



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ - UECE
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
CURSO DE MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA - CMAF**

**Humanismo, técnica e linguagem: acerca da *Carta sobre o
humanismo* de Heidegger**

Gleyciane Machado Lobo Oliveira

Matrícula: 1100708

Fortaleza - CE

2013

Universidade Estadual do Ceará – UECE

Gleyciane Machado Lobo Oliveira

Do humanismo à ética originária em Heidegger

Dissertação apresentada à Banca Examinadora do programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual do Ceará, como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação da Prof. **Dr. Eduardo Jorge Oliveira Triandopolis.**

Fortaleza - CE

2013

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação

Universidade Estadual do Ceará

Biblioteca Central Prof. Antônio Martins Filho

Bibliotecário Responsável – Doris Day Eliano França – CRB-3/726

O48h Oliveira, Gleyciane Machado Lobo.
 Humanismo, técnica e linguagem: acerca da Carta sobre o
 humanismo de Heidegger / Gleyciane Machado Lobo Oliveira. –
 2013.
 CD-ROM. 93 f. ; 4 ¾ pol.

 “CD-ROM contendo o arquivo no formato PDF do trabalho
 acadêmico, acondicionado em caixa de DVD Slim (19 x 14 cm x 7
 mm)”.

 Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual do Ceará,
 Centro de Humanidades, Mestrado em Filosofia, Fortaleza, 2013.
 Área de Concentração: Ética Fundamental.
 Orientação: Prof. Dr. Eduardo Jorge Oliveira Triandopolis.

 1. Heidegger. 2. Humanismo. 3. Técnica. 4. Linguagem. 5. Ser
 I. Título.

CDD: 144



SECRETARIA DA CIÊNCIA, TECNOLOGIA E EDUCAÇÃO SUPERIOR
UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ
CENTRO DE HUMANIDADES
MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA
Av. Luciano Carneiro 345 – Bairro de Fátima
Fortaleza – CE CEP: 60410-690
Tel: (85) 3101.2033
e-mail: cmaf@uece.br home Page: www.uece.br/cmaf



ATA DA 122ª DEFESA DE DISSERTAÇÃO DO CURSO DE MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA

Às 09:00 horas do dia 26 de julho de 2013 na sala do laboratório Metafísica e Estética do Centro de Humanidades da Universidade Estadual do Ceará, deu-se por acontecida a Defesa de Dissertação da mestranda **Gleyciane Machado Lobo Oliveira**, Intitulada : **“Humanismo, técnica e linguagem: acerca da Carta sobre o humanismo de Heidegger**. Como Banca Examinadora estiveram presentes os professores: Prof. Dr. Eduardo Jorge Oliveira Triandopolis (Orientador), Prof. Dr. Ivanhoé Albuquerque Leal (1º Examinador), Prof. Dr. José Exedito Passos Lima (2º Examinador). Eu, Maria Rosilane Ramos de Oliveira, lavrei esta ata que vai por mim assinada.

Prof.Dr. Eduardo Jorge Oliveira Triandopolis– UECE(Orientador)

Prof. Dr. Ivanhoé Albuquerque Leal – UFC (1º Examinador)

Prof. Dr. José Exedito Passos Lima – UECE (2º Examinador)

Resultado: Satisfatório
 Não Satisfatório

NOTAS

| PRESIDENTE | 1º EXAMINADOR | 2º EXAMINADOR |
|------------|---------------|---------------|
| 10 | 10 | 10 |

Média Final: 10

() Com Louvor

Maria Rosilane Ramos de Oliveira
Secretária

AGRADECIMENTOS

A Deus,

Ao meu orientador Eduardo Triandopolis,

Aos debatedores Ivanhoé Leal e Expedito Passos,

A minha família,

Ao meu companheiro, Daniel.

RESUMO

OLIVEIRA, Gleyciane Machado Lobo. *Do humanismo a ética originária em Heidegger.*
Fortaleza: 2013.

Martin Heidegger considera que todo humanismo tem fundamento metafísico. Entretanto, a metafísica não pensa a diferença entre ser e ente, impossibilitando assim um pensar autêntico acerca do homem. A metafísica transforma o mundo em imagem, dando ao homem o lugar de sujeito que detém o poder sobre os entes. Com isto, o pensar perde sua capacidade e se torna objetivo. A linguagem se esvazia sendo apenas instrumento da técnica e da metafísica. A técnica, por sua vez, assinala modos de tratar o ente. Todos com base na exploração do ente. É preciso libertar-se de tudo isto para ver na linguagem a relação entre homem e ser. O homem é vizinho e pastor do ser, e a sua morada é o $\eta\theta\omicron\varsigma$ originário. A ética originária heideggeriana é, portanto, o lugar essencial do homem, habitando nas proximidades do ser. Aqui, ele habita poeticamente.

Palavras-chave: Heidegger, Humanismo, Técnica, Linguagem, Metafísica, Ser, Ética originária.

ABSTRACT

Martin Heidegger believes that all humanity has metaphysical foundation. However, metaphysics does not think the difference between be and being”, thus preventing one authentic thinking about man. Metaphysics turns the world in picture, giving man the place of guy who holds power over the beings. With this, thinking loses its capacity and becomes objective. The language empties itself becoming only instrument of technique and metaphysics. The technique, in its turn, shows some treatment modes to the being. All of them based on the exploitation of the being. It is necessary to get rid of all of that for to see in the language the relation between man and the being. The man is neighbor and shepherd of the being, and its original abode is the $\eta\theta\omicron\varsigma$. The ethically sourced for Heidegger is, therefore, the essential place of man, who lives nearby to the being. Here, he dwells poetically.

Keywords: Heidegger, Humanism, Technique, Language, Metaphysics, the Being, Original Ethic.

SUMÁRIO

| | |
|---|----|
| INTRODUÇÃO | 07 |
| CAPÍTULO 1: HUMANISMO NO ÂMBITO DA HISTÓRIA DO SER | 12 |
| 1.1 Humanismo e História do Ser..... | 12 |
| 1.2 “Todo humanismo permanece metafísico”..... | 20 |
| 1.3 O fim da metafísica e a formação da imagem de mundo..... | 27 |
| CAPÍTULO 2: CRÍTICA À SUBJETIVIDADE MODERNA | 41 |
| 2.1 O <i>logos</i> da representação..... | 41 |
| 2.2 Esvaziamento da linguagem na Modernidade..... | 51 |
| 2.3 A questão da técnica..... | 58 |
| CAPÍTULO 3: LINGUAGEM: MORADA ORIGINÁRIA DO HOMEM | 67 |
| 3.1 Humanismo e linguagem..... | 67 |
| 3.2 <i>ἦθος</i> e <i>τέχνη</i> | 76 |
| 3.3 Habitação do homem: habitar poético..... | 83 |
| CONCLUSÃO | 88 |
| REFERÊNCIAS | 92 |

INTRODUÇÃO

A questão do humanismo não se fecha em si mesma. Ao tratar do homem, Heidegger recorre sempre a diversos âmbitos e dizer o que o homem é já não é o suficiente. A presente dissertação busca um percurso longo que se inicia no humanismo, critica a técnica e a linguagem modernas, desagua na ética originária e termina no habitar poético proposto por Heidegger. O primeiro capítulo se intitula *Humanismo no âmbito da História do Ser* e tem como primeiro ponto a orientação da *Carta sobre o humanismo* com base em de *Ser e tempo*. *Ser e tempo* tem o plano de pensar o ser por meio da análise existencial, isto é, analisando o *Dasein*. Para tanto, Heidegger propõe a desconstrução da tradição já que ela não foi capaz de pensar a diferença ontológica entre ser e ente. O método fenomenológico oferece um posicionamento que se aproxima dos entes sem impor-lhes conceitos e padrões. A hermenêutica, por sua vez, irá interpretar a tradição sem se deixar levar pela ideia tradicional de homem. Ora, tudo isto ocorre na carta heideggeriana. Nela, busca-se pensar o ser questionando o *Dasein*. Entretanto, a carta está no âmbito da História do Ser, por isso se ocupa com a proximidade entre *Dasein* e ser. O primeiro passo realiza uma desconstrução hermenêutica dos humanismos tradicionais e vê neles apenas preocupações com a salvação humana e, com o grande triunfo racional do homem. Os humanismos não questionaram a essência do homem, pois apenas recolheram a consideração de homem racional para os seus direcionamentos.

O filósofo alemão Martin Heidegger olha para os humanismos e lança a sua sentença: “todo humanismo permanece metafísico”. O segundo ponto do primeiro capítulo não prossegue com a história do humanismo com fatos e ideologias humanistas. A crítica heideggeriana mostra que os pensamentos humanistas não se perguntam pela verdade do ser, pois possuem cada um, um conceito de ente perfeito e acabado. Toda consideração acerca do homem que não investigue o ser e a sua verdade permanece metafísica. A essência do homem isto é, o que o faz homem e não outra coisa é a sua racionalidade. A resposta parece tão óbvia que nenhum humanismo preocupou-se em interrogá-lo em seu fundamento. A Metafísica pensa o ente em seu ser, mas não pensa o ser como tal. Aqui a diferença ontológica é deixada de lado, esquecida. Os humanismos não se perguntaram pelo ser e pela sua verdade. Eles receberam considerações fundamentais da Metafísica, que na Modernidade se instala em sua inessência. Heidegger afirma que a metafísica chega a seu fim, isto por que já chegou a todas as suas possibilidades. Possibilidades estas que nunca chegaram a realizar plenamente o real

serviço da Metafísica. Esquecida de seu papel primordial, o de perguntar pela verdade do ser, a Metafísica dá fundamento aos humanismos e a outros tantos pensamentos sem ter chegado a se realizar autenticamente. Isto acontece em Nietzsche.

No último ponto do capítulo primeiro, veremos que Heidegger afirma que a Metafísica, ou Filosofia, termina em Nietzsche. Na metafísica nietzschiana da vontade de poder chega-se ao grau máximo da subjetividade, pois o ser se torna valor. O niilismo que proferiu o desmoronamento dos valores supremos indica novos valores com base na vontade de poder. O que se iniciou em Descartes, chega ao seu lugar mais alto em Nietzsche. A representação dos entes realizada pelo homem nada mais é que o ente em favor do homem. O homem se torna sujeito, é senhor de tudo e traz os entes à percepção pelo representar. Em sua posição de sujeito, o homem não representa apenas este ou aquele ente. Ao olhar o ente em sua totalidade, o homem também o representa, transformando-o em imagem de mundo. Aqui, ele decide o que é o mundo, representando-o com suas bases metafísicas vazias.

No segundo capítulo veremos a análise de Heidegger a sua contemporaneidade e ousar dizer que se aplica muito bem aos dias de hoje. O pensar, a linguagem e a técnica compõem os três pontos desse capítulo, apresentando como a metafísica transformou o homem e tudo o que o envolve. A beleza e a credibilidade estão nos títulos, nos nomes em letras garrafais, naquilo que é reconhecido pela maioria, por mais que esta mesma maioria não o conheça. A opinião pública dita o ponto de chegada, o de partida e o caminho a ser percorrido em tudo na vida humana. Vamos admitir a nossa mania de nomear tudo. Queremos dar nome a tudo e encaixar tudo nos conceitos já estabelecidos. O esforço não está em pensar o humano e seu humanismo, mas em nomeá-los. Heidegger então constata que o pensar originário está distante do homem e que há um esvaziamento na linguagem.

Os gregos realizavam filosofia, mas não precisaram nomear as disciplinas. Pensar é pensamento do ser, porém o que já acontecia na época de Heidegger e hoje ainda mais forte, o pensar está sob o domínio da técnica e de seus números. O pensar só tem valor se indicar utilidade e sua credibilidade vem dos números e da manutenção daquilo que está vigendo. Assim, o pensar cessa e tem valor apenas como τέχνη. Pensar se tornou exclusividade das ciências, pois o rigor matemático, a eficiência instrumental e a solução de todos os problemas humanos estão no científico. Na época de Heidegger e também hoje, o pensar só vale na exatidão, na instrumentalidade e na resolução de problemas. A técnica ensina a explorar, em

vez de cuidar, por isso ensina o homem a usar a linguagem e o pensamento como instrumentos seus.

Diante do poder da opinião pública e do desvio do pensar originário, a linguagem se esvazia. Como o pensar só acontece no meio científico, as medidas vêm da opinião pública. Ela comanda o que é ou não válido e assim tem sob o seu domínio a própria abertura do ente. O terceiro e último capítulo se inicia com a “redenção” dos três pontos citados no capítulo segundo. Pensar o humanismo é libertar-se da técnica, voltar a pensar essencialmente, e vê na linguagem a relação entre homem e ser. Ora, a linguagem não é apenas um amontoado de palavras, a sua essência diz respeito a algo profundo que é impensado pela opinião pública. Logo, “a linguagem ainda nos nega a sua essência; qual seja, o fato de ela ser a morada da verdade do ser.”¹

A linguagem se tornou instrumento de dominação do ente e está abandonada nos nossos desejos de contagem e dominação. É preciso se libertar do encantamento do público e ver que a vida privada é impotente. Ora, o filósofo alemão não quer um vencedor entre o público e o privado. O seu questionamento está para além disso, pois busca compreender o relacional entre o homem e o ser. Mas para que então a preocupação com a linguagem? Na saga de pensar o humanismo, Heidegger vê a relação mais originária que o homem possui. Esta relação é entre o homem e o ser e é levada a cabo pelo pensamento. É justamente pelo pensar que o ser vem à linguagem. Para Heidegger, “a linguagem é a morada do ser.”² E não só isso, pois “na habitação da linguagem mora o homem”. No empenho de pensar o homem a *Carta sobre o humanismo* reflete um relacional ontológico. A preocupação está na relação entre homem e ser e o papel da linguagem nesta proximidade.

Para Heidegger, a essência do homem não está na sua racionalidade, na sua capacidade de produzir ou ainda na sua espiritualidade. O homem se essencializa à medida que é interpelado pelo ser. Assim, o homem realiza a sua essência no contato com o ser. É o que Heidegger chama de “estar postado na clareira do ser”, e a este “estado” do homem ele chama ek-sistência. A ek-sistência é um caráter fundamental do homem. Apenas ele tem esta essência, pois nenhum outro ente tem uma relação especial com o ser. A Metafísica não tem

¹ HEIDEGGER, Martin, *Carta sobre o humanismo*. In.: HEIDEGGER, Martin. *Marcas do caminho*. Tradução por Marco Antonio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. (Coleção Textos Filosóficos). Pág. 331.

² *Ibidem*, pág. 326.

olho para isso, pois para ela o homem é o *animal rationale*, o *homo faber*, o sujeito, a pessoa ou mesmo o espírito.

Pensar a *humanitas* do *humanus* é pensar a relação ontológica, isto é, a relação entre homem e ser. Heidegger então questiona “se a *humanitas* é levada em consideração de modo tão essencial para pensar o ser, porém, então não será preciso que a “ontologia” seja complementada com a ‘ética’?”³ O segundo ponto do último capítulo trata justamente disto. Pensar a essência do homem com base na questão da verdade pode incitar o desejo por regras que mediem esta relação. A questão heideggeriana é que mesmo no querer pensar a “ontologia” e a “ética”, deve-se primeiramente, pensar a verdade do ser. O filósofo alemão quer o mais fundamental (*Grund*) e não se ocupa com regras para o viver humano. Por isso, não se pode afirmar que há uma ética no pensamento de Heidegger. Quando ele fala de Ética, preocupa-se com o *ηθος* e não com manuais de convivência da humanidade. Heidegger afirma que uma sentença de Heráclito pode nos mostrar a essência do *ηθος*. Heidegger fala do fragmento 119 (*ηθος ανθρωπω δαιμων*) e vê na tradução mais comum o seguinte: “para o homem, o seu modo próprio de ser é seu demônio”. Esta sentença é resultado de um olhar moderno e não acena para o pensar originário do pré-socrático. *Ηθος* significa habitação, morada. Como lugar onde mora o homem, advém à sua essência a manifestação do *daímon*. O *daímon* não lhe é estranho. Ao contrário, pertence à própria essência do homem. O *ηθος* é uma morada que no seu aberto guarda a vinda do *daímon*. “A sentença diz: o homem, enquanto é homem, mora nas cercanias de deus.”⁴

Pensar humanismo em Heidegger é pensar a casa do ser e como tal pensar dispõe o homem para morar na verdade do ser. Um pensar que não indica leis de convivência, mas que busca conduzir o homem pela sua ek-sistência histórica à casa do ser. O *ηθος* é a morada do homem, mas não qualquer morada. Ele é vizinho do ser, porém, é a própria verdade do ser que cria e alberga a ek-sistência na linguagem. Ora, a linguagem é a morada do ser e a habitação da essência do homem. É pela linguagem que o homem pronuncia o ser, mas não é ela que se constrói. Há algo ainda mais profundo no elo entre homem e ser. O ser se ilumina e vai a caminho da linguagem. Na habitação da ek-sistência, o ser vem à linguagem pelo pensar.

³ Ibidem, pág. 365.

⁴ Ibidem, pág. 367.

A dissertação se encerra com o subitem *Habitação do homem: habitar poético*. Ao questionarmos o humanismo, chegamos à habitação originária do homem. Este é vizinho e pastor do ser. Mas como se dá esta habitação? Como mais um passo depois de uma longa caminhada, damos a indicação de que o habitar do homem está na poesia. A poesia não precisa responder a medidas técnicas. Ela olha para o céu sem se ocupar com previsões ou cálculos. Assim, na tentativa de prosseguir com o pensamento heideggeriano em sua *Carta sobre o humanismo*, chegamos ao habitar mais originário do homem, o habitar poeticamente. Aqui, ele pode habitar sem-nome, olhando para o mistério do divino. Este mesmo mistério do desconhecido que acontece na relação do homem com o ser. É um mostrar-se que se encobre. Na poesia, em vez de ser desconsiderado como acontece nas ciências, é valorizado e visto como extraordinário. Por isso, na poëtar (*dichten*) o homem pode pensar a diferença entre ser e ente.

CAPÍTULO I

HUMANISMO NO ÂMBITO DA HISTÓRIA DO SER

No empreendimento da ontologia fundamental, *Ser e tempo* “destrói” a tradição hermeneuticamente. A destruição se afasta das variadas concepções de ser tradicionais, na tentativa de chegar ao ser pelo *Dasein*. Desde os gregos, houve uma preocupação com o ser. De fato, diversas visões acerca dele surgiram no decorrer do tempo. Heidegger, entretanto, não vê a História do Ser como uma sucessão dessas visões, mas como o aparecer e o desaparecer do ser em diversas épocas. *Ser e tempo* não alcança o ser em sua verdade, permanecendo apenas no esclarecimento do “esquecimento do ser”. Na conferência *A essência da verdade*, acontece a virada heideggeriana. Em vez de se questionar a essência da verdade, o pensamento deve se ocupar com a verdade da essência. Aqui, a Ontologia Fundamental de *Ser e tempo* perde o lugar para a História do Ser. Ela indica os raros momentos em que o ser é questionado autenticamente. Enquanto a Metafísica se ocupa com os entes, a História do Ser testemunha quando o homem guarda ou não o ser no seu mostrar-se. Na questão do humanismo, Heidegger se empenha em criticar todo fundamento metafísico justamente por este dar ao sujeito o falso poder de escrever a História do Ser e dos entes. Cabe agora desenvolver a relação entre homem e ser e não apenas analisar o modo de ser do homem. Isto pode ser visto na decisão do sujeito em transformar o mundo em “imagem”. O ser permanece velado e o homem tem que expressar os entes de qualquer maneira.

