnológico da composição.

Acreditamos que ao relacionar a mundanidade à totalidade conjuntural, Heidegger não está retirando a multiplicidade pertencente ao real e encaixando-o num sistema de relações postas pelo homem. Defendemos a hipótese de que o caráter de referencialidade faz do mundo um contexto no qual somos lançados a cada vez, articulado por uma compreensão e não por uma intelecção ou um ato da consciência, que inicialmente permite a tematização, conceitualização e representação dos objetos que configura a era da técnica. A estrutura do

<sup>27</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, p. 210.

<sup>28</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, p.138-139.

ser-no-mundo é aquilo que permanece oculto para a nossa era, nós, enquanto herdeiros da modernidade, não temos olhos para a mundanidade do mundo. A crítica implícita em *Ser e tempo* é dirigida a toda história da filosofia, mas, como a Modernidade é marcada pelo surgimento da subjetividade e a conseqüente radicalização da dualidade sujeito/objeto, podemos então afirmar que ela atinge especialmente a metafísica moderna que estrutura a era da técnica. Logo, a mundanidade ou o ser-no-mundo é aquilo que fundamenta a postura técnica visto que equivale à abertura que possibilita que todo e qualquer ente, em qualquer época, possa nos tocar e vir ao nosso encontro. Por fim, respondendo ao título deste ítem, afirmamos que a análise do instrumento não é um elogio à razão instrumental porque a mundanidade – que é analisada através do instrumento – é, na verdade, condição de possibilidade para a postura técnica, apesar de ser ignorada pela metafísica moderna.

### 3 A COMPOSIÇÃO

Ao falarmos do que representa a técnica para Heidegger devemos esclarecer as dificuldades mais frequentes. Geralmente, toma-se a técnica como uma noção estabelecida e sobre a qual cada um de nós tem algo a dizer. Sabemos que a filosofia é um esforço de distinção de conceitos que, ao mesmo tempo, não se identifica com o discurso das ciências ou do senso comum e que nos redireciona para o âmbito das fundamentações. A sua peculiaridade está em nos retirar da camada de significações já sedimentada ao nos redirecionar para o âmbito das fundamentações. Para Heidegger, a técnica não é apenas uma atividade do homem, ou o meio pelo qual ele constrói os seus instrumentos. A técnica, enquanto um produzir, é um modo de ser, no qual as coisas se revelam como instrumento ou como produto. Logo, a questão da técnica é ontológica e não sociológica ou antropológica.

O que significa dizer que somos técnicos? Por que a tecnologia marca a nossa existência contemporânea? Onde encontramos as suas raízes? O presente capítulo é um esforço de encontrar respostas a tais questões. Como já dissemos, Heidegger traz uma nova abordagem para um tema já conhecido e uma das novidades está no fato de considerar a técnica como o desenvolvimento da filosofia ocidental, isto é, da metafísica. Assim, o primeiro item se ocupa em mostrar o solo metafísico atuante na contemporaneidade através da filosofia de Nietzsche. Após as explicitações dos fundamentos da metafísica moderna, nos concentraremos no caráter de questão que envolve o tema da técnica no segundo item. Por fim, considerando que são muitas as críticas dirigidas à filosofia heideggeriana tardia, trataremos de comentar, no terceiro e último ítem do presente capítulo, uma das polêmicas levantadas, qual seja, a acusação de irracionalismo e alienação feita por Habermas.

#### **3. 1 Fundamentos da metafísica moderna**

Conforme dissemos, Heidegger considera a filosofia como metafísica, isto é, a história do pensamento ocidental é marcada por uma questão que assume formas diversas mas que são variações de um mesmo questionar: desde os gregos, perguntamos pelo ser a partir do ponto de vista da entidade do ente. Esta é a questão que funda a metafísica ocidental. A ciência tal qual nós conhecemos tem origem nas indagações dos primeiros filósofos. Precisamos destacar o que habitualmente não visualizamos: a doutrina platônica das ideias não foi uma invenção

de Platão, assim como as grandes descobertas científicas não são apenas resultados do progresso das ciências. Há um horizonte de abertura ou uma certa perspectiva ontológica que possibilita as práticas humanas em cada época. Entendemos que a história da filosofia é a articulação da nossa correspondência às aberturas históricas nas quais somos lançados e tal correspondência é, então, o fundo estruturador de cada época, isto é, cada era tem seus fundamentos garantidos pela filosofia e por isso são ontológicos. Em *Ser e tempo* havia um projeto de destruição da história da ontologia através de Aristóteles, Descartes e Kant, tal projeto, como sabemos, não chegou a ser executado, contudo, encontramos no Heidegger II uma tentativa semelhante de expor aquilo que permaneceu impensado na história da filosofia, isto é, a dinâmica de desvelamento do ser. O pensamento tardio de Heidegger não constrói uma filosofia nos moldes tradicionais, tampouco escreve uma grande obra como foi *Ser e tempo*, antes, assume a tarefa de um novo pensamento, isto é, a tarefa de “superação da metafísica”, que ele chama de pensar meditativo ou ainda, rememorativo. Apesar de encontrarmos nos textos de tal período constantes referências ao “esquecimento do ser”, tal pensar não traduz uma nostalgia de uma instância perdida e que deve ser resgatada.

As obras de Heidegger do pós 1930 assumem como tarefa a interpretação de textos clássicos da filosofia, pertencentes principalmente a Platão, Kant e Nietzsche. Ao relacionar este último ao domínio da técnica contemporânea, optamos por discutir a leitura heideggeriana da filosofia nietzschiana como fundamento da era da exploração dos entes.

Heidegger deixa claro o que pretende com a sua interpretação da filosofia nietzschiana, “[...] um comentário genuíno nunca compreende o texto melhor do que o seu autor o compreendeu, mas sim de um outro modo.”<sup>29</sup> Ele não busca ser um mero comentador de textos clássicos da história da filosofia, por isto não possui a obrigação de ser rigorosamente fiel às pretensões do autor em relação à sua obra. Ao invés, sua análise vai além, tenta destacar o horizonte ontológico no qual estava inserido o autor e a partir do qual ele articulou o seu pensamento. As eras históricas são fundadas nestes horizontes de desvelamento, melhor dizendo, a história – no sentido no qual falamos rotineiramente, como o conjunto dos fatos – tem sua origem numa concepção de ser, isto é, numa verdade que é uma decisão sobre o ente na totalidade. Cada época possui o seu entendimento sobre o que quer dizer ser em geral, esta compreensão é a nossa correspondência aos “envios epocais”, isto é, àquele horizonte de desvelamento. Sabemos que, para Heidegger, a filosofia enquanto metafísica elabora tais concepções de ser ao perguntar “o que é o ente?”, este é o seu papel

---

<sup>29</sup> Idem. *A palavra de Nietzsche “Deus morreu”*. In: Caminhos de Floresta. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012, p. 248.

fundamental, tal conceber é sempre metafísico, logo, no caso de Nietzsche, o que interessa é expor este fundo metafísico presente naquela filosofia. Assim, um comentário original não repete aquilo que já foi dito, tampouco pretende compreender o texto melhor do que o autor, mas busca compreender de um modo diferente.

Seguindo Heidegger, pensaremos a situação e o destino do homem contemporâneo através da explicitação da verdade do ente correspondente à era histórica, destacando o fundamento metafísico dos nossos dias. Recorreremos à filosofia nietzschiana, que pode ser resumida, de acordo com Heidegger, na seguinte frase: “Deus morreu”. Esta não é uma constatação de ateísmo, não se trata da negação de uma entidade divina. “Deus” aqui representa o supra-sensível que desde Platão é tomado como o efetivamente real, em contraposição ao mundo das aparências, isto é, o mundo sensível. Logo, ele representa todos os ideais que tradicionalmente compõem a metafísica. De modo geral, deixando de lado as diversas noções que tal termo assume na filosofia nietzschiana, dizemos que o “nihilismo” é o nome dado a um processo que caracteriza a cultura ocidental desde a Antiguidade e se agrava com o século das luzes e a chamada morte de Deus. A cultura ocidental pode ser taxada de niilista pelo fato de ter uma orientação negativa e negadora, quer dizer, na cultura judaico-cristã há um esforço para depreciar o aqui e agora em nome de um além e eterno. É assim até o século XVIII, quando a cultura assume um outro aspecto, devido às mudanças políticas, intelectuais e científicas impulsionadas durante este período Nietzsche pôde constatar o fato da morte de Deus, isto é, com o esclarecimento racional a figura do “além” some e aquele tradicional dualismo se enfraquece, tomando força a faculdade racional do homem. Esta época é marcada pela supressão da crença em um outro mundo que configurou por tanto tempo a cultura judaico-cristã enquanto negação da vida.

Até a Modernidade o caráter niilista se expressava na desconfiança em relação ao mundano em favor do supraterrano, havia uma desvalorização da vida em nome de valores superiores. Após o século XVIII, constata-se a morte do mundo supraterrano e valoriza-se a capacidade humana de atingir a perfeição e o progresso. Há também uma forma de niilismo passivo: não somente deixa-se de acreditar no mundo eterno suprassensível como também não crê mais no aperfeiçoamento do homem e no seu progresso. Ele é o homem que não é capaz de desejar, de amar ou de criar, para ele nada mais vale a pena, logo, este é o “último homem”.

O niilismo do homem moderno é alvo de fortes críticas para Nietzsche, este acredita que a humanidade entrou numa fase em que a morte de Deus representa um grande perigo. Toda a trajetória niilista da nossa história é marcada, em geral, pela negação da vida, é assim

desde o niilismo cristão. Com a morte de Deus ou com a Modernidade, passa-se a desvalorizar os valores superiores, contudo, permanece dando continuidade ao aspecto negativo do niilismo que tem o seu ápice na figura do último homem que Nietzsche constrói ao observar os seus contemporâneos.

É tempo de o homem fixar sua meta. É tempo de o homem plantar o germe de sua mais alta esperança. Seu solo ainda é rico o bastante para isso. Mas um dia este solo será pobre e manso, e nenhuma árvore alta poderá nele crescer. Ai de nós! Aproxima-se o tempo em que o homem já não lança a flecha de seu anseio por cima do homem, e em que a corda do seu arco desaprendeu a vibrar! [...] Ai de nós! Aproxima-se o tempo em que o homem já não dará à luz nenhuma estrela. Ai de nós! Aproxima-se o tempo do homem mais desprezível, que já não sabe desprezar a si mesmo. Vede! Eu vos mostro o último homem. [...] A terra se tornou pequena, então, e nela saltita o último homem, que tudo apequena.<sup>30</sup>

Assim, o filósofo interpreta criticamente a morte de Deus, descrevendo a situação do homem moderno e o diagnóstico do seu tempo. Mas, o que lhe interessa propriamente é a pergunta sobre quais interesses estariam por trás destas posturas do homem diante da vida e do real, isto é, qual vontade estaria no comando da história. O que motivou a criação de Deus e do além mundo e o conseqüente desprezo da vida? Qual a origem desta moral que privilegia os valores supremos e que deu origem à metafísica dos dois mundos? Os valores são criados a partir da avaliação feita por nós, mas o que impulsiona tal criação e avaliação? O que nos faz valorar o bem e o mal como valores em si? Na verdade, para Nietzsche, quem avalia não é o homem e sim a própria vida através da vontade de poder. Pois a vida é uma composição de forças, de vontades positivas ou negativas que engendram a moral e a metafísica correspondente.

Em verdade, os homens deram a si mesmos todo o seu bem e mal. Em verdade, eles não o tomaram e não o acharam, não lhes sobreveio como uma voz do céu. Valores foi o homem que primeiramente pôs nas coisas, para se conservar – foi o primeiro a criar sentido sentido para as coisas, um sentido humano! Por isso ele se chama “homem”, isto é, o estimador. [...] Apenas através da estima existe valor: e sem o estimar seria oca a noz da existência.<sup>31</sup>

Ser homem quer dizer estimar, valorar, avaliar, mas, ser homem quer dizer ainda mais um querer vital: vontade de poder.

Nietzsche vê na vontade operante no Ocidente uma tendência a ser reativa ou negativa – por tal motivo é que a nossa moral se constitui de valores duais que relacionam o bem ao

<sup>30</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p.18.

<sup>31</sup> Idem. *Ibidem*, p.58.

que é divino e eterno, em suma, ao que ultrapassa o âmbito do humano e do temporal – e, por isso, incumbe a Zaratustra a tarefa de anunciar a chegada do super homem. Ao invés de desprezar a vida e se vingar do que é temporal, a vontade deve afirmar incondicionalmente a vida impulsionando a criação de novos valores, que estejam além do bem e do mal.

“A metafísica de Nietzsche é a metafísica dos valores.”<sup>32</sup> Valorar é como ver através de um recorte, ou seja, é um ponto de vista, eles não são algo em si, mas referenciados àquele que vê: o homem. Viver é instaurar valores, servir à vontade de poder que delimita tais núcleos como a arte, o Estado, a religião, a ciência e a sociedade. A vontade de poder é o princípio da avaliação valorativa dos entes, do niilismo e da transmutação dos valores que é a inversão da metafísica, ou da doutrina dos dois mundos de origem platônica. A vontade é incondicionada e por isto, sem restrições, ela deseja apenas o seu alargamento: “A vontade de poder é a essência do poder. Ela indica a essência incondicional da verdade que se quer a si mesma enquanto mera vontade.”<sup>33</sup>

De acordo com a interpretação heideggeriana, a vontade instaura valores com vistas ao aumento do seu poder, por trás dela está a subjetividade ou a autoconsciência como caráter da Modernidade. A essência do ente na totalidade seria a vontade de poder e a existência seria o eterno retorno do mesmo. Neste sentido, Heidegger acredita que Nietzsche permaneceu preso aos velhos conceitos de origem grega, como os de essência e existência. Além disso, o que é conquistado pela vontade de poder é o ser do ente ou, melhor dizendo, a sua verdade. Assim, esta não é mais o não-estar-encoberto do ente ou a adequação de um enunciado ao objeto, a verdade agora é o exercício da vontade de poder sobre os seus círculos de domínio. Para Heidegger, esta concepção insere Nietzsche na metafísica moderna, ao passo em que a vontade surge como um caráter da subjetividade, o ser do ente, então, está referido ao sujeito. Nietzsche supostamente estaria inserido no campo aberto por Descartes e exercendo a consolidação da metafísica.

Ainda em relação ao niilismo, Heidegger chama atenção para o fato de que a mencionada morte de Deus ou o projeto de um super homem, corresponde ao reconhecimento e apropriação da vontade de poder como princípio vital pelo homem. Ou seja, o niilismo conservaria uma fase positiva que segue à desvalorização dos valores supremos quando o homem experimenta e assume a vontade de poder, isto é, o sujeito toma a si como autoconsciência, ele compreende a si mesmo a partir da vontade de poder. “A auto-

---

<sup>32</sup> HEIDEGGER, Martin. *A palavra de Nietzsche “Deus morreu”*, p. 263.

<sup>33</sup> Idem. *Ibidem*, p.272.

consciência, na qual a humanidade moderna tem a sua essência, dá assim o último passo.”<sup>34</sup>. Haveria uma transformação na essência do homem, que permaneceria dentro da determinação metafísica moderna, assim, o homem assumiria a figura do “super-homem” ou do “além-do-homem” (*Übermensch*). Esta é uma condição para a transvalorização dos antigos valores. Tal homem está destinado a dominar a Terra, ao assumir a vontade de poder, o super-homem assume o domínio sobre os entes, pois se afirma em sua subjetividade, reduzindo tudo o que há a um traço da vontade de poder. O que queremos dizer é que, para Heidegger, Nietzsche, ao propor a superação da filosofia da consciência, termina por ser um novo desdobramento desta. Não podemos deixar de levar em conta as considerações críticas da filosofia nietzschiana aos conceitos filosóficos tradicionais, porém, tais críticas não impedem que Nietzsche seja posto por Heidegger ao lado de Descartes, por exemplo, visto que, a sua metafísica dos valores não abandona a ideia de assenhoreamento do real – noção que marca o pensamento moderno – ainda que este aconteça através de pulsações, forças e afetos da vida, que escapam às estruturas da razão. De acordo com a leitura heideggeriana, é esta noção que permeia a proposta do super homem, que, enquanto tal, deve afirmar a sua subjetividade ao assegurar-se de si mesmo a partir do domínio dos entes através do valorar.

Heidegger nota que a afirmação sobre a morte de Deus não diz que não haja Deus, não se trata de uma negação, antes, diz que Deus foi morto. Neste sentido, Nietzsche questiona: “Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra do seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós?”<sup>35</sup> A história ocidental, de aspecto niilista, assim interpreta Heidegger, é a história do afastamento da Terra do seu sol, aqui não devemos pensar apenas na revolução copernicana, o termo “sol” nos remete também à filosofia platônica, nela o astro aparece representando a luz que permite a visibilidade das Idéias, ou seja, do ente enquanto ente. O distanciamento entre a Terra e o sol representa a ausência do suprassensível, a perda do ponto de apoio e critério. Esta falta, por sua vez, é a diluição de todos os fundamentos que se pretendiam eternos e imutáveis, que proporcionou a objetivação incondicional dos entes, pois aquela luz que outrora permitia o surgimento dos entes, doravante será aquele ponto de vista instaurado pela vontade de poder assumida pelo super-homem. O suprassensível não é só deixado de lado ou negado: ele é descoberto como pertencendo ao homem, na medida em que é fruto de uma má compreensão da realidade: “O supra-sensível torna-se num produto

---

<sup>34</sup> Idem. *Ibidem*, p. 288.

<sup>35</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p.148.



inconsistente do sensível.”<sup>36</sup> Isto é, o homem não apenas retira o suprassensível como fundamento do mundo aparente, mas o descobre enquanto construto teórico que tem origem na sua tentativa de compreender o real. Ele sabe agora que o mundo outrora tomado como verdadeiro é uma fábula e uma criação sua, assim, incorpora aquela estrutura que até então era extrínseca e responsável pela doação de sentido ao real:

[...] a conquista pelo homem de sua própria humanidade se dá muito mais pela transformação da transcendência em mero construto do mundo sensível, em uma espécie de produção de imagens duplicadas perfeitas a partir de uma certa má interpretação do próprio processo de gênese dessas imagens. [...] O homem oriundo da experiência decisiva da morte de Deus é, com isso, um homem que cunhou um novo modo de relação com o supra-sensível, com o além.<sup>37</sup>

Logo, a morte de Deus representa o fim do caráter em si dos entes, que era sustentado pelo suprassensível, e a transformação do homem enquanto aquele que não permite que o ente possua o seu fundamento em si mesmo pois pensa que tal fundamento é, na verdade, uma construção sua, pondo fim aos limites objetivos da representação e então, tornando-a incondicionada.

