

TEMPORALIDADE DO SER: um estudo desde Martin Heidegger **TEMPORALITY OF BEING: a study by Martin Heidegger**

Dilson Brito da Rocha¹

RESUMO: Nosso objetivo com o presente estudo é, a partir da obra intitulada *Ser e Tempo*, de autoria de Martin Heidegger, examinar o termo cunhado por ele, *Dasein*, o ser-aí, na maneira como é engendrado neste suntuoso texto. Nos valeremos, outrossim, de outros escritos que possam corroborar. O filósofo alemão se incumba de uma tarefa que, conforme ele, até então foi negligenciada, a saber, compreender o ser sem desvencilhá-lo do tempo. Ocorre que, sua filosofia é um labor em favorecimento da temporalidade do ser. A fim de levar a cabo seu empreendimento intelectual, procede com um *modus operandi* fora do estofo metafísico, que era o consuetudinário. Segundo Heidegger, na tradição da filosofia ocidental, que é metafísica, presente desde Platão até Nietzsche, permaneceu uma culpa, isto é, o entendimento do ser de maneira dissociada do tempo e, se quisermos, em oposição a ele. Dessarte, o ser foi pensado na sua atemporalidade, não podendo decorrer outra coisa senão sua entificação, quimera que nosso filósofo rechaça.

Palavras-chave: *Dasein*, temporalidade, metafísica.

ABSTRACT: Our objective with this study is, based on the work entitled *Being and Time*, by Martin Heidegger, to examine the term he coined, *Dasein*, the being-there, in the way it is engendered in this sumptuous text. We will also make use of other writings that may corroborate. The German philosopher undertakes a task that, according to him, has hitherto been neglected, namely, to understand being without releasing it from time. It so happens that his philosophy is a work in favor of the temporality of being. In order to carry out his intellectual enterprise, he proceeds with a *modus operandi* outside the metaphysical stuff, which was the customary. According to Heidegger, in the tradition of Western philosophy, which is metaphysical, present from Plato to Nietzsche, it remained a fault, that is, the understanding of being in a way dissociated from time and, if we like, in opposition to it. Thus, the being was thought of in its timelessness, with nothing other than its entification being possible, a chimera that our philosopher rejects.

Keywords: *Dasein*, temporality, metaphysics.

INTRODUÇÃO

A obra ora enfrentada, *Ser e Tempo*, que data de 1927, foi escrita no remanso da floresta negra, onde se deu uma espécie de refúgio por parte de Heidegger, de sorte que quase não havia literatura à disposição, obrigando o pensador a recorrer à sua extraordinária memória. Nos deparamos no texto com uma gama de filósofos aludidos de copiosa envergadura, tais quais, Aristóteles, Agostinho, Hegel, Husserl, Kierkegaard etc. Quando ela se torna pública Heidegger tinha os completos trinta e sete anos de idade. A despeito da idade juvenil, considerando que se tratava de um acadêmico, gozava de reconhecimento

¹ Graduação em Filosofia pela UNIFRAN/Franca; Graduação em Teologia pela UNISAL/São Paulo; Mestrado em Filosofia pela UNESP/Marília; Mestrado em Teologia pela PUG/Roma, Itália; Docente na FIB - Faculdades Integradas de Bauru. E-mail: dilsondarocha@gmail.com

irrestrito. Era estimado, naquele cenário em que a intelectualidade não era incomum e onde o crivo era fino, como um gênio revolucionário da filosofia tudesca. Naturalmente, seu criterioso feito traspassou os muros germânicos.

Queremos entender que aquela de Heidegger é uma autêntica revolução filosófica, não por estabelecer um inaudito estatuto epistemológico, a exemplo do criticismo kantiano, mas por reclamar a urgência de se pensar o ser a partir da temporalidade² e, *a fortiori*, por instaurar a noção que explana tal ideia, o ser-aí. Logo, a questão fulcral de *Ser e Tempo* é conducente ao ser. Ela atravessa a produção heideggeriana, perpassando, igualmente, os recém-publicados *Cadernos Negros (Schwarze Hefte)*, os escritos autobiográficos. De qualquer forma, a questão esteve a miúdo no horizonte intelectual do exigente filósofo. Outrossim, poder-se-ia assegurar que, se pudéssemos falar de um protagonista em *Ser e Tempo*, este seria reconhecido no *Dasein*. No que tange ao ser, Heidegger sustenta que nos encontramos em uma condição incongruente e estranha, pelo fato de que, aquilo que é mais próximo, é para nós mais escuro. Usando o verbo “ser”, denota que já temos uma compreensão do verbo “ser”, uma compreensão, contudo, que extrapola o verbo, no pressuposto gramatical. Temos uma compreensão do ser, ainda que de forma mediana e vaga. Todavia, o pensador assente que esquecemos o ser. Este esquecimento se deu de modo progressivo na história da metafísica ocidental, que é a própria história da filosofia. A época da metafísica, na qual nós ainda nos encontramos, antes, a levamos aos extremos com o advento da maneira de pensar técnico-científica, é, *ipsis verbis*, a idade do esquecimento do ser.³ Isso compulsa uma tarefa diligente para a filosofia, em certo sentido, de anamnese, quer dizer, ela deve recordar o ser que esquecemos, pois sempre se tentou defini-lo, com a entificação, que Heidegger refuta de maneira patente.

No solo da arrancada grega para interpretar o ser, formou-se um dogma que não apenas declara supérflua a questão sobre o sentido do ser como lhe sanciona a falta. Pois se diz: “ser” é o conceito mais universal e o mais vazio. *Como tal, resiste a toda tentativa de definição. Esse conceito mais universal*

² Heidegger endereça duras críticas à filosofia metafísico-epistemológica. Ocorre que, para ele a metafísica e todo seu desdobramento é, de maneira rigorosa, a história do esquecimento progressivo da questão do ser, que deve ser pensado na temporalidade. Significa que seu pensamento é, de fato, uma superação da entificação do ser.

³ Cumpre salientar que, para Heidegger a forma moderna da metafísica é a técnica. A técnica é a realização da vontade de poder que transforma a natureza, inclusive a natureza humana, em objeto disponível para o fazer humano. Esta reificação e manipulação de todos os entes pela produção e consumo tecnológico, acaba transformando o homem da antiga posição de senhor da natureza, em objeto da sua própria atividade técnica. Em consequência disso, o humano acaba por assumir a mesma condição dos aparatos técnicos.

e, por isso, indefinível prescinde de definição. (HEIDEGGER, 2012, p. 27, grifo nosso).

Em *Ser e Tempo* Heidegger não fala de modo explícito da diferença ontológica, em realidade faz referimento. A diferença ontológica é a diferença entre ser e ente. Ele diz que o ser do ente não é o ente, mas é sempre o ser de um ente. Significa que nós vivemos dispersos, imersos entre os entes. Os entes são coisas que lidamos diariamente, e somos nós mesmos. Vivemos em uma espécie de “sono ôntico”, e não acordamos ao ser. Nós apagamos e contentamos em viver entre os entes. Porquanto, estes entes para nós perderam o reenvio ao ser, a quem para sempre, porém, envia e do qual é oriundo. Na época de Heidegger as ciências já eram impostas. Nas primeiras páginas de *Ser e Tempo* ele atesta que a filosofia não pode estar no mesmo plano das ciências.⁴ A filosofia está, de tudo, em outro nível. As ciências, em seus escopos, se ocupam do ente, cada uma em sua especialização peculiar. A filosofia, invés, se ocupa do ser. Ela nos rememora o ser e nos desperta do sono ôntico.

O DASEIN

Heidegger introduz a palavra *Dasein*, e não escolhe falar de ser humano e de sujeito, como era habitual. Esta palavra alemã quer dizer ser-aí que cada um de nós é. Se compõe por duas partes: i) *sein* e ii) *Da*. Ela já foi empregada por Immanuel Kant e Hegel, sobretudo com o significado de existência. A novidade introduzida por Heidegger se encontra na sua explicação de que todo *Dasein* é sempre singular. Cada um de nós tem a tarefa de se tornar “aquilo que é”, o “aí”. Neste seguimento, devemos asserir que todo ser-aí tem que ser o seu ser. O pensador teuto assume como ponto de partida o *Dasein*, o que já seria, per se, revolucionário; não parte de um sujeito abstrato; escolhe como ponto de partida o *Dasein* pelo fato de que, cada um de nós sempre teve uma compreensão do ser vaga e média; garante que entre todos os entes intramundanos, o *Dasein* é o único em grau de interrogar sobre o ser; declara que o ser-aí é a claridade do ser. Isso concerne que o ser se revela no ser-aí.