1.1 Humanismo e História do Ser

O tratamento de Heidegger ao humanismo apresenta as grandes questões de seu pensamento. A *Carta sobre o humanismo* se ocupa com o homem e a sua morada originária, levando em conta tudo o que dificulta e o que favorece este morar. Todavia, o *Dasein*, isto é, o modo de ser do homem, não é o foco ou mesmo o fim do itinerário da carta. Nela, o *Dasein* se vê mergulhado em uma tradição que aprisiona e desvia do mais profundo. Todo o percurso visa pensar o ser e não simplesmente o *Dasein*. Este é apenas parte do caminho para o mais originário. Tais fomentações acerca da carta despertam a ligação intensa entre ela e *Ser e tempo*. As constantes remissões do escrito de 1949 àquele de 1927 marcam o que há de comum e cooperam para a compreensão do olhar de Heidegger diante do humanismo. O presente subitem não se ocupa em detalhar cada remissão, mas em esclarecer que *Ser e tempo*

opera como orientação hermenêutica na pergunta pela humanidade do homem que desaguará na ética originária⁵.

Ser e tempo, com a sua ontologia fundamental trata da questão do ser porque ela caiu no esquecimento. A tradição se revela incapaz ou se nega a estudar a questão e, por isso, desconsidera a diferença ontológica. A diferença entre ser e ente é silenciada ao longo da tradição, então é preciso retomar a questão. Na realização desta tarefa, Heidegger tem a análise do *Dasein*⁶ como fio condutor, pois é o único ente que questiona e possui uma “pré-compreensão do ser”. De fato, compreendemos “o céu é azul” sem que toda a metafísica tradicional tenha nos dado uma exposição satisfatória do que é o ser. Assim, “essa visualização de ser, orientadora do questionamento, nasce da compreensão mediana de ser em que nos movemos desde sempre e que, *em última instância, pertence à própria constituição essencial da presença.*”⁷ Para Heidegger, existem duas maneiras de compreensão realizadas pelo *Dasein*, uma ôntica e uma ontológica. As ciências, por exemplo, investigam onticamente por se aterem ao âmbito objetivo dos entes, permanecendo na superficialidade. Em contrapartida, uma pesquisa ontológica não se interessa em representar, mas sim na busca pelo ser. Por não ser uma questão ligada diretamente ao ser, a análise do *Dasein* é pré-ontológica, pois apenas lança um caminho para a ontologia mais originária, isto é, mais fundamental. Na busca do mais originário, a própria ontologia fundamental é substituída pela História do Ser. Os questionamentos se voltam para a relação entre homem e ser e não apenas para o *Dasein*.

A análise existencial é pré-ontológica e para que se consiga uma aproximação do que lhe é mais próprio é preciso olhar para a tradição. A compreensão que o *Dasein* tem de si mesmo vem da tradição. É ela que indica os caminhos e as possibilidades, regulando o modo de ser do ente privilegiado que é o homem. A herança recebida demarca previamente e por isso limita e prende o *Dasein* em sua ek-sistência⁸. Ek-sistindo, ele se realiza, mas entregue à tradição permanece no menos originário. No entanto, é possível também olhar para o passado com um posicionamento investigativo crítico e chegar a possibilidades mais autênticas de questionamento. Com isto, abre-se uma nova porta que não seja aquelas tradicionais já

⁵ As considerações heideggerianas sobre o humanismo levam ao $\eta\theta\omicron\varsigma$ *originário* ou ética originária. Isto será visto no 3º capítulo da presente dissertação.

⁶ *Dasein* é o modo de ser do homem. Heidegger evoca o caráter ontológico do homem que se realiza “sendo” jogado no mundo. No decorrer da dissertação, usarei o termo *Dasein* ao invés das traduções correntes como “presença” ou “ser-aí”. Entretanto, os termos serão mantidos nas citações das traduções brasileiras.

⁷ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução por Márcia Sá Cavalcante Schuback. 3º ed. Petrópolis: Vozes, 2008. Pág. 43.

⁸ Apenas o *Dasein* ek-siste. “Sendo”, ele se lança para fora de si mesmo no mundo. Heidegger mantém a separação da partícula “ek-“ para expor este movimento de dentro para fora realizado pelo *Dasein*. Ek-sistindo, ele se relaciona consigo mesmo, com os entes e com o ser de maneira autêntica ou não.

prefixadas. Para se chegar a esta porta, qual seja a da ontologia fundamental, é necessário “que se abale a rigidez e o enrijecimento de uma tradição petrificada e se removam os entulhos acumulados.”⁹ Para Heidegger, a melhor maneira de alcançar isto é destruindo a ontologia legada pela tradição. A posição “destrutiva” do filósofo alemão pode espantar em um primeiro instante. A destruição (*Destruktion*)¹⁰ não é uma tarefa de cunho negativo. Não se intenciona destruir todo o percurso ontológico da tradição. O que acompanha o pensamento filosófico de Heidegger é uma desconstrução que não salva, que busca as bases de prédios já erguidos e que interpreta observando limites e desvios do mais originário. Neste empreendimento, cabe ao método fenomenológico guiar a investigação.

Os escritos *Ser e tempo* e *Carta sobre o humanismo* possuem a mesma intenção, isto é, buscar o ser analisando o *Dasein*. *Ser e tempo* permanece na ontologia fundamental, e com a virada heideggeriana, a carta vê o relacional entre Ser e *Dasein*. Até agora estamos vendo em linhas gerais os passos de *Ser e tempo* para então podermos visualizar a Carta. Para aquela intenção, Heidegger propõe a destruição da ontologia tradicional e vê no método fenomenológico a fuga dos pensamentos que buscam a quiddidade dos objetos. A tradição se esqueceu do ser e vê os entes como objetos, isto é, resultados do representar subjetivo. Heidegger quer o mais profundo, e fenomenologia significa justamente “deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo.”¹¹ A preocupação com a ontologia só será possível como fenomenologia por ela não se ater às aparências dos entes. E como isto acontece? Pela interpretação. *Ser e tempo* analisa o *Dasein* retirando-o do encobrimento e interpretando-o. Assim, “fenomenologia da presença é hermenêutica no sentido originário da palavra em que se designa o ofício de interpretar.”¹² A análise existencial é hermenêutica¹³. O modo de tratar a questão é interpretativo a partir da própria destruição. O “agir” hermenêutico interpreta o *Dasein* lendo de maneira desconstrutiva a tradição com vistas à busca pelo sentido do ser. Heidegger então afirma que a hermenêutica

⁹ Idem, *Ser e tempo*. Tradução por Márcia Sá Cavalcante Schuback. 3º ed. Petrópolis: Vozes, 2008. Pág. 60.

¹⁰ “A palavra (*Destruktion*), frequentemente usada por Heidegger nos cursos de Marburg, integra o vocabulário da fenomenologia. Entende focalizar o desmonte das construções artificiais acumuladas pela tradição, que obscureceram ou até esconderam a visão originária das ‘coisas em si mesmas’.” In.: AUBENQUE, Pierre. *Heidegger e a superação da metafísica*. In.: AUBENQUE, Pierre. *Desconstruir a metafísica?* Tradução de Aldo Vannuchi. São Paulo: Edições Loyola, 2012. (Coleção Leituras Filosóficas). Pág. 52.

¹¹ Ibidem, pág. 74.

¹² Ibidem, pág. 77.

¹³ Conforme Joanna Hodge “Na análise do *Dasein*, Heidegger combina três formas distintas de investigação. Há a fenomenologia de Husserl, que analisa a ligação entre o pensamento e os seus objetos através da concepção da intencionalidade. Há a hermenêutica de Schleiermacher e Dilthey, que emerge da tradição bíblica e histórica, na qual os textos e a linguagem são analisados como os preservadores da verdade, com o pressuposto subjacente que a ordem das coisas e a ordem da linguagem são duas articulações paralelas da criação de Deus. Combinando e afastando as duas, Heidegger desenvolve uma teoria da significação (*Bedeutungslehre*) como ‘enraizada na ontologia do *Dasein*’ (SZ:166), que dee resolver o conflito aparente entre o objetivo da fenomenologia – dar acesso às coisas elas-próprias – e o compromisso da hermenêutica em envolver o pensamento em sistemas de significado.” In.: HODGE, Joanna. *Heidegger e a ética*. Tradução de Gonçalo Couceiro Feio. Lisboa: Instituto Piaget, 1995. Pág. 281.

do *Dasein* elabora as condições de possibilidade de qualquer investigação ontológica. Diante disto, afirmo que a problemática do humanismo realizada na carta heideggeriana é uma investigação ontológica.

O tratamento dado à questão do humanismo é hermenêutico. Não como a ontologia de *Ser e tempo*, mas vendo o humanismo como um acontecimento da História do Ser, ligando *Dasein* e ser. Não é uma simples interpretação do que seja o homem e do que seja a sua humanidade. O humanismo é desconstruído, sendo interpretado com olhos diferentes daqueles tradicionais. A hermenêutica é um modo de apresentar questões, um modo de buscar significados e suas fundamentações.

A hermenêutica tem como tarefa tornar acessível o ser-aí próprio em cada ocasião em seu caráter ontológico do ser-aí mesmo, de comunicá-lo, tem como tarefa aclarar essa alienação de si mesmo de que o ser-aí é atingido. Na hermenêutica configura-se ao ser-aí como uma possibilidade de vir a *compreender-se* e de ser essa compreensão.¹⁴

A análise existencial foge dos conceitos tradicionais para que a “alienação de si mesmo” se torne conhecida. Ao aceitar um conceito tradicional, o homem se perde de si mesmo, pois apenas “se compreende” por este mesmo conceito. Na decisão de se buscar o ser por meio da análise do *Dasein*, a tradição será destruída por uma hermenêutica que critica a teoria tradicional. A *Carta sobre o humanismo* segue essa decisão e investiga ontologicamente o humanismo por meio da hermenêutica. E como isto se inicia? “Na hermenêutica o primeiro que se tem de configurar é a posição a partir da qual seja possível questionar de modo radical, sem deixar se levar pela ideia tradicional de homem.”¹⁵ É com este primeiro passo hermenêutico que nos voltamos para o empreendimento da carta heideggeriana.

A *Carta sobre o humanismo* transcorre da destruição da tradição sob a ótica hermenêutica até a denominada História do Ser. Para tanto, Heidegger realiza um pequeno trajeto do humanismo. Sem seguir uma ordem cronológica, ele inicia o estudo por Marx. Para Marx, o “homem humano” é aquele que compõe a sociedade, é o “homem social”. Acontece que o “homem social” é alienado. Vivendo nesta mesma sociedade que lhe é própria, escraviza-se diante da religião que destrói, da ideologia que oprime, da política que domina e

¹⁴Idem, *Ontologia: (hermenêutica da facticidade)*. Tradução de Renato Kirchner. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. (Coleção Textos Filosóficos). Pág. 21.

¹⁵Ibidem, pág. 23.

da economia que coaduna. Libertar-se de tantas alienações deve ser a saga de todo homem¹⁶. Para Heidegger, tal humanismo não se remete às origens do conceito de homem defendido e como tantos outros humanismos, “a história da humanidade se manifesta nos quadros da história da salvação.”¹⁷

Heidegger segue com o humanismo cristão. Neste, a *humanitas* do *homo* se põe na referência à divindade. O homem é criatura e assim cópia imperfeita do seu criador. Mesmo não sendo possível alcançar a perfeição divina, cabe ao homem se esforçar para ao menos se parecer com o grande modelo cristão: Jesus Cristo. Livre das paixões, das maldades, das servidões espirituais, o homem se encaminha para a sua plenitude, isto é, para o amor. Os esforços realizados não tem como fim a vivência terrena, mas sim o bilhete premiado para o céu, recebendo a salvação do Deus Trino¹⁸. Na doutrina cristã “o que importa é a salvação da alma (*salus aeterna*) do homem”¹⁹, e mesmo que a maneira como a salvação acontece seja diferente daquela de Marx, ambos tomam a história da humanidade pautada em critérios de salvação.

Continuando sua análise, Heidegger salta para a República Romana. É lá que a *humanitas* aparece pela primeira vez. Aqueles educados nas ciências e nas artes eram chamados de *homo humanus*. Em contrapartida, os que não possuíssem tal cultura, eram chamados de *homo barbarus*. A virtude romana é elevada em detrimento de outras considerações acerca do homem. O *homo humanus* é na verdade fruto da educação grega da cultura helenística. Houve uma incorporação da formação humana grega ao homem romano. Formação humana grega nada mais é que a *paidéia*, a melhoria e o refinamento do homem que ao se encontrar com os romanos, chamou-se *humanitas* e hoje chamamos de cultura²⁰. Assim, o primeiro humanismo – o romano – é resultado da “substituição” da *paidéia* pela *humanitas*. Substituição apenas nominal, pois as preocupações são as mesmas: realização do homem pelo conhecimento de si mesmo e de seu mundo e enquanto partícipe de uma

¹⁶ Nogare explica: “Podemos entender a libertação da alienação como a total realização do homem e de sua liberdade, o homem constituindo-se como senhor e fim de tudo, não apenas *livre* de qualquer espécie de escravidão, mas *livre para* qualquer forma de realização, reclamada pela sua natureza e vocação.” In.: NOGARE, Pedro Dalle. *Humanismo e anti-humanismo*. Petrópolis, RJ: 1994. Pág. 96.

¹⁷ HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o humanismo*. In.: HEIDEGGER, Martin. *Marcas do caminho*. Tradução por Marco Antonio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. (Coleção Textos Filosóficos). Pág. 334.

¹⁸ É o clamor que podemos constatar em Santo Agostinho: “29. Então, como Vos hei de procurar, Senhor? Quando Vos procuro, meu Deus, busco a vida feliz. Procurar-Vos-ei, para que a minha alma viva. O meu corpo vive da minha alma e esta vive de Vós”. In.: AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Tradução de J. Oliveira Santo e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Nova Cultura, 2000. (Coleção Os Pensadores). Pág. 279.

¹⁹ HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o humanismo*. In.: HEIDEGGER, Martin. *Marcas do caminho*. Tradução por Marco Antonio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. (Coleção Textos Filosóficos). Pág. 334.

²⁰ Podemos constatar isso em um dicionário filosófico: “No significado referente à formação da pessoa humana individual, essa palavra(cultura) corresponde ainda hoje ao que os gregos chamavam *paidéia* e que os latinos, na época de Cícero e Varrão, indicavam com a palavra *humanitas*: educação do homem como tal, ou seja, educação devida às ‘boas artes’ peculiares do homem, que o distinguem de todos os outros animais”. In.: ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998. Pág. 225.

comunidade. Acontece que “tanto o primeiro humanismo, o romano, quanto todos os tipos de humanismo surgidos desde então até o presente, pressupõem a ‘essência’ mais universal do homem como óbvia e evidente.”²¹ No percurso de destruição da tradição acerca do humanismo, Heidegger afirma que ela (a tradição) apenas aceitou o significado de “homem”, sem apresentar nenhum posicionamento questionador.

O próximo humanismo é o renascentista. Nele, o homem descobre a sua historicidade num retorno autêntico aos clássicos, visando a realidade histórica efetiva e instrumentos para o seu desenvolvimento espiritual. Aqui, os acontecimentos são vistos em uma dimensão histórica e não isolados e independentes. O valor do homem e da sua natureza mundana também é descoberto. O homem está inserido na natureza e no mundo da história e é capaz de forjar seu próprio destino. A sua inserção na natureza terrena e na sociedade é instrumento de liberdade, onde pode alcançar a sua formação e a sua felicidade. Erasmo e Pico della Mirandola são pensadores deste tempo. O primeiro vê a racionalidade como diferencial do homem em relação aos animais, e cabe à razão aperfeiçoá-lo para que não se torne um “animal inútil”. Para Pico, o homem faz parte do mundo terreno, mas aquele que se volta completamente às coisas do corpo e do mundo, não está agindo racionalmente. Ele se engana, está envolto em fantasias e termina dominado pelos sentidos. Cabe ao homem utilizar a reta razão, contemplar as coisas do alto e fugir dos desejos desenfreados do corpo. Analisando hermeneuticamente, encontra-se aqui também a mesmas considerações do homem racional, preocupado em encontrar um lugar superior. Heidegger visualiza em todos os humanismos concepções metafísicas de “homem” que não interrogam a sua origem.

Em princípio, pensa-se sempre o *homo animalis*, mesmo quando a *anima* vem colocada como *animus sive mens* e *esses*, mais tarde, são concebidos como sujeito, pessoa, espírito. Esse posicionamento é o modo de proceder da metafísica. Mas desse modo se menospreza a essência do homem e não se pensa sua proveniência, uma proveniência essencial que continua sendo sempre o futuro essencial para a humanidade histórica.²²

A mesma revivescência da greicidade acontece no século XVIII, na Alemanha. O *Neuhumanismus* é a reanimação da cultura antiga por nomes como Herder, Goethe, Schiller e Humboldt²³. O classicismo alemão é marcado pela imitação da arte grega, pela preocupação com a medida e o equilíbrio, bem como a retomada de conceitos fundamentais da unidade e

²¹ HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o humanismo*. In.: HEIDEGGER, Martin. *Marcas do caminho*. Tradução por Marco Antonio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. (Coleção Textos Filosóficos). Pág. 335.

²² Idem, *Carta sobre o humanismo*. In.: HEIDEGGER, Martin. *Marcas do caminho*. Tradução por Marco Antonio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. (Coleção Textos Filosóficos). Pág. 336.

²³ As considerações acerca do humanismo alemão encontram-se em ABBAGNANO, Nicola. *História da Filosofia*. V. 5. 4 ed. Trad. Nuno Valadas e Antonio Ramos Rosa. Lisboa: Editorial Presença, 2000.

da perfeição da natureza. Herder, por exemplo, pensa o Cristianismo como a religião da humanidade e a História humana como um desenvolvimento progressivo no sentido da total realização da própria humanidade. Ora, para Heidegger, aqui também encontramos todos os problemas nos humanismos anteriores. Assim, “será que estamos na direção certa rumo à essência do homem quando e enquanto definimos o homem como um ser vivo entre outros, distinguindo-o da planta, do animal e de Deus?”²⁴

Heidegger cita na Carta alguns humanismos e vê neles uma recepção passiva daquilo que denominam “homem”. O primeiro passo hermenêutico vai de encontro a isso. É preciso abandonar a ideia tradicional de homem e de humanidade para uma apropriação ontológica do *Dasein*. Entretanto, a guia fenomenológica não apaga simplesmente cada pedaço da história da filosofia que tenha o homem como animal racional. A fenomenologia “possui a função de alertar criticamente a visão reconduzindo-a a desconstrução dos encobrimentos encontrados através da crítica.”²⁵ Heidegger quer retirar o homem do encobrimento que os humanismos causam. Existe, pois, um comportamento hermenêutico em vez de um posicionamento apofântico. Chamo comportamento hermenêutico o agir crítico diante da tradição que busca o mais profundo. Um posicionamento apofântico, em contrapartida, ocupa-se em afirmar a veracidade ou a falsidade de proposições.

A crítica de Heidegger à verdade proposicional está exposta intensamente na conferência *A essência da verdade* e no parágrafo 44 de *Ser e tempo*. Nestes textos, a verdade dos enunciados é desconstruída e a relação *Dasein*-ente reestabelecida. Não cabe ao homem aceitar as verdades que a tradição lega. É fato que ele “limita-se à realidade corrente e passível de ser dominada, mesmo ali onde se tem de decidir o que é primeiro e o que é derradeiro.”²⁶ Cabe, pois, que se abandone a aceitação passiva e que se decida pela busca da verdade do ser. Isto também acontece no empreendimento sobre o humanismo, quando no primeiro passo hermenêutico, questionamos o enunciado fixo acerca do homem como animal racional. É preciso descobrir o próprio enunciado e encontrar o mais originário.

A posição heideggeriana diante do humanismo é crítica. Guiado pela fenomenologia, a ação é hermenêutica como aquela em *Ser e tempo*, mas já no âmbito da História do Ser. A questão não se inicia com uma resposta ao problema, mas com uma passagem conturbada pela

²⁴ HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o humanismo*. In.: HEIDEGGER, Martin. *Marcas do caminho*. Tradução por Marco Antonio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. (Coleção Textos Filosóficos). Pág. 336.