Heidegger considera que na base desta filosofia, e proporcionando-a, está presente o esquecimento do ser. A ideia de um princípio como a vontade de poder transforma o ser em valor<sup>38</sup>, visto que tudo o que é, é posto pela representação ou ponto de vista da vontade. Então, a suposta ultrapassagem do niilismo pelo super-homem é a própria consumação dele, para Heidegger, pois a concepção nietzschiana impede que a pergunta pelo ser seja colocada, transformando-a em algo supérfluo<sup>39</sup>. Contudo, para Heidegger, Nietzsche não foi o primeiro a construir obstáculo à colocação daquela questão, pertence à metafísica o seu caráter niilista – no sentido compreendido por Heidegger – pois o ser possui uma ambivalência que permite que ele se mostre ao se ocultar. Ao ocultar-se, ele permanece impensado, sendo então tomado

<sup>36</sup> HEIDEGGER, Martin. A palavra de Nietzsche “Deus morreu”. In: \_\_\_\_\_. *Caminhos de Floresta*, p.243.

<sup>37</sup> CASANOVA, Marco Antonio. *O homem entediado: niilismo e técnica no pensamento de Martin Heidegger*. In: *Ekstasis: Revista de hermenêutica e fenomenologia*, Rio de Janeiro, v. 01, n. 01, p. 220.

<sup>38</sup> Encontramos já em Platão a identificação entre o ser e o bem, assim, consideramos que a relação entre o ser e a verdade e os valores supremos se trata de um fato que pertence à história da filosofia e não uma invenção de Nietzsche. “[...] no domínio do cognoscível, a Ideia do bem é a última coisa a ser vista, sendo atingida somente com dificuldade, entretanto, uma vez que alguém a tenha contemplado, será imperioso concluir que é a causa de tudo que é corretor e belo em quaisquer coisas, que produz tanto a luz quanto sua fonte na região visível e que na região inteligível comanda e gera verdade e entendimento.” (PLATÃO. *A República*. São Paulo: Edipro, 2012, p. 292) A moral e a filosofia andam lado a lado, talvez tenha sido Nietzsche o primeiro a perceber tal imbricação.

<sup>39</sup> “Ser” – um vapor e um erro? O que diz Nietzsche aqui do Ser não é uma observação acidental, lançada na embriaguez do trabalho preparatório da sua obra principal, nunca terminada. Trata-se da concepção do Ser, que o guia, desde os primeiros dias de seu esforço filosófico. É uma concepção, que carrega e determina fundamentalmente a sua filosofia. [...] Diz Nietzsche a verdade? Ou será também ele apenas uma derradeira vítima de um longo error e omissão e como tal vítima, o testemunho desconhecido de uma nova necessidade? Reside no Ser mesmo toda essa confusão? E liga-se à própria palavra o fato de ficar ela tão vazia? Ou depende de nós mesmos, de havermos decaído do Ser em nossa preocupação e caça do ente?” (HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999, p. 63-64).

pela verdade do ente. Assim, o termo “niilismo” não se aplica somente à Modernidade, toda a história do pensamento ocidental é niilista no sentido heideggeriano.

O fim da autonomia dos entes, o fim de tudo o que é em si, ou seja, a morte de Deus, representa, para Heidegger, não o fim da metafísica, como poderíamos pensar, mas sim a sua continuação e consolidação, numa nova figura, isto é, através do conceito de super-homem e a sua apropriação da vontade de poder. Deste modo, o super-homem é apenas a reafirmação do humanismo metafísico que empodera o homem ao caracterizá-lo a partir da subjetividade. Nietzsche, então, não rompe com a metafísica, mas sim, se insere no horizonte de reflexão já aberto por Platão. “Este homem de-lirante passou para além dos homens tais como eram até agora. No entanto, ele está, deste modo, apenas completamente inserido na essência pré-determinada do homem, tal como era até agora, de ser o *animal rationale*.”<sup>40</sup>

Assim, Nietzsche se desfaz da subjetividade do cogito, mas, ao mesmo tempo, dedica a sua nova filosofia a fundar uma outra forma de subjetividade, no momento em que cria o sujeito dos impulsos e afetos ou melhor dizendo, a subjetividade da vontade de poder que determina, a partir do embate entre vontades, perspectivas ou princípios de interpretação que permitem que o mundo seja compreendido de um modo ou de outro, a cada vez que uma vontade surge como dominante em relação às outras. Doando sentido ao mundo, a vontade de poder simboliza o assenhoreamento da subjetividade sobre o real. A verdade perspectivista nietzscheana não dissolve o caráter metafísico do pensamento, para Heidegger, equivale à consumação da metafísica ocidental, isto é, ao seu fim, entendido como exaustão das suas possibilidades.

[...] então reconheceremos de maneira suficientemente clara o quão decisivamente a metafísica de Nietzsche é desenvolvida como a consumação da posição metafísica fundamental de Descartes, com a única diferença de que tudo é transposto a partir do reino da representação e da consciência (da *perceptio*) para o reino do *appetitus*, dos impulsos, e é pensado incondicionalmente a partir da psicologia da vontade de poder.<sup>41</sup>

No texto *A Superação da metafísica*, encontramos a relação direta entre o niilismo nietzschiano e a técnica contemporânea. Para Heidegger, a transvaloração dos antigos valores não supera o platonismo visto que apenas troca o mundo suprasensível, que era o mundo verdadeiro, pelo mundo sensível, que assume doravante o papel daquele. Esta troca equivale a uma “revirada do platonismo” ou uma inversão da metafísica. Trata-se de uma atitude positivista que expõe o “envolvimento definitivo com a metafísica.”<sup>42</sup>

<sup>40</sup> HEIDEGGER, Martin. *A palavra de Nietzsche “Deus morreu”*, p.305.

<sup>41</sup> Idem. Nietzsche II. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, p.140.

<sup>42</sup> Idem. *A Superação da metafísica*. In: *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Vozes, 2008, p.69.

A vontade de poder ao se expandir no seu representar incondicional não deixa que surja uma nova verdade, isto é, não dá espaço para uma nova abertura de ser. Ela planifica e uniformiza o real, numa ausência de destino. Deste modo ela lança as bases para o domínio da técnica:

Pode-se chamar, numa única palavra, de “técnica” a forma fundamental de manifestação em que a vontade de querer se institucionaliza e calcula no mundo não-histórico da metafísica acabada. Esse nome engloba todos os setores dos entes que equipam a totalidade dos entes: natureza objetivada, cultura ativada, política produzida, superestrutura dos ideais.<sup>43</sup>

Assim, técnica não é o conjunto das máquinas e sim o acabamento da metafísica, que tem início com Nietzsche. Por trás da vontade de poder e seu apelo à vida está o predomínio da razão calculadora. Do nosso ponto de vista, Nietzsche pensa modernamente, apesar da pretensão de estar fora desta esfera. A vontade que só deseja a si mesma representa, e assim se assegura de si mesma, ao buscar meios de continuar dominando. Aqui, apesar de não encontrarmos a referência a um pensamento certo e indubitável, encontramos ecos do cartesianismo.

Ambos autores, Heidegger e Nietzsche, dedicam grande parte dos seus pensamento à crítica da metafísica, este lhes é um tema caro. A crítica nietzschiana parte da perspectiva dos valores, enquanto Heidegger parte do fenômeno do esquecimento do ser. A moral niilista que caracteriza a metafísica, cria a lógica a partir da sua necessidade de tudo ordenar, uma necessidade vital para os homens. Assim, surgem os conceitos, as universalizações, isto é, a igualdade do que é semelhante. Contudo, Nietzsche nos diz que só há o igual e o semelhante para nós, esta tendência metafísica equivale a uma falsificação do efetivo, da realidade, que é puro dever, vir-a-ser e perecer, onde não há nada fixo ou permanente. Desse modo, nós precisamos do “erro” para sobreviver, o homem possui a necessidade de ordenamento, ele não suporta a efetividade do vir-a-ser, por isso cria a lógica e a metafísica. Assim, surgem dois mundo criados: o mundo ordenado, e por isto aparente, é posto como o verdadeiro, e o mundo efetivo, por sua vez, em contraposição àquele, é negado. A metafísica se transforma em lógica. O fundamental nesta dinâmica é o surgimento dos valores antagônicos correspondentes ao mundo dual metafísico.

Para Nietzsche, tal crença no antagonismo dos valores esconde o âmbito da efetividade, verdadeiro local dos antagonismos, que, no entanto, não se confundem com dualismos. O real é um embate de forças vitais que compõem o homem, é uma sucessão de acontecimentos sem necessidade de ordenamento ou sentido. Aqui encontramos a pretensão

---

<sup>43</sup> Idem. *Ibidem*, p. 69.

de afastamento e rompimento com o sujeito cartesiano. A efetividade é a vida, a sucessão de acontecimentos, “o conjunto do acontecer, que nós denominamos “eu”, nada mais é que uma concreção particular da vida.”<sup>44</sup> Neste sentido, a vida não é a sucessão dos antagonismos – estes são ficções da lógica – mas as diferenças são diferenças de graus do efetivo, “conceito que Nietzsche contrapõe, por vezes, ao de antagonismo, em sua crítica à lógica e à metafísica.”<sup>45</sup> Assim, as oposições que compõem a vida são oposições de forças, na verdade, são variações de uma só força: a vontade. Müller-Lauter destaca que a vontade não deve ser “[...] concebida como algo simples, pertencente a um eu-substância que está no fundo do nosso agir como causa.”<sup>46</sup> Denominada “vontade de potência”, ela não é apenas força mas também os afetos são configurações suas, assim como os impulsos.

Apesar de usar termos como “fundamento” e “princípio” para caracterizar a vontade de potência, para Müller-Lauter, Nietzsche não a compreendia como um princípio metafísico ou um conceito. A vontade não é a unidade da multiplicidade dos afetos, para ele, pois, na verdade, há apenas uma multiplicidade de vontades de potência. Sendo esta multiplicidade, a vontade está sempre em direção a uma vontade oposta, àquela que lhe faz resistência, de modo que só há vontade quando há contraposição. Isto quer dizer que não podemos pensa-la como se existisse “em si”, antes e fora daquelas particularizações, esta seria uma compreensão metafísica da filosofia nietzschiana que o comentador já citado identifica como uma postura presente nos textos de Heidegger. Ainda de acordo com tal autor, Heidegger pensa a vontade de potência como um princípio que exige para si cada vez mais poder, aumentando a cada vez o seu grau de potência, indo além de si mesma, ou seja, como algo em si e não como uma vontade que se dirige a outras, como uma multiplicidade de forças, afetos. Supondo que esta última seja a concepção original do autor, então Heidegger a distorce em favor da sua própria filosofia, isto é, em favor da sua tese do esquecimento do ser.

Günter Figal, por sua vez, chama-nos atenção para o fato de que Nietzsche é um pensador moderno por excelência, a sua radicalidade lhe confere tal título, seu pensamento renova a filosofia, pois, “com Nietzsche tudo se transforma; ele é o filósofo moderno por excelência. O que é discutível é, porém, justamente em que consiste sua modernidade.”<sup>47</sup> Assim, Nietzsche representaria o anseio moderno por um novo pensamento que deixasse para trás os grilhões da tradição. A questão, então, seria: ele consegue levar a cabo aquela meta

---

<sup>44</sup> MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos*. São Paulo: Editora Unifesp, 2009, p. 56.

<sup>45</sup> Idem. *Ibidem*, p.57.

<sup>46</sup> Idem, *Ibidem*, p. 59.

<sup>47</sup> FIGAL, Günter. *Nietzsche: uma introdução filosófica*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012, p. 40.

tipicamente moderna, ou o seu carácter moderno o condenaria à metafísica – conforme a interpretação heideggeriana – ou seja, o seu pensamento, ao pretender trazer o novo, fracassaria, sendo condenado a permanecer atrelado aos velhos hábitos metafísicos e, para Heidegger, modernos? Nesse sentido, deveríamos valorizar o radicalismo nietzschiano mesmo que tal filósofo ainda necessite dos mecanismos intelectuais tradicionais, sua vinculação à Modernidade deveria ser entendida neste contexto, isto é, como uma imersão na metafísica que, contudo, busca estar fora dela, e não como simples pertencimento à tradição, como afirma Heidegger em seus textos. Donde se conclui que se se pode chamar o filósofo do devir de metafísico, tal termo estaria relacionado a uma tentativa de livrar a filosofia dos seus antigos vícios intelectuais, mesmo pertencendo, em algum grau, àquela tradição:

Nietzsche é muito mais um corretivo vivicante: alguém que quer tornar perceptíveis as unilateralidades, que quer dissolver as formas do pensamento e de apresentação dogmaticamente encailhadas – um pensador metafísico com o qual não se pode compreender melhor o que é metafísica e de que modo ela pode ser ajustada em termos do pensamento.<sup>48</sup>

Neste sentido, acreditamos que podemos pensar uma relação de proximidade entre Heidegger e Nietzsche, porque este, com a sua crítica explícita à história da filosofia tornou possível a Heidegger desenvolver o seu pensamento num nível diferente daquele ocupado pela tradição<sup>49</sup>. Podemos dizer que a filosofia nietzschiana abriu novas possibilidades de compreensão filosófica nas quais se insere Heidegger entre outros tantos filósofos contemporâneos, este pertencimento pode ser percebido em alguns traços da filosofia heideggeriana, como em sua crítica a Platão, e também no seu próprio modo de filosofar que não pretende construir sistemas. Para Nietzsche assim como para Heidegger, o filosofar se constrói como um “estar a caminho” e esta opção é fruto de uma escolha deliberada que está em consonância com as idéias de cada um deles, logo, esta maneira de fazer filosofia não se trata de modo algum de uma arbitrariedade.

Heidegger está por demais interessado em compreender Nietzsche como o último representante de uma tradição que se tornou problemática; com isso, ele está peculiarmente cego para as descobertas, para as novas soluções em meio à filosofia de Nietzsche sempre vê apenas a agonia das formas tradicionais.<sup>50</sup>

---

<sup>48</sup> Idem. *Ibidem*, p. 46.

<sup>49</sup> Podemos até arriscar a dizer que a filosofia nietzschiana é também uma consideração crítica à razão instrumental, à matematização e à técnica: “’Onde o homem nada encontra para ver e pegar, nada tem para fazer’ – este é sem dúvida um imperativo diferente do platônico, mas para uma raça dura e laboriosa de futuros mecânicos e construtores de pontes, que não terá senão trabalho grosseiro a executar, pode bem ser o imperativo justo.” (NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. São Paulo: Companhia das letras, 2005, p. 20)

<sup>50</sup> FIGAL, Günter. *Nietzsche: uma introdução filosófica*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012, p. 42.

Parece, então, ter faltado a Heidegger o discernimento para ver e reconhecer o novo apontado pela filosofia do além-do-homem. De acordo com este, “o homem que vai além do homem tal como era até agora assume a vontade de poder, como traço fundamental de todo ente, no seu querer próprio, e quer-se deste modo a si mesmo no sentido da vontade de poder. Todo o ente é enquanto aquilo que é posto nesta vontade.”<sup>51</sup> Ou seja, é com a vontade de poder que Nietzsche responde à questão diretriz da tradição filosófica ocidental: “O que é o ente na totalidade? O que é o ente em seu ser?” Deste modo, a vontade, como vimos, seria um princípio metafísico que explicaria o real. Contra esta interpretação estão alguns estudiosos da obra nietzscheana, tal como o já citado Müller-Lauter, para este, o fato de Nietzsche se referir ao mundo como vontade de poder e nada além disso<sup>52</sup> abre espaço para interpretações como a de Heidegger, isto é, permite que a consideremos como um princípio metafísico regulador do real. Entretanto, Müller-Lauter argumenta que há uma interpretação mais próxima dos reais propósitos nietzschianos. Para Nietzsche o mundo é um e múltiplo, como pensar esta idéia de unidade? Na figura de Zaratustra, o filósofo rejeita as doutrinas do um, nos diz que o simples é sempre uma ilusão, “isso nos força a pensar também o um da vontade de poder sob esse aspecto. A multiplicidade acede ao primeiro plano. Só uma multiplicidade pode ser organizada em unidade.”<sup>53</sup> Com rigor, não há a vontade de poder, trata-se de um embate entre forças, impulsos, afetos ou vontades que configuram o mundo, logo, a unidade da qual fala Nietzsche deve ser entendida como uma multiplicidade organizada, como unidades mutáveis e não a unidade do um. Müller-Lauter destaca a observação nietzschiana de que cada formação de domínio, ou seja, cada unidade organizada apenas significaria um, mas não o seria. A nossa linguagem cotidiana é que nos levaria a usar termos metafísicos já gastos, nesse sentido, quando falamos estamos correspondendo à vontade de poder dominante. “O direito senhorial de dar nomes vai tão longe, que nos permitiríamos conceber a própria origem da linguagem como expressão de poder dos senhores: eles dizem “isto é isto”, marcam cada coisa e acontecimento com um som, como que apropriando-se assim das coisas.”<sup>54</sup> Nesse sentido, o significar é mais originário que a palavra visto que a fala busca igualar e tornar fixo

<sup>51</sup> HEIDEGGER, Martin. *A palavra de Nietzsche “Deus morreu”*, p. 291.

<sup>52</sup> “Supondo, finalmente, que se conseguisse explicar toda a nossa vida instintiva com a elaboração e ramificação de uma forma básica de vontade – a vontade de poder, como é minha tese –; supondo que se pudesse reconduzir todas as funções orgânicas a essa vontade de poder, e nela se encontrasse também a solução para o problema da geração e nutrição – é um só problema –; então se obteria o direito de definir *toda* força atuante, inequivocamente, como *vontade de poder*. O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu “caráter inteligível” – seria justamente “vontade de poder”, e nada mais.” (NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 40).