⁴ No que toca a esta questão, temos que: “[...] O objetivo era, em última instância, compreender a essência da filosofia, razão pela qual foi necessário encontrar os limites da ciência. Para pôr em marcha seu projeto ontológico de fazer o ente mostrar-se em si mesmo enquanto ente, para transformá-lo em objeto, a ciência depende da capacidade da transcendência. Ao alcançar o conhecimento sobre o ente, no entanto, a ciência abdica do desencobrimento do ser, pois, para determinar o ente como objeto e definir suas qualidades em um projeto preestabelecido por parâmetros espaciotemporais, de maneira isolada e controlada, é preciso necessariamente renunciar ao modo de ser do ente, que está sempre inserido em contextos conjunturais.” (PULINO, 2020, p. 67).

O *Dasein* é o lugar para começar a responder à questão sobre o ser porque ele, diferente dos outros tipos de entidades, sempre tem uma compreensão do ser: entes humanos são entes para quem as entidades são manifestas em seu modo de ser. Isso não significa que nós já temos uma concepção desenvolvida sobre o que é ser (se tivéssemos, haveria pouco para Heidegger e *Ser e Tempo* realizarem), mas, em vez disso, nossa compreensão é em grande medida implícita e pressuposta, o que Heidegger chama de “pré-ontológico”. Uma vez que o *Dasein* tem uma compreensão do ser, ainda que implícita e não temática, Heidegger argumenta que a ontologia fundamental deve começar com a tarefa de interpretar ou articular essa compreensão pré-ontológica do ser. Fazer isso fornecerá uma primeira passagem para responder a questão do ser em geral, uma vez que compreender o *Dasein*, ou seja, o que é ser o tipo de ente que somos, pressupõe compreender o que compreendemos, ou seja, o ser. (CERBONE, 2013, p. 69, grifos nossos).

Heidegger delinea uma analítica existencial do *Dasein*. Para ele o ser-aí que cada um de nós é não pode ser compreendido estaticamente, pois cada *Dasein* é sempre um “poder ser”. Segundo ele, a essência do ser-aí, se é que estamos autorizados para falar de essência,⁵ é a sua existência. “O modo do Ser-aí é a existência.” (REALE, 1990, p. 583). Existir para ele é emergir. O ser-aí existe numa dinamicidade, no seu poder ser. Cada um de nós é um poder ser, não podendo, sob risco de grave equívoco, ser compreendido estaticamente. O modo de ser-aí não é a realidade, mas é sempre a possibilidade, em razão de que, cada um de nós está cotidianamente de frente a possibilidades que devemos, por força, escolher. Somos postos sempre de frente a possibilidades que escolhemos. Por conseguinte, seria um absurdo não pensar o ser-aí como “poder ser”. É evidente que Søren Kierkegaard já operava desta maneira. Entretanto, aqui começa a radicalização sem precedente executada por nosso filósofo, uma genuína guinada.

Heidegger descreve o ser-aí em sua cotidianidade. Não interessa mais como os filósofos descreveram o sujeito (abstrato: com propriedades),⁶ nem tampouco como o sujeito conhece o mundo (âmbito gnosiológico). Pelo contrário, importa o ser-aí, o *Dasein* na sua vida cotidiana: como ele se comporta, o que faz, o que e como escolhe – é, deveras, uma descrição do ser-aí em sua cotidianidade. Para Heidegger, o último campo (fenomênico) foi

⁵ Entendemos que podemos lançar mão deste modo de falar mesmo na filosofia heideggeriana, dado os limites da linguagem.

⁶ O *modus operandi* de Heidegger é desvinculado daquela metafísica que opera por meio de atribuição de propriedades, a entificação: “A “essência” do *Dasein* reside em sua existência. Os caracteres que podem ser postos à mostra nesse ente não são, portanto, “propriedades” subsistentes de um ente que subsiste com este ou com aquele “aspecto”, mas modos-de-ser cada vez possíveis para ele e somente isso. Todo ser-assim desse ente é primariamente ser. Por isso, o termo “*Dasein*” com que designamos esse ente não exprime o *seu que*, como é o caso de mesa, casa, árvore, mas o ser.” (HEIDEGGER, 2012, p.139, grifos do autor).

sempre olvidado pela tradição filosófica. Neste momento há uma sorte de reprovação de seu mestre Edmund Husserl, uma repreensão à própria fenomenologia, não obstante disponha de seu método. (cf. REALE, 1990, p. 582). Heidegger é, neste sentido, performativo, exortativo, quando nos diz o que o *Dasein* deveria fazer. Conforme o pensador, cada um de nós não é exemplar de um gênero (humano). Sem embargo, cada um de nós é sempre singular, por isso, em seu percurso o *Dasein* deve diferenciar-se. Dá-se que, o ser-aí está sempre na encruzilhada entre a inautenticidade e a autenticidade. A autenticidade tem o que fazer com a apropriação. O ser-aí que escolhe a autenticidade decide em proveito da apropriação das suas possibilidades, as mais próprias.

[...] se eu sou autêntico, eu irei comportar-me necessariamente de modo chocante ou bizarro, mas estas minhas ações, por mais bizarras ou mundanas que aparentem ser, originam-se de minha própria perspectiva, mais do que de fatores externos. (COLLINSON, 2004, p. 262).

Para Heidegger a inautenticidade vem antes da autenticidade. O esforço do ser-aí em direção a autenticidade é aquele de emergir, de se destacar da inautenticidade. Calha que, a diferença entre autenticidade e inautenticidade não é quantitativa, ou seja, não se trata de ser um ser mais ou menos. Heidegger concede o exemplo da operosidade e do prazer. Quem opera mais e/ou quem tem mais prazer não quer dizer, necessariamente, que seja mais autêntico. Antes, pode ser que seja, por desfortúnio, inautêntico. O filósofo poderia ter optado pela palavra “existência”, porém, elege a palavra *Dasein*. Existir, como acenamos há pouco, significa o contínuo emergir, um incessante ultrapassar-se. É próprio essa dinamicidade, no sentido de possibilidade. A escolha da palavra *Dasein* se dá pelo fato de que é muito relevante para o filósofo o “da”. Sucede que, este “aí” é a eminente novidade do modo como Heidegger entende o ser-aí. Mesmo dantes da requintada obra *Ser e Tempo*, ele, precisamente em 1919, na lição denominada “*Hermenêutica da facticidade*”, que não pode ser confundida com fato (fatorialidade), sob risco de equívoco, prenuncia aquela noção. A facticidade indica exatamente o “da”, a saber, o “aí” de cada um de nós. Exprime a ideia de que cada um de nós está em uma facticidade, e emerge dela. Ocorre que, em *Ser e tempo*, Heidegger escolhe uma palavra que tem a tradução de facticidade, mas que é, com efeito, mais radical. Emblema, decerto, o ser lançado, jogado, revelando que o ser-aí é sempre jogado. Isso é um lançar originário. É evidente que aqui há um precedente de Kierkegaard, que já se ocupou da indagação: quem me lançou no mundo?

O lançado é a condição inelutavelmente finita, na qual cada um de nós foi jogado, sem ter requerido, nem tampouco escolhido. É irrefutável que há nisso uma admissão de passividade. Cumpre salientar que, ser jogado tem para Heidegger um colorido trágico. Ou seja, não é ser criado, como o é, *verbi gratia*, na tradição hebraico-cristã. Pois, no “ser lançado” heideggeriano não existe um sentido nem de proveniência, nem sequer de direção, ou mesmo uma espécie de conteúdo soteriológico ou salvífico. Verifica-se na impostação do filósofo a tragicidade da queda. Não somente cada um de nós é jogado, mas deve-se somar a isso o fato de que advertimos o ser lançado. Heidegger, explorando a língua alemã, uma prática recorrente em seus textos,⁷ introduz um substantivo, que podemos admitir como “encontrar-se” (por exemplo, “eu me encontro em Friburgo na Brisgóvia”). Expressa que nos sentimos situados. Sobretudo, designa que nosso ser-aí, no modo como se move no mundo, está sempre, em qualquer modo, em uma condição de passividade. É sempre, não somente situado, mas presa da afetividade.

Na contramão do que pensou a tradição filosófica, Heidegger profere que a afetividade não é um acidente. Sustenta que tudo aparece sempre em uma determinada disposição emotiva, isto é, medo, alegria, temor, preocupação, desinteresse, tédio etc. Esta afetividade incide no modo no qual nós nos dirigimos às coisas, mas não, queremos endossar, epistemologicamente, como firmamos outrora. Neste senso, o ser-aí que compreende, compreende sempre desde seu sentir situado no mundo. À vista disso, não temos um sujeito desinteressado, mas um ser-aí que adverte o seu ser lançado, e que se move na cotidianidade mediana, sempre em uma base com sua afetividade. Heidegger demole o sujeito, precisamente a maneira como ele foi concebido até então. Diz que o sujeito é uma quimera idealizado pela metafísica, aquele sujeito abstrato de toda a tradição filosófica, ao menos até Descartes, mas ainda presente de modo acentuado em Immanuel Kant, ainda que este último arrogue uma metafísica epistemológica. A crítica heideggeriana gira em torno da visão de homem construída pela tradição ocidental. O sujeito é entendido ao menos de dois modos, ambos equivocados: 1º) O sujeito é o substrato a quem são atribuídas propriedades e, de outra parte 2º) é o sujeito autônomo, soberano. O filósofo impugna estas concepções.