²⁵ Idem, _____ *Ontologia: (hermenêutica da facticidade)*. Tradução de Renato Kirchner. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. (Coleção Textos Filosóficos). Pág. 84.

²⁶ Idem, *Sobre a Essência da Verdade*. In.: HEIDEGGER, Martin. *Marcas do caminho*. Tradução de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008. Pág. 207.

tradição humanista. Esta se mostrou passiva, pois aceita a condição do homem apenas como animal racional sem questionar seus fundamentos. A orientação hermenêutica, todavia, não permanece na simples crítica e continua a desconstrução buscando compreender os fundamentos dos humanismos. Na busca pela morada originária do homem, não se pode ater aos conceitos que estão à vista. É preciso, pois, cavar ainda mais fundo e *desencobrir*²⁷ a base dos humanismos. Aqui, Heidegger afirma o fundamento metafísico de todos eles. Veremos agora suas fomentações acerca disto e o porquê da fragilidade de tal fundamento.

²⁷ No modo da *aletheia* em vez de buscar a verdade da adequação entre ente e proposição.

1.2 “Todo humanismo permanece metafísico”

Heidegger trata do humanismo de maneira hermenêutica a fim de encontrar o mais originário. É um questionamento ontológico acerca do homem porque não se finda nele, mas busca a sua relação com o ser e assim a sua morada mais originária. Vimos que a concepção “animal racional” dos humanismos tradicionais não deve ser aceita passivamente. Por isso, neste subitem, trataremos da base destes, dando continuidade à desconstrução hermenêutica proposta por Heidegger em *Ser e tempo* e orientadora na *Carta sobre o humanismo*. Para Heidegger, tudo o que é metafísico busca algo fora de si, não sabe onde se encontra e também para onde deve ir. Como a Metafísica não se ocupou autenticamente com a pergunta acerca do ser que lhe é própria, aqueles pensamentos que se utilizam de seus conceitos se configuram frágeis e com bases duvidosas. Diante da recepção de conceitos sem um devido estudo, cada humanismo se mantém metafísico e assim incapaz de dizer quem é o homem.

Um movimento ou pensamento humanista preocupa-se com o homem e a sua humanidade com vistas ao seu desenvolvimento. Pensar em desenvolver o homem leva a fomentar nele o que lhe é mais próprio. Entretanto, onde está a humanidade do homem? É preciso conhecê-la para então aplicar o plano de aprimoramento humano. Cada humanismo indica uma direção e os meios para isto. Logo, para cada fim do homem, diverso será o seu modo de realização. Vimos diferentes humanismos e seus respectivos fundamentos. Dito isto, “de acordo com a concepção que se tenha da ‘liberdade’ ou da ‘natureza’ do homem, o humanismo também será diferente.”²⁸ No humanismo renascentista, o homem é livre na natureza e na sociedade, podendo então realizar-se como parte deste mundo. O humanismo de Marx vê no homem social a possibilidade de liberdade, bem como a sua plena realização. No Cristianismo, dotado de livre-arbítrio e habitante provisório deste mundo, o homem tem meios que possibilitam a sua chegada ao céu. Na Alemanha do século XVIII, os homens desenvolviam a sua humanidade na convivência harmônica com a natureza e na religiosidade cristã. Portanto, os diversos humanismos alcançam a *humanitas* do *homo humanus* por várias vias já fundamentadas. Isto quer dizer que no conceito de *humanitas* estão embutidas considerações previamente determinadas. Nas palavras de Heidegger,

²⁸ HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o humanismo*. In.: HEIDEGGER, Martin. *Marcas do caminho*. Tradução por Marco Antonio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. (Coleção Textos Filosóficos). Pág. 33.

Por mais distintos que possam ser esses tipos de humanismo, de acordo com seu fim e seu fundamento, o modo e os meios de sua realização, que se dão em cada caso, ou ainda de acordo com a forma de sua doutrina, eles acabam coincidindo em um ponto, a saber, no fato de que a *humanitas* do *homo humanus* está determinada a partir da perspectiva de uma interpretação da natureza, da história, do mundo e do fundamento do mundo, isto é, do ente no seu todo, já estabelecida de antemão.²⁹

Em um primeiro momento isto pode parecer óbvio demais. Todo pensamento, toda filosofia, para desenrolar o seu tema de importância, se inicia por determinadas concepções. Toda teoria ou doutrina tem as suas bases que servem de guia e de segurança. Então, qual o problema dos humanismos terem, cada um à sua maneira, seus ideais de mundo e de natureza? A questão é que os humanismos interpretam o homem baseados em uma fundamentação do ente sem realizar previamente a pergunta pelo ente e pelo ser, e sem perguntar pela verdade do ser não poderão encontrar o *ηθος originário* do homem. Um pensamento que marcha alicerçado numa análise da entidade sem abordar a problemática da possibilidade de alguma coisa existir, inclui-se no âmbito filosófico que nunca aconteceu plenamente: a Metafísica. Diante disto, Heidegger afirma que “todo e qualquer humanismo funda-se em uma metafísica ou ele próprio se coloca como fundamento para uma tal metafísica.”³⁰

De início, Heidegger ainda defende a Metafísica. Todavia, diante da superficialidade a qual ela permanece, ele decreta o seu fim. Agora, cabe compreender os problemas que a palavra “metafísica” carrega. A composição indica *ta metà ta physika*. *Physika* vem de *physis*, aquilo que cresce, que surge. Hoje, o termo abrange o tocável, o concreto e é objeto da ciência natural. Seu sentido originariamente visado é “a vigência auto-instauradora do ente na totalidade.”³¹ O homem convive com isto no crescimento, na morte, nas estações do ano, na alternância entre dia e noite. Logo, “a *physis* aponta para esta vigência total, a partir da qual transcorre o vigor do próprio homem e da qual ele não é senhor.”³² A *physis* não necessita do homem para o seu acontecimento próprio. Ela é independente, por isso é “auto-instauradora” e não aparecimento comandado pelo homem. A significação não para por aí, pois “na expressão *physis*, contudo, está co-entendido de modo igualmente originário e essencial vigência como tal; a vigência que deixa todo e qualquer vigente ser o que é.”³³ Não só o vigente está na *physis*, mas a própria vigência, isto é, o que torna o ente ente, a sua lei interna.

²⁹ Ibidem, pág. 334.

³⁰ Ibidem, pág. 334.

³¹ Idem, *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão*. Tradução por Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003. Pág. 32.

³² Ibidem, pág. 32.

³³ Ibidem, pág. 38.

Ora, o que torna o ente vigente é a sua essência, logo, a *physis* designa também a essência do ente, o seu ser. Hoje, a *physis* é o ente acessível fisicamente, na investigação da natureza ou como a própria natureza.

O termo *meta*, por sua vez, significa em grego “depois”, “em seguida”, como seguir alguém ou chorar depois de alguém. Há ainda outra significação de deslocamento. Quando sigo alguém, desloco-me de uma coisa para outra, saí de um lugar para outro. Isto em grego é *metábole*, transformação. Para Heidegger o termo foi alterado, deixando de ser o caminho pelo qual sigo alguma coisa, para ser um movimento transformador.

A partir da significação puramente locativa surgiu a significação de transformação, de ‘sair de uma coisa e se dirigir para outra’, de ‘ir de um para outro lugar’. *Ta metá ta physika* não visa mais ao que vem em seguida às doutrinas sobre a física, mas ao que trata do que se *lança para fora da physika* e se *direciona* para um outro ente, para o ente em geral e para o que é verdadeiramente ente.³⁴

Na palavra metafísica, o “meta” designava o “depois” organizacional das obras aristotélicas. Agora, é “ciência e conhecimento do supra-sensível”. Heidegger vê isto como inconveniente visto que a tradição filosófica bebe desta fonte desviada de sua significação primeva. O filósofo alemão então afirma três pontos acerca do conceito de Metafísica: “1. Ele é *extrínseco*; 2. Ele é em si *confuso*; 3. Ele é *indiferente* ao próprio problema referente ao que ele designa.”³⁵

Na utilização do termo “metafísica” se intenciona falar do que não é imediatamente sensível, daquilo que é misterioso ou ainda das experiências dos sentidos que vão além dos sensível. Essas tendências para o supra-sensível se assumem como metafísicas. A teologia e a dogmática cristãs são exemplos disto. Deus e homem são tomados com base no supra-sensível. Deus é o próprio supra-sensível, e o homem mesmo na vivência terrena, tem como função e destino, a vivência celeste. Tudo isto já nos é familiar. A metafísica cristã não pensa o ente como tal na totalidade com vistas no seu viger. Diversamente disto, ela considera um âmbito específico do ente, o supra-sensível. Logo, o metafísico no pensamento cristão é uma região do ente entre outras várias, diferindo apenas em nível de sensibilidade. Por isso, a consideração heideggeriana do caráter “superficial e extrínseco” do conceito de “metafísica”.

A metafísica é nivelada e exteriorizada a partir do conhecimento cotidiano, com a diferença apenas de que se trata aí do supra-sensível, de algo que, de mais a mais, é comprovado através da revelação e da doutrina da Igreja. O *meta*, enquanto indicativo de um lugar do supra-sensível, não revela nada acerca da virada característica que o filosofar acaba por encerrar em

³⁴ Ibidem, pág. 47.

³⁵ Ibidem, pág. 50.

si. Desta forma, está dito que o metafísico mesmo é um ente entre outros, que o ente para o qual transcendo, projetando-me para fora do físico, não se diferencia fundamentalmente do ente físico senão através da diversidade que subsiste entre o sensível e o supra-sensível.³⁶

Segundo Heidegger, o conceito de metafísica é também confuso. Na pergunta pelo que pertence a todo e qualquer ente como tal, há uma projeção para o além do ente singular. “Estar para além” é algo próprio de Deus. Da mesma forma são as determinações específicas – unidade, alteridade, diferencialidade, oposição –, que estão para além do ente singular. Não se fala de uma diferença e muito menos do real significado de “meta”, por isso o conceito de metafísica permanece confuso.

Podemos dizer de maneira mais genérica: no primeiro caso, junto ao conhecimento teológico, trata-se do conhecimento do não-sensível – do não-sensível compreendido como um ente específico que se encontra para além dos sentidos; no segundo caso, quando torno explícito algo assim como a unidade, a multiplicidade, a alteridade, o que não posso saborear e pesar, trata-se de um não-sensível, embora não de um supra-sensível – trata-se de um *não*-sensível que não é acessível através dos sentidos.³⁷

O último ponto diz respeito à ausência de questionamento dentro do conceito da Metafísica. Preocupada com entes específicos, a Metafísica esquece seu papel primordial que é ser a filosofia primeira. “Metafísica” designa “as coisas depois da física”. Ela é a filosofia que estuda o que é comum a todos os entes e a natureza do ser. A questão do ser caiu no esquecimento³⁸. A própria Metafísica se demitiu de seu serviço.

Ela diz o que o ente é, enquanto ela conceitua a entidade do ente. Na entidade do ente pensa a metafísica o ser. Sem contudo, poder considerar, pela sua maneira de pensar, a verdade do ser. A metafísica se move, em toda parte, no âmbito da verdade do ser que lhe permanece o fundamento desconhecido e infundado.³⁹

A pergunta pela verdade do ser permanece silenciada. A Metafísica não trabalha no próprio ponto de onde surgiu. Ao contrário, toma o questionamento acerca do ser de maneira já resolvida. Para a tradição filosófica, a pergunta pelo ser e sua verdade se fundam no vazio. Para onde então tem se guiado a Metafísica? Para o ente e a sua entidade. Preocupada em medi-lo, pesá-lo, usá-lo, agarra-se à sua entidade crendo ser o mais profundo lugar onde possa chegar. Superficial, e por que não dizer preguiçoso, o pensar metafísico compreende a busca pelo ser como saga sem nexos já que temos explicações suficientes⁴⁰. A filosofia primeira, a raiz da árvore da filosofia esquece que o solo onde está posta não é um simples lugar. É do chão que retira tudo o que a árvore precisa. Acontece que a Metafísica como raiz envia de

³⁶ Ibidem, pág. 52

³⁷ Ibidem, pág. 53.

³⁸ Cf. INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Tradução por Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002. Pág. 52.

³⁹ HEIDEGGER, Martin. *O que é metafísica?*. In.: HEIDEGGER, Martin. *Conferências e Escritos Filosóficos*. Tradução por Ernildo Stein. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultura, 1983. (Coleção Os Pensadores). Pág. 47.

⁴⁰ Cf. §1. *Necessidade de uma retomada explícita da questão do ser*. In.: HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução por Márcia Sá Cavalcante Schuback. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

modo precário os nutrientes, pois está perdida no próprio solo onde se fincou. Assim, “pelo fato de a metafísica interrogar o ente, enquanto ente, permanece ela junto ao ente e não se volta para o ser enquanto ser.”⁴¹ Como então garantir o bom funcionamento do tronco, dos galhos e das folhas, se as raízes permanecem longe do que é mais profundo? A Metafísica é base perigosa para o pensamento filosófico.

Heidegger afirmou que todo humanismo permanece metafísico. Metafísico é um pensar fundante que permanece superficial como acabamos de explicitar. Permanece, pois, conferindo autenticidade a conceitos já postos do ente em sua totalidade, crendo na contingência de seu questionamento. Heidegger então completa que “toda e qualquer determinação da essência do homem que já pressupõe a interpretação do ente sem questionar a verdade do ser, quer saiba ou não, é metafísica.”⁴² Já nos são conhecidas as características de certos humanismos, logo, é fácil constatar a passividade no que diz respeito a concepções de natureza, história, homem e Deus. O caráter classicista do humanismo renascentista e do neohumanismo é prova clara de uma recepção inquestionada de fundamentos. Cada um tomou as ideias gregas como fim e meio para a formação do homem. Formação esta que recebeu grandes medidas do Cristianismo. Aqui, o caráter metafísico⁴³ não só cala a pergunta pelo ser, como toma um ente supremo (Deus) como medida de todos os entes e principalmente do homem. O que mais podemos dizer? Os humanismos são erguidos sobre areia.

Metafísicos, os humanismos não pensam seus próprios fundamentos. Que tipo de homem então eles “formam”? Ora, não formam. O esforço em tornar o homem mais humano é, na verdade, já condicionado à versão pronta e acabada do homem racional. Os movimentos ou pensamentos humanistas se preocupam com o homem e seu desenvolvimento, cada um com suas peculiaridades. Veem diferentes meios de sua realização, mas não se perguntam “quem é o homem?” para si mesmos e sim para a tradição. Perguntaram, escutaram e aceitaram. Na busca pela ética originária, não se pode permanecer nas respostas tradicionais que sempre parecem suficientes. Por isso, todo o empreendimento da desconstrução hermenêutica da tradição.

⁴¹ Idem, *O que é metafísica?*. In.: HEIDEGGER, Martin. *Conferências e Escritos Filosóficos*. Tradução por Ernildo Stein. 2º ed. São Paulo: Abril Cultura, 1983. (Coleção Os Pensadores). Pág. 55.

⁴² Idem, *Carta sobre o humanismo*. In.: HEIDEGGER, Martin. *Marcas do caminho*. Tradução por Marco Antonio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. (Coleção Textos Filosóficos). Pág. 334.

⁴³ “Toda fome de teoria da tradição metafísica é provocada pelas especulações sobre Deus e o mundo. É de lá que, para espanto de Heidegger, se espera (mesmo) a resposta para os enigmas da existência humana.” In.: STEIN, Ernildo. *Seis Estudos Sobre Ser e Tempo*. 4º ed. Petrópolis: Vozes, 2008. Pág. 24

O conceito tradicional de homem é abalado. O dicionário filosófico indica que “as definições de Humanismo podem ser agrupadas sob os seguintes títulos: 1º definições que se valem do confronto entre o Humanismo e Deus; 2º definições que expressam uma característica ou uma capacidade própria do Humanismo; 3º definições que expressam a capacidade de autoprojetar-se como própria do Humanismo.”⁴⁴ Tais definições não são novidades. Já as encontramos nos humanismos. Homem: criatura de Deus, único capaz de raciocínio e com rica capacidade de se construir. A questão “o que é o homem?” é sempre tratada na diferença, isto é, sempre em referência a algum outro conceito ou criatura. Quando se fala *animal*, já se tem explicações para *zoé* e *physis*. Não se pergunta, pois, se a essência do homem pertence realmente a *animalitas*. Reforço a interrogativa do filósofo já apontada no subitem anterior: “será que estamos na direção certa rumo à essência do homem quando e enquanto definimos o homem como um ser vivo entre outros, distinguindo-o da planta, do animal e de Deus?”⁴⁵ Não há um questionamento acerca da essência do homem com base no próprio homem. Os humanismos tomam o *animal rationale* e mesmo nas singularidades de cada escola ou movimento, findam-se no mesmo lugar de origem. O lugar de origem da concepção tradicional de homem é a própria Metafísica que o define considerando a essência da razão que percebe os entes sem investigar a iluminação e a verdade do ser na entidade. O fundamento do *animal rationale* não é pensado pela Metafísica. Pensa-o com base em referências e não caminhando para a sua humanidade essencial. Assim, “a metafísica pensa o homem a partir de sua *animalitas* e não o pensa na direção de sua *humanitas*”.⁴⁶ Não se caminha em busca de um lugar essencial, pois a racionalidade já é considerada como tal.

A crítica heideggeriana ao humanismo vai além de um possível desinteresse pelo tema. Ela é o primeiro passo para algo mais profundo, isto é, apenas ensejo para a crítica à Metafísica. A afirmação “todo humanismo permanece metafísico” não tem como objetivo abalar o humanismo, mas sim o Metafísico contido nele por meio de uma ação hermenêutica. Aquilo que é metafísico se esqueceu de perguntar acerca da diferença ontológica, sendo guiado por um cego. Acontece que a metafísica não indica direções apenas para os movimentos humanistas. A sua participação na história da filosofia não se esgota em Platão e Aristóteles. Bom, isto é óbvio. O que não parece óbvio para a tradição é que o *animal rationale* trilha passos cada vez mais superficiais. A ótica metafísica não foca apenas o

⁴⁴ ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. 2º ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998. Pág. 512.

⁴⁵ HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o humanismo*. In.: HEIDEGGER, Martin. *Marcas do caminho*. Tradução por Marco Antonio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. (Coleção Textos Filosóficos). Pág. 336.

⁴⁶ *Ibidem*, 336.

homem. A desconstrução heideggeriana continua vislumbrando as transformações da Modernidade, que como filha da Metafísica toma o homem e transfigura tudo o que o envolve. Heidegger constata que o mundo também se vê transformado. Isto por que a Metafísica não-realizada chega ao fim e dá início a Modernidade. Aqui, cada ente e também o mundo está pronto para a representação. Enquanto sujeito, o homem decide que o mundo, isto é, o ente em sua totalidade deve ser uma imagem representada para uso próprio.

1.3 O fim da metafísica e a formação da imagem de mundo

A desconstrução da tradição humanista reconheceu a Metafísica como fundamento pouco sólido que não questiona a diferença ontológica. Neste subitem, veremos que por esta incapacidade a Metafísica chega a seu fim. Todas as suas possibilidades de questionar o mais fundamental chegaram ao fim e a partir daqui, o ente e o ser serão sempre vistos com o olhar metafísico. Segundo Heidegger, esse fim acontece em Nietzsche. Na vontade de poder o homem valora todo ente e como sujeito, ele é o centro de tudo. Como já existem respostas prontas, a própria Antropologia não se questiona o humano e oferta opções para o conceito de homem. Com o fim da Metafísica, inicia-se a época moderna e para achar seu fundamento, Heidegger interpreta a técnica ou ciência moderna. O fundamento metafísico da ciência moderna é também fundamento da Modernidade, o qual seja o ente pronto para a representação. Não apenas entes específicos, mas também o próprio ente em sua totalidade. A visão sobre o ente em sua totalidade é a visão sobre o mundo e assim uma decisão do sujeito na Modernidade. Com o fim da Metafísica ocorre a promoção do homem, e como sujeito ele transforma o mundo em uma imagem representada.