<sup>53</sup> MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. São Paulo: Annablume, 1997, p.74.

<sup>54</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p.19.

o devir efetivo, falsificando-o, do mesmo modo aquele que fala se compreende como um “eu” que na verdade não existe, ele é, antes, uma multiplicidade com fronteiras tênues. Assim, a vontade de poder seria uma qualidade que não existe por si, mas apenas em suas particularizações, distanciando-se da leitura heideggeriana.

Vattimo, com uma leitura particular da reflexão heideggeriana sobre a técnica, pensa que a era tecnológica é a própria concretização do niilismo, ou a sua etapa positiva, como foi anunciada por Nietzsche. Ao invés de considerar a técnica como época do total esquecimento do ser – tal como quis Heidegger – ele considera o fato do ser ter se transformado em valor corresponderia a uma debilidade da noção de ser que, por sua vez, representaria uma ultrapassagem da metafísica. Em outros termos, o estágio atual da história revela possibilidades de uma nova existência na medida em que o homem já não busca fundamentos últimos e verdades eternas, abrindo mão dos mecanismos de funcionamento da metafísica estaríamos nos libertando para a Pós Modernidade. Se Heidegger via na era da técnica uma radicalização do modo de pensar metafísico, onde o ser permanecia esquecido ao se transformar em função da vontade, ou seja, ao ser mais uma vez entificado e posto em relação ao sujeito, Vattimo vê nesta transformação uma possibilidade positiva que nos retiraria da Modernidade. “À luz desse facto dever-se-ia rever e voltar a pôr em discussão a interpretação heideggeriana de Nietzsche, reconhecendo a proximidade que os liga.”<sup>55</sup>

A filosofia nietzschiana, ao lançar as bases para a era do domínio da técnica estaria, ao mesmo tempo, apontando para uma saída da tradição metafísica, onde o ser seria, enfim, considerado adequadamente e não mais com base no ente, ou seja, na era niilista da técnica o ponto de vista do sujeito e do objeto se diluiria abrindo espaço para uma concepção enfraquecida do ser. Logo, Heidegger e Nietzsche seriam, como pensa Vattimo, os filósofos da Pós Modernidade por excelência.

## 2. 2 O *Gestell*

Possuímos o hábito acadêmico de classificar a história da filosofia em disciplinas, onde cada uma delas possui um corpo teórico que são considerados conjuntos de doutrinas atribuídas a filósofos. Assim, com fins didáticos, despedaçamos a filosofia e a tomamos como a sucessão de teorias escritas por filósofos, de onde nasce a noção vulgar da história do pensamento, que vê apenas uma sequência de teorias dispostas ao longo do tempo. Ora,

---

<sup>55</sup> VATTIMO, Gianni. *As aventuras da diferença*. Lisboa: Edições 70, 1980, p.138.

sabemos que uma teoria nunca é apenas o conjunto dos textos produzido por um sujeito excepcional, à frente do seu tempo – esta concepção seria mesmo uma desconsideração aos aprendizados proporcionados pela nossa filosofia contemporânea, à qual se destaca a hermenêutica filosófica.

Cada sistema filosófico deve ser compreendido respeitando o seu caráter epocal, isto é, deve ser remetido à época à qual pertence. Com *Ser e Tempo* aprendemos que o *Dasein* é o ente privilegiado porque questiona o ser, na medida em que o compreende e por isso filosofa. O filosofar é um modo de ser da presença:

Designamos com o termo presença esse ente que cada um de nós mesmos sempre somos e que, entre outras coisas, possui em seu ser a possibilidade de questionar. [...] Isso, porém, significa apenas que o ente dotado do caráter da presença, traz em si mesmo uma remissão talvez até privilegiada à questão do ser.<sup>56</sup>

Assim, somente há filosofia ou qualquer ciência, por causa da compreensão de ser que estrutura a presença, dando-lhe um caráter ôntico-ontológico. Após a “virada”, Heidegger destacará o caráter epocal da filosofia. Resumidamente, podemos dizer que compreensão de ser é entendida agora em termos de uma abertura para o ser que configura ontologicamente as épocas da nossa história. Pertencemos incondicionalmente a estas aberturas em todas as nossas realizações no mundo, correspondemos a cada horizonte ontológico que permite a constituição das artes, política, culturas e ciências em geral. Logo, estamos sempre numa correspondência ao ser que nos dispõe de um modo ou de outro, como sabemos desde *Ser e Tempo*, numa tonalidade afetiva que é caráter da nossa facticidade. Contudo, a filosofia não é apenas mais uma das práticas que se desenvolvem a partir do pertencimento a uma abertura de ser, na verdade, para Heidegger ela é a própria correspondência ao ser assumida enquanto correspondência. Desse modo, quando o filósofo pergunta “O que é a verdade?”, por exemplo, ele está manifestando na linguagem o apelo do ser que marca a sua época, assim, a filosofia não pode ser compreendida como um mero conjunto de teorias sobre a realidade, mas antes devemos vê-la como uma “privilegiada maneira de dizer”.

Cada fase do que denominamos como História da filosofia corresponde a uma disposição ou exposição a uma certa abertura de ser, assumindo tal correspondência, a filosofia se mostra como fundamento para o nosso modo de ser naquele período. Então, “A palavra *philosophía* está, de certa maneira, na certidão de nascimento de nossa própria história; podemos mesmo dizer: ela está na certidão de nascimento da atual época da história

---

<sup>56</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 43-44.



universal que se chama era atômica.”<sup>57</sup> Aqui alcançamos o ponto onde gostaríamos de chegar: se hoje vivemos uma nova era, que exige incessantes análises das diversas áreas do saber, isto tem a ver com o percurso que a filosofia ocidental atravessou, do seu nascimento até os nossos dias. Toda a história da filosofia, enquanto metafísica, contribuiu e possibilitou o que chamamos de “era da técnica”, isto é, a busca dos primeiros filósofos pelo ser do ente avança até o surgimento do sujeito moderno e a redução do real ao que ele possui de representável ou objetificável, posteriormente, na Modernidade tardia, o ente se transforma no disponível para o processamento técnico possuindo como pano de fundo a filosofia da vontade de poder. O questionar que caracteriza a filosofia, ou seja, a pergunta pelo ser do ente, em suas múltiplas formatações, levou ao império do desvelamento técnico. Como destacamos anteriormente, a filosofia moderna, nas figuras de Descartes e Nietzsche exercem, nesse sentido, um papel fundamental, de acordo com Heidegger, pois fundam um modo de pensar a totalidade do real que possibilita o avanço da exploração dos entes na era da técnica contemporânea. Contudo, devemos lembrar que este não é um modo de pensar inteiramente inédito visto que as bases da metafísica já se encontravam em Platão, permanecendo presente até Nietzsche, onde atingem o seu fim não no sentido de sua extinção, mas sim no sentido do esgotamento das suas possibilidades, assim, ao inverter a metafísica, posicionando o sensível no lugar que outrora pertenceu ao suprassensível, Nietzsche põe fim ao pensamento filosófico, de acordo com a leitura heideggeriana.

Quando se fala na Idade Moderna, frequentemente apontamos para a ciência como o maior sinalizador deste período. Destacamos os avanços científicos, as grandes descobertas e invenções tecnológicas que transformaram o viver na Terra, acreditamos que a ciência moderna se distingue das suas outras fases por causa do seu caráter experimental, ou ainda, por causa do seu rigor e exatidão. Contudo, não seria sensato afirmarmos que a ciência moderna mostra a sua diferença no fato de ser experimental em contraposição à ciência antiga, por exemplo, ou ainda dizermos que a ciência moderna é mais rigorosa e que isso a distingue. A insensatez se justifica no fato de que a ciência da era moderna possui um modo próprio de operar que a torna incomparável às ciências da Antiguidade e do período medieval. É o que Heidegger nos diz no seu texto *O tempo das imagens do mundo*, em 1938, no início da sua preocupação com a questão da técnica, que ainda não possuía tal denominação, tampouco era pensada como tal, ali sua questão era fazer um diagnóstico da Modernidade expondo o seu fundo metafísico. Para o filósofo, partindo da premissa de que a metafísica

---

<sup>57</sup> Idem. O que é isto – a filosofia. In: \_\_\_\_\_. *Heidegger: Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1983, Col. Os Pensadores, p. 15.

funda uma era a cada vez que interpreta a totalidade dos entes, podemos dizer que este fundamento metafísico deve poder ser reconhecido em cada um dos fenômenos daquela era. Em relação à Modernidade, o primeiro e principal fenômeno a ser destacado é a ciência, é nela que podemos ver a posição metafísica moderna. O filósofo nos diz que a ciência atinge o seu maior desenvolvimento na Modernidade por que assume um modo radicalmente distinto de operar: isto é, a ciência se torna “investigação”. Investigar é avançar na objetificação representadora do ente de modo que o homem deve assumir a figura do sujeito que põe a verdade do ente ao colocá-lo diante de si, ou seja, ao representá-lo. Assim, o ente não é mais aquilo que está presente mas somente “é” aquilo que é passível de representação, isto é, o objetificável.

Anos mais tarde, na década de 50, na sua conferência *Ciência e pensamento de sentido*, Heidegger destaca a mudança sofrida pela ciência durante a passagem para a Modernidade tardia. Com o passar do tempo, a ciência não se transforma em uma outra mas se radicaliza e é concebida como “teoria do real”. A representação permanece sendo o seu modo de operar, porém, a dualidade sujeito/objeto se desvanece na medida em que o operar científico concebe a totalidade dos entes como “disponibilidade”. Explicamos: não queremos dizer que se extingue a necessária relação entre sujeito e objeto, contudo, os limites entre ambos são enfraquecidos, não sabemos mais separar com nitidez o sujeito do seu objeto visto que este se transforma no disponível. O ente da representação agora deve estar constantemente pronto para ser apropriado e reprocessado indefinidamente e isto somente pode acontecer se a objetividade se transforma em disponibilidade. O objeto se dilui ao ponto de lidarmos apenas com representações altamente abstratas que abandonam a sua ligação direta com aquele ente concreto que primeiro despertou a investigação.

Pensando rigorosamente, mal poderemos contudo, conforme se demonstrará, ainda falar de objectos. Nós já nos movemos, se nós olharmos penetrantemente, num mundo onde já não existem objectos (*Gegen-stände*). Mas esta des-ob-jectualidade (*Gegen-standlose*) não é ainda o sem-objecto (*Standlose*). Pelo contrário, vem até acima na des-ob-jectualidade uma outra consistência (*Ständigkeit*) genérica.<sup>58</sup>

Percebemos que o filósofo usa dois termos para designar o que se entende por objeto nos dois momentos, quais sejam, na ciência moderna e na sua fase contemporânea. “*Gegenstand*” se refere ao objeto compreendido no primeiro estágio da Modernidade, quando o ente da representação ainda conservava certa autonomia que limitava os seus usos,

---

<sup>58</sup> HEIDEGGER, Martin. *O Princípio do fundamento*. Lisboa: Instituto Piaget, p. 57.

“*Bestand*”, por sua vez, diz respeito ao ente que tem seus limites enfraquecidos, que por isso se mantém disposto para qualquer representação processadora e é traduzido por “disponibilidade”.

O físico teórico alemão Heisenberg, criador da mecânica quântica, desenvolveu uma descrição das diferentes concepções da natureza construídas pela física moderna e que nos ajuda a compreender a distinção heideggeriana entre os dois termos citados acima, o que, da sua parte, é importante para a introdução da questão da técnica contemporânea. Heisenberg observa que houve um processo de progressiva abstração da representação da natureza ao decorrer da história da ciência. O físico nota que no início da ciência moderna, no século XVII, a natureza ainda era vista em sua relação com Deus, de modo que era impossível a colocação da questão acerca da existência do mundo externo, trata-se de uma concepção ainda medieval. Porém, em pouco tempo a relação do homem com a natureza se transformou, aqueles que a investigavam descobriram que era possível descrever e explicar matematicamente os fenômenos naturais, deste modo surgem as leis universais. Com este novo modo de observar a natureza, a ciência progride e avança em direção a novos domínios, até então inauditos e inimagináveis em épocas anteriores: agora o que se compreende como natureza já não pode ser experienciado nas atividades do cotidiano, o termo passa a se referir somente àquilo que pode ser descrito matematicamente. No século XIX, então, os fenômenos naturais podiam ser localizados no tempo e no espaço e regulados por leis. Buscava-se alcançar uma descrição objetiva da realidade que acreditavam ser independente do homem, neste momento a noção de átomo encontrava-se na base destas explicações, configurando a concepção materialista da natureza. Entretanto, tal concepção não se sustenta por muito tempo, na segunda metade daquele século, tem início a explicação dos fenômenos recorrendo à idéia de interação entre campos de forças, como consequência das novas descobertas na área da eletrologia. A idéia de campos de força introduziu na relação do homem com a natureza um elemento inédito: era necessário um certo grau de abstração para compreendermos esta nova idéia, a noção de átomo em comparação com a noção de força se mostrava mais intuitiva e então, o novo modo de explicação demandou do cientista a abstração em relação aos modos mais familiares de compreender os fenômenos naturais. Com esta mudança, aquele ideal de objetividade do pesquisador perde força, compreende-se que as leis só existem a partir dos experimentos e observações do cientista.

Esta nova situação é visível, melhor do que em qualquer outro domínio, na ciência moderna, donde resulta, como disse, que não podemos, de modo algum, considerar “em si” os elementos constituintes da matéria

originariamente concebidos como última realidade objetiva; a ciência moderna ensina-nos que eles fogem a toda a determinação objectiva no espaço e no tempo, de modo que, em última análise, só podemos tomar como objeto da nossa ciência o nosso conhecimento destas partículas. [...] As vulgares divisões do universo em sujeito e objeto, mundo interior e mundo exterior, alma e corpo, só servem para suscitar equívocos. De modo que, na ciência, o objeto da investigação não é a natureza em si mesma, mas a natureza subordinada à maneira humana de pôr o problema.<sup>59</sup>

É neste sentido que Heidegger se pergunta sobre o fundamento desta alteração na relação do homem com a natureza e da ciência com o seu objeto de estudo:

Se a física moderna tem de contentar-se, de maneira crescente, com o carácter imperceptível de suas representações, esta renúncia ao concreto da percepção sensível não é decisão de nenhuma comissão de cientistas. É uma imposição da regência da composição que exige a possibilidade de se dispor da natureza como disponibilidade.<sup>60</sup>

Encontramos aqui novos elementos ainda não explicitados. Heidegger pensa a ciência em referência ao modo de ser da Modernidade, isto é, em referência à técnica. De início, percebemos na leitura de tal citação que as mudanças sofridas pela ciência contemporânea não tem origem nela mesma e sim na “composição” (*Gestell*<sup>61</sup>), isto é, na essência da técnica. No decorrer da história, de acordo com os registros historiográficos, o nascimento da ciência, no século XVII, é anterior ao surgimento da técnica das máquinas, então, como pensar a atribuição de poder dada por Heidegger a técnica em relação às ciências? Tal crença se mostra como um equívoco se pensarmos que a postura científica não poderia se desenvolver sem uma abertura de modo de ser que fornecesse as condições ontológicas para o seu avanço nos domínios dos entes. Sem um horizonte de abertura de ser, isto é, de desvelamento de verdade, as ciências não poderiam objetificar o ente até alcançar o objeto abstrato que não pode ser reconhecido via intuição e apenas dentro da investigação matemática. Pois, os entes só podem

<sup>59</sup> HEISENBERG, Werner. *A imagem da natureza na física moderna*. Lisboa: Livros do Brasil, p.20.

<sup>60</sup> HEIDEGGER, Martin. *A questão da técnica*. In: *Ensaio e Conferências*, p. 26.

<sup>61</sup> O termo *Gestell* é também traduzido por armação, imposição etc. Optamos aqui por seguir a tradução presente na versão brasileira do texto *A Questão da técnica*, feita por Emmanuel Carneiro Leão, por considerarmos que “com-posição” se aproxima mais da idéia que Heidegger pretende trazer à respeito da essência da técnica. *Gestell* é o poder que leva o homem a dispor do real como disponibilidade, ele configura o real na Modernidade tardia, compondo o modo como os entes aparecem. Assim, *Ge-stell* possui o sentido de um pôr em conjunto, visto que compõe a nossa era, transmitindo uma idéia de um coletivo plural que pertence à partícula Ge-. Por sua vez, *Stellen* significa colocar ou pôr em um lugar, isto é, o poder que provoca o homem na era da técnica permite que o ente se apresente em seu ser. Este aspecto do *Gestell* possibilita a afirmação heideggeriana de que o pôr da exploração remete ao pôr produtivo pois guarda suas origens na técnica antiga e abre a possibilidade para novos modos epocais de ser. Retirando o termo da sua concepção habitual que indica um suporte como uma prateleira ou estante, somos levados ao *Gestell* no sentido explicitado. Desse modo, acreditamos que a tradução por “composição” seja a alternativa mais razoável pois ilustra de modo mais imediato o pôr que caracteriza ontologicamente técnica contemporânea.

ser objetos de tal processamento se eles aparecem de antemão de um modo conveniente aos propósitos científicos, em outras palavras, o ente deve se mostrar enquanto disponibilidade ou fundo de reserva disponível para que sejam então apropriados objetivamente. A abertura epocal do ser que tem como característica o desvelamento do ente como disponibilidade é aquela compreendida pela técnica contemporânea, logo, podemos afirmar a precedência da técnica, no sentido explicitado aqui, em relação às ciências.

Acabamos de acenar para um caráter novo trazido por Heidegger para a discussão sobre a técnica. A era moderna é objeto de investigação da sociologia, antropologia, da ciência política etc, entretanto, uma análise originalmente filosófica considera tais abordagens como fenômenos da Modernidade, logo, trata-se de análises de caráter secundário (derivado). Por isso a filosofia heideggerina buscará alcançar um diagnóstico da nossa era que não se limite às considerações comuns acerca da técnica, do mesmo modo ela nos alerta para a atitude – tipicamente moderna – de aceitação apaixonada ou rejeição da técnica.