⁷ Acerca desta habilidade heideggeriana de criar neologismos, precisamos o que segue: “Advérbios, preposições, pronomes, conjunções são levadas a servir como nomes; palavras que sofreram uma longa história de mudanças semânticas são novamente utilizadas nos seus sentidos mais antigos. Especialmente os idiomas modernos estão geralmente muito aquém dos limites com os quais eles ordinariamente seriam aplicáveis. Trocadilhos não são de modo algum incomuns e frequentemente uma palavra-chave pode ser usada em diversos sentidos, sucessivamente ou simultaneamente.” (COLLINSON, 2004, p. 264).

Para ele o sujeito não é aquele sonho da metafísica de eliminar a temporalidade do ser-aí⁸, o tempo do ser, a finitude, prescindindo da nossa finitude. Onde está aquele sujeito autônomo, arrogante que se presume soberano se o ser-aí não dispõe nem mesmo do seu aí, se já é sempre lançado, se já é sempre em uma situação precisa? Com esta indagação cai o primado do sujeito entificado e de quaisquer essencialismos.

A ruptura é radical, pois Heidegger diz que o ser-aí, na sua temporalidade, se move no mundo e se move na sua afetividade (medo, temor, tédio etc.), sempre compreendendo a si mesmo e ao mundo, tendo, nessa radicalização, uma prioridade da hermenêutica, porque vem primeiro o compreender, e depois o conhecer. O conhecer é derivado respeito ao compreender. É uma modalidade secundária, ulterior, que se dá no momento no qual precisamente o ser-aí procura ter um olhar desinteressado. Heidegger diz que pensar que nossa relação com os entes intramundanos seja uma relação cognoscitiva, é, efetivamente, uma abstração metafísica, de modo que é impreciso nos dirigir às coisas tentando conhecê-las, uma espécie de círculo vicioso no qual inúmeros filósofos da tradição incorreram, ainda que alguns tentaram esquivar, sem sucesso. Para o filósofo, nossa relação com as coisas é da utilidade e não de conhecimento. Nos movemos em um mundo que já sempre tem uma compreensão e não no senso de uma intencionalidade cognoscitiva. Nós, pelo fato de que fomos lançados, jogados em uma situação, em uma determinada época, sempre tivemos uma compreensão. Configura que, os entes sempre nos aparecem, de antemão, compreendidos.

O ser-aí é sempre um ser no mundo. Nós habitamos no mundo. Heidegger então, é um filósofo que abre uma nova perspectiva acerca do mundo. Diz que nós temos, até então, apenas uma ideia absolutamente metafísica do mundo. Pensamos que o mundo é constituído por um conjunto de objetos que devemos conhecer. Ele diz que pensamos que ser-no-mundo quer dizer ser dentro de qualquer coisa, como, por exemplo, água dentro do copo. Por outra forma, nós pensamos o ser-no-mundo como uma relação simplesmente espacial. Considerando isso inexato, o filósofo alude que o mundo é um existencial, de modo que não há mundo sem ser-aí. O mundo se dá somente onde há ser-aí. O ser-aí desvela o mundo. O mundo, em consequência, é um evento fenomênico. Ser significa existir, ter

⁸ Sobre a relevância do tempo na filosofia heideggeriana, cumpre ponderar que: “A filosofia existencialista, especialmente na obra de Heidegger, representou outro marco importante no mesmo caminho, por ter vinculado os conceitos fundamentais de ser e de tempo e analisado o tempo como algo tecido nas malhas do próprio ser, incorporado ao ser como realização de suas possibilidades próprias, na medida em que este se temporaliza existindo e existe temporalizando-se. Constitui, portanto, em outra reabilitação do tempo próprio, agora concebido como horizonte das possibilidades do ser do homem”. (ANDRADE, 1971, § 349).

familiaridade com aquele mundo que o ser-aí traz à luz estando no mundo. De fato, nós dizemos “adeus” ao mundo pelo fato do mundo ser um existencial.

Para Heidegger, como versamos, cada um de nós é jogado no mundo. Mas, cada um de nós tem uma tarefa, aquela de ser um projeto. Portanto, cada um de nós é um projeto jogado. Neste momento chegamos na parte mais performativa ou exortativa de Heidegger. Então, a partir do “lançado”, nós somos projetados em direção às nossas possibilidades. Somos um projeto jogado. Ser-no-mundo quer dizer que não é somente ser em meio aos entes, mas ser entre os outros. Sem embargo, este é um ponto controverso de Heidegger. Pois o filósofo diz que ser-aí é sempre ser-com. Nós somos sempre com os outros. Entanto, neste ponto é como se Heidegger distanciasse dos outros. Ocorre que, o empenho deve ser o da autenticidade, mesmo estando “entre”, sob o risco da conformidade.

O filósofo lança mão de três temas que são, ao mesmo tempo, mais radicais e controversos, quais sejam: i) a ditadura do “se”; ii) a angústia;⁹ e iii) ser-para-morte. Então, é verdade que ser-aí é sempre ser-com, todavia, o perigo de ser com os outros é aquele da conformidade.¹⁰ Não é sem razão que depois de ter tratado brevemente da questão do ser com os outros, o filósofo discorre sobre a ditadura do “se”. Este último é um dos temas que terá um grande desenvolvimento na filosofia ulterior de Heidegger, por exemplo, nos *Cadernos Negros*, no Heidegger dos anos 30 e 40. Esses três temas são inclusive, além de existenciais, políticos. A ditadura do “se” é o “se diz”, “se pensa” etc. “A existência inautêntica é existência anônima: é a existência do “se diz” e do “se faz”. (REALE, 1990, p. 586). Para Heidegger ser-aí na vida do dia a dia encontra-se sempre na inautenticidade. Figura que estamos sempre dispersos, em fuga, havendo, por força, o risco de nos perder. É o risco, se quisermos, da alienação.

Eu posso tornar-me despersonalizado, um objeto para uso dos outros, ao sucumbir a hábitos mecânicos e convenções da existência cotidiana, de acordo com o que é medíocre, monótono e frequentemente banal. Martin Heidegger descreve tal pessoa como “o anônimo”, um ser humano que se tornou alienado

⁹ Sobre a angústia, frisamos o que segue: “A angústia heideggeriana é a própria intuição do nada, ou do vazio em cujo seio o ser humano flutua e que o faz entender que é um ser-para-o-nada, ou para-a-morte, *Sein-zum-Tode*: o homem “vive” o seu próprio nada, na medida em que sua existência não é todo o seu ser, mas simples aspiração de vir a ser, que nunca é satisfeita e jamais se completa, porque o ser-aí do homem consiste em não ser a totalidade do seu ser.” (ANDRADE, 1971, § 128).

¹⁰ Neste senso, temos que: “Os seres humanos, afirma Heidegger, estão constantemente fugindo dessa experiência de liberdade e responsabilidade, escondendo-se no anonimato de uma vida comunitária irrefletida. Esta é a situação inescapável que constitui o *Dasein*: não existirmos somente como parte de uma comunidade, mas como indivíduos isolados. Ambos os modos de existência são constituintes do modo de existência humana no mundo. Eles são sua estrutura universal. A experiência da angústia, ou do medo, revela-nos que podemos escolher nós mesmos nosso caminho se assim o desejarmos; ela também nos revela que podemos fugir da responsabilidade de realizar essa escolha perpétua.” (COLLINSON, 2004, p. 263).

do seu verdadeiro eu; alguém carente de autenticidade. (COLLINSON, 2004, p. 262).

Aqui Heidegger pensa em Karl Marx, mas também podemos enxergar claramente Herbert Marcuse. Segundo Heidegger estamos sempre imersos em meio às opiniões dos outros, onde cada um é outro. Neste estado de irrelevância, de indistinção o “se” exerce sua peculiar ditadura. Isso pelo fato de (o “se”) decretar o modo de ser, alusiva a cotidianidade. É a ditadura, ademais, de uma certa democracia. Aquela ditadura da publicidade. Mesmo quando estamos indo contra, estamos, na realidade seguindo a publicidade do “se”. Esta é uma ditadura tal que nos faz pensar que vivemos uma vida bem vivida. Conforme Heidegger, este tipo de democracia é eivado de problemas. A resposta de Heidegger é formidável e distinta. É a angústia e o ser-para-morte. Como se dá a passagem da inautenticidade para a autenticidade? A passagem imprescindível para evitar esta terrível dispersão, de se perder na vida, de seguir tal banalidade. A resposta é identificada, antes de tudo, na angústia. Cumpre estabelecer uma diferença entre o medo e a angústia: o medo é sempre medo de alguma coisa determinada (por exemplo: medo de escorpião). Ao contrário, a angústia é o medo do nada.