A não-realização do serviço metafísico tem consequências complexas e profundas. No afastamento de seus primeiros passos, ela vai se guiando para o inessencial. Isto, no entanto, não se dá em um momento rápido. Nas palavras de Heidegger, “a passagem para a inessência da metafísica é a mais longa hesitação da decisão principal.”⁴⁷ Já conhecemos bem esta hesitação. Em invés de perguntar acerca do ser, a Metafísica se dirige para o ente e o torna seu ponto de chegada. Mesmo quando parece olhar para o ser do ente, não os diferencia, praticando um profundo esquecimento do ser. Perde-se na ausência de uma explicação - ou ao menos tentativa - da diversidade entre o ser e o ente.

Ele parece ser mantido afastado precisamente em toda metafísica, pois *ela* (a metafísica) pergunta efetivamente acerca do *ser* do ente, mas não pergunta sobre o ser e esquece, assentada no ente *em sua entidade*, justamente o ser e sua verdade. O que a metafísica coloca em questão (a entidade), é retido por ela na ausência de necessidade que não deixa vir à tona um questionamento do ser e de sua verdade.⁴⁸

Acontece que a passagem da essência para a inessência não permanece um fenômeno fechado em si mesmo e desagua em um acontecimento histórico para o qual a Filosofia não

⁴⁷ Idem. *Nietzsche: metafísica e nihilismo*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000. (Conexões). Pág. 124.

⁴⁸ Idem. *Meditações*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010. (Coleção Textos filosóficos). Pág. 297.

parece ter se dado conta: o fim da Metafísica. Compreendamos que “fim não é aqui uma mera *interrupção* e conclusão, pois somente no fim tem início a perduração indiferente e esquecida de si. Fim = início do domínio incondicionado da in-essência sobre a essência; fim não é por isto = desaparecer; muito ao contrário.”⁴⁹ Com o fim da Filosofia ou fim da Metafísica⁵⁰ as escolas filosóficas não ruirão ou ficarão estagnadas. Também não resolverão de uma vez por todas seus deslizes fundamentais. O fim que Heidegger proferiu é o contínuo esquecimento da Metafísica do encargo essencial. Com o fim se instala a força maior da inessência sobre a essência. Já não há mais para onde correr. Toda nova tentativa de questionamentos, trará como mãe ou pai, a Metafísica. Ela é mãe quando um pensamento parte diretamente de seus preceitos, sendo claro o seu berço. A Metafísica é pai quando certas tentativas filosóficas de fugirem de sua ascendência, negando nascimento direto, acabam por voltar-se a ela.

Insistamos aqui apenas no seguinte: o discurso sobre o fim da metafísica não quer dizer que não viverão mais “homens” no futuro que pensem metafisicamente e que produzam “sistemas ligados à metafísica”. O que se pretende dizer é ainda menos que a humanidade não “viverá” mais no futuro sobre a base metafísica. O fim da metafísica a ser aqui pensado é apenas o começo de sua “redenção” em formas moduladas; essas formas não reservam mais para a história propriamente transcorrida das posições metafísicas fundamentais senão o papel econômico de fornecer o material de construção, com o qual, correspondentemente transformado, o mundo do “saber” será “novamente” construído.⁵¹

Com o fim de uma história, espera-se o seu desfecho. Todavia, é comum aquela sensação de curiosidade sobre o que se desenrola depois do fim. O caso é que o acontecer dos fatos não cessa, apenas não temos contanto com ele. Na história da Metafísica, o seu arremate também não a destrói. A história prossegue, mas sem novidades. O que vem depois perdura, sendo suportado e dando suporte metafísicos aos “novos saberes”. As “posições metafísicas fundamentais” são, então, estímulos perenes da história após o fim da Metafísica. Já não haverão descendentes excepcionais, pois a Metafísica - esquecida de si mesma permanentemente - será sempre pai ou mãe das doutrinas filosóficas. Assim, o fim da Metafísica é o “instante histórico, no qual as possibilidades essenciais da metafísica são esgotadas.”⁵²

A Metafísica tem a sua história e ela chegou ao fim. Antes de concebermos este fim, vejamos de maneira rápida essa mesma história⁵³. Um parágrafo do escrito “O fim da filosofia

⁴⁹ Idem, *Nietzsche: metafísica e nilismo*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000. (Conexões). Pág. 58.

⁵⁰ “Filosofia é metafísica”. In.: HEIDEGGER, Martin. *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*. In.: HEIDEGGER, Martin. *Sobre a questão do pensamento*. Tradução de Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2009. Pág. 65.

⁵¹ Idem, *Nietzsche II*. Tradução por Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. Pág. 150.

⁵² Ibidem, pág. 150.

⁵³ Cf. oitavo e nono capítulos de HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche II*. Tradução por Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

e a tarefa do pensamento”, um resumo. Para os desavisados parece apenas uma sucessão de “modos de olhar o ente”. E o que tem feito a Metafísica se não experimentar diversas óticas?

Filosofia é metafísica. Esta pensa o ente em sua totalidade – o mundo, o homem, Deus – sob o ponto de vista do ser, sob o ponto de vista da recíproca imbricação do ente e ser. A metafísica pensa o ente enquanto ente ao modo da representação fundadora. Pois o ser do ente mostrou-se, desde o começo da filosofia, e neste próprio começo, como o fundamento (*arché, aition*, princípio). Fundamento é aquilo de onde o ente como tal, em seu tornar-se, passar e permanecer, é aquilo que é e como é, enquanto cognoscível, manipulável e transformável. O ser como fundamento leva o ente a seu apresentar-se adequado. O fundamento manifesta-se como sendo presença. Seu presente consiste em produzir para a presença cada ente que se apresenta a seu modo particular. O fundamento, dependendo do tipo de presença, possui o caráter do fundar como causação ôntica do real, como possibilitação transcendental da objetividade dos objetos, como mediação dialética do movimento do espírito absoluto. Do processo histórico de produção, como vontade de poder que põe valores.⁵⁴

A metafísica pensa o ente em sua totalidade e o seu fundamento, o ser. Pensa-o como adequado (Platão), como o passível de transcendentalidade (Kant), como o representável (Descartes) e por fim, como “vontade de poder que põe valores”. Agora, vejamos o que dá cabo à Metafísica. Heidegger não dá voltas: “com a metafísica de Nietzsche, a filosofia acaba”. O espanto diante desta afirmação é comum. Afinal, outras tantas filosofias vieram depois de Nietzsche, inclusive a heideggeriana. Entretanto, tendo conhecimento que o fim da Filosofia é o esgotamento de suas possibilidades (de esquecer o ser), precisamos ter claro como isso se dá em Nietzsche.

Diante do acontecimento do fim da Metafísica, tem-se o pensamento de Nietzsche⁵⁵. O clímax do esquecimento do ser ocorre com o primeiro niilista verdadeiro. Heidegger tem a essência do niilismo como este esquecimento. No niilismo os valores supremos ruíram, entraram em um processo de decadência. Acontece uma desvalorização dos valores que se expressa na sentença “Deus está morto”. O supra-sensível tão desejado é deixado de lado, perdendo lugar para “o domínio da razão, o Deus do progresso histórico (e), o instinto social.”⁵⁶ Heidegger nos questiona se há algo mais negativo que isto e completa que é a própria “aniquilação em meio ao nada nulo”. Instaura-se uma ausência de bases firmes. Mesmo diante de tal situação, o fenômeno oposto vai ganhando força. Sendo o homem acostumado a ter um chão firme e um variado sistema de direção, conseguiria ele viver sem suas metas, muitas

⁵⁴ Idem, *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*. In.: HEIDEGGER, Martin. *Sobre a questão do pensamento*. Tradução de Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2009. Pág. 65.

⁵⁵ “IM, baseado em preleções de 1935, ainda defende a metafísica. Suas primeiras preleções sobre Nietzsche, no inverno de 1936-37, indicam, no entanto, uma hostilidade à metafísica: Nietzsche representa o ‘fim da metafísica ocidental’ e precisamos ingressar numa outra ‘questão inteiramente diferente, questão da verdade do ser’ (NI,19/ni, 10). Precisamos tentar o que Nietzsche não conseguiu alcançar: a ‘superação’ da metafísica (NI, 12/ niii, 166. Cf. SM). ‘Metafísica’ possui um novo significado que depende do aprofundamento feito por Heidegger da DIFERENÇA ontológica.” In.: INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Tradução por Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002. Pág. 112.

⁵⁶ Idem, *Nietzsche II*. Tradução por Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. Pág. 209.

vezes tão extrínsecas a ele? Mesmo com tantos deslizes e superficialidades diagnosticadas por Heidegger, o fato é que, mesmo passivamente, o homem sempre buscou uma verdade acerca do ente. Logo, no sucumbir dos valores, proclama-se o erguimento de outros.

A desvalorização dos valores supremos até aqui leva inicialmente a que o mundo pareça sem valor. Os valores até aqui são, em verdade, desvalorizados, mas o ente na totalidade permanece e a necessidade de erigir uma verdade sobre o ente apenas se intensifica. O caráter imprescindível dos novos valores antepõe-se. A instauração de novos valores se anuncia.⁵⁷

Há uma necessidade de se encontrar novos caminhos, novas direções a serem seguidas, então surge a instauração de novos valores. Nietzsche chama de transvaloração dos valores o pós-morte de Deus. Para Heidegger, a única novidade parece estar simplesmente na nomenclatura. Isto porque anunciar a derrocada dos valores supremos e depois anunciar uma nova medida, é uma reinstauração de valores. Assim, “pensado de maneira rigorosa, transvaloração é uma re-interpretação pensante do ente enquanto tal com vistas a ‘valores’.”⁵⁸ É preciso estar claro que o perigo não está no “trans-”, mas sim na “valoração”. Ao criticar o andamento do homem e suas referências supremas, devemos pois dar-lhe novas referências? Segundo Heidegger, é o que Nietzsche fez quando indicou a vontade de poder como caráter fundamental do ente. É aqui que a Metafísica encontra seu acabamento.

Pensado em termos ‘classicos’, o ‘nihilismo’ é, ao mesmo tempo, o título para a essência histórica da metafísica, na medida em que a verdade sobre o ente enquanto tal na totalidade se consoma na metafísica da vontade de poder e em que essa história se interpreta por meio dessa metafísica. No entanto, se o ente enquanto tal é vontade de poder, como se determina, então, para Nietzsche a integralidade do ente na totalidade? No sentido da metafísica instauradora de valores e transvaloradora própria ao nihilismo clássico, essa pergunta significa: que valor possui o todo ente?⁵⁹

O fim da Metafísica se apresenta na vontade de poder. Na tentativa de “destruir” os valores, Nietzsche fala do ente em sua totalidade de maneira valorativa. A vontade de poder enquanto valor fundamental instaura as novas medidas, pois toda vontade avalia. A vontade de poder é, pois, o caráter fundamental do ente enquanto tal e assim é Metafísica. Logo, “a metafísica da vontade de poder – e apenas ela – é, com razão e necessariamente, um pensar valorativo.”⁶⁰ Os valores são fundados na vontade de poder que dá entidade ao ente. O ser enquanto fundamento de todo ente é, agora, valor. Heidegger considera então que “Nietzsche pensa superar o nihilismo, (mas) na instauração de novos valores, anuncia-se pela primeira vez o nihilismo propriamente dito: o fato de não se dar nada com o próprio ser, que agora se

⁵⁷ Ibidem, pág. 209.

⁵⁸ Ibidem, pág. 214.

⁵⁹ Ibidem, pág. 214.

⁶⁰ Ibidem, pág. 206.

transformou em valor.”⁶¹ Levado às últimas consequências, o niilismo interpreta o ser como valor, e nisto, nada quer com o ser.

Quem na tradição filosófica é o melhor em avaliar e valorar? O sujeito, é claro. A entidade é experimentada pelo valor que o sujeito dá a ela. Para Heidegger, na *Metafísica da vontade de poder* está o ápice da metafísica da subjetividade e assim o olhar do sujeito como comandante do ente. Assim, “*precisamos conceber a filosofia nietzschiana como metafísica da subjetividade*. Também é válido para esse título ‘metafísica da subjetividade’ (...) a expressão ‘metafísica da vontade de poder’.”⁶² No “niilismo clássico”, o fim dos valores prossegue em uma instauração de novos valores da entidade sob a vontade de poder. Heidegger chama essa consideração do ente em sua totalidade de “*metafísica da subjetividade incondicionada da vontade de poder*”. A metafísica termina no mais alto grau da subjetividade, isto é, no ser enquanto valor. O que vem depois disso são apenas disputas entre as metafísicas com vistas a quem vale mais. O homem é o sujeito que valora o ser em uma ou noutra metafísica.

Enquanto metafísica, essa metafísica da subjetividade deixa desde o princípio o ser mesmo impensado em sua verdade. Enquanto metafísica da subjetividade, porém, ela transforma o ser, no sentido do ente enquanto tal, na objetividade da re-presentação e da ante-posição. A ante-posição do ser como um valor estabelecido pela vontade de poder não é senão o último passo da metafísica moderna, na qual o ser vem à tona como vontade.⁶³

No processo de desconstrução do humanismo, chegamos a seu fundamento metafísico e ao acabamento da própria Metafísica. O primeiro passo foi abandonar a concepção de sujeito. Em Nietzsche, encontramos aquele acabamento e o lugar mais prestigiado do sujeito. Com o homem no poderio da própria realidade das coisas, nada permanece o mesmo. A metafísica da subjetividade, e por que não dizer subjetiva metafísica, o homem ganha toda a atenção. Os grandes questionamentos não partem apenas dele, mas são voltados para ele. Não fará sentido se for diferente. Os grandes problemas da humanidade são exclusivamente humanos. É claro que na época vivida por Heidegger, e hoje de maneira ainda mais forte, os pensadores se ocuparam com o meio ambiente, com os animais, com a medicina e com a tecnologia. Entretanto, tais buscas não se desligaram e ainda não se desligam do homem e da sua subjetividade. Como pensar a verdade do ser se todas as referências partem e se voltam para o sujeito? No acontecimento histórico do fim da Filosofia, ela se entrega ao endeusamento do sujeito e se torna antropologia.

⁶¹ Ibidem, pág. 259.

⁶² Ibidem, pág. 149.

⁶³ Ibidem, pág. 290.

No aperfeiçoamento da metafísica, a filosofia é antropologia. Não importa se a antropologia recebe ou não qualificação de “filosófica”. No meio disso, a filosofia tornou-se antropologia e, assim, uma presa dos derivados da metafísica, ou seja, da física no sentido mais amplo, que inclui a física da vida e do homem, a biologia e a psicologia. Tornando-se antropologia, a própria filosofia sucumbe na metafísica.⁶⁴

Quem tenta fugir das fórmulas humanistas de desenvolvimento humano e busca refúgio na antropologia, acaba encontrando o mesmo olhar para o humano. A antropologia é instrumento de Metafísica. Como foi possível constatar nos humanismos, aqui também há uma recepção cega de fundamentos. A antropologia não só guia-se pela luz não-própria da Metafísica, como serve confirmando os “poderes” e os interesses dos homens na Modernidade. Oca de fundamentos, ela repete apenas as palavras da metafísica tradicional. Assim, “a antropologia é a explicação do homem que, no fundo, já sabe o que o homem é e, portanto, nunca poderá perguntar quem ele é.”⁶⁵ Admitir que não possui uma resposta própria para “o que é o homem?” seria um suicídio para a antropologia. Seria confirmar que simplesmente transmite o que já se firmou acerca da força do sujeito. Então, Heidegger questiona: “Como se pode esperar que ela o faça, quando sua tarefa própria e exclusiva é a confirmação retroativa da certeza de si do *subjectum*?”⁶⁶ A favor da Metafísica, a antropologia instaura a “visão de mundo”.

O papel da antropologia é de cooperar e fortalecer a ideia de que o mundo e todos os entes são objetos conquistados e dispostos para o homem. É o homem que fundamenta todas as outras entidades, ocorrendo a transformação da consideração que se tem do mundo em doutrina do homem. Com isto, o homem tem o ente com base em uma “visão de mundo”. Nas palavras de Heidegger, o “enraizamento cada vez mais exclusivo da interpretação do mundo na antropologia, (...) torna-se explícito no momento em que a posição do homem frente ao ente se determina como visão de mundo.”⁶⁷ A visão de mundo é a ótica do homem no meio do ente. Enquanto filha da Metafísica, ela dá valor ao ente como experiência do homem. Ela dá parâmetros, valores da existência das entidades com base no viés ontológico fundamental esquecido pela Metafísica. Agora não cabe a pergunta pelo homem, mas sim pelas metas e pelos valores a serem seguidos. Tudo isto é fenômeno do acabamento da Metafísica que, “através de Nietzsche (...) é já o início da modulação da metafísica em direção

⁶⁴ Idem, *A superação da metafísica*. In.: HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. 5ª ed. – Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. (Coleção Pensamento Humano). Pág. 75.

⁶⁵ Idem, *A época das imagens do mundo*. Tradução de Claudia Drucker. Disponível em <<http://pt.scribd.com/doc/19449110/A-Epoca-Das-Imagens-de-Mundo-Heidegger>>. 21/09/2012.

⁶⁶ *Ibidem*, pág. 17.

⁶⁷ *Ibidem*, pág. 09.

à ‘visão de mundo’.”⁶⁸ Como vimos, em Nietzsche se instaura a subjetividade incondicionada na vontade de poder. A essência da verdade pode ser avaliada pelo homem que com base em ideias e valores determina as “visões de mundo”. Todavia, a visão de mundo não é o único fenômeno do fim da Metafísica na Modernidade. A metafísica moderna e todo o seu aparato já constatado aprofunda ainda mais as suas raízes no que diz respeito ao ente e ao homem.

Com o fim da Filosofia, ocorre um fenômeno no âmbito científico⁶⁹. O desenvolvimento das ciências faz parte de tal fim, pois tudo se torna objeto experimentável do homem. A Metafísica, então, instaura uma época, pois dá uma gama de fundamentos para a autonomia do homem e de seus afazeres. Ora, não é nenhuma novidade que “com a metafísica se consuma uma reflexão sobre a essência do ente e uma decisão sobre a essência da verdade. A metafísica funda uma época, na medida em que lhe concede o fundamento da sua configuração essencial através de uma interpretação específica do ente e de uma acepção específica da verdade.”⁷⁰ Para Heidegger, a época moderna é filha da Metafísica, pois é “a consumação da metafísica (que) determina e porta o começo da consumação da Modernidade.”⁷¹ Ele constata cinco manifestações da época moderna. As duas primeiras são a técnica moderna e a técnica maquinal. Agora, trataremos da primeira e só posteriormente, da segunda. As outras três manifestações são a arte como estética, a cultura como “realização dos valores superiores através do cultivo dos dons supremos do homem”⁷² e o endeusamento que é a “condição em que ocorre a indecisão a respeito de Deus e dos deuses”. Na crítica aos humanismos, constatou-se o fundamento metafísico. Entretanto, a Metafísica chega ao seu fim e funda a Modernidade. Nem os humanismos nem a antropologia dão respostas autênticas acerca do homem. É preciso compreender como a era moderna vê os entes e o próprio ser e o que aconteceu com o homem neste meio. A Metafísica dá vida à Modernidade, como então esta percebe o ente e sua verdade? O filósofo alemão vê a resposta na primeira manifestação moderna: a técnica moderna ou ciência.

A ciência e a técnica maquinal são as manifestações mais essenciais da época em questão. Heidegger considera ainda que a essência da metafísica moderna é idêntica à essência da técnica moderna ou ciência. Assim, ao encontrarmos o fundamento metafísico da

⁶⁸ Idem, *Nietzsche: metafísica e nihilismo*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000. (Conexões). Pág. 125.

⁶⁹ Cf. Idem, *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*. In.: HEIDEGGER, Martin. *Sobre a questão do pensamento*. Tradução de Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2009. Pág. 67.