Assim também a essência da técnica, não é, de forma alguma, nada de técnico. Por isso nunca faremos a experiência de nosso relacionamento com a essência da técnica enquanto concebermos e lidarmos apenas com o que é técnico, enquanto a ele nos moldarmos ou dele nos afastarmos. Haveremos sempre de ficar presos, sem liberdade, à técnica tanto na sua afirmação como na sua negação apaixonada. A maneira mais teimosa, porém, de nos entregarmos à técnica é considerá-la neutra, pois essa concepção, que hoje goza de um favor especial, nos torna inteiramente cegos para a essência da técnica.<sup>62</sup>

Os estudos antropológicos, por exemplo, não são ilegítimos, tampouco não possuem validade, eles têm como base uma concepção instrumental da técnica, isto é, a compreendem como o conjunto de atividades do homem que são um meio para alcançar um fim. Neste sentido está a técnica remetida à produção e ao uso de instrumentos, aparelhos e máquinas que penetraram as nossas vidas nos últimos séculos, modificando-as. Ora, é inegável a legitimidade desta concepção, não podemos negar o caráter “prático” da técnica moderna, parece óbvio que pertence a ela o uso de instrumentos. Contudo, a filosofia nasce com a pretensão de nos purificar das aparentes obviedades do senso comum, neste sentido Heidegger permanece ligado à tradição: considera a concepção instrumental da técnica correta, mas afirma que não devemos nos satisfazer com ela visto que ainda não é capaz de nos mostrar a estrutura oculta da técnica moderna que ultrapassa o uso e confecção de instrumentos, apesar de não ser possível sem eles. Mantendo-nos dentro desta concepção instrumental e

---

<sup>62</sup> Idem. *Ibidem*, p.11.

antropológica não somos capazes de reconhecer a estrutura da época em que vivemos. A análise sociológica ou antropológica da técnica, por exemplo, já pertencem, como fenômenos, à abertura que caracteriza tal época, isto é, a antropologia, por exemplo, se encontra, para Heidegger, absorvida pelo domínio técnico – assim como qualquer outra espécie de saber – e apoiada em hábitos intelectuais metafísicos, porque não questiona a compreensão de ser na qual está inserida.

A problemática heideggeriana da questão da técnica se afasta totalmente dos âmbitos nos quais habitualmente ela se inscreve. Não é tema meramente sociológico ou político, nem tampouco estético ou, em geral, antropológico. É um evento ontológico radical. A tese heideggeriana se separa, com isso, de toda postura intervencionista, otimista ou pessimista, especialista ou apenas bem intencionada. Pensar a técnica é distanciar-se dela e vê-la não como algo que pode e deve ser direcionado até a realização utópica de uma sociedade mais “humana”, nem muito menos como algo que pode ou deve ser rechaçado, mas sim como aquilo que, porque é a essência da modernidade, “deve ser pensado”, o *Zudenkende*.<sup>63</sup>

Neste sentido, a técnica em si mesma, isto é, enquanto atividade do homem, não interessa a Heidegger<sup>64</sup>. O determinante para ele é a essência da técnica como isto que torna a técnica digna de ser questionada. O termo “essência” não diz respeito ao gênero que sintetiza todos os instrumentos técnicos, presente de modo indiferenciado em cada um deles. Heidegger resgata o termo *Wesen* no seu sentido verbal, fugindo da sua substantivação pois tal compressão seria inadequada visto que este sentido usual de essência leva a buscar o ser na entidade dos entes e, como sabemos, Heidegger se opõe a tal compreensão destacando assim o caráter verbal do ser e o distinguido dos entes. Logo, essência corresponde ao acontecer<sup>65</sup> do ser, ou seja, aos eventos da verdade do ser. Sendo verbo, o ser não é, mas, “essencializa-se” em acontecimentos, envios e eventos epocais que permite o surgimento do ente, de modo que cada um destes acontecimentos é o modo de dar-se do ser que é sempre histórico, e por isso, infundado ou não-fundado absolutamente. É a partir destas considerações que devemos ouvir a famosa afirmação onde se diz que a essência da técnica não é nada de técnico. O

<sup>63</sup> DUARTE, Irene Borges. *La tesis heideggeriana acerca de la técnica*. In: Seminario de historia de la Filosofía.. (10: 1993: Madrid). Anales. Madrid: Editorial Complutense, 1993, p. 151-152.

<sup>64</sup> Neste sentido, não concordamos com afirmações como as que seguem: “Importa que a tecnologia moderna se sobrepõe mais e mais à ontologia tradicional. Derivada imediatamente dela, a tecnologia é, em essência, um modo de pensar planetário [...]” “A técnica é, em excelência, uma forma de saber, que se objetiva não apenas em várias coisas, mas, também, segundo diversos princípios de interpelação.” (RÜDIGER, Francisco. *Martin Heidegger e a questão da técnica: prospectos acerca do futuro do homem*. Porto Alegre: Sulina, 2006, p. 41) Acreditamos que considerar a técnica como um modo de pensar equivale a incorrer no mesmo equívoco de relacioná-la à mera atividade de produção e manipulação de instrumentos – concepção da qual Heidegger deseja desvencilhar-se.

<sup>65</sup> “Com efeito, o tão invocado ente singular só se nos poderá abrir e manifestar, como tal, se, previamente, já compreendemos e na medida em que previamente compreendermos o ser na sua Essencialização.” (HEIDEGGER, Martin. *Introdução à Metafísica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999, p.113)

questionável para a filosofia não se encontra nos empreendimentos técnicos contemporâneos mas sim no modo como o ser acontece na Modernidade. Assim, chamamos a atenção para o caráter problemático do nosso tema que se mostra no fato de ser denominado como “questão” e que determina a investigação que se segue.

Questionaremos a técnica e pretendemos com isto preparar um relacionamento livre com a técnica. Livre é o relacionamento capaz de abrir nossa Pre-sença à essência da técnica. Se lhe respondermos à essência, poderemos fazer a experiência dos limites de tudo o que é técnico.<sup>66</sup>

Tal citação se encontra no primeiro parágrafo da conferência que motiva a nossa pesquisa, qual seja, *A Questão da técnica*, e denuncia que há algo em nosso presente que põe em risco a nossa liberdade e por isso exige a busca de um novo modo de nos posicionarmos em relação à nossa época.

Mergulhando naquela concepção instrumental da técnica, Heidegger encontra a teoria grega da causalidade de origem aristotélica. As quatro causas são consideradas meios para atingir um efeito, pois causa é aquilo que provoca um efeito ou uma consequência. Contudo, de acordo com a interpretação heideggeriana, esta concepção da causalidade é tipicamente moderna e não fiel ao espírito grego. Ela reduz as quatro causas à causa eficiente, entretanto, tal noção estava ausente para os gregos. Para Heidegger, na Antiguidade as quatro causas – são elas: causa material, formal, final e motora – eram compreendidas em conjunto, havendo uma relação de reciprocidade entre elas. Desse modo, a causa motora não poderia ser considerada mais importante, um artesão na criação de um cálice não é o responsável pelo objeto, na verdade ele apenas reúne as três causas em uma unidade a partir da sua reflexão e assim pode dar origem ao cálice<sup>67</sup>. Esta lida com os entes é a *techné*, a técnica grega não se tratava de confecção de objetos, o artesão ou o artista não “causam” nada, eles deixam ser o ente em questão reunindo as condições para o seu surgimento. A relação do homem com o ente na Antiguidade era respeitosa, pois o ente encerra em si determinadas possibilidades de desvelamento que o artista enxerga previamente, o escultor, por exemplo, respeita a forma que estava implícita da matéria, no mármore.

---

<sup>66</sup> HEIDEGGER, Martin. *A questão da técnica*. In: Ensaio e conferências, p. 11.

<sup>67</sup> Para Aristóteles, as quatro causas são responsáveis pelas mudanças nos seres sensíveis, logo, apenas o artesão não poderia ser responsável na criação do cálice. “[...] por exemplo, tanto a arte de esculpir como o bronze são causas da estátua não enquanto ela é outra coisa, mas enquanto estátua, embora não do mesmo modo – uma é como matéria, a outra é como aquilo de onde provém o movimento.” (ARISTÓTELES. *Física I e II*. Campinas: Editora da Unicamp, 2009, p. 48)

[...] pois *techne* não quer dizer “trabalho manual” nem ‘arte’, nem, de modo algum, a técnica no sentido actual, nem significa, em geral, nunca um tipo de realização prática. A palavra *techne* indica antes um modo do saber. Saber significa: ter visto, no sentido lato de ‘ver’, que significa perceber aquilo que está presente enquanto tal. A essência do saber, para o pensar grego, assenta sobre a *aletheia*, quer dizer, sobre o desencobrimento [*Entbergung*] do ente.<sup>68</sup>

Não é por ser um trabalho manual que a *techné* pode ser relacionada ao artesão e ao artista, o que ambas atividades têm em comum é o fato de serem modos de desvelamento, é isto o que quer dizer *techné* de acordo com a interpretação heideggeriana da filosofia grega. Na arte e no artesanato o homem deixa o ente vir à tona, mas não como aquele que causa tal efeito mas sim como mediador do processo de aparição. Logo, a *techné* é uma produção no sentido de *poíesis*, e assim é um modo de desencobrimento e não simplesmente uma atividade e manuseio de entes. A essência da técnica antiga pertence ao âmbito da *alethéia*, ou seja, da verdade.

Contudo, contrariando as nossas expectativas, Heidegger afirma que a *techné* e a técnica moderna compartilham semelhanças de essência: ambas são modos de desencobrimento. Toda a história da humanidade foi marcada pela lida com os entes, faz parte da condição humana estar em meio aos entes, contudo, não nos misturamos a eles visto que pertence ao homem um privilégio ôntico-ontológico que permite o desencobrimento já mencionado. Na Antiguidade o homem compreendia o real como *phýsis*, já na Modernidade o vemos como objeto de investigação, lá tínhamos o camponês que cuidava e tratava o solo enquanto o lavrava, ele não possuía a pretensão de manipular o brotar da semente ou as possíveis pragas que podiam tomar a sua colheita: o camponês mantinha a semente ao seu cuidado, deixando-a entregue ao seu próprio crescimento e germinação, respeitando os limites da natureza. Hoje encontramos a modificação genética dos alimentos que visa o aumento da produtividade na indústria que é a nossa agricultura. Além disso, sabemos que a cultura transgênica não permite um outro tipo de cultivo, ela tende a se propagar além das suas fronteiras geográficas transformando qualquer cultura não-transgênica próxima a ela em uma cultura também modificada geneticamente, através do processo de polinização cruzada que acontece por meio da ação do vento, pássaros e insetos nas áreas circunvizinhas às culturas. Há o risco de não encontrarmos mais plantios com os seus códigos genéticos originais preservados, de modo que teríamos apenas alimentos com os seus aspectos modificados pela engenharia genética. Os riscos não se referem apenas a tais modificações mas também ao uso

---

<sup>68</sup> HEIDEGGER, Martin. *A origem da obra de arte*. In: Caminhos de Floresta. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012, p. 61.



indiscriminado de substâncias como os inseticidas e herbicidas desenvolvidos pela biotecnologia.

Pela primeira vez na história do mundo, agora todo ser humano está sujeito ao contato com substâncias químicas perigosas, desde o instante em que é concebido até sua morte. No período de menos de duas décadas desde que estão em uso, os pesticidas sintéticos foram tão amplamente distribuídos por todo o mundo animado e inanimado que se encontram praticamente em todos os lugares. Eles têm sido encontrados em quase todos os grandes sistemas fluviais e até mesmo nos cursos de água subterrânea que fluem invisíveis pela Terra. [...] Essas substâncias foram encontradas até em peixes de remotos lagos situados em montanhas, em minhocas que escavam o solo, em ovos de pássaros – e nos próprios seres humanos. Isso porque esses produtos químicos estão agora armazenados no corpo da ampla maioria dos seres humanos, independentemente de idade. Eles são encontrados no leite materno e, provavelmente, nos tecidos dos fetos.<sup>69</sup>

Neste novo posicionamento do homem diante da natureza e no conseqüente surgimento de uma indústria de produção de substâncias químicas podemos reconhecer o que nos situa numa nova era em relação aos nossos predecessores. Tal produção é historicamente inédita, após a II Guerra Mundial os cientistas descobriram formas de sintetizar substâncias, o que quer dizer que estes compostos químicos até então não existiam, pois antes da Guerra as substâncias que eram utilizadas como inseticidas, por exemplo, eram derivadas de minerais e plantas encontradas na natureza e por isso não possuíam o caráter de “substâncias sintéticas”. Desse modo, nestes primeiros inseticidas podíamos reconhecer a natureza e assim sabermos de onde eles surgiram e traçarmos os seus usos. Já a partir do desenvolvimento de uma indústria de produção de substâncias químicas sintéticas, nós perdemos a noção da origem destes compostos, não sabemos exatamente de onde eles vieram; indeterminados em suas origens, eles podem ser usados para diversos fins, podem ajudar no sustento do homem, servindo para minimizar a fome, por exemplo, ou podem ainda nos matar através do acúmulo de substâncias nocivas no nosso corpo, que são transmitidas para os nossos filhos ainda no útero.

Na interpretação heideggeriana, o desenvolvimento de uma tal indústria ainda não diz o que caracteriza a técnica contemporânea, na verdade, este é um fenômeno derivado da técnica, como um sintoma. Isto é, a produção em massa de substâncias sintéticas só pôde ter início porque o real se desvelou de um modo capaz de possibilitar aquelas descobertas químicas. É certo que a *techné* e a técnica são modos de desvelamentos, contudo, o desenvolvimento da *techné* levou à técnica dos nossos dias. É certo também que a nossa

---

<sup>69</sup> CARSON, Rachel. *Primavera Silenciosa*. São Paulo: Gaia, 2010, p. 29.

época conserva suas radicais singularidades que nos afastam do mundo grego pois a nossa lida com o real está apoiada sobre as bases da metafísica que tem início com Descartes e exaure as suas possibilidades com Nietzsche. Sendo assim, se somos capazes hoje de produzir substâncias cada vez mais complexas a partir da modificação de uma molécula básica como a de carbono é porque descobrimos o real antecipadamente, como o calculável. Contribuiu para isto, decisivamente, a filosofia da vontade de poder que retirou o fundamento ontológico dos entes e considerou o ser uma ilusão e a verdade uma mentira criada pelo nosso instinto de sobrevivência. Desprovidos de um fundo ontológico, os entes surgem como dispositivos ou fundos de reserva e não mais como objetos autônomos.

De acordo com a concepção de Heidegger da essência da tecnologia moderna, nós encontramos o mundo apenas como um recurso a ser manipulado e organizado em termos de objetivos e propósitos, ao invés de – como Heidegger parece pensar ter sido o caso outrora – depararmos-nos com o que nós encontramos ao nosso redor como reflexos de Formas divinas ou como criações de Deus ou como substâncias com determinados atributos matemáticos. Esta é a ideia – como expresso na vontade de poder – da vida humana como ponto de vista dos seus próprios valores que fornece o fundo filosófico para aquela concepção de essência da tecnologia moderna.<sup>70</sup>

Levando a molécula de carbono – que compõe os nossos corpos e possibilita a vida em geral na Terra – a se transformar em substâncias sintéticas, antes inexistentes, com os mais diversos fins, entendemos que o homem corresponde ao envio da composição, que caracteriza o modo de desvelamento da técnica contemporânea. Este é só um exemplo do processamento que caracteriza a nossa relação com o real, nós manipulamos e transformamos a natureza até que ela nos forneça o que precisamos e o ente que resulta deste primeiro processamento será novamente apropriado infinitas vezes até que não possamos mais dispor dele. Assim, a natureza não aparece para nós em outros modos que não seja aquele com vistas ao processamento explorador que dispõe dos entes ao desafiá-los. O exemplo do moinho de vento em contraposição à usina serve aqui como ilustração deste processamento explorador: o velho moinho de vento era um moedor de grãos dependente do soprar do vento que devia ter a intensidade suficientemente capaz de fazer girar as suas engrenagens, o seu produto, isto é, os grãos moídos, está diretamente relacionado a ele e o vento que o faz funcionar não é armazenado mas sim exaurido. O instrumento moderno correspondente seria a usina. Esta também depende do vento mas sua dependência não é imediata, como os seus capacitadores trabalham mesmo na ausência de vento, além de não oferecerem resistência ao soprar, o

<sup>70</sup> HAVAS, Randall E. *Who is Heidegger's Nietzsche?* In: DREYFUS, Hubert L.; HALL, Harrison. *Heidegger: a critical reader*. Cambridge: Blackwell, 1992, p.237-238.

mínimo movimento de ar pode ser aproveitado, além disso, o seu produto – a energia gerada – é armazenada e distribuída indefinidamente, não possuindo relação direta com a usina. É neste sentido que, para a usina hidrelétrica, Heidegger nos diz que “A usina hidrelétrica não está instalada no Reno, como a velha ponte de madeira que, durante séculos, ligava uma margem à outra. A situação se inverteu. Agora é o rio que está instalado na usina.”<sup>71</sup> Enquanto os antigos concebiam o vento como o soprar do ar, nós modernos o concebemos como fornecedor de energia, por isso podemos dizer, analogamente, que o rio está instalado na usina.

A técnica moderna é uma visão reducionista sobre a natureza, o que é aberto ou revelado em tal olhar é uma face reduzida da natureza, reduzida do concreto para o abstrato, redução da natureza como ela se apresenta em nossa experiência para a natureza em sua forma explorável. Nós podemos explorar a água, compreendendo-a como H<sub>2</sub>O; nós podemos explorar o seu hidrogênio e oxigênio. Mas não nadamos em H<sub>2</sub>O; nem batizamos com H<sub>2</sub>O. Ver a água como H<sub>2</sub>O equivale a olhar para uma mulher como mero objeto sexual: em ambos os casos nós temos o mesmo reducionismo, a mesma violação, a mesma exploração.<sup>72</sup>

À esta altura, já podemos desconfiar de que há algo espantoso na técnica contemporânea que motiva a nossa pesquisa. A técnica como utilização de aparelhos, não é perigosa, mas se há um perigo envolvido no desvelamento tecnológico ele não está ligado ao uso mortal das tecnologias. Para Heidegger, mais grave que este risco é o perigo ontológico trazido pela técnica nos nossos dias: lançados na era do domínio técnico, não podemos evitar o perigo que nos envolve. Todo modo de desvelamento é perigoso, pois sempre podemos acolhê-lo de modo absoluto, isto é, adotando-o como medida para tudo o que há, ou ainda, podemos nos empenhar para compreendermos o envio que compõe a época, assumindo então, o nosso pertencimento a ele. Tal perigo é constitutivo da verdade, ou melhor, da sua ambiguidade, que consiste em ser abertura e retraimento, é horizonte de desvelamento que se retrai para nós por não estar acessível do mesmo modo como estão os entes. Mas, quando se trata do desvelamento técnico, tal perigo se revela como o maior dos perigos. A técnica afasta do homem outras possibilidades de ser<sup>73</sup> ao reduzir o ente ao disponível, isto é, ao processável

<sup>71</sup> HEIDEGGER, Martin. *A Questão da técnica*, p. 20.