Tal como Kierkegaard, Heidegger distingue entre “angústia” e “medo”, assinalando que medo é medo de algum objeto, enquanto, é óbvio, que a angústia é caracterizada pelo fato de que suas ameaças não estão em lugar algum. A angústia é um reconhecimento do ser no mundo; é experimentada com um sentido esmagador da presença inescapável e totalmente sem sentido da existência. (COLLINSON, 2004, p. 263).

A ideia aduz que na angústia não encontramos um “entre” no qual se é possível parar, que possamos individuar. A angústia é a impertinência do nada. Aquilo com que a angústia se angustia é o “nada”, que não se revela “em parte alguma” sequer. “Fenomenalmente, a impertinência do nada e do em parte alguma intramundanos significa que a angústia se angustia com o mundo como tal.” (HEIDEGGER, 2012, p. 250). Nós não somos um sujeito abstrato, mas um fundamento finito, temporal, e, por esse motivo, advertimos a angústia. Sabemos que escolhemos algumas possibilidades, mas deixamos de escolher uma gama de outras. Neste seguimento, Heidegger pondera que somos sempre um “não ainda”. Somos, em um certo sentido, circundados da negatividade. É também a negatividade de todas as possibilidades não realizadas. Esta negatividade é o fundo abissal do nada. É como se sob nossos pés não houvesse fundamento para nos sustentar.

Havendo debaixo dos nossos pés um “fundo do nada”, do qual nós continuamente emergimos, fazemos esta fadiga de existir, no entanto, este fundo de nada nos ameaça. Em tal caso, a angústia é quando nós advertimos este nada. Para Heidegger a angústia autêntica é rara, uma vez que é inabitual suportar este fundo de nada, nossa negatividade. Advém que, ao contrário do que nos faz crer a ditadura do “se”, a angústia não é nada de negativa; a angústia é, ao invés, a possibilidade, que entendemos urgir nos tempos que correm, da passagem à autenticidade. É uma espécie de *Felix culpa*, com as devidas ressalvas. Neste certame, a angústia nos coloca em frente à nossa finitude. Logo, nos ocorre aludir aquela parte, no nosso entender, mais célebre, o ser-para-morte. O ser-aí existe finitamente. A ditadura do “se” nos faz fugir da morte. Heidegger evita pôr a questão da morte em termos metafísicos, já que não corresponde com seu *modus operandi*. Por exemplo, para ele a questão da imortalidade não é uma questão filosófica, não tendo um sentido. Pois, a questão da morte se põe completamente no “aqui”, no sentido de que a morte faz parte da vida. A morte, presume o filósofo, é um existencial. Segundo ele, cada um, apenas nascido, é já bastante velho para morrer. À vista disso, nós devemos reconhecer nossa finitude.

Existir autenticamente implica ter a coragem de olhar de frente a possibilidade do próprio não-ser, de sentir a angústia do ser-para-a-morte. A existência autêntica, por conseguinte, significa a aceitação da própria finitude. E é essa aceitação que nos conclama a voz da consciência: *a aceitação da nossa própria finitude negatividade*. (REALE, 1990, p. 588, grifo do autor).

A morte acompanha a existência. Não se trata de pensar continuamente na morte. Concerne, pelo contrário, que a morte, antes de qualquer coisa, não é um mero fato. Não podemos expulsar a morte, tampouco temos experiência da morte. Não temos experiência nem de nossa morte, nem da morte dos outros. Quando alguém morre, afiança Heidegger, nós podemos estar próximos, mas não podemos ter experiência da morte. Efetivamente, de frente ao defunto, aquilo que nos inquieta é que, no defunto, vemos a passagem do ser-aí ao ente. O defunto é um ser-aí que não está mais aqui. É apenas um ente que cuidamos. Além disso, cada um morre sozinho. Cada um “está” só de frente a morte. Ninguém pode morrer para o outro. Alguém pode sacrificar a vida por outro, todavia, não pode morrer para o outro. Conforme Heidegger, a morte não é uma possibilidade entre as outras, mas é a possibilidade de não poder mais ser-aí. Enquanto tal, é a possibilidade extrema que o ser-aí não pode superar. A morte é a possibilidade da pura e simples impossibilidade do ser-aí. Então, a

morte se distingue das outras possibilidades em virtude de que, justamente, elimina todas as outras possibilidades.

[...] a compreensão da morte de alguém é a chave para a autenticidade. Pelo reconhecimento de que a morte torna tudo sem significado, colocando um ponto final em todas as possibilidades, nós entendemos, diz o filósofo, que tanto podemos confrontar este fato como procurar esquecê-lo. Uma completa aceitação da morte não é rejeitar a participação na vida do mundo. É, isso sim, simplesmente entender as atividades do mundo no contexto de uma consciência da morte e confrontar o absurdo de encontrar-se como um habitante da vida que foi precedida pelo nada e será também sucedida pelo nada. (COLLINSON, 2004, p. 263).

A morte, próprio porque é condição do ser-aí, diz respeito a todas as outras possibilidades. Morte quer dizer que as nossas possibilidades não existem mais. “[...] e essa é a possibilidade de que todas as outras possibilidades tornem-se impossíveis.” (REALE, 1990, p. 586). A ditadura do “se”, a inautenticidade, força continuamente a fugir - fuga da morte -, que parece com o esquecimento do ser e que faz parte do tempo hodierno. “A existência inautêntica e anônima, ao contrário, tem medo da angústia diante da morte, de modo que, para escapar à angústia a existência anônima se ocupa muito com as coisas e aprofunda no reino do *se (man)*.” (REALE, 1990, p. 588). A resposta da autenticidade é aquela que Heidegger chama de decisão antecipadora, o ser-para-morte, que não quer dizer outra coisa senão pensar nesta possibilidade extrema, e, com isso, projetar a própria existência não na fuga, e sim no recolhimento, pensando neste fim que não será, a rigor, o fim, porque a nossa existência não finda no cumprimento, mas na incompletude. Neste seguimento, a magnificente lição de Martin Heidegger é a exortação para aceitar nossa temporalidade, nossa finitude, *conditio sine qua non* para nos projetar.

A TÉCNICA

Segundo Heidegger, a partir de Platão a filosofia não fez outra coisa senão empenhar-se em salvar as coisas do mundo e colocá-las à disposição do homem. Como constata Alfred Whitehead, “Toda a filosofia pode ser considerada simplesmente um grande comentário de Platão.” Sucedede que, a intenção do filósofo ateniense era salvar os fenômenos, isto é, salvar as coisas do mundo do possível roubo do nada. Por essa razão, Platão organiza sua visão do mundo ante dois cenários, a saber: i) Cenário de eternidade, que ele chama de

*Hyperuranion*¹¹ onde se encontram as ideias, e ii) Cenário do mundo sensível, onde as coisas imitam as ideias (*mimesis*). Neste último cenário, o mundo é uma cópia do mundo das ideias. O mundo das ideias, absolutamente, não é como o mundo sensível, onde estão as coisas, mas um mundo sobre celeste, além do céu (hiperurânio), onde um dia a alma, que conheceu todas as ideias, habitava, e que seguiu de uma queda, foi encarcerada no corpo, por meio do qual nós conhecemos as coisas, com sentidos.

Neste momento fica evidente a questão epistemológica em Platão, precisamente quando assere sobre a alma. Segundo o filósofo não podemos confiar nos sentidos para construir um saber universal, que seja válido para todos, dado as variáveis corpóreas, assim como aquelas relacionadas ao tempo. Nesta esteira, é razoável dizer que, para alcançar um conhecimento universal necessitamos não tanto das informações corpóreas, mas das ideias, tendo, por força, que pensarmos por meio dos números, da medida, da quantidade, da qualidade, do peso etc., sob risco de cairmos em equívocos acerca do que seja a verdade. Outrossim, essas são as configurações com as quais Platão organiza aquela que originalmente, e que teve um largo desdobramento, se chamará metafísica.¹² Disso advém a ideia de alma, que, a rigor, não pertence à cultura judaico-cristã. Nem os judeus nem os cristãos tinham uma ideia de alma. Prova desse fato é que os cristãos, não obstante estivessem convictos de que tivessem uma alma, e que esta seja imortal, quando recitam o *Símbolo de fé* não enfatizam a crença na imortalidade da alma, mas na ressurreição dos corpos. Pois o Cristianismo é, antes de tudo, a encarnação, quer dizer, é o Filho de Deus que se faz Homem, nasce, cresce, predica, morre e ressuscita de forma gloriosa, como creem os devotos. O Cristianismo nascente é uma religião do corpo, o que é atestado também pela iconografia. Tanto é verdade que somente as igrejas cristãs representam o corpo nas imagens que as pessoas admiram nas igrejas, enquanto outras duas religiões monoteístas, o Hebraísmo e o Islamismo, não preveem o corpo em seus respectivos templos sagrados. Nas sinagogas há simplesmente as citações da bíblica (a Torah) e nas mesquitas as citações do Alcorão, o livro sacro do Islão.

¹¹ Platão recorre a este termo a fim de significar um reino perfeito das Formas, como mundo inteligível supraceleste.