⁷⁰ Idem, *A época das imagens do mundo*. Tradução de Claudia Drucker. Disponível em <<http://pt.scribd.com/doc/19449110/A-Epoca-Das-Imagens-de-Mundo-Heidegger>>. 21/09/2012. Pág. 01.

⁷¹ Idem, *Meditações*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010. (Coleção Textos filosóficos). Pág. 27.

⁷² Idem, *A época das imagens do mundo*. Tradução de Claudia Drucker. Disponível em <<http://pt.scribd.com/doc/19449110/A-Epoca-Das-Imagens-de-Mundo-Heidegger>>. 21/09/2012. Pág. 01.

ciência moderna, encontramos também a essência da época moderna. Esta investigação não é descritiva, mas interpretativa. Assim, agindo hermeneuticamente, não se intenciona um comparativo de valor entre ciência moderna, *doctrina* e *scientia* medievais, mas a essência moderna que guia o homem e a sua humanidade.

O filósofo que sentenciou o fim da Filosofia afirma que “a essência daquilo que hoje em dia se chama ciência consiste na pesquisa.”⁷³ A pesquisa, por sua vez, instala o conhecimento em um âmbito específico do ente, da natureza ou da história. Isto consiste no “procedimento”. O procedimento franquia a esfera do ente na qual se movimenta. É ele que garante a licença para a ciência se realizar em seus objetivos específicos. Um traço fundamental do âmbito do ente é projetado para a prática do procedimento. O rigor da pesquisa é justamente a ligação obrigatória entre a esfera franqueada e o procedimento. Assim, “o procedimento se assegura do âmbito de ser da sua esfera de objetos através do projeto do traço fundamental e da determinação do rigor.”⁷⁴ A física moderna é a primeira ciência moderna⁷⁵ e explicita o que se deseja apontar.

A física moderna é na verdade matemática. Matemática vem do grego *tá mathemata* e significa “aquilo que o homem já sabe de antemão ao considerar os entes e ao lidar com as coisas.”⁷⁶ Assim, como tudo o que diz respeito ao corpo é corpóreo e as plantas é botânico. Cabe à Física o conhecimento da natureza, logo “se a física se configura expressamente como matemática, isto significa que algo que se descobre de antemão, através dela e para ela, como o já-conhecido.”⁷⁷ Aquilo que é descoberto já é conhecido, pois o projeto já indica o que deve ser buscado. O traço fundamental direciona todo processo, caminhando com o rigor da pesquisa implantado pelo projeto. Desta maneira, o “rigor da ciência natural matematizada é a exatidão.”⁷⁸ A exatidão vem das referências já determinadas numericamente antes mesmo dos procedimentos e “ela (ciência) precisa calcular deste modo porque o jugo com que sua esfera de objetos está comprometido tem o caráter da exatidão.”⁷⁹ A ciência moderna é matemática porque calcula com base em dados pré-programados, sendo fiel a estes nos seus julgamentos.

⁷³ Ibidem, pág. 02.

⁷⁴ Ibidem, pág. 02.

⁷⁵ Cf. págs. 43 a 51 de HEIDEGGER, Martin. *Ser e verdade: a questão fundamental da filosofia; da essência da verdade*. Tradução por Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2007. (Coleção Pensamento Humano)

⁷⁶ Idem, *A época das imagens do mundo*. Tradução de Claudia Drucker. Disponível em <<http://pt.scribd.com/doc/19449110/A-Epoca-Das-Imagens-de-Mundo-Heidegger>>. 21/09/2012. Pág. 02.

⁷⁷ Ibidem, pág. 02.

⁷⁸ Ibidem, pág. 03.

⁷⁹ Ibidem, pág. 03.

A ciência se torna pesquisa no projeto, que apresenta a esfera do ente e no rigor do procedimento ao tratar desta esfera. A forma definitiva do projeto e do rigor é o método. Diante da diversidade de mudanças da esfera do ente escolhida, cabe ao procedimento “representar o mutante em sua mutabilidade, torná-lo fixo, ao mesmo tempo em que concede ao movimento a sua mobilidade.”⁸⁰ Aquilo que na pluralidade de acontecimentos permanece chama-se regra. A lei, por sua vez, apresenta para a constância das modificações mais o indispensável em seu desenrolar. A pesquisa factual é, pois, a “instalação e comprovação” da regra e da lei. Uma esfera de entes chega à representação pelo método, que explica pela investigação o desconhecido pelo conhecido. O conhecimento da natureza é pesquisa porque a ciência natural busca por dados já esclarecidos de antemão. O que a torna experimental, isto é, metodológica, é por se iniciar numa lei já estabelecida. Esta base não existe sem o matemático. As bases vêm do traço fundamental eleito, que aqui diz respeito à natureza. O experimento vem apenas confirmar ou negar a lei já indicada previamente.

Preparar e estabelecer um experimento significa representar uma condição de acordo com a qual um sistema específico de movimentos pode ser acompanhado na necessidade do seu decurso, de tal forma que o sistema pode ser dominado de antemão pela calculação. O estabelecimento de uma lei se consuma com respeito ao traço fundamental da esfera de objetos. Esta concede a medida, assim como condiciona uma representação previamente explicativa das condições. Tal representação, através da qual e em vista da qual o experimento começa, não é nenhuma fantasia aleatória.⁸¹

As ciências históricas não estão livres da experiência investigativa. O experimento das ciências naturais corresponde a crítica das fontes. Esta crítica inclui a “descoberta, classificação, asseguramento, exploração, armazenamento e interpretação das fontes.”⁸² Não existem regras e leis, mas não há também relato simples dos fatos. Deseja-se o mesmo das ciências naturais, isto é, alcançar o permanente, tornando a história um objeto. Diante da pluralidade de acontecimentos, tudo é comparado para se alcançar um traço fundamental bem calculado, garantido e fixado. Assim, “o âmbito da pesquisa histórica só se estende até onde alcança a explicação histórica. O singular, o raro, o simples – em uma palavra, o grande na história – nunca é imediatamente compreensível e permanece, por isso, incompreensível. A pesquisa histórica não nega o grande na história; melhor dizendo, ela o explica como exceção.”⁸³ Para Heidegger o que é grandioso é justamente aquilo que não é frequente. De fato, não deveríamos nós sermos maravilhados com o incomum? A mesmice é a nossa casa atual, pois o diferente nos assusta e repele. A história como historiografia é objetivo da

⁸⁰ Ibidem, pág. 03

⁸¹ Ibidem, pág. 03.

⁸² Ibidem, pág. 04.

⁸³ Ibidem, pág. 04.

pesquisa e assim mera explicação. Tudo pode ser calculado e recenseado, sendo a crítica das fontes um instrumento de objetivação.

Seguindo com as características da ciência moderna e o seu caráter de pesquisa, Heidegger acena para a exploração organizada. Enquanto fenômeno moderno, a exploração organizada se forma na organização e na operação das ciências, sejam elas humanas ou exatas. Em primeiro lugar, o organizacionismo faz brotar a necessidade institucional das ciências. Como isso ocorre? Cada vez mais individuais, as ciências se ordenam e coordenam com vistas a novos experimentos. Em segundo lugar, o seu modo de operação nestes novos experimentos nada possuem de novo, pois guiam-se pelos resultados anteriores. Heidegger explica que “esta compulsão a orientar-se pelos próprios resultados, como se fossem caminhos e meios do método que progride, é a essência do caráter de exploração organizada da pesquisa. Este, por sua vez, é o fundamento interno da necessidade do seu caráter institucional.”⁸⁴ Não há ciência sem agremiações que a confirmem. Não há ciência sem instituições que indiquem a direção. Heidegger ainda completa que aqui, na “difusão e consolidação do caráter institucional das ciências”, a ciência alcança seu auge.

De posse da sua “essência própria e total”, a ciência toma a sua decisão diante do ente. Garantido institucionalmente, o método obtém a prioridade diante do ente. O ente, por meio da pesquisa, torna-se objetivo. O sistema científico moderno inclui, portanto, a unidade do método, o planejamento e a objetivação do ente. Tendo tudo isto, quanto mais as ciências se especializam, mais se colocam a disposição da exploração organizada. Desta forma,

A ciência moderna se fundamenta e ao mesmo tempo se individualiza nos projetos de esferas de objetos determinadas. Estes projetos se desdobram nos métodos correspondentes e assegurados através do rigor. O método respectivo se instala na exploração organizada. Pesquisa e rigor, método e exploração organizada se exigem reciprocamente, são a essência da ciência moderna, transformam-na em pesquisa.⁸⁵

Transformada em pesquisa, a ciência moderna vê o ente à sua maneira. A concepção do ente e o conceito de verdade indicam a direção do fundamento metafísico de tal transformação. Qual o papel do ente? Heidegger responde que “o conhecimento enquanto pesquisa pede que o ente preste contas a respeito do modo como e do ponto até o qual ele próprio pode se tornar disponível para o ato de representar.”⁸⁶ Cabe ao ente, em regime de servidão, oferecer-se ao homem para a representação. A pesquisa oferta o ente na sua

⁸⁴ Ibidem, pág. 05.

⁸⁵ Ibidem, pág. 06.

⁸⁶ Ibidem, pág. 06.

possibilidade de ser computado e contabilizado. Desta maneira, a natureza e a história tornam-se objetos representados em explicações. Tudo isto no intuito de assegurar a representação. “Esta objetivação do ente se consuma em um re-presentar [*Vor-stellen*] que visa trazer cada ente diante de si mesma, de tal forma que o homem calculador possa se assegurar do ente, isto é, ter certeza dele”. Heidegger ainda completa que “só existe ciência sob a forma da pesquisa quando, e só quando, a verdade se transforma em certeza de representação.”⁸⁷ E onde isto se configura na Filosofia? Descartes é o primeiro a proferir o ente como “objetividade da representação” e a verdade como “certeza de representação”.

A metafísica cartesiana⁸⁸ instaura o novo cargo do homem. A partir de agora, ele é sujeito e sua configuração essencial permanecerá a mesma no caminhar da história da Filosofia. A posteridade, mesmo que nomeie de maneira diversa, compartilha e usufrui desta posição do homem. É uma novidade cartesiana que perdura e se fortalece. A posição fundamental proferida não persiste apenas naquele que a decreta. Ela inicia uma época e transpõe direções. Vimos em Nietzsche o fim da filosofia como lugar maior de suas possibilidades. A primeira possibilidade da metafísica moderna é, pois, em Descartes.

No começo da metafísica moderna, a tradicional questão diretriz da metafísica, a questão “o que é o ente?”, transforma-se na pergunta sobre o método, sobre o caminho no qual algo incondicionadamente certo e seguro é buscado pelo próprio homem e para o homem e a essência da verdade é circunscrita. A questão “o que é o ente?” transforma-se na questão acerca do *fundamentum absokutum inconcussum veritatis*, acerca do fundamento incondicionado e inabalável da verdade. Essa transformação é o começo de um novo pensamento, por meio do qual a época se torna uma nova época e o tempo subsequente se transforma na modernidade.⁸⁹

Com o início da metafísica moderna, o homem não muda apenas de nome. O decisivo é a sua posição diante do ente. Recordemos que anterior a tal fato, existem os compromissos medievais escolásticos. Com a mudança de função, há uma libertação muito além das obrigações. É a própria essência do homem que se liberta para uma nova tomada de posição. Logo, “o essencial não é que o homem se liberte de suas obrigações prévias para a sua própria liberdade, mas que a própria essência do homem se liberte, na medida em que ele se transforma em sujeito.”⁹⁰ Tornando-se “sujeito primeiro”, ele ganha poderes sobre os entes, sendo senhor de seu fundamento e, de sua verdade. O homem se converte no “centro de referência do ente enquanto tal”. Assim, “no interior da história da modernidade e como a

⁸⁷ Ibidem, pág. 06.

⁸⁸ “Descartes é um alvo privilegiado da crítica heideggeriana. É na obra cartesiana que assoma a afirmação da modernidade na filosofia: a subjetividade. Nela toma forma, ao nível do problema da consciência, a questão do dualismo da metafísica ocidental.” In.: STEIN, Emildo. *Seis Estudos Sobre Ser e Tempo*. 4º ed. Petrópolis: Vozes, 2008. Pág. 25

⁸⁹ Idem, *Nietzsche II*. Tradução por Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. Pág. 105.

⁹⁰ Idem, *A época das imagens do mundo*. Tradução de Claudia Drucker. Disponível em <<http://pt.scribd.com/doc/19449110/A-Epoca-Das-Imagens-de-Mundo-Heidegger>>. 21/09/2012. Pág. 06.

história da humanidade moderna, o homem enquanto o centro e a medida procura colocar a si mesmo a cada vez por toda parte na posição de domínio, isto é, empreender o asseguramento desse domínio.”⁹¹ O sujeito não apenas se ergue, como trabalha incansavelmente em todas as suas posições para garantir a sua coroa. No empreendimento hermenêutico diante do humanismo, não podemos aceitar a consideração tradicional de homem. Cabe ver como esse “senhor” se comporta diante do ente como servo para chegarmos à morada essencial do homem.

Ao questionar o relacional entre homem e ente em sua totalidade, Heidegger pergunta pela imagem de mundo moderna. Ele vê nesta imagem a visível mudança constatada anteriormente, isto porque na palavra “mundo” está representado o ente na sua totalidade. Assim, perguntar pela “imagem de mundo moderna” não intenciona a imagem da natureza ou do cosmos. Pensa-se além, pois se busca o fundamento do mundo e a relação entre fundamento e mundo. Ao entender este mundo, veremos como ele nos dá “critérios e impõe obrigações”. A imagem, por sua vez, apresenta para a nossa posição, visto que somos nós que a olhamos, diante do ente. Heidegger considera na expressão coloquial alemã “nós estamos na imagem a respeito de algo” a significação de imagem. Ao estarmos na imagem de algo, este algo aparece para nós da forma como ele é. Assim, “pôr-se na imagem de alguma coisa significa estabelecer diante de si o próprio ente, como ele mesmo é, e fixá-lo como algo permanente diante de nós.”⁹² Temos, pois, o ente diante de nós. Ele, por sua vez, não está representado de maneira fragmentada. O mundo que representamos, isto é, o ente em sua totalidade, nos aparece como um sistema. Sistema “organizado” que intenciona a unidade na representação. O pensamento do mundo é sistemático e organizado. Aqui, o mundo se torna imagem, pois, “o ente em sua totalidade é fixado como aquilo pelo qual o homem se orienta, portanto como aquilo que o homem coloca diante de si e quer, num sentido essencial, fixar diante de si.”⁹³ O mundo não se transforma em uma fotografia, ele passa a ser uma imagem. E quem faz isso? O homem (sujeito) é claro.

A imagem do mundo, entendida de modo essencial, não significa uma imagem do mundo, mas o mundo concebido enquanto imagem. O ente em sua totalidade agora é tomado de tal forma que ele só passa a ser na medida em que é posto por um homem que o representa e produz. Quando surge uma imagem de mundo, uma decisão essencial se consuma a respeito do ente em sua totalidade. O ser é buscado e encontrado na representabilidade do ente.⁹⁴

⁹¹ Idem, *Nietzsche II*. Tradução por Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. Pág. 108.

⁹² Idem, *A época das imagens do mundo*. Tradução de Claudia Drucker. Disponível em <<http://pt.scribd.com/doc/19449110/A-Epoca-Das-Imagens-de-Mundo-Heidegger>>. 21/09/2012. Pág. 07.

⁹³ Ibidem, pág. 07.

⁹⁴ Ibidem, pág. 07.

Só há imagem do mundo quando a decisão diante do ente é de representação. Dito isto, a imagem de mundo é “uma forma exclusivamente moderna da representação.”⁹⁵ Não existem “imagens” medievais ou antigas, pois a representação é própria da Modernidade. Nestas imagens o “ser do ente nunca consiste em ser trazido à presença do homem na qualidade de objeto, em ser fixado na esfera da informação e da disponibilidade, para que só então passe a ser.”⁹⁶ Isto é próprio da época moderna, portanto, é só nela que o mundo se torna imagem. O que aconteceu na “grande época dos gregos” não é compartilhado pela interpretação moderna do ente. Lá, o ente é que “se franqueia e descerra” para então ser percebido pelo homem. Aqui, o ente só “é” à medida que o homem o percebeu no representar. Assim, a percepção moderna é aquela que ocorre com base no sujeito. Logo, percepção moderna e percepção subjetiva querem dizer o mesmo. No representar, o ente é trazido à mão do homem. Nisto, “o homem se instala na imagem a respeito do ente.”⁹⁷ Ao perceber o ente no modo da representação, não há por que o homem retornar ao primeiro encontro, pois tendo já conquistado a sua imagem, ela será requisitada à medida que for necessária. Cabe ao homem ser a cena que apresenta o ente transformado em imagem. Diante disto, “o homem se torna o representante do ente no sentido do objeto.”⁹⁸

O caráter de imagem do mundo vem, pois, da representabilidade do ente. Ora, o homem não representa apenas um ou outro ente. Ele se dedica também em representar o mundo, isto é, o ente em sua totalidade. Assim, o mundo representado se torna imagem. Só há imagem por que há representação. Só há representação por que há sujeito. Nas palavras de Heidegger, “o processo por meio do qual o mundo se torna imagem é o mesmo por meio do qual o homem se torna *subjectum* em meio ao ente.”⁹⁹ O homem se transforma em sujeito e se confirma no representar. No produzir representacional, ele luta “por uma posição em que possa ser o ente que dá a norma a todos os outros e estabelece parâmetros.”¹⁰⁰ Tal posição é a nossa já conhecida visão de mundo. O sujeito se relaciona com o ente e para disputar sua visão de mundo com os outros sujeitos se utiliza do “cálculo, do planejamento e do cultivo de todas as coisas.”¹⁰¹ A ciência como pesquisa é o principal “instrumento” da “auto-instalação do mundo”. O homem, que já é sujeito, é também pesquisador, pois a ciência (produto deles mesmo) é a medida e referência de tudo.

⁹⁵ Ibidem, pág. 07.

⁹⁶ Ibidem, pág. 07.

⁹⁷ Ibidem, pág. 08.

⁹⁸ Ibidem, pág. 08.

⁹⁹ Ibidem, pág. 08.

¹⁰⁰ Ibidem, pág. 09.

¹⁰¹ Ibidem, pág. 09.

Na análise sobre o humanismo, Heidegger constatou a sua raiz metafísica. Na introdução ao texto *O que é metafísica?* de 1949¹⁰², a Filosofia é a árvore que tenta retirar o seu alimento daquela raiz. O solo é a verdade do ser e é preciso que a raiz se entregue ao solo para que possa fazer crescer a árvore. Todavia, não se voltando para o solo, permanece sem base. Assim, a Metafísica chega a seu fim por não se preocupar com seus próprios fundamentos. Nietzsche tenta se afastar da Metafísica, mas com o niilismo, em vez de dar cabo aos valores, instaura novos rumos com a vontade de poder. Esta avalia os entes e o próprio ser e leva aos primeiros passos para a formação da imagem do mundo. Com o fim da Metafísica, dá-se o início da época moderna e sua principal manifestação é a ciência ou técnica moderna. A ciência toma tudo como objeto e o mundo se torna imagem. Não é um quadro ou porta-retrato para simples apreciação. O sujeito moderno a toma como uma cartilha no modo de tratamento dos entes e do ser. Veremos as consequências disto no próximo capítulo, em três pontos específicos: o pensar, a linguagem e a técnica. As transformações com o novo lugar do homem não são superficiais. Elas atingem âmbitos importantes da vida do homem. O pensar torna-se calculador, a linguagem é instrumento fortificador da subjetividade e a técnica indica o tratamento do pensar, da linguagem e do que for necessário para que o homem não perca o seu lugar. Porém, onde está o lugar originário do homem?

¹⁰² Idem, *O que é metafísica?*. In.: HEIDEGGER, Martin. *Conferências e Escritos Filosóficos*. Tradução por Ernildo Stein. 2º ed. São Paulo: Abril Cultura, 1983. (Coleção Os Pensadores).