<sup>72</sup> ROJCEWICZ, Richard. *The gods and technology*. New York: State University of New York Press, 2006, p. 75.

<sup>73</sup> Este caráter absoluto da técnica, que leva à planificação, alguns especialistas concebem como fruto da leitura heideggeriana de Ernst Jünger, a saber, do seu conceito de “mobilização total”. De acordo com este, a época moderna é marcada pelo seu caráter bélico que reduz o homem ao trabalhador e transforma o mundo num gigantesco processo de trabalho que se assemelha a uma organização de guerra. “O chefe de esquadra que, altas horas da noite, dá a ordem de ataque de bombas não conhece mais diferença alguma entre combatentes e não combatentes, e a nuvem de gás letal avança como um elemento natural sobre tudo o que é vivo. A possibilidade

e explorável e reduzir o homem ao ente que dispõe dos outros entes. O real sofre uma planificação, homogeneização, ao tornar-se unidimensional. O homem ao ocupar o lugar daquele que requisita o ente como fundo de reserva e o explora, tem a impressão de que tudo o que há é resultado da sua ação e assim, em todas as regiões do real, ele apenas encontra os seus produtos e as suas marcas. Trata-se do ápice do humanismo que não é uma teoria e sim o modo como o homem se coloca diante do real, a partir da filosofia platônica, quando este se assume como centro de referência para a totalidade dos entes.

Imerso nesta aparência de que tudo o que é resulta da sua ação, na verdade, o homem não tem olhos para si mesmo. Após o empoderamento da subjetividade através do cogito cartesiano, o homem não é capaz de sair desta esfera de poderes de origem metafísica. Mesmo após uma tentativa com Nietzsche, a filosofia cai na armadilha metafísica após mais uma vez pôr um princípio de interpretação da realidade que não tem olhos para o ser e por isso o pensa com as categorias ônticas e inadequadas para tal reflexão. A técnica é o perigo extremo por consumir o niilismo metafísico até chegar à situação extrema onde o homem não é capaz de se reconhecer como o ente que ele é, isto é, não é capaz de se desvencilhar dos poderes da sua subjetividade.

A partir de sua meditação sobre a essência da técnica, Heidegger é levado, como acabamos de ver, a pensar radicalmente a própria condição humana. Considerada nos seus vários escritos, ora sob um ora sob outro aspecto, desvendada sob diferentes figuras de linguagem, ela reside essencialmente na sua vinculação com o ser.<sup>74</sup>

Defendemos que a “questão da técnica” vai além do âmbito instrumental, atingindo, como o perigo extremo, a essência do homem contemporâneo. Sabemos como somos lançados na era da técnica, qual o papel cabe ao homem neste contexto de riscos? O que tal perigo representa para a humanidade e como devemos lidar com ele? Acreditamos que Heidegger, não por acaso, coloca logo no início da sua conferência já citada a necessidade de estabelecermos um relacionamento livre com a técnica: o mundo da tecnologia avançada traz implicações para o homem em relação à sua existência, isto é, ao seu ser, colocando-o em risco ao afastá-lo daquilo que ele é, do seu papel primordial no desvelamento da verdade do

---

de tais ameaças, porém, não pressupõe uma mobilização, nem parcial, nem geral, mas total, que se estende ela mesma até a criança de berço, a qual está ameaçada como todo mundo, aliás, ainda mais fortemente. [...] A mobilização total é consumada por ela mesma muito mais do que por nós; ela é, na guerra e na paz, a expressão da reivindicação misteriosa e compulsória à qual nos submete essa vida da época das massas e das máquinas.” (JÜNGER, Ernst. *A mobilização total*. In: *Modernos e Contemporâneos: A tradição fenomenológica*, Campinas, n. 02, 2001, p.169-170)

<sup>74</sup> DOWELL, João A. Mac. *Semelhança estrutural entre as compreensões heideggeriana e bíblica do homem*. Síntese, Belo Horizonte, v. 36, n.116, 2009, p.436.

ser. Preso ao modo técnico de ser, o homem não tem olhos para aquilo que lhe faz homem, qual seja, a sua relação com o ser, ignorada para a história da filosofia, mas impossibilitada de ser visualizada no domínio da composição. Logo, compreender o que há de questionável na técnica equivale, para o homem, a

Abrir a possibilidade de compreender não somente a sua situação mas também seu ser o “aí-do-ser”. Ser o “aí” significa que o homem é “requisitado pelo ser”, que o ser (com todo seu poder imperante) necessita do homem como sua morada e que, portanto, surgirá sob qualquer figura (por exemplo, a da técnica), mas à margem de todo controle.<sup>75</sup>

### 3.3 Heidegger em confronto

É sabido que o tema da técnica é um dos pontos que mais sofreram críticas dentro do pensamento heideggeriano. Parece-nos que o pensamento do Heidegger II é mais dificilmente aceito pela comunidade filosófica do que aquele estabelecido em *Ser e Tempo*. Acusam-no de irracionalismo: tal crítica parece ter início com a tradição analítica, alcançando até representantes da Escola de Frankfurt. Na medida do possível e levando em consideração os limites da nossa pesquisa, faremos neste ítem um levantamento das críticas de Habermas ao Heidegger II, dando privilégio por aquelas que mais se aproximam da nossa área de interesse.

Tal filósofo considera que não podemos desprezar os avanços garantidos pelo pensamento de tendência pragmatista e pelo pensamento hermenêutico contemporâneo pois eles nos afastaram da filosofia da consciência e dos seus reducionismos. A questão é que, para Habermas, o preço que se paga por estes avanços é a despedida da filosofia, ou seja, o abandono da razão.

Não se pode ignorar o ganho dos discernimentos pragmatistas e hermenêuticos. A orientação em função das operações da consciência é abandonada em proveito das orientações em função das objetivações do agir e do falar. [...] Mas será que esses discernimentos só são compatíveis com uma interpretação do pragmatismo e da filosofia hermenêutica que recomende a renúncia à pretensão de razão do pensamento filosófico e assim o despedimento da própria filosofia?<sup>76</sup>

<sup>75</sup> DUARTE, Irene Borges. *La tesis heideggeriana acerca de la técnica*, p. 151.

<sup>76</sup> HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p.26.

Segue-se daí que há três formas de realizar a despedida da filosofia, a forma terapêutica, a salvífica e a heróica, na qual a filosofia heideggeriana se encaixaria. Este modo de despedir-se é marcado por um tom dramático que pretende levar o pensamento a alcançar um outro patamar, distinto daquele no qual se inseriu até então. Assim, Heidegger é acusado de abandonar a filosofia, propondo uma espécie de “mitologia” que recusa a racionalidade e se distancia da “história concreta”.

Parece-nos duvidosa a acusação de anti-racionalismo na filosofia de Heidegger. Ele traçou um projeto de destruição da metafísica – e após a virada, um projeto de superá-la – contudo, não encontramos sinais de uma recusa da razão. É certo que a analítica existencial pretende expor as estruturas originárias que compõe o homem, sem empoderá-lo em sua subjetividade, mas definindo-o a partir da sua facticidade e pertencimento ao mundo. Neste sentido, a razão e a correlação sujeito/objeto são modos derivados que caracterizam o homem, portanto, não são totalmente legítimos. A razão é insuficiente para dizer aquilo que somos, pois, cotidianamente não nos colocamos como sujeito em relação aos entes e mesmo quando assumimos uma atitude objetificante, ela já é derivada de um modo de acesso mais fundamental aos entes.

Pois, o que é mais evidente do que um “sujeito” referir-se a um “objeto” e vice-versa? Esta correlação de sujeito-objeto é um pressuposto necessário. Mas tudo isso, embora inatacável em sua facticidade, ou melhor, justamente por isso, permanece um pressuposto fatal, quando se deixa obscura a sua necessidade e, sobretudo, o seu sentido ontológico. [...] Partindo dessa suposição, não se vê o que já está implicitamente dito na tematização mais provisória do fenômeno do conhecimento, a saber, que conhecer é um modo de ser da presença enquanto ser-no-mundo, isto é, que o conhecer tem seu fundamento ôntico nesta constituição de ser.<sup>77</sup>

Com o seu diagnóstico da Modernidade, Heidegger provoca novas críticas. Identificando a era da técnica com uma época da história do ser, o filósofo estaria tão preocupado com a essência e com o esquecimento do ser que seria incapaz de compreender os fenômenos da nossa era, o pensamento heideggeriano seria, então, “alienado”. Para Habermas:

Heidegger paga pela grandiosidade do seu último pensamento, que entre outras coisas, revela a premissa ontológica do pensar moderno, com um estreitamento da sua visão para a dimensão de uma história decididamente estilizada de metafísica. Esta abstração do contexto da vida social pode ser uma das razões da confiança de Heidegger em qualquer interpretação do acontecer epocal que não se mistura com algum conhecimento das ciências sociais. A história mais real desaparece sob a “historicidade” heideggeriana,

<sup>77</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, p. 106-107.

foi mais fácil para Heidegger adotar um ingênuo, ainda pretencioso, apelo ao “diagnóstico do presente” tomado *ad hoc*.<sup>78</sup>

A respeito de uma possível obsessão que levou à cegueira em relação aos fatos históricos, devemos lembrar que, para Heidegger, o ôntico e o ontológico acontecem juntos, pois, apesar de distintos, o ser e o ente são inseparáveis, o ser é sempre ser de um ente. O ser não deve ser reduzido ao ente assim como não deve ser tratado enquanto algo que se situa para além dele, “o ser dos entes nunca pode ser uma coisa ‘atrás’ da qual esteja outra coisa ‘que não se manifesta’.” Atrás dos fenômenos da fenomenologia não há absolutamente nada.<sup>79</sup> Apesar de não ser passível de apreensão conceitual, o ser se presentifica no ente à sua maneira, isto é, ontologicamente. Desse modo, quando passou a explicitar o acontecer epocal do ser, tal filósofo não desconsiderou a história ôntica, dos fatos, a favor de uma abstração ontológica. Se a essência da técnica não é nada de técnico, isto não nos autoriza a acreditarmos que Heidegger desconsidera os fenômenos da nossa era. São constantes as referências a tais fenômenos no texto *A Questão da Técnica*, como os exemplos da natureza explorada, do homem tornado “material humano” e da nossa agricultura transformada em “indústria motorizada de alimentação”, assim, apesar de construir uma análise ontológica da técnica contemporânea e neste sentido dar a primazia ao desvelamento epocal do ser, não podemos acusá-lo de fazer uma completa abstração dos fatos marcantes do nosso presente.

Heidegger não desconsidera os fatos, tampouco constrói uma teoria descolada do mundo concreto, ao contrário, o filósofo busca compreender as origens da nossa atual situação histórica e para isso vai além dos fatos, mas não os desqualifica ou os desconsidera, haja visto que o homem é ser-no-mundo, isto é, facticidade. Também não simplesmente se despede da filosofia enquanto lugar do pensamento racional: o projeto de uma superação da metafísica exige o abandono do pensar filosófico tradicional, mas, tal despedida ocorre através do diálogo com os filósofos da tradição, assim, ela não é o adeus a razão para a libertação em direção ao pensamento místico. Neste sentido, concluímos com as palavras de Heidegger:

[...] estou convencido de que só partindo do mesmo sítio do mundo onde surgiu o mundo técnico moderno, se pode preparar uma inversão. Esta não pode acontecer mediante a adoção do budismo zen ou de outras experiências do mundo oriental. Para que haja uma revolução no pensamento

<sup>78</sup> HABERMAS, Jürgen. *Work and Weltanschauung*. In: DREYFUS, Hubert L.; HALL, Harrison. Heidegger: a critical reader. Cambridge: Blackwell, 1992, p. 188.

<sup>79</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, p. 75.

(*Umdenken*), precisamos da ajuda da tradição europeia e de um novo apropriar-se desta.<sup>80</sup>

---

<sup>80</sup> HEIDEGGER, Martin. *Já só um Deus nos pode ainda salvar*. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2009, p. 40. Disponível em: [http://www.lusosofia.net/textos/heidegger\\_ja\\_so\\_um\\_deus\\_nos\\_pode\\_ainda\\_salvar\\_der\\_spiegel.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/heidegger_ja_so_um_deus_nos_pode_ainda_salvar_der_spiegel.pdf). Acesso em: 17 dez. 2013.



#### 4 TÉCNICA E EXISTÊNCIA

Nos capítulos precedentes examinamos a técnica de modo geral, isto é, a descrevemos filosoficamente, expomos o seu fundamento metafísico, a sua relação com a história da filosofia, e com isso deixamos implícito o problema que pretendemos apresentar doravante.

Falamos repetidamente ao longo do nosso texto que a técnica enquanto uso ou confecção de aparelhagens tecnológicas não é o ponto central do pensamento de Heidegger, antes de tudo, para ele, ela é um modo de ser, seja na Antiguidade ou na Contemporaneidade. Delineamos o risco levantado pelo domínio tecnológico dos nossos dias: diferenciando-se da técnica antiga, a técnica contemporânea formata previamente os modos possíveis de aparição e desvelamento do ente, enquanto aquela caracterizava-se pelo trazer o ente à presença. Na Contemporaneidade, apenas “é” aquilo que é explorável, manipulável, ou seja, objetificável. Este é o caráter totalitário da técnica contemporânea que cerceia a pluralidade pertencente ao real, ao impor-lhe um único modo de ser, ao mesmo tempo em que cerceia o homem em seu existir, na medida em que o reduz à disponibilidade. Considerando-se que pertence ao homem a abertura ao ser, neste sentido, a técnica tardia pretenderia ocultar ou tornar inativo o papel do homem no desvelamento. Caminhando nesta direção, a tecnologia exige de nós, antes de um posicionamento ao seu favor ou contrário a ela, um esforço de entendimento.

A época em que vivemos demanda uma investigação um tanto radical, pois coloca em questão nossas concepções já cristalizadas acerca do que somos e do que significa a Contemporaneidade. Contudo, a urgência de tal questionamento se encontra no citado risco que a técnica da tecnologia representa para nós, para a condição humana, a nossa problemática então poderia ser ilustrada pelas seguintes indagações: O que representa para o homem o advento da subjetividade calculadora? O que significa para a humanidade ter a sua subjetividade definida em função do dispor dos entes? De acordo com a filosofia heideggeriana, a subjetividade não esgota o ser do homem e o mundo não é, em primeiro lugar, representável. Desde *Ser e tempo* possuímos argumentos para afirmar que não acessamos o real primeiramente através da cognição, o acesso aos entes se dá através da nossa lida cotidiana e da nossa ocupação com os entes.

Nosso último capítulo reencontra o primeiro, “Mundanidade e Técnica”, no que diz respeito à relação entre o problema da técnica e a analítica da presença. Aqui reunimos novamente as idéias do Heidegger I e do Heidegger II, contudo, num novo rearranjo. Lá, desenvolvemos tal relação a partir de uma polêmica que coloca a obra *Ser e tempo* no horizonte de desvelamento técnico. Nos opusemos àquela interpretação por entendermos que

o modo como o ente se revela na cotidianidade - isto é, como manual ou instrumento- não equivale ao aparecer do ente disponível da técnica enquanto tecnologia.

Refletiremos, então, sobre a ligação entre a técnica e a analítica da presença de uma outra forma: posto o que consideramos como a problemática da era da técnica, destacamos o perigo que se impõe quando tudo o que há é reduzido ao representável e o homem é reduzido àquele que calcula ou que dispõe dos entes. O conceito de sujeito que tem suas raízes na Modernidade acredita que a verdade se encontra na adequação das suas representações ou do seu conhecimento com a coisa externa, logo, acredita que a verdade é posta por ele. A subjetividade moderna é o fundo estruturador do posicionamento técnico do homem diante do mundo, entretanto, podemos encontrar o início desta tendência em Platão, quando a filosofia assume um caráter humanista, atribuindo ao homem o papel daquele que se esforça para alcançar a verdade. Dentro deste quadro interpretativo, gostaríamos de avançar na problemática da nossa pesquisa, mostrando o modo como Heidegger articula homem e verdade, em outras palavras, o modo como a filosofia heideggeriana define o conceito de verdade relacionado com a existência, em relação com a verdade do sujeito calculador.

Partiremos da questão da técnica para alcançarmos um nó que perpassa a obra heideggeriana, qual seja, a investigação sobre o ente que somos nós em sua radical diferença para com os entes simplesmente dados. Pois, se tradicionalmente os intérpretes afirmam que a obra heideggeriana poderia ser reunida através da questão do ser e da diferença ontológica, entendemos, assim como Heidegger em *Ser e tempo*, que não podemos tratar do ser sem refletirmos sobre aquele ente que é definido pelo seu privilégio ôntico-ontológico: a presença.

#### **4.1 A presença**

Qualquer modo destinado de verdade equivale a um perigo para o ente que o acolhe, podendo este acolhê-lo cegamente ao tomá-lo como medida total do real ou, pode ainda, ver o desvelamento como verdade e assim garantir a sua pluralidade de manifestações. Estas duas possibilidades nos remetem para a ambiguidade própria da dinâmica de essencialização da verdade, pois, para Heidegger, como sabemos, a verdade acontece no desvelar-se do ente ao ocultar-se o ser, assim, o que surge é o ente em seu ser, quer dizer, o ser se oculta para dar lugar ao desvelado, o próprio desvelamento permanece encoberto, e assim, imediatamente inacessível. Contudo, se o desvelamento em questão é aquele que configura a

Contemporaneidade, o perigo constitutivo de todo desvelamento se mostra como o perigo extremo, o maior de todos os perigos. Isto se dá porque a composição, distinguindo-se de todos os outros envios epocais, não permite que a vejamos como ela é, levando-nos ao perigo extremo de nos perdermos de nós mesmos, na medida em que o homem da técnica é reduzido à disponibilidade, assim como tudo o que há.