¹² Neste senso, na metafísica significa que as ideias estão além do mundo físico. De per si, a palavra metafísica nasce de um caso particular: Na biblioteca de Alexandria, os livros de metafísica de Aristóteles, estavam localizados imediatamente depois daqueles de física, significando que metafísica, a priori, são aqueles livros que estão depois da física. Portanto, uma denominação apenas de catálogo bibliotecário. Evidentemente, a palavra passa a ter acepções filosóficas robustas. Assim, proceder de maneira metafísica é pensar que haja um além onde estão as ideias (modelo, medida, regra etc.), a fim de ler as coisas sem obstáculos sensíveis, corpóreos.

Sucessivamente, no ano 400 d.C. Agostinho de Hipona toma a noção de alma de Platão, inserindo-a em um cenário peculiar. Platão a havia introduzido por um problema de conhecimento, a fim de chegar a um conhecimento universal, que fosse válido para todos. Agostinho transfere-a para o cenário soteriológico, para o qual, além do corpo, temos uma alma, sendo o corpo corruptível, ao passo que a alma é incorruptível. Na alma se revela Cristo, Deus, a verdade. (cf. RERRI, 2007, p. 75). Igualmente, o filósofo e teólogo dos primeiros séculos do Cristianismo organiza, de pronto, uma visão da sociedade, balizada no modelo epistêmico-platônico: uma cidade terrena, que, como o corpo, é corruptível, e uma cidade celeste, que por seu turno, é incorruptível e eterna. Essa impostação agostiniana se tornou a forma com a qual ainda hoje pensamos ter uma alma e um corpo, sem prescindir do dualismo de raiz fincada no filósofo ateniense. Em um sentido rigoroso, na Tradição cristã esta concepção da alma, propriamente, é impossível ser justificada.

No Cristianismo quem salva as coisas do possível roubo do nada? Certamente, não é mais a ideia, como se dá em Platão, mas Deus, que é imutável e que decide quando as coisas são e quando não são. Através da referência a Deus as coisas ficam, em qualquer modo, salvaguardadas. Esta dimensão prossegue ulteriormente com René Descartes, o qual, inventa a ciência e, se quisermos, a técnico-ciência. A técnica garante as coisas que estão, quando depois essa coisa é consumida, reconduzida ao nada. Por isso, a técnica, no entender de Heidegger é a forma mais alta, ou seja, aquela que melhor garante as coisas do mundo. Nos tempos que correm, como nenhum outro, vivemos na idade da técnica. Neste propósito, Heidegger em 1966, em uma entrevista dada à *Der Spiegel*, diz o que segue:

Tudo funciona. A inquietação é precisamente essa, tudo funciona, o funcionamento acarreta um novo funcionamento, e a técnica arranca o homem cada vez mais do solo, desenraizando-o. Não sei se isso o preocupa, eu fiquei assustado ao ver as fotografias enviadas da Lua para a Terra. Já não necessitamos da bomba atômica, o desenraizamento do homem é um facto consumado. Apenas vivemos condições puramente técnicas. Hoje já não é uma terra sobre a qual o homem vive. Tive recentemente, um longo encontro em Província com René Char, como sabem o poeta combatente da resistência. Em Província, neste preciso momento, estão a ser instaladas bases de mísseis e o país é devastado de um modo inimaginável. O poeta, que certamente não podemos acusar de sentimentalismo, nem de querer celebrar um idílio, dizia-me que o desenraizamento do homem que ocorre naquela região significa o fim, se uma vez mais o pensamento e a poesia não acederem ao poder sem violência que os caracteriza. (HEIDEGGER, 1988, p. 10).

Segundo Heidegger a técnica se caracteriza por uma qualidade de pensamento, que ele define como “pensamento calculista”, pensamento como cálculo: cálculo econômico e cálculo técnico. Ele assegura que inquietante não é o fato de que o planeta inteiro se desenvolve por um enorme aparato técnico, mas ainda mais inquietante é que não estamos preparados para essa radical transformação do mundo. Mas, em um terceiro grau de inquietação é que não temos um pensamento alternativo ao pensamento que somente é feito por meio de contas. Essa denúncia parece a essência, isto é, a melhor visão da cultura contemporânea. O único pensamento que temos é aquele que gira em torno do saber fazer cálculos. Não temos mais um pensamento que sabe captar o que é o belo, o que é o bem, o que é o justo, o que é a verdade, o que é santo etc. Antes, temos um pensamento que somente é capaz de perceber o que é útil. Assim, inútil, por exemplo, é o amor, evidentemente quando não é um amor de interesse (útil). Inútil é a beleza, que é um valor em si e não pode ser de interesse. Ora, todas essas dimensões estão sendo negligenciadas pela nossa cultura.

Também a obra de arte se torna arte não quando exprime uma beleza por meio da fruição artística, pois esta dimensão foi relegada, mas quando se insere no mercado. Mais uma vez, está sujeita ao pensamento que calcula, que faz contas, que preserva a utilidade, que olha o proveito que pode tirar. O cenário técnico-científico, dirá Heidegger, é um problema seríssimo, devido ao fato de que não temos uma linguagem alternativa à linguagem da metafísica. A linguagem da metafísica era uma linguagem que se propunha a salvar as coisas do mundo. Esta linguagem começou com Platão, como acenamos, e prosseguiu no medievo, reformulada de maneira ainda mais sistemática por Descartes, que diz que com a ciência o homem se torna patrão e proprietário do mundo. Aqui podemos dizer que a essência do humanismo, que costumamos conceber como antitético ao saber científico, é propriamente a ciência, antes, a técnico-ciência. Pois, através da técnico-ciência o homem se tornou patrão e senhor do mundo. Ou seja, não somente reconfirma a intenção da metafísica de salvar as coisas do mundo, mas, sobretudo se confirma que o escopo da filosofia até hoje não foi outro senão reforçar sempre mais a intenção platônica de fazer do homem patrão do mundo.

Todavia, Heidegger insere a indagação: como nos resgatar? Segundo ele, tem um primeiro início. Recorre aos primeiros filósofos antes de Platão, os primordiais. Eles se ocuparam da natureza, não concebendo-a com um pensamento calculista como se faz nos tempos que correm, que a concebe como matéria prima, porém enxergando-a como aquele horizonte imutável que nenhum homem e nenhum deus fizeram, mas que sempre esteve e

sempre será. Esta natureza hoje é olhada somente tendo em vista seu usufruto, e não mais como terra de habitação do homem. É uma natureza que conflita com a utilização que faz a técnica, evidentemente, não desde sempre. Ocorre que, o homem se tornou o senhor e o patrão da natureza.

Heidegger diz que, para a técnica moderna, não é a usina que está no rio, mas o rio que está na usina. Ainda assim, a ênfase na construção humana, que nesse caso atinge níveis espetaculares, deve supor a anterioridade da estadia do homem em meio às coisas, o que é necessário para que ele as desvele no modo do seu proveito e da *exploração em grande escala*. A instrumentalidade, mesmo nesse caso, é derivada de um certo modo de *alethéia*. (SILVA, 2007, grifo nosso).

Nós não habitamos mais a natureza, mas habitamos a técnica. A técnica se tornou a nossa casa comum. Isso é mais perigoso do que a bomba atômica, sustenta Heidegger, pelo fato de ser uma impostação mental. É aquele modo de volver-se para o universo somente sob a ótica da utilidade. Bem, os filósofos que viveram antes de Platão são aqueles do primeiro início, quando a verdade era concebida como manifestação. A palavra grega *alethéia* quer dizer, etimologicamente, “não escondido”.

Os primeiros filósofos (Anaximandro, Parmênides, Heráclito) concebiam a verdade como um *des-velar-se*, como provaria o sentido etimológico de *alétheia*, onde *lantháno* (velar) é precedido do a privativo. Entretanto, a relação entre ser e verdade, baseando o ser na verdade, no sentido de que a verdade estaria no pensamento que julga e estabelece relações entre os próprios “conteúdos” ou “ideias”, e não no ser que se desvela ao pensamento. E, desse modo, o ser deveria se finalizar e relativizar para a mente humana, aliás, para a sua linguagem. (REALIE, 1990, p. 590).

Daí que, a verdade é o manifestar-se do ser da natureza, daquilo que aparece, daquilo que se faz visível. Nós hoje temos outro conceito de verdade, deturpado. A mensuramos por meio da eficácia, significando que verdadeiro é aquilo que é eficaz, o que produz resultado, aquilo que alcança os objetivos que o homem traçou. Então, perante essa lógica, sucedeu uma inversão da relação com a verdade, não mais sendo a visão da natureza, mas a eficácia de nosso operar. O primeiro início reivindicava a verdade como manifestação. Reclamava o *logos*, o pensamento, que consistia no olhar e no contemplar e no construir teorias para conseguir capturar as constantes da natureza, com um único escopo, qual seja, construir uma cidade segundo a natureza e a condução da vida humana segundo a natureza. Este

primeiro início se fecha com Platão, somando a isso o fato deste fechamento permanecer análogo para todo o curso ocidental.