CAPÍTULO 2

CRÍTICA À SUBJETIVIDADE MODERNA

Heidegger compreende o fim da Metafísica e o início da Modernidade no mesmo âmbito do surgimento do sujeito. Ao se tornar sujeito, o homem se relaciona com os objetos em uma hierarquia. O sujeito detém o poder sobre os objetos e estes são apenas instrumentos. No dualismo sujeito-objeto há uma barreira de separação que apenas se rompe na representação. A representação permite tornar qualquer ente objeto e aqueles que fogem da subjetividade são desconsiderados. A lógica da representação desconhece o incomum, catalogando os entes nos padrões pré-estabelecidos. O sujeito está sempre pronto para ter o ente à mão. No pensamento fenomenológico de Heidegger, os entes não se tornam objetos pelo simples contato com o homem. Heidegger rejeita qualquer forma de subjetividade, seja aquela de Husserl ou de Descartes, e vê o homem como *Dasein*. Enquanto *Dasein* lançado no mundo, cabe a ele deixar as coisas aparecerem por elas mesmas, sem imposições. A fenomenologia põe em foco o que aparece sem forçar predicados. O desvelamento do ente ocorre porque o *Dasein* permite o deixar-ser do ente, em vez de adequá-lo simplesmente a uma proposição. O *logos* da representação se atém à garantia do sujeito cognoscente e à instrumentalidade do objeto.

2.1 O *logos* da representação

O pensamento de Heidegger acerca do humanismo é um primeiro passo para o embate de outros pontos importantes. Vendo a modificação da Modernidade e do papel do homem, Heidegger critica a época moderna. Neste capítulo trataremos justamente desta crítica¹⁰³. A transformação do mundo em imagem não é um fato isolado na Modernidade. Na era moderna, o coroamento do homem como sujeito marca um novo tempo, onde os entes já não se apresentam, mas são representados. Esta abordagem não se finda em si mesma. O homem é o senhor do mundo e como tal abraça com um carinho estranho os diversos âmbitos do qual participa e constrói. Enquanto funda uma época, a Metafísica cravou o homem, tornando-o alicerce das ciências, da cultura, das artes e de tudo que ele toque. Em vez de virar ouro, tudo o que toca vira metafísico. O autêntico é o lógico e o objetivo, resultados dos afazeres

¹⁰³ A ordem dos três aspectos (pensar, linguagem e técnica) não diz respeito a grau de importância. Estando intimamente ligados, o ponto de chegada será o mesmo: a crítica a Metafísica.

científicos. Já é de nosso conhecimento que a transfiguração do mundo em imagem é o mesmo processo pelo qual o homem se converte em sujeito. A conversão não o torna mais humilde ou mais santo. Ele se desloca do aparecer dos entes para a representação. Não é espanto se afirmarmos que a conversão humana é anterior à mundana. A imagem de mundo só acontece por que o homem já está patenteado como sujeito, vê assim a totalidade dos entes como partes de sua casinha de bonecas.

O homem moderno calcula, mede, cataloga cada partícula atômica, tudo isto e um pouco mais com base no seu principal papel: a representação. Re-presentar: “trazer para diante de si, de quem representa, o ente à mão, e fazer com que esta relação consigo repercute como se fora o âmbito normativo.”¹⁰⁴ Trazendo o ente para si, o homem não o visualiza simplesmente. Ele quase o rouba com a intenção de o preservar para posterior uso. Ao pensar no ente, pensa-o como objeto, isto é, como resultado do representar. O pensar do homem moderno é o mesmo que representar. Ora, ele faz outra coisa que tornar os entes objetos seus? E se assim não é, onde estaria na metafísica-modernidade este pensar distinto do representar? Todavia, o homem é “visto como o ente que pode pensar. E isso com razão, pois o homem é o ser vivo racional.”¹⁰⁵

O sujeito, isto é, o homem moderno é animal racional. Dotado de razão, ele pensa. No entanto, acabamos de questionar se há pensar na época moderna. Podemos responder que cabe às ciências a representação e à filosofia o pensar. Heidegger não salva o seu campo de atuação e diz que “o fato de mostrar-se um interesse pela filosofia ainda não revela, de modo algum, uma disponibilidade para o pensamento.”¹⁰⁶ E agora? Onde está o pensamento? Serão as ciências a salvação do pensar? Heidegger não foi carinhoso com a Filosofia e também não será com o campo científico. Ele afirma sem medo: “a ciência não pensa.”¹⁰⁷ Não há ligação entre ciência e pensamento. Existe sim um abismo que expõe o quão distantes e diferentes estão as duas “margens”.

Em seu livro *Pensar é pensar a diferença*, Ernildo Stein nomeia o significado do “pensar” heideggeriano tratando-o de maneira complexa, mas esclarecedora. Para Stein, é possível considerar três formas de pensar em toda a obra do filósofo alemão. O *pensar I* vai

¹⁰⁴ Idem, *A época das imagens do mundo*. Tradução de Cláudia Drucker. Disponível em <<http://pt.scribd.com/doc/19449110/A-Epoca-Das-Imagens-de-Mundo-Heidegger>>. 21/09/2012. Pág. 8.

¹⁰⁵ Idem. *O que quer dizer pensar?*. In.: HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. 5ª ed. – Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. (Coleção Pensamento Humano). Pág. 111.

¹⁰⁶ Ibidem, pág. 113.

¹⁰⁷ Ibidem, pág. 115.

ao encontro das considerações científicas e até mesmo filosóficas de que o homem é um animal de caráter especial devido a posse da psique. A racionalidade não garante uma catalogação o homem frente aos animais. Na tentativa de ir além de si mesmo e de comparações biológicas, o *pensar I*¹⁰⁸ realiza transcendência. A segunda maneira de pensar diz respeito à Lógica. Pensar, para a metafísica ocidental, aponta para o raciocínio, a argumentação, caindo assim na racionalidade como no primeiro pensar. Este *pensar II*¹⁰⁹ é o pensar lógico das ciências modernas, incluindo a Antropologia.

As ciências e a técnica são “as manifestações mais essenciais da época moderna.”¹¹⁰ Realizando o *pensar II*, para o filósofo alemão, elas não pensam. Existe, pois, uma terceira forma de pensar que não vê a essência do homem na sua animalidade ou na sua racionalidade. É um pensar fora da metafísica e mesmo fora da lógica¹¹¹. Cabe compreender que o pensar moderno que é resultado da subjetividade humana e que tem como maiores expoentes a ciência e a técnica.

Ao escrever a *Carta sobre o humanismo*, Heidegger não se deteve à crítica dos movimentos humanistas. No tratamento hermenêutico, realiza-se uma crítica e um aprofundamento do que diz respeito ao humanismo. Nisto, Heidegger crítica seus elementos e prossegue buscando fundamentos e consequências. A questão do humanismo foi o primeiro passo para a crítica à Metafísica e à Modernidade. Dentre as constatações tem-se a questão do pensamento. Sabemos que a metafísica não trata de seus próprios fundamentos e converte o homem em sujeito. Aqui, a técnica atinge as ciências e a própria filosofia.

Quando cessa o pensar, afastando-se de seu elemento, então ele substitui esta perda valorizando-se como *techne*, como instrumento de formação; por isto, como atividade acadêmica e, posteriormente, como empreendimento cultural. E aos poucos a filosofia torna-se uma técnica de explicação a partir das causas supremas.¹¹²

O pensar está transformado em técnica, que calcula e dá resultados científicos a todos os âmbitos do homem. Um pensar que não pensa, mas percebe. Ora, “a característica fundamental do pensamento até hoje vigente é o perceber (*das Vernehmen*). A faculdade de

¹⁰⁸ A primeira forma do pensar de que fala Heidegger, envolve todo o modo de existir, também o biológico, numa concretude em que o para-além-de-si-mesmo remete a uma nova forma de sensibilidade, portanto, a uma nova forma de ser fisicamente no mundo. In.: STEIN, Ernildo. *Pensar é pensar a diferença: filosofia e conhecimento empírico*. 2ª ed. – Ijuí: Ed. Unijuí, 2006. (Coleção Filosofia, 2). Pág. 33.

¹⁰⁹ É o triunfo desse pensar que passou a ser propriamente aquilo que se celebrava na filosofia e nas ciências. E, se alguém perguntasse o que significa pensar, era a representação da segunda forma de pensar que era dada como solução. Todas as formas de pensar se realizavam, nos domínios da filosofia, como metafísica, e, nos domínios da ciência, como discurso lógico. *Ibidem*, pág. 35.

¹¹⁰ HEIDEGGER, Martin. *A época das imagens do mundo*. Tradução de Claudia Drucker. Disponível em <<http://pt.scribd.com/doc/19449110/A-Epoca-Das-Imagens-de-Mundo-Heidegger>>. 21/09/2012. Pág. 01.

¹¹¹ O *pensar III* é o que se ocupa com a diferença ontológica.

¹¹² HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o humanismo*. In.: HEIDEGGER, Martin. *Marcas do caminho*. Tradução por Marco Antonio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. (Coleção Textos Filosóficos). Pág. 330.

perceber denomina-se razão (*die Vernunft*).”¹¹³ Enquanto dotado de razão, o homem percebe as coisas. Ao captar os ente, ele pensa. Na tradução da palavra grega *noien* por perceber que significa *um captar que destaca representando*. Assim, “o caráter fundamental do pensamento até hoje vigente é o de representar.”¹¹⁴ Ora, o homem moderno que pensa é o representante, isto é, o sujeito. Onde está o berço do homem e do pensar moderno? Na sentença cartesiana “penso, logo sou”.

O primeiro passo moderno põe a segurança do pensar no próprio homem. É o começo de uma nova época e também de um novo pensar. Aqui, o homem se desprende dos deveres bíblicos e eclesiais. Nasce com a nova época e com o novo homem, uma nova liberdade. Nas palavras de Heidegger,

Ser livre significa agora que o homem estabeleceu tal certeza no lugar da certeza da salvação que era normativa para toda verdade, e que é por força dessa nova certeza e nessa certeza que ele se torna certo de si mesmo enquanto o ente que se estabelece dessa forma sobre si mesmo.¹¹⁵

A verdade já não está mais no altar. Não é a igreja que garante a humanidade, mas cada homem se auto afirma. Existem várias liberdades preocupadas com a razão humana, com a harmonia da sociedade, com o progresso da humanidade e outras tantas. Assim, “a essência da história da Modernidade consiste na realização desses múltiplos modos da nova liberdade.”¹¹⁶

Descartes dá fundamento metafísico à nova liberdade moderna e assim ao próprio homem. Nesta liberdade é o próprio homem que se assegura, certo de todas as intenções e representações humanas. Heidegger então questiona: “qual é essa certeza que forja o fundamento da nova liberdade e a constitui com isso?”¹¹⁷ Para a nova situação do homem é preciso, pois, uma certeza que a fundamente e garanta qualquer movimento humano. Heidegger responde: “o *ego cogito (ergo) sum*”. A sentença cartesiana dá suporte a todo conhecimento. Agora, a verdade é “certeza” e esta certeza vem do pensar que realizo e assim existo. Ao criticar o pensar moderno, compreendamos, pois, o “pensar” decisivo na metafísica época moderna.

¹¹³ Idem. *O que quer dizer pensar?*. In.: HEIDEGGER, Martin. *Ensaios e conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. 5º ed. – Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. (Coleção Pensamento Humano). Pág. 121.

¹¹⁴ Ibidem, pág. 122.

¹¹⁵ Idem, *Nietzsche II*. Tradução por Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. Pág. 105.

¹¹⁶ Ibidem, pág. 106.

¹¹⁷ Ibidem, pág. 110.

Na tradução mais comum temos “eu penso, logo sou”. Conhecemos a sentença e tomamos a primeira parte como um fato e a segunda como consequência deste fato. Facilmente explicada, a relação entre as partes demonstra a existência humana. Isto, no entanto, permanece superficial. Para Heidegger, é preciso esclarecer o que Descartes quis dizer com a sentença e assim chegarmos ao fundamento moderno. Devemos analisar cada elemento e desta maneira ir mais fundo na questão.

Cogitare torna-se “pensar”. O fato é que não sabemos o que significa pensar e por isso Heidegger se utiliza de outra palavra usada por Descartes para *cogitare*. A palavra *percipere* diz respeito à posse de alguma coisa “no sentido do apresentar-para-si do tipo do apresentar-diante-de-si, do ‘re-presentar’.”¹¹⁸ Olhar para o verbo “*cogitare*” no sentido de “*percipere*”, logo, no representar, segundo Heidegger nos aproxima das considerações de “*cogitatio*” e “*perceptio*” cartesianas. Heidegger nos faz atentar para a duplicidade na palavra *representação*. Na “representação” tem-se o “representar” e o “representado”. O mesmo pode ser constatado na “percepção”, pois se vê o “trazer para diante de si e aquilo que é trazido para diante de si.”¹¹⁹ Assim, no “*cogitare*” há um apresentar para si algo que é re-presentável. É preciso notar que na ação de “apresentar para si”, o que é apresentado, isto é, a coisa, está disponível para nós.

Portanto, algo só é apresentado para, representado – *cogitatum* – para o homem, quando é fixado e assegurado para ele como aquilo sobre o que ele pode ser senhor a partir de si a qualquer momento e de maneira inequívoca, sem hesitação e dúvida, na esfera *de seu* dispor. O *cogitare* não é apenas de maneira geral e indeterminada um representar, mas ele é aquele representar que coloca a si mesmo sob a condição de que o apresentado *para ele* não admita mais nenhuma dúvida em relação àquilo que ele é e como ele é.¹²⁰

Heidegger prossegue dizendo que o *cogitare* é um “pensar ponderador”. Um pensar sensato, que examina com extrema cautela. No entanto, esta ponderação se preocupa em garantir que apenas o assegurado, isto é, o representado, vigore. Desta maneira, “o *cogitare* é essencialmente um re-presentar poderador e pensante, um re-presentar que examina e verifica: *cogitare* é *dubitare*.”¹²¹ *Dubitare* não indica questionamentos incertos, suspeitas ou descrenças. Segundo o filósofo alemão, o pensar que duvida está relacionado ao indubitável, aquilo que não precisa mais de inspeção. Há uma fortaleza plena do próprio representar. Assim, “o fato de todo *cogitare* ser essencialmente um *dubitare* não diz outra coisa senão: o

¹¹⁸ Ibidem, pág. 112.

¹¹⁹ Ibidem, pág. 112.

¹²⁰ Ibidem, pág. 112.

¹²¹ Ibidem, pág. 113.

re-presentar é um assegurar.”¹²² O *cogitare* que “duvida” dá asseguramento. Logo, o pensar ponderador admite apenas o que não precisa mais ser ponderado e sim o que já está firme, considerando-o verdadeiro.

O *cogitatio* exprime o “re-presentar”. Exprime-o no movimento de trazer para aquele que representa o representado. Diante do exposto, há aqui uma segurança, uma posse que detém e fixa o representado. No caminho para compreender ao que e para que deve haver esse asseguramento, Heidegger sinaliza que devemos prestar atenção na explicação cartesiana sobre o *ego cogito*. “Descartes diz: todo *ego cogito* é *cogito me cogitare*; todo ‘eu represento’ ao mesmo tempo ‘me’ representa, a mim, aquele que representa (diante de mim, em meu re-presentar).”¹²³ Heidegger exemplifica. Ao representar uma catedral, aquele que representa não se representa, isto é, ele não se torna “ob-jeto”. Quando acontece um “eu represento”, há essencial e necessariamente um co-representado. Este é “aquele em direção ao qual, em retorno ao qual e diante do qual todo representado é colocado.”¹²⁴ Na representação, o representado está sempre se direcionando para o “eu” que representa, há uma entrega a si próprio. Em outras palavras, enquanto o representar entrega o objeto para ser “representado” e depois para aquele que representa, “o homem que re-presenta é ‘co-representado’.”¹²⁵

No representar, o homem que representa traz para si o representado. Aqui, ele se co-apresenta. A sentença “*cogito é me cogitare*” designa isto. Entretanto, podemos ir mais fundo e ver que na consciência dos objetos, há uma consciência de si. Logo, “a consciência humana é essencialmente consciência de si.”¹²⁶ A consciência de si é base para a consciência dos objetos. Para a realização do representar, é preciso por do “si próprio do homem”. Este si próprio é *sub-iectum*. Não podemos ver uma simples conexão entre aquele que representa e o representado. Para o representar, o homem que representa tem papel essencial na ocorrência do que Heidegger chama de “a-dução do ente”. A relação entre o eu que representa e do representado vai muito além de um conhecimento acerca do ente. No representar, o ente é posto junto ao homem e aqui recebe a medida. “A-dução” implica justamente num levar para perto de, afim de conceder medida.

Não são apenas conhecimento e o pensamento que estão ligados fortemente ao “*cogito é me cogitare*”. Os afetos, os sentimentos e as sensações estão ligadas a elementos que lhe

¹²² Ibidem, pág. 113.

¹²³ Ibidem, pág. 113.

¹²⁴ Ibidem, pág. 114.

¹²⁵ Ibidem, pág. 114.

¹²⁶ Ibidem, pág. 115.

correspondem. Tais elementos já estão representados e apresentados. Assim, todos os modos de comportamento do homem são fixados pela “representação apresentadora”. Assim, “todos os modos de comportamento possuem o seu ser em uma tal re-presentação, eles são um representar, representações – são *cogitationes*.”¹²⁷ Se todos os modos de comportamento são *cogitationes*, isto é, representações, então não podemos traduzir *cogitatio* por “pensamento”. *Cogitare* é representar indicando a conexão entre o representado e aquele que representa.

Explicitada a *cogitatio*, cabe agora compreendermos o *sum*. Na sentença “eu penso, logo sou”, vemos no seu teor literal que deseja se chegar no “eu sou”. Busca-se saber que eu sou. Seria o “eu sou” posterior ao “eu penso”? Ora, aquele que representa já está apresentado enquanto “eu” antes mesmo do próprio representar. O “eu sou” é anterior pois não é deduzido do “eu represento”. Há apresentação do “eu sou” para o seguinte “eu represento”. Assim,

Pois, na re-presentação humana de um objeto, aquilo “em contraposição ao que” ele é posicionado, a saber, aquele que re-presenta, já está a-presentado por meio desse objeto *enquanto* um objeto que se encontra contraposto e re-presentado para si mesmo como aquele que re-presenta.¹²⁸

Na relação entre as partes da sentença temos o “*ergo*”. A sentença não é um silogismo, onde existem premissa maior, premissa menor e conclusão. Para Descartes, *ego cogito (ergo) sum* é uma conclusão. Há uma reunião de copertença, de indicação do “eu” que representa enquanto ente já instituído. O “*ergo*” não aponta sucessão de acontecimentos, mas uma garantia do que já está ali antes mesmo da representação.

O “*ergo*” não expressa uma consequência, mas aponta para aquilo que o *cogito* não apenas “é”, mas como o que ele também se sabe de acordo com a sua essência enquanto *cogito me cogitare*. O “*ergo*” significa o mesmo que: “e isto já significa por si mesmo”. Aquilo que o “*ergo*” deve dizer é expresso da maneira mais aguda possível, se deixarmos de fora e, além disso, riscarmos mesmo o acento do “eu” por meio do *ego*, uma vez que o elemento egóico não é essencial. Nesse caso, a sentença diz: *cogito sum*.¹²⁹

Heidegger resume a sentença cartesiana em *cogito sum*. Ele o faz não para degradá-la ou na tentativa de torná-la pó. O resumo procura esclarecer a intenção de Descartes e deixar apenas o necessário para tanto. *Cogito sum* não funda apenas o meu pensamento ou apenas a minha existência. A pequena sentença aponta que o representar dá medida para o representado, para o ser do ente. Não só isto, pois a “essência plena da representação” dá fundamento inabalável. Por este fundamento tem-se a essência do ser de todo ente, logo, de sua verdade. Inclui-se aí a essência do homem e a medida do seu re-presentar.

¹²⁷ Ibidem, pág. 116.