Tanto os entes quanto os homens na Contemporaneidade se desvelam como disponibilidade, visto que são no envio da composição. Neste período da nossa história, surge a ilusão de que tudo o que há é fruto direto ou indireto da criação humana, que o homem diz isto que as coisas são. “O homem está tão decididamente empenhado na busca do que a composição pro-voça e ex-plora, que já não a toma, como um apelo, e nem se sente atingido pela exploração.”<sup>81</sup>

Os primeiros parágrafos de *Ser e tempo* se ocupam em mostrar a necessidade de uma retomada da questão do ser. Esta não é uma novidade na história da filosofia, pelo contrário, a filosofia nasce com esta questão, ou seja, como ontologia. Neste sentido, poderíamos pensar que a questão sobre o ser não merece a atenção de nós contemporâneos, pois já temos diversas respostas a ela e, assim, não há motivo para nos ocuparmos mais uma vez com ela. Contudo, Heidegger considera que a questão do ser não foi colocada devidamente, logo, ela é carente de uma adequada formulação. Surpreendentemente, o filósofo considera que esta é uma questão privilegiada. A pergunta pelo ser não é uma ocupação intelectual destinada a filósofos, mas, na verdade, ela diz respeito ao homem em sua existência. O ser não concerne apenas a investigação teórica da filosofia, não é uma criação dos filósofos, pois estamos já sempre numa relação com o ser, por isto, Heidegger afirma que tal relação nos constitui. Assim, se a filosofia se ocupa em investigar o ser, ela está explicitando e articulando o que nós compreendemos de modo pré-temático. Perguntamos: para que serve esta questão? Será que ela simplesmente existe, sendo apenas ofício de uma especulação solta no ar sobre as universalidades mais universais, ou será de todas a questão mais principal e concreta?<sup>82</sup>

Em *Ser e tempo*, pertence à questão um questionado, o tema, um interrogado, isto é, o aspecto problemático da questão e o perguntado, através do qual se alcança a resposta da investigação. Na questão sobre o ser este é o questionado, o perguntado é o sentido do ser, e por fim, o interrogado seria o ente, visto que ser diz sempre ser de um ente. Entretanto, há uma enorme diversidade de entes, qual seria o ente interrogado do nosso caso? Questionar é um modo de ser da presença, nele é possível que ela encontre vestígios de seu próprio existir.

---

<sup>81</sup> HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. In: \_\_\_\_\_. *Ensaio e Conferências*, p.30.

<sup>82</sup> Idem. *Ser e tempo*, p. 44.

Assim, em *Ser e tempo*, a questão do ser foi redirecionada àquele ente que questiona. Por isto, a analítica da presença precede a ontologia e as demais ciências – pois a presença compreendendo a si mesma em seu ser também compreende o ser dos demais entes, visto que é ser-no-mundo, nesta perspectiva, ela é considerada como ontologia fundamental, porque ela é o ente que se questiona sobre o seu ser e sobre o ser dos demais entes. Em que consiste este primado da presença? Poderíamos, de imediato, relacionar este com alguma faculdade intelectual humana, com os atributos que nos distinguem dos animais e possibilitam a representação dos demais entes, ou relacionaríamos com uma certa essência, um atributo essencial. Entretanto, caracteres essenciais não podem definir a presença, esta é na medida em que existe, em outras palavras, se há algo de “essencial” nela é a sua existência, quer dizer, quaisquer características que possam ser atribuídas a ela são compreendidas como possíveis modos de ser.

Na analítica da presença o termo “existência” demanda um novo significado, distinto daquele oferecido pela ontologia tradicional. Heidegger faz uso do termo grafado em latim – *existentia* – para contrapor ao modo de ser da presença. Nesta grafia, existência foi pensada como existência *de fato*, isto é, aquilo que na realidade é ou subsiste. Na interpretação heideggeriana, o ente realmente existente, no sentido tradicional, é o simplesmente dado, tal termo designa o modo de ser de uma coisa passível de substancialização. Neste sentido, a presença não deve ser definida em termos de alma, espírito, consciência, razão, em termos de pessoa, eu ou sujeito. A filosofia heideggeriana é uma tentativa de nos mostrar que tais concepções tidas como evidências obscurecem o caminho para uma analítica da presença, pois, do mesmo modo como o ser não pode ser enquadrado nos moldes de um ente, o homem em seu existir não pode ser reduzido a uma subjetividade. O conceito de existência no sentido de modos de ser da presença difere do sentido de existência como algo efetivamente dado.

A efetividade determina os entes que não possuem o modo de ser da presença e que nós chamamos de entes simplesmente dados. Tratar a presença a partir de um certo atributo, por exemplo, da substância, equivale a coisificá-la. A fenomenologia, desde o seu nascimento, preocupa-se com a questão de como podemos conhecer algo do mundo. Um dos motivos que fomentaram a escrita das *Investigações Lógicas* e a sua crítica à teoria da representação foi a ameaça que o “psicologismo”, no século XIX, representava para Husserl. Este termo é usado para se referir, de modo amplo, a uma tendência filosófica que entendia o conhecimento como atividade psíquica, e portanto, a lógica e a teoria do conhecimento nesta época eram subordinados a um certo psicologismo. Podemos dizer que esta era uma concepção naturalista que vê o mundo e o sujeito como dados e disponíveis. À filosofia cabia a tarefa de explicar a

causa da representação do objeto na mente do sujeito, através de leis empíricas, como explicação de fenômenos naturais. Esta orientação psicologista acarretou diversos problemas para a lógica e a teoria do conhecimento, como observa Husserl. Para ele, as leis lógicas são leis necessárias, claras e precisas, mas que relacionadas às leis psicológicas tornam-se suscetíveis de erro, visto que as leis psicológicas se baseiam em conteúdos reais, em matérias de fato. Ainda podemos dizer que estas são leis aproximativas demonstráveis *a posteriori* através do método indutivo ou dedutivo. Em suma, o psicologismo retiraria os caracteres que validariam a lógica e a teoria do conhecimento ao transformá-las em ciências empíricas demonstráveis a partir da explicação causal entre o real e a consciência. Além disso, a corrente psicologista remete o sujeito à consciência como unidade de conteúdos mentais, reais, ao qual Husserl irá contrapor o eu fenomenológico:

O eu, no sentido do discurso comum, é um objeto empírico, o eu próprio é-o assim como o eu alheio, e qualquer eu o é tal como uma qualquer coisa física, como uma casa ou uma árvore, etc. [...] Se separarmos o eu corporal do eu empírico e se limitarmos, portanto, o eu psíquico puro ao seu teor fenomenológico, então ele reduz-se à unidade de consciência, por conseguinte, à complexão real de vivências [...]. O eu fenomenológico reduzido não é, portanto, nada de peculiar, que pairasse sobre as múltiplas vivências, mas é simplesmente idêntico à própria unidade de ligação dessas vivências.<sup>83</sup>

O eu psicológico, na medida em que é um objeto empírico, para usar um termo heideggeriano, seria concebido como um ente simplesmente dado que seria explicado do mesmo modo como explicamos um fenômeno natural, e que seria responsável por conferir inteligibilidade ao mundo. “A pessoa não é uma coisa, uma substância, um objeto. Com isso se ressalta e acentua a mesma coisa indicada por Husserl, ao exigir para a unidade da pessoa uma constituição essencialmente diferente do ser das coisas da natureza.”<sup>84</sup> Podemos dizer, então, que em certo aspecto Heidegger e Husserl convergem, na medida em que ambos estão empenhados em pensar as questões filosóficas fora do psicologismo.

A proposta husserliana aos problemas do psicologismo se dirige a crítica à teoria da representação, a partir da qual ele desenvolveu seu conceito de intencionalidade, nas *Investigações Lógicas*. Ao descobrir que a consciência é sempre “consciência de...”, o filósofo pôs em cheque a nossa noção predominante de consciência como sinônimo de conteúdo representativo, como depósito de representações de objetos que lhe são externos e acessíveis enquanto fenômenos psíquicos. Neste sentido tradicional, podemos afirmar de modo

<sup>83</sup> HUSSERL, Edmund. *Investigações Lógicas*: Investigações para a fenomenologia e teoria do conhecimento, segundo volume, parte I. p. 384-385.

<sup>84</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, p. 92.

grosseiro, que o conhecer seria uma atividade que engloba três elementos, qual sejam, a consciência, o objeto e a sua representação. Para Husserl, cabe a filosofia tratar da especificidade da consciência, isto é, da sua intencionalidade. As atividades da consciência são atos ou vivências que visam um objeto, a consciência é direcionar-se para algo, ou seja, *intentio*. Assim, o objeto surge enquanto vivido, como *intentum*, mas não como um elemento real. Logo, o que é vivenciado pela consciência é o modo como aparece o objeto.

Assim sendo, não faz sentido repetirmos o discurso filosófico que diz que a consciência acessa o objeto no mundo através de uma espécie de imagem interna ou dizermos que o objeto de alguma forma se faz presente na consciência. Estes são, para Husserl, preconceitos disseminados pelas filosofias da representação, pois, a relação entre consciência e o objeto intencionado não é uma relação real, de ordem empírica, na verdade, trata-se de uma relação de caráter ideal, do mesmo modo como os elementos intencionais são ideais e por isto nunca podem ser encontrados na consciência. Como vimos, não há duas coisas como consciência e objeto, o que há é o objeto enquanto percebido, imaginado, recordado etc, em suma, há apenas o objeto intencionado, que pode surgir em múltiplos modos porque possui um sentido ideal.

Não há duas coisas presentes na vivência (abstraímos aqui de certos casos excepcionais); não vivemos o objecto e, ao lado dele, a vivência intencional que para ele se dirige; não há também duas coisas no sentido da parte e do todo envolvente, mas apenas uma está presente, a vivência intencional, cujo caráter descritivo essencial é precisamente a intenção em questão.<sup>85</sup>

Nesta breve exploração da fenomenologia husserliana das *Investigações Lógicas*, esperamos ter mostrado a desconstrução das noções habituais de consciência e a necessidade da retomada do problema do conhecimento através de uma filosofia não centrada na representação ou no psicologismo. Com o nascimento da fenomenologia como descrição das estruturas dos atos da consciência e a desnaturalização desta, há um enfraquecimento da idéia de sujeito como aquele que conhece o objeto. Se a fenomenologia das *Investigações* não foi capaz de, no fim das contas, superar o psicologismo e por isso se manteve no nível da filosofia da consciência moderna, ela não falha em abrir espaço para uma nova fundamentação da consciência e para o distanciamento da filosofia do psicologismo.

Neste sentido, Heidegger e Husserl convergem, pois também o primeiro efetuou uma crítica ao sujeito ao mostrar que antes de colocar-se como sujeito, o homem é presença, está no mundo, na lida com os entes, compreendendo-os em seu ser e compreendendo a si mesmo.

---

<sup>85</sup> HUSSERL, Edmund. *Investigações Lógicas*, segundo volume, parte I, p. 407-408.

Contudo, há profundas diferenças entre ambas as filosofias, neste ponto retornamos à analítica da presença. No parágrafo 10 do primeiro capítulo, da primeira sessão da obra *Ser e tempo*, Heidegger destaca a diferença entre a analítica da presença em face das ciências que têm o homem como objeto, são elas, a antropologia, a psicologia e a biologia. Lá, encontramos a seguinte afirmação: “A analítica coloca a questão ontológica a respeito do ser do *sum*. Pois somente depois de se determinar o seu ser é que se pode apreender o modo de ser das *cogitationes*.”<sup>86</sup> Podemos aplicar tal comentário crítico à filosofia husserliana, na medida em que ela não fundamenta e não se questiona pelo ser da consciência.

A presença é existência, isto não significa que ela é o ente efetivamente existente, já que esta é uma característica dos entes simplesmente dados. A presença não se confunde com aqueles entes que estão aí no mundo, visto ela é o ente na qual está em jogo o seu próprio ser. Ela se caracteriza como abertura para o ser, quer dizer, a presença ao compreender algo, conquista a si mesma a cada vez, como poder-ser que ela é; enquanto tal ela não é nada de substancial, antes, ela é possibilidade de ser.

Sendo suas possibilidade, a presença distingue-se dos entes efetivamente existentes, Dizemos que estar lançado determina-se como facticidade e o estar dado dos entes é entendido como fatualidade. Individualmente, cada um de nós poderia definir-se a si mesmo a partir do seu gênero, nacionalidade ou da profissão. Com certeza o fato de alguém ser mulher, latino-americana, estudante etc, diz muito sobre quem ela é, sobre o que podemos esperar dela, contudo, ainda não podemos reduzi-la a tais caracteres, e tampouco eles dizem tudo o que ela é. De acordo com Heidegger, nós somos mais que tais determinações fatuais, pois a facticidade da presença abarca um ser-lançado de caráter projetivo.

Já vimos que existir é poder-ser, entretanto, tais possibilidades não se perdem no indeterminado. As possibilidades de ser da presença são fácticas, na medida em que se articulam a partir de afetos e humores. A presença sempre se encontra num humor ou tonalidade afetiva que não tem nada a ver com estados psicológicos como sentimentos. De acordo com o modo como se encontra disposta, a presença, enquanto ser-no-mundo, descobre os entes ao seu redor quando estes lhe tocam. Neste sentido, o humor não é uma atribuição de sentidos subjetivos ao mundo, ao invés, ele é um modo do existencial da disposição, ele é abertura do ser da presença para mundo, a partir do qual um ente intramundano qualquer pode vir ao encontro da presença.

---

<sup>86</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, p. 90.

Disposta na abertura para o mundo, a presença está lançada numa “situação” ontológica e ôntica, isto é, ela é e está remetida invariavelmente a uma compreensão de ser, de onde são delineadas as suas possibilidades de ser desta ou daquela maneira. Cabe à presença, em sua responsabilidade, sustentar, assumindo ou recusando aquelas possibilidades que lhe foram entregues. Mas, qual é a origem desta entrega e deste ser-lançado? “A presença é de tal maneira que ela sempre compreendeu ou não compreendeu ser dessa ou daquela maneira. Enquanto um tal compreender, ela “sabe” a quantas ela mesma anda, isto é a quantas anda o seu poder-ser.”<sup>87</sup> Tanto a tradição, o momento histórico, a cultura, etc, em certa medida, situa a presença no mundo, orientando-a em suas ocupações cotidianas e na convivência com outras presenças. A presença se projeta em direção às suas possibilidades de ser, partindo de uma situação em que ela está a todo instante lançada.

Neste sentido, a nacionalidade, por exemplo, confere um horizonte de sentido que a presença herda, contudo, tal herança é refeita a cada posicionamento da presença no mundo, pois, sua existência é projetada no lançar-se de si no mundo. Em outras palavras, a presença se interpreta sempre a partir de possibilidades, sejam estas dadas efetivamente aí ou não: “Somente porque o ser do “pré” recebe sua constituição do compreender e do ser caráter projetivo, somente porque ele é tanto o que será quanto o que não será é que ela pode, ao se compreender, dizer ‘venha a ser o que tu és’.”<sup>88</sup>

Do mesmo modo como Husserl foi acusado de permanecer atrelado ao cartesianismo ou à tradicional filosofia da consciência, Heidegger teve a sua analítica da presença criticada como sendo uma nova forma de subjetivismo, visto que se ocupa das estruturas da existência. Como sabemos, o próprio Husserl, viu a maior obra do seu aluno como uma “antropologia filosófica”, o que corresponderia a uma traição à sua fenomenologia. Seguindo esta linha de raciocínio, é comum ainda a crítica a *Ser e tempo* como uma abordagem para a filosofia da consciência ou ainda como a obra que fundou a filosofia existencialista.

Pensamos que a pretensão de Heidegger com uma analítica da presença não era fazer da existência o paradigma da filosofia, mas o seu objetivo era pensar o sentido do ser, por isto ele afirmou que a fenomenologia somente era possível como ontologia. Ao compreender o sentido de ser antepredicativamente, a compreensão de modo algum é um tipo de ato intelectual de apreensão do ser das coisas. Isto que é compreendido pela presença estrutura o ser-no-mundo assim como todos os existenciais, é compartilhado com outras presenças e tem um caráter público. “Para Heidegger, na medida em que a questão do ser do homem constitui

---

<sup>87</sup> Idem. *Ibidem*, p.204.

<sup>88</sup> Idem. *Ibidem*, p. 206.



o fundamento da questão do ser, isto não tem nada a ver com antropologia, mas é parte do questionar ontológico<sup>89</sup>

Este questionamento pretende desnaturalizar a existência, a consciência, o eu, cogito, racionalidade etc, fundando a presença em termos de compreensão e facticidade. Neste sentido qualquer tentativa de circunscrever a presença à partir da sua atividade intelectual ou biológica, seria vã, pois desconsidera o seu modo de ser existencial-ontológico. Dessa forma, na era da técnica moderna, o homem é o ente que representa o mundo, e assim lhe confere valor de ser, ou seja, o homem é o sujeito que se auto assegura ao assegurar-se do ente como objeto. Já na Contemporaneidade, o homem dispõe dos entes enquanto disponibilidade. Tanto na Modernidade, quanto na Contemporaneidade, o desvelamento epocal da técnica encobre os modos de abertura de ser da presença ek-sistente.

#### 4.2 Da presença à ek-sistência

O retorno de Heidegger para a investigação da questão do ser inaugura uma nova maneira de determinar a essência do homem. O nexos entre a questão do ser e esta do homem não é arbitrária, antes, elas pertencem a um mesmo fenômeno. Relacionar homem e ser não é uma novidade da filosofia de Heidegger, contudo, tampouco podemos disto concluir que a sua filosofia se encaixa ao lado da filosofia kantiana ou hegeliana, por exemplo. Podemos entender a reflexão heideggeriana comparando-a à nietzschiana:

Pois assim é: o apequenamento e nivelamento do homem europeu encerra nosso grande perigo, pois esta visão cansa... [...] E precisamente nisso está o destino fatal da Europa – junto com o temor do homem, perdemos também o amor a ele, a reverência por ele, a esperança em torno dele, e mesmo a vontade de que exista ele. A visão do homem agora cansa – o que é hoje o niilismo, se não *isto*?... Estamos cansados do homem...<sup>90</sup>

Enquanto o apelo de Nietzsche é pela criação de um novo homem, que ultrapassasse o homem metafísico da moral judaico-cristã, Heidegger pensa o homem como lugar privilegiado de acontecimento do ser; tal não significa o surgimento de um “novo homem” ou uma nova definição do que somos, na verdade, significa um retorno a uma experiência mais

<sup>89</sup> DASTUR, Françoise. The critique of anthropologism in Heidegger’s thought. In: FAULCONER, James E.; WRATHALL, Mark A. *Appropriating Heidegger*, p. 126.