Assim, são os “pensadores essenciais” (como Amaximandro, Parmênides, Heráclito e Holderlin) as testemunhas ou os ouvintes da voz do ser e não a metafísica ocidental. O senhor do ente não é o senhor do ente. Mas o homem ocidental, precisamente por força daquela “física” que pretendia ser “metafísica”, transformou-se em senhor do ente. A reviravolta operada por Platão no conceito de verdade e, como isso, no destino da metafísica explica o destino do Ocidente e o primado da técnica no mundo moderno [...] Para Heidegger, a realidade é que a técnica é o resultado natural daquele desenvolvimento pelo qual, esquecendo o Ser, o homem se deixou arrastar pelas coisas, tornando a realidade puro objeto a dominar e explorar. (REALE, 1990, p. 591).

Ao denunciar tal deturpação, isto é, a desmobilização do conceito antigo de verdade, antes de Heidegger, Nietzsche dizia que estava ainda à procura de um filósofo médico, que quisesse curar uma cultura: uma mentalidade, a história da metafísica, que coincide com a história da filosofia. O filósofo prussiano profere que em sua filosofia não tratou jamais de verdade, mas de desenvolvimento, potência, vida. Enquanto a técnica antiga se limitava a contemplar a natureza e a imitá-la, hoje a técnica não se contenta em desfrutar a natureza, mas lhe importa acumular aquilo que obtém desse desfrute. Ou seja, não se limita a usar o que a natureza oferece - por exemplo, usar o vento sem prejudicar sua qualidade -, mas interessam os resultados oferecidos pelos desfrutes técnicos da natureza, a fim de tê-la sempre à sua disposição. O ser neste momento não é mais a natureza, mas como diz Heidegger, é o depósito, é o armazém, é a disponibilidade das coisas em qualquer momento e não somente quando a natureza oferece, como oferece o vento.

Para um novo início, dirá Heidegger, não podemos usar a linguagem da metafísica, uma vez que sua linguagem é de apropriação, isto é, que se apropria das coisas, que não olha para as coisas como elas são, mas como devem ser utilizadas. *Verbi gratia*, se um poeta e um carpinteiro olham um bosque, mesmo se ele oferece a mesma vegetação, as mesmas árvores, o primeiro ver aquilo que o bosque oferece, pelo contrário, o carpinteiro quando vê a árvore vê, de pronto, com a mentalidade de usufruto, mesa, armário, cadeiras etc. O visar do carpinteiro é de utilidade, de resultado. Assim, temos de parar de pensar que a ciência seja pura, ou que a técnica é boa ou débil segundo o uso que é feito. A técnica não é, absolutamente, um derivado da ciência, não é aquilo que vem depois da ciência, não é avaliável segundo o uso que se faz dela, pois a técnica é a essência da ciência. A ciência não olha o mundo para contemplá-lo, mas para utilizá-lo e manipulá-lo. Quer dizer, a intenção

da ciência é já técnica. Por isso, devemos falar, na verdade, de técnico-ciência. Desta forma, não existe uma ciência pura e uma técnica aplicada. Pelo contrário, a técnica está já na qualidade de uma espécie de *telos* científico.

A técnica é a forma mais alta de racionalidade jamais antes alcançada pelo homem. A propósito, a palavra racionalidade, ou em geral a palavra razão, não nasceu no âmbito da filosofia, mas da economia. A *ratio* era aquilo que alguém deveria dar quando alguém vendia alguma coisa. Diz respeito a justa correspondência do valor da coisa que a pessoa dava à outra. Heidegger dirá que substituímos o *logos*, o pensamento inicial, pela razão. A *ratio* é uma equivalência do escambo, de valor. Então, temos uma economia regulada pela *ratio*. Por isso, as coisas não são olhadas do ponto de vista da necessidade e da satisfação, mas simplesmente do ponto de vista que considera a capacidade de escambiar, segundo a *ratio*. Isso, resguardadas as peculiaridades, foi antecipado por Karl Marx, quando distinguia o valor de uso e o valor de troca. Ora, seja a economia, seja a técnica, que são dois grandes cenários onde funcionam rigorosamente a *ratio*, são reguladas por esse tipo de racionalidade muito simples na sua constituição, todavia ao mesmo tempo muito perigosa quando se torna a forma única de pensamento, que, como Heidegger reclama, é a realidade hodierna. “E esse comportamento, que não se deteria sequer quanto chega, como acontece hoje, a ameaçar as bases da própria vida, é comportamento quase tornou unívoco: trata-se de uma fé, a fé na técnica como domínio de tudo.” (HEIDEGGER, 1990, p. 591).

Racionalidade técnica consiste em alcançar o máximo dos objetivos, com o emprego mínimo dos meios. Este modelo se tornou também o modelo da economia. Porém, a economia não é perfeita nesta racionalidade, pois a economia é ainda uma paixão humana, que é a paixão pelo dinheiro, ao passo que a técnica é, de tudo, exonerada desta paixão. Por isso, a técnica não considera o homem, nem mesmo a sua paixão. Ela é a racionalidade pura. Os valores que a técnica difunde são a eficiência e a produtividade e nada mais. Se esta racionalidade se torna a forma universal do nosso modo de pensar, temos uma progressiva exclusão do homem da história. O homem fora da história quer dizer que, se essa racionalidade técnica se torna universal, e que o homem é também “irracional”, pois é irracional a dor, o amor, a fantasia, a imaginação, a ideação, os sonhos etc., não resta mais o homem, visto que tudo isso são para a técnica elementos de distúrbio. No pensamento técnico-científico (*ratio*), o homem se torna sempre menos sujeito de vida e sempre mais funcionário de aparatos técnicos. A nossa identidade não é mais que uma coisa que nos caracteriza, pois é atribuída pelos aparatos nos quais estamos inseridos. De fato, nossa

identidade foi caracterizada pelo papel que temos, ou seja, pela função que desempenhamos. Nesta lógica, por exemplo, os nomes das pessoas não querem dizer nada, mas as funções que elas desempenham dizem “tudo”. É uma identidade de função, que não depende da pessoa para ter, mas do aparato que o dá. Quando o aparato promove seu funcionário, temos um incremento de identidade, e quando o remove, um incremento de identidade com todas as consequências negativas derivadas.

Uma vez Heidegger tendo exposto sua filosofia do ser-no-mundo em *Ser e tempo*, como vimos há pouco, a interrompe. Isso se deve ao fato de que, depois que afirmou que o homem se tornou patrão do mundo a partir de Platão, com sua impositação metafísica, e sucessivamente até a técnico-ciência, ele se dá conta de que, para escrever uma nova modalidade de ser-no-mundo é necessária outra linguagem. O problema é que a linguagem metafísica tem uma longa história de dois mil anos. Então, se procede com tentativas. Heidegger quis uma linguagem que distasse da metafísica, que segundo ele tem uma linguagem que calcula, aquisitiva, que tem em vista o possuir, e que pretende a asseguuração do mundo. O filósofo procura essa linguagem alternativa nos poetas. Ele entende que os poetas são também produtores. A palavra poesia, que Heidegger faz referimento para encontrar outra linguagem, quer dizer em grego “produzir”. A produção poética não é a produção técnica, entretanto. Os poetas produzem uma nova linguagem. A poesia é, de fato, produção de uma nova linguagem. Heidegger recorre à poesia, que não pode se tornar um sistema filosófico. Não pode pelo fato de que a linguagem dos poetas não é sistemática, como o é a linguagem da filosofia e da ciência.

Mas onde ocorre esse desvelar-se do ser? Diz Heidegger que o ser se desvela na linguagem, não na linguagem científica própria dos entes ou na linguagem inautêntica do palavrório, e sim na linguagem autêntica da poesia. Escreve ele na *Carta sobre o humanismo*: “A linguagem é a casa do ser. E nessa morada habita o homem. Os pensadores são os guardiões dessa morada”. Na forma autoral da poesia, a palavra tinha caráter “sacral”: linguagem originária, a poesia deu nomes às coisas e fundou o ser. Essa fundação do ser, porém, especificada por Heidegger em *Hölderlin e a essência da poesia* (1937), não é obra do homem, mas sim dom do ser. Na linguagem do poeta, não é o homem que fala, e sim a própria linguagem – e, nela, o ser. Consequentemente, a justa atitude do homem em relação ao ser é a do silêncio para ouvi-lo: o abandono (*Gelassenheit*) ao ser é o único comportamento correto. Assim, o homem deve tornar-se livre para a *verdade*, concebida como desvelamento do ser. E, assim, liberdade e verdade se identificam. E, como a verdade, também a liberdade é dom do ser ao homem, uma iniciativa do ser. (REALIE, 1990, p. 591).