¹²⁸ Ibidem, pág. 119.

¹²⁹ Ibidem, pág. 120.

“*Cogito sum*” não significa nem apenas que eu penso, nem apenas que eu sou, nem tão pouco apenas que minha existência se deduz do fato de meu pensamento. A sentença fala sobre uma conexão entre *cogito* e *sum*. Ela diz que eu sou enquanto aquele que representa, que não apenas o *meu* ser é essencialmente determinado por meio dessa representação, mas que o meu representar decide, enquanto a *re-presentatio* normativa, o estar presente de todo representado, isto é, a presença daquilo que é visado nele, ou seja, o seu ser enquanto o ser de um ente.¹³⁰

Heidegger indica outra versão para o pensamento de Descartes: *sum res cogitans*. Junto com as considerações acerca da *cogitatio*, temos o *subiectum*. Tudo se volta para ele, o re-presentar e o re-presentado, e assim toda re-presentação. O sujeito é “aquilo para o que ainda retorna tudo o que se encontra na base da representação.”¹³¹ Ora, *sum res cogitans*, “eu sou uma coisa pensante”. Entretanto, nesta tradução fica esquecido que *res cogitans* é também “aquele que re-presenta a si mesmo”. Dito isto, não sou simplesmente algo que tem pensamento, mas que meu modo de ser está no representar. Assim, “o ser do ente que eu mesmo sou e que o homem é a cada vez enquanto ele mesmo, possui a sua essência na representidade e na certeza que lhe é pertinente.”¹³² Aqui, o homem não se torna simples representação ou mero pensamento. *Sum res cogitans* significa “a constância de mim mesmo enquanto *res cogitans* consiste na constatação segura do re-presentar, na certeza, de acordo com a qual o si próprio é trazido para diante de si.”¹³³

É no representar que acho a minha segurança, e não há o que temer, pois a própria representação é certeza inabalável que traz o si próprio para diante de si. É um vai e volta que sempre começa e termina no mesmo lugar: no sujeito. Tudo acontece com ele e para ele, logo, o representado está abaixo do senhoril. O sujeito dá a “sua” medida. Quando eu represento, não apresento o ente e a sua medida, mas sim a “minha” medida. Na metafísica cartesiana, e diante de tudo o que vimos, também na era moderna, o ente é brinquedo no pensamento e nas mãos do sujeito. Ser não é aquele que surge e desabrocha. Agora, “ser é representidade.”¹³⁴

O ser daquele que representa e que é assegurado no próprio representar é a medida para o ser do representado e, em verdade, enquanto tal. Por isso, todo e qualquer ente é medido necessariamente segundo essa medida do ser no sentido da representidade assegurada e auto-asseguradora.¹³⁵

Na análise da sentença *ego cogito (ergo) sum*, encontramos o fundamento de todo representar, isto é, a “essência plena da representação”. Tal essência se resume no *sum*, no *subiectum* que se sustenta e sustenta o ente representado. Este, que agora é reconhecido como

¹³⁰ Ibidem, pág. 120.

¹³¹ Ibidem, pág. 122.

¹³² Ibidem, pág. 122.

¹³³ Ibidem, pág. 122.

¹³⁴ Ibidem, pág. 123.

¹³⁵ Ibidem, pág. 122.

objeto, é um lugar instalado pelo sujeito. Porém, o homem simplesmente o representa e parte para outras terras. O sujeito também se instala neste mar de entes objetivados. É aqui que está a sua segurança e é aqui que ele vai ficar. Enquanto os medievais buscavam a verdade da salvação, os modernos possuem a verdade da certeza. Certos do representar e dos objetos que dele resultam, a verdade já não é “surgimento” ou revelação.

A representação tornou-se em si a-presentação e fixação da essência da verdade e do ser. A re-presentation coloca aqui a si mesma em seu próprio espaço essencial e posiciona esse espaço como o padrão de medida para a essência do ser do ente e para a essência da verdade. Porquanto, a verdade significa agora asseguramento da apresentação, ou seja, *certeza*, e porquanto ser significa representidade no sentido dessa certeza, o homem se torna, de acordo com o seu papel no representar que estabelece assim o fundamento, o sujeito insigne.¹³⁶

O *cogito sum* é “sentença fundamental”, pois é a base do sujeito, do ente e da relação entre os dois. É pois um “princípio” que sustenta e segura o homem e o que está próximo. O *subiectum* ganha o lugar mais alto. Segundo Heidegger, é aqui que a essência da subjetividade ganha o seu posto, havendo transformação no pensamento e assim, na própria Modernidade. Diante disto, podemos apontar as posições metafísicas fundamentais cartesianas que transformaram o tudo. Aos falarmos destas posições, levamos em conta a análise heideggeriana que se apresenta em quatro pontos. Tais pontos mostram o projeto metafísico de Descartes e da própria era moderna no que diz respeito ao homem, ao ente, ao ser e a sua verdade.

O primeiro ponto questiona o que é o homem e como ele se conhece. Ele é fundamento de toda re-presentation, logo de todo ente e da sua verdade. Aqui, a segurança dos próprios entes encontra o seu lugar. O homem, que agora é sujeito, é o senhor do ente, o senhor do re-presentar. É neste senhoril que ele se sente firme e conhecedor de si mesmo. Isto nos leva ao segundo ponto: “como é determinada a entidade do ente?”¹³⁷ No mesmo instante que fica dita a subjetividade do homem, fica dito também que a entidade se torna objetividade. Assim, “a entidade possui agora o sentido de re-presentidade do sujeito que representa.”¹³⁸ O ente se torna objeto. O objeto é resultado do re-presentar. Quem assegura o ente é o sujeito e neste mesmo representar, ele (o homem) se assegura. Na metafísica moderna

Ser é re-presentidade assegurada na re-presentation calculadora, uma re-presentidade por meio da qual são assegurados por toda parte para o homem o seu modo de proceder em meio ao ente, o escrutínio do ente, a conquista, o assenhoramento e a colocação do ente à disposição; e isso

¹³⁶ Ibidem, pág. 124.

¹³⁷ Ibidem, pág. 125.

¹³⁸ Ibidem, pág. 126.

de tal forma que ele mesmo pode ser por si mestre de seu próprio asseguramento e de sua própria segurança.¹³⁹

O caminho continua e leva ao terceiro questionamento fundamental: qual é a essência da verdade na metafísica? O conhecimento em Descartes é resultado do re-presentar. Lembrando que este já está assegurado de antemão e que a credibilidade do ente vem da representação. Assim, “um ente não é senão aquilo de que o sujeito pode estar seguro no sentido de sua representação.”¹⁴⁰ Há verdade onde há firmeza da representação, isto é, onde ela já está certa. Existem duas seguranças: a do ente representado e a do sujeito representador. Portanto, “verdade é certeza, e para essa certeza permanece decisivo o fato de nela o homem estar a cada vez certo e seguro de si mesmo.”¹⁴¹

Chegamos então ao quarto e último ponto metafísico moderno. Nas palavras de Heidegger, “de que maneira o homem assume e fornece nessa metafísica a medida para a verdade do ente?”¹⁴² Aqui, tem-se a síntese de tudo, pois temos os elementos homem, ente e a verdade. Síntese e resultado: o homem fornece a medida do ente. Neste fornecimento, ele mesmo se fortalece.

O sujeito mostra-se como “subjetivo” pelo fato e no fato de a determinação do ente e, com isso, a determinação do próprio homem não serem mais restritas a nenhum limite, mas terem em todos os aspectos os seus limites suprimidos. A relação com o ente é o procedimento de assenhoreamento em meio à conquista e ao domínio do mundo. O homem entrega ao ente a medida, porquanto determina a partir de si e em direção a si mesmo aquilo que pode ser considerado como sendo. O padrão de medida é a presunção da medida, uma presunção por meio da qual o homem é fundado enquanto *subiectum* como o ponto central do ente na totalidade.¹⁴³

Ao tratarmos do pensar moderno, cabe a questão da representação. O homem se tornou se sujeito e de que maneira ele pensa? Representando. A representação tem sua base na sentença cartesiana que assegura o próprio sujeito e a possibilidade do objeto. Ora, o objeto deve estar lá quando o sujeito quiser, para tanto ele é representado, tendo como medida aquele que o representou. Isto não acontece apenas no âmbito científico ou filosófico. O homem é senhor em todos os aspectos. Heidegger indica que também a linguagem se vê escrava da metafísica e de seus sujeitos. Veremos agora como a Modernidade trata a linguagem.

¹³⁹ Ibidem, pág. 126.

¹⁴⁰ Ibidem, pág. 126.

¹⁴¹ Ibidem, pág. 126.

¹⁴² Ibidem, pág. 127.

¹⁴³ Ibidem, pág. 127.

2.2 Esvaziamento da linguagem na era moderna

A crítica heideggeriana à Modernidade não se fixou no problema do pensamento. A questão do pensar não é o único âmbito moderno que se vê transformado. O nascimento do sujeito e de todo o seu reino traz modificações, mas também modificadores. Não se tornam sujeitos apenas os contemporâneos de Descartes ou de Heidegger. Os filhos dos recém-sujeitos não se tornaram sujeitos apenas com os ensinamentos domésticos. As manifestações da era moderna não são apresentações passivas. Os sintomas modernos não estão fechados em uma vitrine para simples observações externas. Os elementos de tal era cooperam no coroamento do sujeito. Certos elementos mostram ainda os caminhos e como cada passo deve ser dado. Estes elementos são instrumentos da manutenção do aparato moderno e fazem com que o homem reconheça o seu lugar e ali se instale. Falaremos agora, de um destes elementos, dando, pois, continuidade a crítica heideggeriana.

Enquanto sujeitos, re-presentamos, isto é, damos medida ao ente, falamos sobre ele. Estamos cara a cara com o ente e o tornamos objeto. A partir daí falamos sobre ele. Falamos sem parar de futebol, de política, de crises econômicas e de ensaios filosóficos. Diante das coisas e dos acontecimentos damos nossa opinião. Positiva ou negativa, somos peritos em erguer opiniões. Tratamos dos entes, mas não os “tratamos” de fato. Existe, pois, o tratamento médico face a face, com medida de pressão, batimentos cardíacos e respiração. Existe também o tratamento via telefonema, com troca de informações sobre sintomas e medicamentos. Para Heidegger, enquanto sujeitos, realizamos mais o segundo tratamento. Ora, não preciso assistir ao debate político para saber como foi. Logo alguém virá me contar. Assim também com o livro recém-lançado, com a apresentação da orquestra e com o desabrochar da flor. Falamos sobre tudo e desta maneira, ligamo-nos com os entes sem, no entanto, estarmos diante deles. Na (desde a) Modernidade, estamos conectados aos entes pela linguagem.

A herança da linguagem moderna não é um conjunto de termos específicos ou expressões. A herança é o tipo de ligação que há entre o ente e o homem. Ora, isto não é novidade. A relação entre homem e coisa tornou-se representação. Há, pois, o sujeito que representa e torna o ente objeto. Quando me preocupo com a crise econômica, não necessito me ligar diretamente, pois há quem já a tenha tornado objeto e assim já a tenha experienciado.

Tem-se na Modernidade (hoje ainda mais), uma conexão superficial, resultante de representações muitas vezes alheias, entre homem e ente.

A linguagem nos faz conhecer e reconhecer as coisas. É pelas palavras que alguém nos diz se aquele alimento ou livro é bom ou não. A palavra facilita, retira de nós a responsabilidade de certas vivências. Alguém fala “margarida” e já reconhecemos mentalmente a flor e sua beleza. É fato que nossa margarida mental não tem cheiro e também não podemos tocá-la. Porém, o que nos resta? Contentamo-nos com as experiências alheias de flores, livros e sentimentos. Há quem se contente em apenas ouvir falar de certos sentimentos.

Procuramos palavras para nomear tudo, inclusive sentimentos. Temos nome para bichos, programas de televisão, revoltas populares, crises psicológicas, enfim, temos nome para tudo. É uma mania nossa de catalogar tudo. Damos um título e logo o encaixamos em alguma ciência. Mas e os sentimentos? Ora, eles também tem nomes. Raiva, melancolia, desprezo, alegria, inveja, amor. A questão é: podemos de fato expressar o que sentimos a outrem e este experencia-los? Heidegger não realiza este questionamento, mas se levarmos ao extremo a sua preocupação com a linguagem, creio que temos na explicação dos sentimentos o grau máximo da representividade moderna. Na representação que dá medidas, há medidas também para o que se sente.

De sentimentos ou coisas, falamos sem parar. Gostamos de brincar de telefone sem fio. Escutamos algo e logo passamos adiante. Mesmo quem confere a sentença escutada, ainda assim só tem garantias de que a coisa concorda com o enunciado sobre ela. Este falar que prossegue sem freios, numa contínua repetição, sem atenção ao que se fala e sobre o que se fala, Heidegger denomina de “falação” (*Gerede*). Ocupado apenas com o falar, o homem se move dentro do falado e nele permanece. Longe de vivenciar o ente, a falação “nunca se comunica no modo de uma apropriação originária deste sobre o que se fala, contentando-se com *repetir e passar adiante a fala.*”¹⁴⁴ Neste falar sobre algo que nunca se viu ou presenciou, Heidegger completa que “a falação é a possibilidade de compreender tudo sem se ter apropriado previamente da coisa.”¹⁴⁵ Outrem já traz para mim tudo o que preciso saber. Escuto tudo e passo adiante, falando excessivamente, despreocupada se há ou não contato com o ente e o seu ser. Mas de onde vem esta fé na humanidade que se acredita em tudo o que foi dito? A fé não está na humanidade, mas sim nas palavras públicas.

¹⁴⁴ Idem. *Ser e tempo*. Tradução por Márcia Sá Cavalcante Schuback. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 2008. Pág. 232.

¹⁴⁵ Ibidem, pág. 232.

O homem está mergulhado no público. Não que ele goste do tal calor humano, mas por que ele gosta da segurança. Não sei que força as pesquisas de opinião tinham na época de Heidegger, mas hoje faz-se pesquisa de tudo. Pergunta-se acerca da opinião do povo, faz-se uma redação e apresentam-na no jornal. A questão é que uma minúscula parcela da população respondeu a tal pesquisa, mas a tomam como certa. Aqueles que ainda não tem uma opinião formada baseiam-se na redação bonita do jornal para escolher o “melhor”. Quantos têm coragem de acompanhar a minoria? São muitas “Marias” e poucos “outros” para serem seguidos. Confia-se na maioria, mas confia-se mais ainda na maioria que o jornal indica.

Os jornais, os filmes, as rádios e todos os outros meios de “comunicação” nos comunicam tudo. Não precisamos ir buscar a informação, pois ela vem até nós. Não precisamos perguntar pelos acontecimentos, pelas opiniões fortes e também por quem nós somos. A opinião pública dita tendências, mas também dita o que fomos, quem somos e quem seremos. Para que me questionar acerca de minha existência e do mundo ao meu redor se tenho respostas públicas? Tais respostas tem credibilidade e não há com o que se preocupar.

Este (o público) rege, já desde sempre, toda e qualquer interpretação da presença e do mundo, guardando em tudo o seu direito. E isso não por ter construído um relacionamento especial e originário com o ser das “coisas”, nem por dispor de uma transparência expressa e apropriada da presença, mas por não penetrar “nas coisas”, visto ser insensível e contra todas as diferenças de nível e autenticidade. O público obscurece tudo, tomando o que assim se encobre por conhecido e a todos acessível.¹⁴⁶

As palavras tornaram-se meios de propagação do pensamento público. O poder está nos títulos que possuem uma credibilidade inabalável até que outro venha superá-lo. É um domínio que “baseia-se – e isto sobretudo na Modernidade – na ditadura característica da opinião pública.”¹⁴⁷ É interessante notar que Heidegger não chama a “força” ou a “possibilidade” da opinião pública. Ele chama ditadura (*Diktatur*) da opinião pública. A opinião pública não é uma opção ou possibilidade. Não é também uma força da qual podemos fugir. Ela é uma ditadura e como tal impõe seus desejos e os caminhos a serem percorridos. Mesmo quem deseja escapar e se esconder na “existência privada”, acaba ligado ao público na tentativa de retirar-se dele. E o que a opinião pública tanto “professa”? O centro da Modernidade é claro, isto é, o sujeito e todo aquele aparato da representatividade que já conhecemos. Nisto está incluído tudo o que já vimos: preocupação com títulos, modo de tratar

¹⁴⁶ Ibidem, pág. 184.

¹⁴⁷ Idem. *Carta sobre o humanismo*. In.: HEIDEGGER, Martin. *Marcas do caminho*. Tradução por Marco Antonio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. (Coleção Textos Filosóficos). Pág. 330.

o ente, as visões de mundo, a antropologia, enfim, tudo o que a metafísica da Modernidade gosta.

A própria opinião pública, por sua vez, é a instauração e a outorga de poder metafisicamente condicionadas, uma vez que oriundas do domínio da subjetividade, à abertura do ente em meio à objetividade incondicionada de tudo. É por isto que a linguagem é colocada a serviço como intermediadora nas vias de comunicação, às quais se estende a objetivação como acessibilidade uniforme de tudo para todos, desprezando todo e qualquer limite. Deste modo, a linguagem é submetida à ditadura da opinião pública.¹⁴⁸

O papel da linguagem na Modernidade é exatamente justificar seu fundamento metafísico e dar-lhe manutenção. O mais alto posto é o do sujeito, então tudo deve agir para que sua coroa não caia. As palavras já não fazem poesia a não ser como instrumentos modernos. Há assim o predomínio da subjetividade em todos os âmbitos. Mas o que é a linguagem para a opinião pública? Quais são as considerações acerca dela? Para a era moderna é o mesmo que perguntar pela sua representação, uma representação que abarque tudo.

O pensamento busca elaborar uma representação universal da linguagem. O universal, o que vale para toda e qualquer coisa, chama-se essência. Prevalece a opinião de que o traço fundamental do pensamento é representar de maneira universal o que possui validade universal. Lidar, de maneira pensante, com a linguagem significaria, neste sentido: fornecer uma representação da essência da linguagem, distinguindo-a com pertinência de outras representações.¹⁴⁹

A opinião comum deseja uma representação universal, isto é, algo que sirva para qualquer “linguagem”. Assim, nós a representamos como “a unidade de uma forma fonética (signo escrito), melodia, ritmo e significação (sentido).”¹⁵⁰ Nisto incluímos a linguagem escrita e a falada. Se nos atermos apenas a fala, teremos no olhar tradicional um movimento de órgão que emitem sons. Logo, para a tradição, “a fala é expressão e comunicação sonora de movimentos da alma humana. Esses movimentos são acompanhados por pensamentos.”¹⁵¹ Aqui, a linguagem é atividade sonora que resulta da alma humana, de seus pensamentos. Com base nesta ótica, têm-se três posições acerca da linguagem. Em um primeiro momento, temos a fala como expressão. A fala serve ao homem à medida que é instrumento para exteriorizar seus pensamentos, seus desejos e seus medos. O homem fala porque tem lá os seus motivos para manifestar o que sente e o que considera sobre alguma coisa.

¹⁴⁸ Ibidem, pág. 330.

¹⁴⁹ Idem. *A caminho da linguagem*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 4º ed. – Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2008. (Coleção Pensamento Humano). Pág. 7.

¹⁵⁰ Idem. *Carta sobre o humanismo*. In.: HEIDEGGER, Martin. *Marcas do caminho*. Tradução por Marco Antonio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. (Coleção Textos Filosóficos). Pág. 336.

¹⁵¹ Idem. *A caminho da linguagem*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 4º ed. – Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2008. (Coleção Pensamento Humano). Pág. 10.