<sup>90</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*, p. 35.

originária do que esta que considera o homem como alma, sujeito ou consciência. A filosofia da vontade de poder propõe a auto superação do homem como auto afirmação. O projeto heideggeriano é mais modesto, não pretende fundar um outro homem, mas sua tarefa é acentuar o elemento humano, do qual nós não dispomos e que não nos pertence.

Vimos no último item como a analítica da presença busca distanciar-se das interpretações “antropológicas” do homem, marcando a sua diferença com os demais entes. Em *Ser e tempo*, assim como nos textos da década de 1930, a presença é o conceito que permeia a discussão da questão da existência em Heidegger, entretanto, aos poucos a noção de presença dá lugar a uma concepção mais radical de existência. Marcaremos agora tais diferenças observando o desenvolvimento do conceito de verdade em momentos distintos.

A verdade está conectada com a questão do sentido de ser investigada na ontologia fundamental. Desconstruindo a ideia de concordância que subjaz à teoria do conhecimento, Heidegger identifica o ser-verdadeiro ao ser-descobridor, como modos de ser da presença. Habitualmente, consideramos que a verdade pertence ao enunciado que está em relação de concordância com o objeto. O filósofo nota que para haver este tipo de conformidade entre coisas distintas, como objeto e enunciado, uma perspectiva deve estar dada de antemão. O enunciado é verdadeiro quando mostra o ente naquilo que ele é, quando põe a descoberto o ser do ente.

Aquele que enuncia está envolvido com o ente sobre o qual se enuncia e este envolvimento se dá através da abertura que constitui a presença. Porque a verdade possui o modo de ser da presença, “sendo essencialmente a sua abertura, abrindo e descobrindo o que se abre, a presença é essencialmente “verdadeira”. A presença é e está na verdade.”<sup>91</sup> Podemos dizer que em *Ser e tempo* a verdade é um existencial, isto é, ela pertence à existência pois somente pode haver verdade – no sentido de uma perspectiva que propicia descobertas e, secundariamente, adequações entre enunciado e coisa – enquanto há presença, em outras palavras, enquanto há um ente que possui o privilégio de compreender o ser dos entes, e por isto, pode dizer o que as coisas são. “Toda verdade é relativa ao ser da presença na medida em que seu modo de ser possui essencialmente o caráter de presença”<sup>92</sup>, o que não quer dizer que a presença determina e fixa as suas verdades arbitrariamente, antes, a relação entre presença e verdade se funda no caráter de abertura da presença.

No início da década de 1930 – considerada como o período da “virada” da filosofia heideggeriana, isto é, a fase de intervalo entre a analítica existencial e o Heidegger II – a

---

<sup>91</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, p. 291.

<sup>92</sup> Idem. *Ibidem*, p. 298.

verdade permanece atrelada à abertura da presença, entretanto, tal abertura ganha uma nova caracterização. No texto *Sobre a essência da verdade*, o fundamento da verdade é a liberdade, entendida como deixar-ser o ente naquilo que ele é, assim como em *Ser e tempo*, a verdade se funda em um existencial da presença, ou seja, no caráter de abertura de ser da presença como ek-sistência.

Devemos lembrar que o que se desvela é o ente em seu ser, assim, o desvelado tem origem na manifestação de ser deste ente. Tradicionalmente, a verdade é relacionada ao conhecimento; em Heidegger a verdade é deslocada para uma esfera mais originária, que não retira a verdade de sua relação com o conhecimento e o enunciado verdadeiro. Para ele, a verdade é modo de ser, é desvelamento do ente em seu ser. Ek-sistir é estar na verdade, a presença enquanto ek-sistência está aberta e disposta ao ser.

Qualquer espécie de antropologia e toda subjetividade do homem enquanto sujeito não é apenas, como já acontece em *Ser e Tempo*, abandonada e procurada a verdade do ser como fundamento de uma nova posição historial, mas o curso da exposição se prepara para pensar a partir deste novo fundamento (a partir do ser-aí). As fases da interrogação constituem em si o caminho de um pensamento que, em vez de oferecer representações e conceitos, se experimenta e confirma como revolução da relação com o ser.<sup>93</sup>

Refletindo retrospectivamente sobre o seu caminhar na filosofia, Heidegger reitera a relevância da descoberta da presença em *Ser e tempo*, colocando-a como ponto de partida decisivo da sua filosofia, e acredita que pensar a existência enquanto facticidade ao invés de fatualidade inaugura uma nova concepção na ontologia. O que significa dizer que existir é estar na verdade? A verdade seria objetiva ou subjetiva? De acordo com o texto *Sobre a essência da verdade*, o enunciado se conforma com o ente manifesto através do deixar-ser que é a liberdade, o entregar-se ao aberto no ente. A presença não se perde diante do ente, tampouco o ente imprime a sua marca na presença.

Na realidade, o desvelamento é um movimento que envolve presença, ente e ser de modo recíproco. Uma leitura apressada poderia nos levar a interpretar a virada como uma fase onde a presença abandona a posição ativa de descobridora dos entes que tem a verdade como um existencial – como constituindo a sua existência – passando, então, a assumir um papel passivo diante do desvelamento do ente, nas obras do chamado Heidegger II. Compreendemos que se tratam de duas fases distintas – que, contudo, pertencem a um só pensamento – e que devem ter suas diferenças respeitadas, contudo, falar em atividade ou

---

<sup>93</sup> HEIDEGGER, Martin. Sobre a essência da verdade. In: \_\_\_\_\_. *Heidegger: Conferências e escritos filosóficos*, p. 145.

passividade da existência nos dois períodos não nos parece ser o modo correto de marcar tais distinções. Nem em *Ser e tempo* a presença era um conceito para uma espécie de sujeito, nem, tampouco nos escritos posteriores a ek-sistência é o mero lugar de transmissão da verdade.

Podemos entender a abertura que constitui a ek-sistência como uma co-relação entre homem e ser. De acordo com Echarri, a exposição da presença ao ente em seu ser, ou seja, enquanto desvelado, não é uma simples recepção contemplativa, pois, a abertura desveladora se consuma na correspondência da presença, sem tal correspondência não haveria desvelamento. Desse modo, notamos que o homem, enquanto ek-sistente, é peça fundamental para o mostrar-se do ser. Como a luz que necessita do olho para ser cor, é a relação entre ser e homem:

Assim como a luz de consumaria e se especificaria essencialmente como visão e cor no olho e para o olho (quer dizer, na abertura não meramente contemplativa do olho). Se o olho, por sua vez, deixa de abrir-se e se fecha, então a luz incidente não se desvela como “cor”, e, simplesmente, não é “cor”. Ao invés, a luz não se consuma nem se especifica assim, por exemplo, no ouvido e para o ouvido, ainda que se dirija a ele, porque ele não se encontra propriamente ex-posto à luz.<sup>94</sup>

Destas considerações, concluímos que ao deixar a analítica da presença passando para o questionamento da existência exposta, isto é, da ek-sistência, Heidegger destaca a transcendência do homem, acentuando a sua abertura e dando privilégio maior ao ser. Isto é, o filósofo dá enfoque maior à relação entre homem e ser, ou, à correspondência humana ao apelo do ser, sem o qual não haveria desvelamento. E, ao focar na relação entre ambos, ele afirma que “O homem é um diálogo com o ente, que apenas surge como tal no diálogo mesmo, mas, com esta diferença que a iniciativa ou prioridade corresponde ao ente [...]”<sup>95</sup> O desvelamento acontece antes de qualquer teorização, na medida em que a ek-sistência corresponde ao destinar-se do ser.

Nas obras posteriores ao período da virada, Heidegger radicalizará a relação do homem com o ser. O desvelamento é pensado como co-desvelamento, um com-pertencimento entre ser e homem. Heidegger não é o primeiro na história da filosofia a ver ser e homem em uma imbricação, entretanto, o filósofo nos mostra que faltou à filosofia um olhar mais originário que pudesse ver não apenas uma relação entre ambos, mas sim um co-pertencimento.

---

<sup>94</sup> ECHARRI, Jaime. *Fenómeno y verdade en Heidegger*. Bilbao: Universidad de Deusto, 1997, p. 42.

<sup>95</sup> Idem. *Ibidem*, p. 44.

O homem é propriamente esta relação de correspondência, e é somente isto. [...] No homem impera um pertencer ao ser; [...] E o ser? [...] Ser somente é e permanece enquanto aborda o homem pelo apelo. [...] Isto não significa absolutamente que o ser é primeira e unicamente posto pelo homem. Pelo contrário, torna-se claro.<sup>96</sup>

Heidegger, desse modo, redefine o entendimento filosófico de que ser e de homem, retirando-os do domínio da objetividade ou subjetividade, pensando-os a partir da ek-sistência. Não queremos dizer com isso que pertence ao homem uma subjetividade que o colocaria em destaque em relação aos outros entes, ter olhos para a ek-sistência nos leva a um pensamento que vê o elemento humano fora do âmbito do sujeito, ser homem é ser fora de si, é ser abertura ao ser, é permanecer exposto. Pensar o homem como ek-sistência significa vê-lo como fora de si, como abertura ao ser.

#### 4.3 A existência e o sujeito

Sempre em busca de fixar o que é real, o que é a realidade, a filosofia determinou de vários modos os critérios para a verdade e a cada transformação naquilo que se entendeu por verdade temos, segundo Heidegger, uma transformação no que se entende por homem. Neste sentido, de acordo com a leitura heideggeriana, a metafísica é humanista, pois fixa não somente a verdade do ente mas também a verdade do homem. O humanismo, por sua vez, é mais uma das fases do esquecimento do ser e, por isto, deve ser questionado. Heidegger se dirige especificamente, ao humanismo da filosofia moderna que, tomando a verdade como a representação, e então respondendo à exigência de fundar o sujeito, foi acusada de desviar o homem da sua essência ek-sistente, tal proposta de desconstrução do sujeito é o que gostaríamos de analisar aqui.

A filosofia grega, na figura de Platão, funda o pensamento metafísico ao restringir o real ao inteligível, deslocando a verdade para o âmbito do conceitual e, então, destinando ao homem o papel daquele que apresenta a verdade, situando-a no mundo suprassensível. Fez-se necessária a ascese do homem, como narrada no “mito da caverna”, devendo este abandonar o reino das aparências e sombras para dirigir-se ao plano das ideias. Contudo, Heidegger observa que não se trata apenas de seguir um determinado trajeto que garantiria a chegada ao verdadeiro. De acordo com a sua leitura, o que a alegoria platônica expõe é um novo

<sup>96</sup> HEIDEGGER, Martin. Identidade e Diferença. In: \_\_\_\_\_. *Conferências e escritos filosóficos*, p. 182.

posicionamento do homem diante do ente, isto é, uma nova determinação do que quer dizer ser humano, que nasce juntamente com a filosofia enquanto saber do ente e que prevalecerá como modelo normativo para o pensamento ocidental.

A teoria das idéias corresponde ao início do rompimento com a verdade no sentido da *aletheia*, tal rompimento se acentuará com o desenvolvimento da filosofia, caracterizando o pensar filosófico. Quando Platão estabelece a ideia como o fundamento do ente, ele está afirmando o assenhoreamento da ideia sobre o desvelamento. Pois, o verdadeiro não é o ente em seu apresentar, mas sim a ideia que promove a sua apresentação e que, por sua vez, deve ser fixada pelo olhar do homem. A verdade deixa de pertencer integralmente ao ente em sua apresentação, passando a pertencer ao olhar humano. É claro que não podemos ver aí um subjetivismo, tampouco há uma noção de sujeito na filosofia antiga, a ideia não é criada pelo homem, também não é uma projeção mental, entretanto, ela só se torna acessível através do olhar treinado para tal, daquele ente é capaz de conhecer os demais entes.

A partir de então, a verdade será aquilo que é buscado pelo homem por meio da retidão do seu olhar, cabe a este a sua formação enquanto homem, isto é, a sua libertação de tudo que possa representar obstáculo a sua conquista. A verdade adquire contornos humanos que serão decisivos para a posterior consumação da metafísica. “O esforço em favor do ser-homem e a localização do homem no meio do ente domina a metafísica. O começo da metafísica no pensamento de Platão é ao mesmo tempo o começo do ‘humanismo’.”<sup>97</sup>

A filosofia nasce e se desenvolve com traços metafísicos que não se extinguem em um dado momento da sua história, ao invés, se expressam de modos distintos a cada época. Se em Platão a interpretação do ente em relação ao seu ser ainda mantinha uma duplicidade, visto que o essencial do ente não era posto pelo homem e sim desvelado por ele através da dialética, no período moderno a tendência humanista continua com o esquecimento da verdade como *aletheia*.

Na Modernidade, o ente se faz ente em seu estar-representado, ou seja, o ente é ente na objetivação. Isto quer dizer que tudo o que é, somente é enquanto representado. A verdade se mostra, então, como a certeza da representação, representar, por sua vez, quer dizer trazer o ente a si, de modo a ter certeza e segurança acerca dele. A este modo de pensar, que busca a certeza e a segurança, Heidegger chama de cálculo. Certamente o pensar moderno, em geral, trabalha com números e contas, contudo, o cálculo ao qual fazemos referência aqui não é o cálculo matemático, na verdade calculamos quando fazemos planos e compreendemos tudo o

---

<sup>97</sup> HEIDEGGER, Martin. A teoria platônica da verdade. In: \_\_\_\_\_. *Marcas do caminho*, p. 247.

que vem a ser partir do que foi planejado e antecipado. Sendo assim, representar equivale a pôr o ente a partir de um projeto prévio que garante a certeza da sua verdade. Isto não seria possível se não houvesse um sujeito no qual as representações estão fundadas: na Modernidade, ser é ser posto pelo sujeito que representa, é o sujeito que atribui o valor de ser às coisas. “O decisivo não é que o homem se liberta para si mesmo dos vínculos que tinha até agora, mas que a essência do homem em geral se transforma, na medida em que o homem se torna sujeito. [...] O homem torna-se o centro de referência do ente enquanto tal.”<sup>98</sup>

É este homem, definido a partir da sua subjetividade, que possibilita a instalação do domínio da técnica. Aquele pensar calculador que põe de antemão a verdade do ente, se transforma no processamento explorador que enxerga o real como um fundo de reserva sempre disponível. Como já vimos, com a técnica, o dualismo sujeito/objeto perde sua força, estes dois elementos têm seus limites diluídos, pois, a filosofia moderna após Descartes, especificamente com Nietzsche, reconfigura a subjetividade, retirando-a deste dualismo. Segundo Heidegger, a filosofia da vontade de poder coloca o homem como aquele ente que exerce domínio sobre os outros entes através do seu valorar, instaurando assim a subjetividade incondicionada. Com a derrubada dos valores supremos e a transvaloração a partir do princípio da vontade de poder cada coisa tem o seu ser assegurado através do livre valorar do novo tipo de homem anunciado por Nietzsche. Não podemos mais fazer uma simples distinção entre o que é sujeito e o que é objeto, há apenas a vontade que se quer a si mesma ao visar o aumento incondicionado do seu domínio. Ao mesmo tempo, Heidegger deixa claro que o esquema sujeito/objeto não desaparece:

Só assim a relação sujeito-objeto chega a assumir seu caráter de “relação”, ou seja, de disposição em que tanto o sujeito como o objeto se absorvem em disponibilidades. Isso não significa que a relação sujeito-objeto desaparece mas, ao contrário, que somente agora atinge o seu completo vigor já predeterminado pela composição.<sup>99</sup>

A objetividade se transforma em disponibilidade, o papel do homem enquanto o sujeito que representa o ente desemboca na sua função de explorador do real, isto é, daquele que dispõe dos entes, avançando no real afim de alcançar as suas metas. Geralmente não percebemos a técnica como um modo de ser, apenas lidamos com entes disponíveis, nisto se encontra o caráter totalitário do domínio tecnológico, nele o homem entrega as suas

<sup>98</sup> Idem. O tempo da imagem do mundo. In: \_\_\_\_\_. *Caminhos de Floresta*, p. 111.

<sup>99</sup> HEIDEGGER, Martin. Ciência e pensamento de sentido. In: \_\_\_\_\_. *Ensaio e Conferências*, p. 52.

potencialidades ao domínio explorador dos entes, e, neste sentido, ele mesmo aparenta ser um ente como os outros, isto é, um ente disponível.

A atitude calculadora do homem diante do real, que inspira a lida técnica, só reconhece aquilo que pode ser previsto, ou ainda, admite apenas o que se enquadra aos seus projetos. Todas as possibilidades de ser são, desse modo, delimitadas previamente, trata-se de um processo indiscriminado de domínio do real, na tentativa de torna-lo explicável e assim, algo dado e disposto para o processamento. A nossa era, a Contemporaneidade, é marcada por este posicionamento destruidor do homem diante do mundo, “o cálculo não admite outra coisa que o enumerável. Cada coisa é apenas aquilo que se pode enumerar. [...] Este uso consumidor do ente revela o caráter destruidor do cálculo.”<sup>100</sup> Destruindo o real em sua potencialidade, restringindo e pré-determinando os seus modos possíveis de ser, o pensar tecnológico conduz a um processo de uniformidade do real, que possibilita o uso explorador de cada coisa, de acordo com os critérios postos pela exploração que não leva em consideração o próprio ente, mas apenas, como vimos, aquilo que dele se pode dispor. O real está pronto, em cada uma das suas regiões, para ser processado, pois sofre um achatamento, os entes são submetidos à mesma lógica da disponibilidade, na medida em que, não é apenas o real que se encontra achatado, o homem também sofre com a uniformização tecnológica:

Por que a realidade consiste na uniformidade do cálculo planificador, o homem também deve passar a uniformizar-se para dominar o real. Um homem sem uniforme dá hoje a impressão de irrealidade, de um corpo estranho ao real.<sup>101</sup>

Se o real aparece como o verificável, consumível, o homem, por sua vez, se coloca como aquele ente verificador e explorador, limitando-se ao modo de ser objetivável ou apreendido tecnicamente. Facilmente apontamos para a devastação do mundo na época do avanço tecnológico, como se estivéssemos apartados dele, enquanto ocuparíamos o lugar daqueles que simplesmente comandam, calculando o real. Contudo, a esta altura da nossa exposição já sabemos que a visão instrumental ou antropológica da técnica não a compreende satisfatoriamente, pois, o calcular e o calculado são partes de uma mesma dinâmica de acontecimento do ser. A rigor, o sujeito não se distingue dos resultados dos seus processamentos, visto que não é o homem quem, em última instância, faz a técnica; ele dispõe dos entes por corresponder inevitavelmente aos envios epocais do ser. Trata-se de um mesmo processo: o surgir dos entes como disponibilidades leva o homem a lidar com o real no

---

<sup>100</sup> HEIDEGGER, Martin. *Que é metafísica?* In: *Conferências e escritos Filosóficos*, p. 50.