Os poetas lançam palavras novas. Isso explica o fato de Heidegger ser um incansável procurador de etimologias e fecundo produtor de neologismos. E por outro lado, porque não é possível construir uma filosofia como sistema, atingindo a linguagem que provêm dos poetas, que é uma linguagem nova, uma linguagem não metafísica, não aquisitiva, não conceitual, que não tem em vista o possuir as coisas, que é livre, que se revela no aberto e não no fechado da posse. Heidegger procura recuperar essa linguagem em outra grande obra que escreveu intitulada *Contribuições à filosofia: do Acontecimento apropriador*. Decerto, é uma filosofia nova, por se tratar da impostação de uma linguagem nova. Em Heidegger há um novo início, um novo modo de pensar, que não é o pensamento calculista, afirmado pelo mundo econômico e técnico. A impostação metafísica já posta não nos permite acessar esse novo início, que é o atingir a produção nova que os poetas trazem, a produção de uma nova linguagem. Não se pode conceber uma cultura, uma civilização sob um único valor, aquele da racionalidade técnica e econômica. A visão profética de Heidegger de que a técnica, quando em sua época não tinha ainda a informática, onde a técnica não tinha chegado ao nível do tempo hodierno, foi de fato um farol, que não foi ainda hoje superada, contudo muito pouco pensada.

O FIM DA FILOSOFIA

Para Heidegger a filosofia cumpriu seu trabalho. Ocorre que, na modernidade assistimos uma transformação da filosofia clássica em técnicas instrumentais. Ele fala da modernidade chamando atenção para suas técnicas, sobre as quais se refere como ciência cibernética. Neste senso, assegura ele que a filosofia foi transformada em ciências empíricas. As ciências ganham sua autonomia, a exemplo da psicologia, antropologia cultural etc. Um texto de autoria de Martin Heidegger, datado de 1966 e que se intitula *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento* é, talvez, um dos mais explícitos, claros e simples que o filósofo tenha produzido, já que nele não escreve de maneira tão hermética e rebuscada, como é de praxe. Não obstante, tem a mesma densidade de outros mais exigentes. O assunto fulcral do texto diz respeito a algo preciso e ao mesmo tempo preocupante, a saber, a morte da filosofia ou, se quisermos, o fim da filosofia. Aquela forma tradicional que chamamos “filosofia” pode ter, nos tempos que correm, diz Heidegger, somente uma vida epigonal, historiográfica.

Os grandes filósofos dos tempos hodiernos não podem senão proceder com uma avaliação comparativa, o que é muito relevante, todavia, altamente diversa do *modus*

operandi do platonismo e da tradição metafísica. Para Heidegger a filosofia clássica não tem mais nada para dizer, descobrir, nem tampouco nenhuma estrada a percorrer. Estamos em um confim que se reflete sobre si mesmo, já que proceder com aquela filosofia passada, de um ponto de vista vivente e especulativo, é perder tempo. A filosofia, no que toca à sua tradição, terminou sua tarefa. Porém, isso não significa uma aniquilação da atividade filosófica no sentido de pensar sobre si mesma, pelo contrário, é algo muito potente. De toda maneira, podemos indagar: se a filosofia naquela vertente de caminho único que orientou a metafísica ocidental morreu, qual tarefa resta ao pensamento? O que podemos entender por pensamento? Ocorre que, para Heidegger a filosofia não é um produto cultural. O adjetivo “cultural” não se salva da palavra “produto”, se com esta última palavra entendemos comércio de notícias, no qual estamos todos imersos. Mas, é uma questão de vida. É a primeira questão sobre a vida.

Heidegger começa o texto *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento* retomando uma questão já presente em *Ser e Tempo*, voltando sobre a crítica imanente ao fazer da filosofia. De fato, para ele, a filosofia é a piedade do perguntar. De sorte que a pergunta não tem uma validade universal absoluta. A figura socrática não é a questão do homem na sua universalidade. Pensar isso é gratamente ocidental. Consta do texto que, as perguntas são o caminho em direção ao pensamento. É a sua crítica imanente. Isso jamais exaurirá. Por isso é que se fala do fim da filosofia. Pois, na medida em que a filosofia não pode fazer outra coisa senão a formulação de sua crítica interna na forma de perguntas, a filosofia ao mesmo tempo mostrou sua altura; é o limite de seu projeto; é o que a limita a partir de um confim, de um horizonte, que se limita ao seu interno. Para Heidegger, fazer filosofia prescindindo desse problema é proceder de modo supersticioso. Discorrido sobre esta primeira parte do texto, o ponto seguinte diz respeito a duas perguntas, quais sejam: i) em que sentido a filosofia na época atual chegou a seu fim? ii) qual tarefa sobrou ao pensamento com o fim da filosofia? A primeira questão foi desenvolvida de maneira magistral por Heidegger. Ele enxerga o fim da filosofia na época presente como o seu cumprimento. Fim não quer dizer, como acenamos há pouco, que não há mais nada. Em outros termos, não é a morte em sentido banal. Fim, pelo contrário, significa que a filosofia finalmente cumpriu seu projeto. Finalmente realizou em sua essência, aquilo que propôs no início.

Temos que, para Heidegger a filosofia tinha um projeto preciso, ao qual dá o nome de metafísica, o que não quer dizer que hoje não haja interesse pela metafísica, mas que desaparece pelo fato de não servir mais. A metafísica questiona sobre o ente, o ente enquanto

tal. Ela pergunta pelo ser do ente, ou seja, o princípio, a causa. Ela pergunta: com base em que e por qual causa, a partir de qual princípio o ente que se apresenta é assim como é? Pergunta pela causa que produz o ente na sua representabilidade, assim como é. Toda metafísica antiga é endereçada a esta tentativa, que se cumpre na idade moderna, quando começa a era da técnica. As ciências mostram como se pode compreender o ente a partir da sua causa e até como se pode produzi-lo. Nos tempos que correm podemos elaborar o ente, criar o que hoje chamamos de realidade virtual, que Heidegger chama cibernética. Assim, a metafísica é aquela que age neste projeto geral da humanidade ocidental. Uma humanidade capaz de conhecimento, manipulação e elaboração, uma espécie de esquecimento progressivo do ser, como quis Heidegger. Hoje temos a elaboração, a criação do ente, a criação do homem. Neste senso, nos tempos hodiernos o filósofo não é mais consultado para se saber como é feita a natureza, uma vez que isso é de competência da ciência, precisamente da física moderna. Já Isaac Newton se enveredou por esta estrada, com sua obra intitulada *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica*.

O desenvolvimento das ciências é, ao mesmo tempo, sua independência da filosofia e a inauguração de sua autonomia. Este fenômeno faz parte do acabamento da filosofia. Seu desdobramento está hoje em plena marcha, em todas as esferas do ente. Parece a pura dissolução da filosofia; é, no entanto, precisamente seu acabamento (HEIDEGGER, 1979, p.72, grifo nosso).

A história da metafísica ocidental e o platonismo em geral percorreram a pergunta fundamental, sobre o que é o ente enquanto tal, como se pode apropriar de seu fundamento, ou seja, de seu princípio, de sua causa provocante. A história do ocidente se articulou nas várias configurações do fundamento, por exemplo, como metafísica clássica, como metafísica kantiana (o transcendental como condição da natureza) como dialética do espírito histórico (Hegel), do historicismo absoluto (Marx) e, por último, como vontade de potência (Nietzsche). De fato, se trata de uma vontade de potência, vontade de produzir o ente. Por isso, a metafísica não pode ser outra coisa senão ciência, no sentido moderno da palavra. É um projeto posterior à morte de Deus. Projeto de produzir o ente, tomando o lugar que dantes Deus ocupava.

Toda metafísica é, substancialmente, platonismo. Isto é, a tentativa de compreender o perfil do ente, a ideia. O compreender o ultrassensível do sensível, o ser do ente como causa do ente, a ideia como causa do indivíduo etc. Naturalmente, quando essa revela sua verdadeira face (vontade de potência) as coisas mudam. De qualquer forma, a metafísica não

é mais uma contemplação teórica pura e desinteressada das ideias, mas se torna apenas a noção de que primeiro vem a *práxis* e que as ideias são reflexos da *práxis*, como assegura Marx. Para este o homem é *práxis*. “Em Marx, ela deveria chegar ao fim através da transformação da filosofia em mundo de sua “supressão” na “*práxis*”. (STEIN, 1979, p.67). É uma espécie de pragmatismo transcendental. É a realização de uma sociedade histórica concreta através da ciência e da técnica. “Heidegger acha que a filosofia enquanto metafísica, ou seja, enquanto pensamento fundante já encontrou na inversão que Max efetuou no pensamento de Hegel a última possibilidade de realização.” (OLIVEIRA, 1989, p.128). Assim, a metafísica se cumpre, dando lugar a uma sociedade histórica.