<sup>101</sup> Idem. *A superação da metafísica*. In: *Ensaio e Conferências*, p. 84.



sentido da exploração. É pelo fato de que o ser se mostra na disponibilidade que o homem pode ser o sujeito.

Podemos considerar a história da filosofia como um contínuo empoderamento do homem, os filósofos contribuíram para a libertação do homem dos seus mais variados grilhões, até alcançarem uma emancipação satisfatória daquele. Definida através das faculdades cognitivas ou dos afetos e instintos do homem, segundo Heidegger, a metafísica nasce e amadurece com a tarefa de interpretar o ente em seu ser e, conseqüentemente, dizer o que é o homem.

Na ontologia heideggeriana, o homem toma como tarefa de sua existência o dispor dos entes disponíveis, como desencobrimento da composição, que não deixa ver o ente naquilo que ele é, quer dizer, como um desencobrimento ou modo de ser. Ora, poderíamos questionar, o homem se aliena de si mesmo? Se alienar é transferir algo que é próprio para domínio alheio, então, significa que o homem não se encontra consigo mesmo, situação que Heidegger nomeia em *Carta sobre o humanismo* com o termo “apatridade”.

No imperialismo planetário do homem organizado tecnicamente, o subjectivismo do homem atinge o seu mais elevado cume, a partir do qual ele se estabelecerá na planície da homogeneidade organizada, e aí se instalará. Esta homogeneidade torna-se o mais seguro instrumento do domínio completo, isto é, do domínio técnico sobre a Terra. [...] O homem não pode abandonar por si próprio este destino da sua essência moderna, nem quebrá-lo por uma sentença soberana. Mas o homem pode pensar, pensando antecipadamente, que o ser-sujeito da humanidade nem jamais foi a única possibilidade da essência inicial do homem histórico, nem alguma vez o será.<sup>102</sup>

Com a crítica feita ao sujeito técnico não estamos defendendo a sua extinção ou a sua substituição por um outro tipo de subjetividade, afirmamos, ao invés, que o desafio do homem contemporâneo é reapropriar-se de si mesmo, é estar aberto ao ser, à liberdade de ser isto que se é.

As interpretações humanísticas do homem como *animal rationale*, como “pessoa”, como ser espiritual-anímico-corporal, não são declaradas falsas, nem rejeitadas. Ao contrário, o único pensamento que se quer impor é que as mais altas determinações humanísticas da essência do homem ainda não experimentam a dignidade propriamente dita do homem.<sup>103</sup>

<sup>102</sup> HEIDEGGER, Martin. O tempo da imagem do mundo, p. 136-137.

<sup>103</sup> Idem. Carta sobre o humanismo. In: \_\_\_\_\_. *Conferências e escritos filosóficos*, 157.

Por isto é que a filosofia de Heidegger não se posiciona simplesmente contra a técnica, assim como não julga depreciativamente o humanismo que subjaz à metafísica, o filósofo nos provoca a vermos as nossas possibilidades de ser numa época onde somos incessantemente provocados ao consumo, produção e exploração indiscriminadas do real.

## 5 CONCLUSÃO

O questionamento sobre a técnica em Heidegger possui o mérito de nos retirar daquelas opiniões sedimentadas sobre tal momento da história, mostrando o caráter limitado das interpretações instrumentais e antropológicas e levando-nos a uma abordagem filosófica do que somos hoje. Acompanhando seus escritos sobre o tema, somos incitados a abandonar os lugares-comuns que povoam o nosso imaginário sobre o universo tecnológico e a repensá-lo sob um ponto de vista ontológico. Nesta abordagem original, descobrimos que a técnica não se limita à produção e ao uso de instrumentos, tampouco se limita à aplicação das descobertas científicas; técnico e tecnológico é o modo de ser da nossa época, é o modo no qual os entes surgem para nós, como a verdade do nosso tempo. Assim, abandonamos a ânsia de nos posicionarmos a favor ou contra a técnica e pensamos, antes de qualquer coisa, o nosso pertencimento a ela.

A questão da técnica nos remete ao âmbito da relação entre ser e verdade, sendo assim, nos remete também para o âmbito da existência. Isto não significa pensar a técnica a partir de uma visão antropológica ou a partir da perspectiva de um sujeito. Relacionamos técnica e existência porque Heidegger nos mostra o nosso pertencimento a ela, isto é, porque somos entes históricos, somos atingidos por envios epocais do ser que marcam as fases da história. Como não podemos nos elevar para além desta condição, isto é, não podemos ignorar a historicidade, não podemos também abandonar a época à qual somos lançados. Neste sentido, a técnica domina cada fazer e cada decisão humana. Contudo, a filosofia da técnica de Heidegger não nos leva a uma paralisia: sempre há a possibilidade de refletirmos sobre a nossa época, perscrutando a história, questionando o modo como a filosofia ocidental se fez até hoje, ou seja, há a possibilidade de perguntarmos pelos fundamentos do modo de ser técnico e, assim, compreendermos o nosso lugar nessa trama para então tomarmos decisões.

Desse modo, o fundamento metafísico da técnica nos insere numa postura calculante diante da totalidade do real. O espaço no qual o sujeito vive é um espaço indiferente onde todas as coisas são concebidas do mesmo modo, isto é, com vistas ao processamento explorador. Por enquadrar, de antemão, os entes numa moldura pré-concebida, o homem vê os entes como disponíveis e acessíveis e, mais do que isso, vê a si mesmo como aquele ente que dispõe de outros entes, em outras palavras, o homem toma a si mesmo como aquele que processa e explora o real, ou seja, se concebe também como disponibilidade.

Quer dizer, a composição, que fundamenta e estrutura a ciência, a técnica e a tecnologia, institui não apenas o ente disponível como objeto na disponibilidade, mas correlativamente institui também o sujeito como disponibilidade, pois na medida em que o sujeito investiga o ente mediante dispositivos experimentais, ele se coloca como um expectador do acontecimento do ente que se processa e acontece no experimento. Nesta perspectiva, podemos afirmar que o sujeito, na investigação científica e experimental, ganha consistência mediante o caráter de disponibilidade. Denominamos esta consistência do sujeito de expectador.<sup>104</sup>

No domínio da experimentação científica podemos observar a relação do sujeito e do objeto, elementos contrapostos desde a Modernidade. Na investigação, o cientista provoca o aparecimento do ente ao simular a sua existência nos dispositivos experimentais do laboratório. Este caráter intervencionista da ciência experimental garante a realidade do ente enquanto objeto disponível. Contudo, o sujeito também se perde na disponibilidade, transformando-se em expectador de um real simulado, melhor dizendo, o sujeito da técnica tardia assume a posição daquele que espera que o ente se revele como o programado por ele previamente na investigação. Ao mesmo tempo em que observa o ente transformar-se em objeto disponível, o homem deposita as suas expectativas sobre ele, pois ambos, homem e ente, estão regidos por um único princípio organizacional do real: a composição. Mas como afirma Heidegger, “o homem nunca se reduz a uma mera disponibilidade,”<sup>105</sup> ele não se reduz ao ente que dispõe dos demais entes, pois ele é ek-sistência ou existencialmente presença, isto é, ele é abertura que acolhe desvelamentos de ser, como por exemplo, sujeito e objeto na Modernidade, e apropriada.

De modo algum defendemos que o homem-sujeito fosse substituído por outro tipo de homem, tampouco achamos que o sujeito é um homem inferior. Entendemos que assim como a errância, a decadência e a técnica, o sujeito é também um modo de ser que dura desde os gregos e assume contornos diversos, porque a filosofia, enquanto metafísica, correspondeu aos desvelamentos epocais do ser definindo o ente em sua totalidade e, a partir dessa definição, definiu também o homem em sua relação com o real. Explicando o homem como alma, espírito, razão ou instinto, o pensamento ocidental tolheu uma análise mais originária do que somos nós, pois não alcançou uma distinção mais profunda entre o homem e os outros seres, mais especificamente, não considerou o nosso modo próprio de ser.

Segundo Heidegger, é o próprio ser que se subtrai de nós ao manifestar-se, de modo que temos acesso ao desvelado mas não vemos o desvelamento, o que leva a filosofia a

<sup>104</sup> FERREIRA, Acylene Maria Cabral. A correlação entre ciência e técnica em Heidegger. *O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro, n. 30, dez-11. P. 91.

<sup>105</sup> HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. In: \_\_\_\_\_. *Ensaio e Conferências*, p. 21-22.

assegurar-se no ente a cada vez que coloca o ser em questão. Este é o caráter ambíguo – velamento e desvelamento – que marca a verdade e, portanto, também o envio da técnica como composição. Podemos falar do ser apenas provisoriamente e aproximativamente, de modo que, cada época de acontecimento da sua verdade, cada manifestação de ser, corresponde, concomitantemente, a possibilidades epocais de desvelamento de ser.

Nossa experiência do ser conserva em si outras possibilidades vindouras, por isto entendemos que a questão da técnica heideggeriana não é uma fatalidade. Entendemos também que a filosofia de Heidegger não assumiu a tarefa de uma completa superação da metafísica ou da técnica, ao invés, ela se consolidou como um pensamento precursor, como um pensar preparatório, que não almejou dar respostas definitivas, mas que nos mostra a possibilidade de um relacionamento livre com a técnica e nos dá argumentos para remeter a questão da técnica à questão da existência e do ser.

## REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. *Qu'est-ce que le contemporain?* Paris: Éditions Payot, 2008.
- ARISTÓTELES. *Física I e II*. Campinas: Editora da Unicamp, 2009
- CABRAL, Alexandre Marques. *Nietzsche e a onto-teo-logia: uma polêmica heideggeriana*. Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche, vol. 4, n. 02.
- CARSON, Rachel. *Primavera Silenciosa*. São Paulo: Gaia, 2010
- CASANOVA, Marco Antonio. *O homem entediado: niilismo e técnica no pensamento de Martin Heidegger*. In: Ekstasis: Revista de hermenêutica e fenomenologia, Rio de Janeiro, v. 01, n. 01.
- \_\_\_\_\_. *Nada a Caminho: impessoalidade, niilismo e técnica na obra de Martin Heidegger*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- DESCARTES, René. *Descartes*. São Paulo: Nova Cultural, 2000. (Coleção Os Pensadores).
- DOWELL, João A. Mac. *Semelhança estrutural entre as compreensões heideggeriana e bíblica do homem*. Síntese, Belo Horizonte, v. 36, n.116, 2009
- DREYFUS, Hubert; HALL, Harrison (org.). *Heidegger: a critical reader*. Cambridge: Blackwell, 1992.
- DREYFUS, Hubert. *Being-in-the-world: a commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*. Cambridge: The mit Press, 1995.
- DUARTE, André. *Vidas em Risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- DUARTE, Irene Borges. *La tesis heideggeriana acerca de la técnica*. In: SEMINARIO DE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA. (10: 1993: Madrid). Anales. Madrid: Editorial Complutense, 1993
- DUSEK, Val. *Filosofia da Tecnologia*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.
- FERREIRA, Acylene Maria Cabral. *O destino como Serenidade*. Síntese - Revista de Filosofia, Belo Horizonte, v.30, n. 97, p. 249-262, 2000.
- \_\_\_\_\_. *A composição e a quadratura como criação*. *Sofia*, Vitória, v.10, n.13 e 14, p.55-76.
- \_\_\_\_\_. *A correlação entre ciência e técnica em Heidegger*. *O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro, n. 30, dez-11. P. 91.
- FIGAL, Gunter. *Martin Heidegger: Fenomenologia da Liberdade*. Rio de Janeiro: Forense Universitária: 2005.

FOGEL, Gilvan. *Da Solidão Perfeita*. Petrópolis: Vozes, 1999.

GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em Retrospectiva*. 2 Ed. Rio de Janeiro: Vozes, v. 1, 2007.

GIACÓIA JÚNIOR, Oswaldo. *Notas sobre a técnica no pensamento de Heidegger*. Veritas, Porto Alegre, v.43,n.1, p.97-108, 1998.

GUIGNON, Charles. *Heidegger and the problem of knowledge*. Indiana: Hackett Publishing Company, 1983.

HAAR, Michel. *Heidegger et l'essence de la technique*. In: Revue de l'enseignement philosophique. Paris, n.02. Décembre 1979, janvier 1980.

\_\_\_\_\_. *A crítica nietzscheana da subjetividade*. Revista Famecos, n. 13, dezembro 2000.

\_\_\_\_\_. *Heidegger e a essência do homem*. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989

\_\_\_\_\_. *O Discurso filosófico da Modernidade*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1998.

HÉBER-SUFFRIN, Pierre. *O "Zaratustra" de Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

\_\_\_\_\_. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Madrid: Alianza Editorial, 2007.

\_\_\_\_\_. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006

\_\_\_\_\_. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Editora Vozes, 2009.

\_\_\_\_\_. *Já só um Deus nos pode ainda salvar*. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2009, p. 40. Disponível em: [http://www.lusosofia.net/textos/heidegger\\_ja\\_so\\_um\\_deus\\_nos\\_pode\\_ainda\\_salvar\\_der\\_spiegel.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/heidegger_ja_so_um_deus_nos_pode_ainda_salvar_der_spiegel.pdf). Acesso em: 17 dez. 2013.

\_\_\_\_\_. *O Princípio do Fundamento*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

\_\_\_\_\_. *Introdução à Metafísica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, v.2.

\_\_\_\_\_. *Seminários de Zollikon*. Petrópolis: Editora Vozes, 2009.

\_\_\_\_\_. *Sobre o Problema do ser/O Caminho do Campo*. São Paulo: Duas Cidades, 1969.

\_\_\_\_\_. *Caminhos de Floresta*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2002.

\_\_\_\_\_. *Kant y el Problema de la metafísica*. Mexico d.f.: Fondo de Cultura Económica, 1996.

\_\_\_\_\_. *Los Problemas Fundamentales de la Fenomenología*. Madrid: Editorial Trotta, 2000.

\_\_\_\_\_. *Heidegger; Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Col. Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. *Língua de tradição e língua técnica*. Lisboa: Passagens, 1995.

\_\_\_\_\_. *Serenidade*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

\_\_\_\_\_. *Marcas do Caminho*. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

\_\_\_\_\_. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Editora Vozes, 2009.

HEISENBERG, Werner. *A imagem da natureza na física moderna*. Lisboa: Livros do Brasil

HUSSERL, Edmund; MERLEAU-PONTY, Maurice. *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

HUSSERL, Edmund. *Investigações Lógicas*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.

JÜNGER, Ernst. *A mobilização total*. In: *Modernos e Contemporâneos: A tradição fenomenológica*, Campinas, n. 02, 2001

LOPARIC, Zeljko. *Heidegger e a pergunta pela técnica*. Disponível em: <<http://www.interleft.com.br/loparic/zeljko/pdfs/PerguntaTecnica.pdf>>. Acesso em: 31 de julho de 2014.

\_\_\_\_\_. Breve nota sobre Heidegger como leitor de Jünger. *Natureza Humana*, São Paulo, vol. 1, n. 4, 2002.

MARCUSE, Hebert. *Ideologia da Sociedade Industrial*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1969.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Palestras*. Lisboa: Edições 70, 2002.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos*. São Paulo: Editora Unifesp, 2009

\_\_\_\_\_. *Doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. São Paulo: Annablume, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.



\_\_\_\_\_. *Assim falou Zaratustra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011

\_\_\_\_\_. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001

\_\_\_\_\_. *Genealogia da Moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998

\_\_\_\_\_. *Além do bem e do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NUNES, Benedito. História e ontologia. *Natureza Humana: Revista Internacional de filosofia e práticas clínicas*, São Paulo, v.1, n.1,1999.

\_\_\_\_\_. *No tempo do niilismo e outros ensaios*. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

OLIVEIRA, Rubem Mendes. *A questão da técnica em Spengler e Heidegger*. Belo Horizonte: Tessitura, 2006.

PAISANA, João. *Fenomenologia e Hermenêutica*. Lisboa: Editorial Presença.

PALMER, Richard. *Hermenêutica*. Lisboa: Edições 70, 1986.

PLATÃO. *A República*. São Paulo: Edipro, 2012.

PRÉ-SOCRÁTICOS. *Fragmentos, Doxografia e comentários*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores).

RICOEUR, Paul. Existência e Hermenêutica. In: BLEICHER, Josef. *Hermenêutica Contemporânea*. Lisboa: Edições 70, 1992.

ROJCEWICZ, Richard. *The gods and technology*. New York: State University of New York Press, 2006.

RÜDIGER, Francisco. *Martin Heidegger e a questão da técnica*. Porto Alegre: Sulina, 2006.

SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

STEIN, Ernildo. *Aproximações sobre hermenêutica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

\_\_\_\_\_. *Pensar e Errar: um ajuste com Heidegger*. Ijuí: Editora Unijuí, 2011.

VATTIMO, Gianni. *As aventuras da diferença*. Lisboa: Edições 70, 1980

\_\_\_\_\_. *O Fim da Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ZIMMERMAN, Michael. *Confronto de Heidegger com a modernidade*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.