[...] quando falamos de um fim da filosofia queremos significar o acabamento da metafísica. Acabamento não quer dizer, no entanto, plenitude no sentido que a filosofia deveria ter atingido, com seu fim, suprema perfeição. Falta-nos apenas qualquer medida que permitisse estimar a perfeição de uma época da metafísica em comparação a outra. Não há mesmo nada que possa justificar tal maneira de proceder. O pensamento de Platão não é mais perfeito que o de Parmênides. A filosofia hegeliana não é mais perfeita que a de Kant. Cada época da filosofia possui sua própria necessidade. Que uma filosofia seja como é, deve ser simplesmente reconhecido. Não nos compete preferir uma a outra, como é possível quando se trata das visões do mundo (HEIDEGGER, 1979, p.72).

Para Heidegger, o fundamento tem seu caráter de fundação como: a) causação ôntica do real; b) como possibilidade transcendental da objetividade dos objetos; c) como mediação dialética do movimento do espírito absoluto; d) do processo histórico de produção; e) como vontade de potência. Dessarte, Heidegger mostra como a história da metafísica ocidental procedeu, na sua pergunta fundamental, que diz respeito ao ente enquanto tal, como se pode apoderar do seu fundamento, ou seja, do seu princípio, da sua causa provocante. De toda maneira, a metafísica cumpriu sua tarefa, dando lugar à ciência. Mas a ciência é ainda platonismo. Marx, por seu turno, é também ainda discípulo de Platão. Pois, por mais que ele tenha criticado o platonismo ele ainda toma os mesmos termos de Platão, por isso, não saiu ainda da metafísica. Não revolveu o dilema da vontade de potência. Pelo fato de sua crítica imanente, acredita ter distanciado da metafísica dos antigos, como também acreditava Francis Bacon. Esses, ao contrário daquilo que apregoavam, realizaram aquele projeto platônico, mesmo sem saber. Isso é o niilismo, segundo a leitura de Heidegger. É a realização da vontade de potência.

Segundo Heidegger, o desenvolvimento da ciência e seu modo de proceder desvencilhado da filosofia, o modo de proceder da ciência empírica da natureza, e a ciência empírica do homem pertencem às categorias metafísicas, a despeito de reivindicarem o oposto. Acontece justamente o contrário daquilo que pensavam fazer, ou seja, com a ciência sucede o cumprimento extremo da metafísica. A filosofia de nossos tempos se torna epigonal, uma espécie de historiografia filosófica. O problema é que, qualquer coisa que aplica sempre mais o método científico à história, reduz a história a um mero historicismo, a uma mera historiografia, ou se torna uma ciência empírica do homem, a cibernética, que se torna a ciência universal de todos os saberes. Pois bem, ela vai desde a cosmologia até a antropologia, senão até a psicologia. Isso explica o sucesso extraordinário das novas faculdades, por exemplo, ciências da comunicação, ciências da informação etc. Os cientistas não se aplicam às questões de fundamento, mas se voltam para as questões voltadas ao método e categorizações. Deve definir os âmbitos nos quais, metodologicamente, intervém a fim de se apropriar do ente, inclusive do homem, para fazer do ente uma quantidade calculável de informações.

A ciência abole o ser e o substitui com o método. Isso é claríssimo, para ficarmos em um caso ímpar, como acenamos outrora, em René Descartes. Depois, o trato fundamental dessas ciências é a técnica. Edmund Husserl fala da crise das ciências europeias, porém, as coisas devem ser postas justamente ao contrário, como fez seu genial discípulo Heidegger. Se deve falar da técnica como o coração da ciência. A ciência tem seu destino na técnica. (cf. REALE, 1990, p. 590). A ciência é técnica, evidentemente no sentido moderno desta última palavra. Não é verdade que tem uma ciência teórica e depois se torna técnica. A grandeza da escritura da ciência não é mais a língua, mas a matemática. (cf. SILVA, 2007, p. 12). A filosofia se traduz no projeto tecnológico, ou seja, no projeto científico, no projeto cibernético, na redução do encontro com o ente, na informação, na informatização universal, começando pela linguagem mesma do homem, então, a projeção universal. Nesta lógica, temos que, o suprassensível de Platão se tornou a tela do computador, literalmente. Se a ciência é isso, estamos pensando na ocidentalização do planeta, a completa conquista, a vontade de potência ocidental, conquista do planeta inteiro ao seu projeto. Seja porque a sua vontade de potência é a mais potente que há, seja porque, de fato, é invejável em muitos aspectos, e que, inegavelmente, movem o destino da humanidade inteira.

Para Heidegger, o fim da filosofia significa o início da civilização do mundo. É o domínio dos meios de informação. A consciência é produzida, assim como o é o corpo pela

biologia, pela física etc. Este início da civilização do mundo fundado no pensamento do ocidente europeu. Há uma passagem: da metafísica para a ciência moderna, de uma escritura alfabética a uma escritura matemática. A ciência ocidental, a partir de um certo momento, se torna técnica em sua essência. Desta maneira, tudo depende, nos tempos hodiernos, dos instrumentos e aparatos técnicos. Heidegger aplica uma hipótese, ou uma sugestão. Para ele, há uma primeira coisa a ser pensada. No momento em que vemos que a ciência é a última etapa da filosofia, resta ao pensamento ainda pensar algo. Ou seja, que não pensou. Dá-se que, a filosofia é uma cultura, uma história de um povo que partiu de um pensamento originário. Outrossim, para Heidegger, mais do que um erro, há um destino no ocidente. Existe uma tarefa que não é da filosofia, mas do pensamento que tem a força e a capacidade de colocar a filosofia dentro de si como objeto da sua crítica interna. Que tem a coragem de revisitar a sua origem. Que tem coragem de confrontar-se com as primeiras palavras da filosofia para procurar ali dentro coisas que não havíamos visto.

Não pensamos a questão da verdade. Se a verdade é o trabalho cibernético universal, acontece a redução do planeta terra inteiro em ciência, ou por outro lado, em mercadorias, trazendo presente Marx. O corpo humano mesmo se torna mercadoria. A biologia mesma se torna mercadoria, inclusive as questões se tornam mercadoria; por exemplo, se o aborto pode ser feito por aqueles que não tem condições financeiras é uma grande questão, não tendo mais relevância as questões filosóficas. Assim, se tornou mais relevante debruçar sobre o fato que não é justa uma lei que favorece somente os ricos que podem pagar o aborto, do que sobre quimeras metafísicas. Nos tempos que correm, interessam as questões concretas. Acontece a desencantada fúria da técnica. Para Heidegger há um início se retornamos ao início, onde a verdade é outra coisa, que não vimos, mesmo se dissemos. Para Heidegger o ser humano é, inevitavelmente, atraído pelo presente, do cuidado pelas coisas, da própria vida mundana, onde há o que ele alcunha de “risco da cotidianidade”. Todos somos hipnotizados pelos entes. Induzidos a vê-los em sua simples presença provocante. Os gregos disseram a palavra, mas não a entenderam, *aletheia*. Já os gregos não pensavam que a verdade não é originária, que a verdade é já uma preocupação do homem no mundo, que é preocupação de dominação do ente na sua simples presença e o escondimento do seu ser, ou melhor, redução do seu ser em transcendental empírico que eu posso.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, A. As duas faces do tempo: Ensaio crítico sobre os fundamentos da filosofia dialética. Rio de Janeiro: José Olympio, 1971.

CERBONE, D. R. Fenomenologia. Tradução de Caesar Souza. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

COLLINSON, D. 50 grandes filósofos: Da Grécia antiga ao século XX. Trad. Maurício Waldman e Bia Costa. São Paulo: Contexto, 2004.

FERRI, R. Gesù e la verità. Agostino e Tommaso interpreti del Vangelo di Giovanni. Roma: Città Nuova, 2007.

HEIDEGGER, M. Contribuições à filosofia: do Acontecimento apropriador. Tradução de Marco Antônio Casanova. Revisão de Gabriel Lago Barroso. Rio de Janeiro: Via Verità, 2015.

_____. Interrogé par Der Spiegel, Réponses et Questions sur l'Histoire et la Politique. Tradução de Alexandre Marques. Mercure de France, 1988.

_____. O fim da filosofia e a tarefa do pensamento. Trad. Ernildo Estein. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os pensadores).

_____. Ser e tempo. Edição em alemão e português. Tradução e organização de Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012.

OLIVEIRA, M. A. de. A filosofia na crise da modernidade. São Paulo: Loyola, 1989.

PULINO, M. E. A questão da essência da ciência em Martin Heidegger: filosofia da ciência ou ontologia? Cadernos de Filosofia Alemã, v. 25; n. 1, 2020, p.53-68.

REALE, G.; ANTISERI, D. História da Filosofia: Do Romantismo até nossos dias. Vl. III, 9ª ed. São Paulo: Paulus, 1990.

SILVA, F. L. Martin Heidegger e a técnica. *Scientiæ zudia*, São Paulo, v. 5, n. 3, p. 369-74, 2007.

STEIN, E. Nota do tradutor. In: HEIDEGGER, M. O fim da filosofia e a tarefa do pensamento. Trad. Ernildo Estein. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os pensadores).