A representação da linguagem como expressão é a mais habitual. Pressupõe a ideia de um interior que se exterioriza. A representação mais exterior à linguagem a considera como expressão e isso precisamente quando se explica a expressão pelo recurso de uma interioridade.¹⁵²

Em segundo lugar, tem-se que a fala é uma atividade humana. Enquanto atividade humana, a linguagem é como trabalhar, comer, dormir, casar-se, etc. Tem-se o homem e têm-se suas realizações. Ele sobe montanhas, abre crânios, pilota aeronaves e fala. A fala mostra-se, pois, como tarefa dentre outras que o homem é capaz de realizar. Cada homem com a sua língua respectiva, fala e assim põe em prática mais uma de suas atividades.

Em terceiro lugar, acerca da fala tem-se que “a expressão do homem é uma representação e apresentação do real e do irreal.”¹⁵³ A fala funciona, pois, como meio de representar algo. Aqui, ela não passa de um instrumento na boca humana. A preocupação permanece nas possibilidades de se apresentar verbalmente seja o real ou o irreal. Diante dessas três considerações têm-se páginas e páginas em defesa à fala como expressão humana. Defesa, manutenção e também fundamento para a linguagem em sua totalidade.

Desse modo, a biologia, a antropologia filosófica, a sociologia, a psicopatologia, a teologia e a poética buscaram descrever e esclarecer de maneira mais abrangente os fenômenos da linguagem. (...) Por toda parte, elas afirmam como algo inabalável o campo dos vários modos de observação científica da linguagem.¹⁵⁴

A linguagem moderna é marcada por falas excessivas e de pouco compromisso. Fala-se muito sobre qualquer coisa. A fala da opinião pública aparece como a mais forte. Ela indica caminhos, mede valores, ergue ídolos e assim vai influenciando a existência humana. Sendo uma ditadura, como vimos, a opinião pública impõe respeito ou nós mesmos demos o seu cargo superior? Enquanto ditadura, ela rege o humano mesmo que este não perceba. Entretanto, ousou dizer que a opinião pública não se ergueu sozinha. Nós mesmos a convidamos para o estado onde hoje ela se encontra e assim também foi na época de Heidegger. Lembremo-nos do papel da publicidade nas campanhas nazistas. A opinião pública não me parece ser a opinião da maioria. A maioria na verdade se entrega à opinião corrente, numa maneira fácil de opinar acerca de algo. Mas de onde veio todo esse crédito? Por que já se acreditou e ainda se acredita nos ditos televisivos, nas palavras dos jornais e nas ondas dos rádios? A força da fala pública não está apenas no vocabulário ou na música ao fundo. Ela tem dados ao quais acreditamos. Ela tem dados científicos.

¹⁵² Ibidem, pág. 10.

¹⁵³ Ibidem, pág. 10.

¹⁵⁴ Ibidem, pág. 11.

A opinião pública é científica. Não que ela saia de seu assento e vá realizar experiências. Ela é científica por que adora o palavreado das ciências. Há algo mais certo que dados científicos? Quem acreditará numa opinião sem números? A linguagem científica é firme por que tem números, porcentagens e diagramas. E nós compreendemos tudo isto? Dificilmente. Porém, nós tornamos os dados infalíveis, exatos e suficientemente claros. Falamos cientificamente por que na nossa era – e como Heidegger parece indicar, também no seu tempo – só há verdade se há ciência. Há ainda a própria experiência científica com a linguagem. A linguagem se torna mais um ratinho de laboratório, junto com o homem e com o mundo. O objetivo é científico, isto é, busca-se conhecimentos acerca da linguagem e não algo mais profundo. Busca-se a “metalinguagem” na tentativa de ir além dela e compreendê-la “melhor”. Isto é resultado da metafísica moderna, que torna tudo objeto de estudo.

Atualmente, o alvo cada vez mais mirado pela investigação científica e filosófica das línguas é a produção do que se chama de “metalinguagem”. Tomando como ponto de partida a produção dessa supralinguagem, a filosofia científica compreende-se conseqüentemente como metalinguística. Isso soa metafísica. Na verdade, não apenas soa como é metafísica. Metalinguística é a metafísica da contínua tecnicização de todas as línguas, com vistas a torná-las um mero instrumento de informação capaz de funcionar interplanetariamente, ou seja, globalmente. Metalinguagem e esputíndice, metalinguística e técnica de foguetes são o mesmo.¹⁵⁵

Temos uma imagem da linguagem moderna. A linguagem é usada sem grandes preocupações, é instrumento da opinião pública e torna-se científica na Modernidade. O novo lugar da linguagem se dá no mesmo espaço que o mundo se torna imagem. Isto por que na transformação do homem em sujeito, tudo a sua volta torna-se objetivo seu. Diante da grandiosidade de tais mudanças, Heidegger constata a decadência da linguagem. E poderia ser diferente? Com tantos mecanismos a favor do homem, as próprias palavras se tornaram recursos para o ser humano. Há um “esvaziamento da linguagem”, pois ela já não tem mais conteúdo ontológico, mas sim lógico, gramatical e científico. Isto tudo é uma “conseqüência do fato de a linguagem, sob o domínio da metafísica da subjetividade moderna, ir decaindo de seu elemento de modo quase irrefreável.”¹⁵⁶ A metafísica moderna e todos os seus tentáculos já nos é conhecida. Em vez de cuidar para que o mais profundo (*Grund*) apareça, ela trata de escravizar os entes, tornando-os objetos a medida que acha necessário. Como

¹⁵⁵ Ibidem, pág. 122.

¹⁵⁶ Idem. *Carta sobre o humanismo*. In.: HEIDEGGER, Martin. *Marcas do caminho*. Tradução por Marco Antonio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. (Coleção Textos Filosóficos). Pág. 331.

indica Heidegger, “a linguagem se abandona ao nosso mero querer e empreender como um instrumento de dominação sobre o ente.”¹⁵⁷

A “linguagem” é entendida como “expressão humana”. É tudo o que acabamos de constatar, que surgiu com o nascimento do sujeito e vigora até hoje. A representação usual da linguagem nos dá formas e fórmulas. Temos signos, melodia e ritmo. Nós erguemos a opinião pública e a sustentamos. Diante desta linguagem, que é “expressão humana de movimentos interiores da alma e da visão de mundo que os acompanha”¹⁵⁸, permaneceremos falando sem parar ou num silêncio covarde? Nas palavras de Heidegger, “será possível romper com essa representação?”¹⁵⁹ Tal posicionamento acerca da linguagem é resultado da subjetividade moderna. Enquanto tal, ela é representação e assim carrega todas aquelas questões vistas até aqui no que diz respeito ao tratamento dos entes. Não se pensa a linguagem pela linguagem, a fala pela fala. Pensa-se a linguagem como capacidade humana e não o próprio falar da linguagem.

Quando a atenção se volta exclusivamente para a fala humana, quando se toma a fala humana como mera emissão sonora da interioridade humana, quando se considera essa representação da fala como a própria linguagem, a essência da linguagem só consegue manifestar-se como expressão e atividade do homem. Como fala dos mortais, a fala humana nunca repousa, porém, em si mesma.¹⁶⁰

É preciso tentar sair deste rio chamado “opinião comum” e tentar olhar para a relação entre fala dos mortais e fala da linguagem. A televisão e a internet apontam o mais bonito, o mais aceito, o que está na moda. As próprias universidades, com as suas formações culturais nos levam direto a mesmidade. Hoje, tudo o que está a nossa volta nos aprisiona na opinião pública e nas considerações científicas. De onde vem a força desse poder do científico? O que há com a ciência que trata das coisas do mundo como instrumentos ou meios? Falaremos agora da técnica e da sua maneira de ver e de tratar os entes.

¹⁵⁷ Ibidem, pág. 331.

¹⁵⁸ Idem. *A caminho da linguagem*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 4ª ed. – Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2008. (Coleção Pensamento Humano). Pág. 14.

¹⁵⁹ Ibidem, pág. 14.

¹⁶⁰ Ibidem, pág. 24.

2.3 A questão da técnica

Os diagnósticos realizados por Heidegger são firmes, e faz a Modernidade se sentir em casa. Vê-se a linguagem como instrumento de dominação por parte do público, vê-se o pensar como capacidade científica detentora da verdade e veremos agora a técnica como modo senhorial de abordar o ente. Já vimos anteriormente que no desvio elementar do pensamento, o próprio pensar se valoriza como τέχνη. Ele se torna meio de formação que através das universidades e dos empreendimentos culturais forma o homem como se faz um boneco falante. Um boneco falante reage aos estímulos externos sempre com as mesmas frases. Frases que não são suas, claro! Entretanto, em vez do brinquedo imitar o homem, é este que parece imitar a configuração do brinquedo. Os estímulos que a humanidade recebe parece não incentivá-la a inovações e originalidade. Num mundo onde o aceito é o “pop”, as frases repetidas são apenas ecos da televisão ou da internet.

A τέχνη que afastou o pensar e também a própria linguagem de seus lugares fundamentais, torna-se instrumento moderno, leia-se metafísico, de cultura. A cultura forma, mas nas palavras de Heidegger, a “‘cultura’ mesma pertence à essência da técnica concebida metafisicamente.”¹⁶¹ Dito isto, Heidegger busca clarificar uma das manifestações da época moderna, afirmando que a cultura é “a realização dos valores superiores através do cultivo dos dons supremos.”¹⁶² E quem nos lega estes dons supremos? Enquanto filha do fim da Metafísica, a técnica eleva o homem e garante seu lugar diante dos entes.

O poder da técnica sobre os entes é uma consequência essencial da consumação da Metafísica. Já nos é conhecido o acontecimento moderno do sujeito senhor de si e senhor dos objetos. O representar, enquanto façanha fundamental do homem moderno, oferta ao homem inúmeras possibilidades para com os entes. Dentre estas, tem-se a técnica. Pensamos ser senhores da técnica, como nos autoproclamamos senhores dos entes, mas a própria técnica é produto e assim submissa à Metafísica da qual surgiu. Heidegger vê a técnica como escrava da própria Metafísica. Assim, “todo domínio moderno da técnica, toda pretensão a querer se

¹⁶¹ Idem. *Nietzsche: metafísica e niilismo*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000. (Conexões). Pág. 156.

¹⁶² ¹⁶² Idem, *A época das imagens do mundo*. Tradução de Claudia Drucker. Disponível em <<http://pt.scribd.com/doc/19449110/A-Epoca-Das-Imagens-de-Mundo-Heidegger>>. 21/09/2012.

assenhorar dela, é, por isto, apenas uma aparência, que encobre muito mal a sua escravização – compreendida metafisicamente.”¹⁶³

Vimos que a ciência e a técnica maquinal são as principais manifestações da era moderna. Também já é de nosso conhecimento o que nos tornamos como homens que calculam e sobre o que calculamos. Entretanto, o que é a técnica? O que podemos encontrar indo mais fundo em sua essência? Sabemos seu modo de trabalhar, mas não sabemos ainda de onde vem e para onde vai a sua força. Enquanto manifestação moderna, a técnica nos guia diante dos entes.

Ao se pensar na definição de técnica temos que a técnica é uma atividade do homem que se ocupa em estabelecer, procurar e usar meios para se alcançar um fim. A técnica é, pois, instrumento para se chegar a determinados fins. Tem-se, então, a concepção instrumental da técnica, que é aquela vigente na Modernidade. Sendo meio e instrumento, deve ser dominada pelo homem e que dele não escape. Heidegger lança um questionamento: “supondo, no entanto, que a técnica não seja um simples meio, como fica então a vontade de dominá-la?”

¹⁶⁴ Tudo o que é técnico é instrumental, logo, meio para um fim. Todavia, o que é a instrumentalidade?

Um instrumento é algo que se usa para se chegar a alguma consequência. Temos instrumentos cirúrgicos, geográficos, matemáticos. Eles servem para que cheguemos a algo ou a algum lugar. Espera-se uma consequência, isto é, o objetivo de dado instrumento. Um instrumento é o meio e “chama-se causa o que tem como consequência um efeito.”¹⁶⁵ Tem-se um instrumento e o seu uso visa algo, isto é, um efeito. Tal efeito tem, pois, de maneira correspondente a sua causa. Heidegger conclui que “onde se perseguem fins, aplicam-se meios, onde reina a instrumentalidade, aí também impera a causalidade.”¹⁶⁶ Na trajetória de se encontrar o que é a técnica, o filósofo alemão atravessa o campo da causalidade. A técnica é meio que visa a um fim. Este mesmo fim pode ser também causa. Ora, a filosofia nos ensina quatro causas. Temos a causa material, a formal, a final e a eficiente. Precisamos clarificá-las para prosseguir no empreendimento.

¹⁶³ Idem. *Meditações*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010. (Coleção Textos filosóficos). Pág. 150

¹⁶⁴ Idem, *A questão da técnica*. In.: HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. 5ª ed. – Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. (Coleção Pensamento Humano). Pág. 12.

¹⁶⁵ Ibidem, pág. 13.

¹⁶⁶ Ibidem, pág. 13.

Heidegger realiza no início da conferência *A questão da técnica*, uma análise das quatro causas aristotélicas a fim de esclarecer que a eficiência não compete à causalidade. Ora, o que se deseja já faz muito tempo é que tudo seja eficiente e alcance resultados satisfatórios. Entretanto, eficiência não é sinônimo de causa. Causa, *Ursache* em alemão, de modo grego *aitía, aition*. *Aitía*, “aquilo pelo que um outro responde e deve.”¹⁶⁷ Assim, cada causa *responde* e *deve* a sua maneira. Heidegger procura exemplificar com um cálice de prata. Vejamos.

O cálice é feito de prata. A prata é a matéria (*ilê*), isto é, a causa material. Com isto, tem-se duas formas de relação entre prata e cálice. De um lado, “a prata responde pelo cálice”, tornando-se cálice, e assim, a prata *responde* ao seu chamado. Por outro lado, o cálice *deve* à prata o seu elemento físico, material. Tem-se a prata que se torna cálice. É um cálice e não um talher ou espada. Enquanto utensílio de sacrifício, o cálice *deve* ao próprio perfil (*eidós*) de cálice. A prata que já é cálice e o perfil deste mesmo cálice *respondem*, a sua maneira, pelo utensílio de sacrifício. Outra causa, no entanto, é o que faz o cálice ser um utensílio sacrificial. O *telos* não é a finalidade de algo. O *telos* batiza o cálice como utensílio usado em sacrifícios, levando-o à plenitude, pois só começará a sê-lo depois de pronto. Logo, o *telos* também *responde* pelo utensílio sacrificial.

A última e quarta causa integra todas as outras causas: a causa eficiente. No entanto, eficiente não quer dizer produtiva ou satisfatória. O ourives é esta causa que pelo trabalho, faz o cálice. No jogo de produção, o ourives integra os três modos de responder. Ele faz isso através da reflexão (*logos*). Assim, “o ourives é também responsável, como aquilo de onde parte e que preserva o apresentar-se e repousar em si do cálice sacrificial.”¹⁶⁸ Segundo Heidegger, é pelo esclarecimento dos quatro modos de *responder* e *dever* que se pode chegar à essência da causalidade e assim compreendermos a instrumentalidade.

Cada causa *responde* ao cálice enquanto utensílio de sacrifício. As causas *respondem* pelo “dar-se e propor-se do cálice”, *respondem* assim à doação do cálice. A doação é o aparecer e perdurar realizado pelo cálice. Desta forma, “dar-se e propor-se designam a vigência de algo que está em vigor.”¹⁶⁹ Os modos de *responder* e *dever* designam a vigência do cálice. Não só para ela (a vigência), mas o próprio aparecimento, realizando assim o deixar-viger do cálice.

¹⁶⁷ Ibidem, pág. 14.

¹⁶⁸ Ibidem, pág. 15.

¹⁶⁹ Ibidem, pág. 15.

É que os quatro modos de responder e dever levam alguma coisa a aparecer. Deixam que algo venha a viger. Esses modos soltam algo numa vigência e assim deixam viger, a saber, em seu pleno advento. No sentido deste deixar, responder e dever são um deixar-viger. A partir de uma visão da experiência grega de responder e dever, de *aitía*, portanto, damos aqui à expressão deixar-viger um sentido mais amplo, de maneira que ela evoque a essência grega da causalidade.¹⁷⁰

Ao buscar a instrumentalidade no seu significado mais profundo, temos o estudo das quatro causas. Estas designam modos de *responder* e *dever*. Nas diversas maneiras de *responder* e *dever*, acontece um deixar-viger. No deixar-viger há o aparecimento e a permanência daquilo que vigora. Há, pois, nos quatro modos a transição do que ainda não vige para a vigência, isto é, “uma condução que conduz o vigente a aparecer.”¹⁷¹ Este deixar-viger que encaminha a não-vigência é a *poíesis*. A produção ou *poíesis* permite o vigorar. Produção não diz respeito simplesmente a um meio de produção. Não é o mesmo que confeccionar, montar, armar, ou mesmo fazer. Pro-duzir não distingue o “modo” de produção. Ele não confere apenas ao operário ou à costureira o ato de pro-duzir. Pro-dução é o deixar-viger que procede da não-vigência para o vigente. Dito isto, Heidegger afirma que “a produção conduz do encobrimento para o desencobrimento.”¹⁷² Assim, só há propriamente produção quando algo encoberto chega ao desencobrimento. De maneira grega, chama-se *aletheia* o desencobrimento.

Questionamos a técnica e chegamos agora à *aletheia*. O que a essência da técnica tem a ver com o desencobrimento? Resposta: tudo. Pois é no desencobrimento que se funda toda produção. Este recolhe em si, atravessa e rege os quatro modos de deixar-viger a causalidade. À esfera da causalidade pertencem meio e fim, pertence a instrumentalidade. Esta vale como traço fundamental da técnica.¹⁷³

Ao tratar da técnica, pensamos nas ciências, em porcentagens, tabelas e também como meio de se chegar a determinados resultados. No percurso proposto por Heidegger encontramos a técnica como desencobrimento. Como imaginar que algo tão criticado pelo filósofo alemão como a técnica, terminaria por ser uma forma de desencobrimento, acontecimento tão significativo? A técnica traz à vigência nos modos de *responder* e *dever*. Enquanto produz algo, realiza, pois, desencobrimento. No retorno às origens gregas a *τέχνη* não está sozinha. Desde cedo, a *τέχνη* vem acompanhada da palavra *episteme*. As duas dizem respeito ao conhecimento. Enquanto conhecimento, ambas realizam desencobrimento, pois provocam abertura. A *τέχνη* por sua vez “des-sencobre o que não se produz a si mesmo e

¹⁷⁰ Ibidem, pág. 15.

¹⁷¹ Ibidem, pág. 16.

¹⁷² Ibidem, pág. 16.

¹⁷³ Ibidem, pág. 17.

ainda não se dá e propõe.”¹⁷⁴ Na confecção de algo há desencobramento na “perspectiva dos quatro modos de deixar-viger.”¹⁷⁵ Ora, a τέχνη se cumpre na produção pelo desencobramento realizado e não em instrumentos ou meios para se chegar a um resultado.

O questionamento acerca da técnica desaguou no desencobramento. Mas a técnica moderna, filha da Metafísica, também compartilha deste mesmo lugar? A técnica moderna tem máquinas, grandes instrumentos e soluções para qualquer problema no caminho. Haveria desencobramento em máquinas de moer café, automóveis ou em transatlânticos? A técnica moderna se apoia na “moderna ciência exata da natureza”. Há desencobramento nisto? Alguns dirão ainda que é possível o desencobramento na técnica artesanal. Esta é “simples”, de trabalho direto e não se utiliza de meios modernos. Seriam então os aparelhos modernos os grandes vilões que tornam a técnica moderna outra que não desencobramento? Então, o que é a técnica moderna? Nas palavras de Heidegger, “também ela é uma desencobramento” e prossegue:

O desencobramento dominante na técnica moderna não se desenvolve, porém, numa produção no sentido de *poiesis*. O desencobramento, que rege a técnica moderna, é uma exploração que impõe à natureza a pretensão de fornecer energia, capaz de, como tal, ser beneficiada e armazenada. Isto também não vale relativamente ao antigo moinho? Não! Suas alas giram, sem dúvida, ao vento e são diretamente confiadas a seu sopro. Mas o moinho de vento não extrai energia das correntes de ar para armazená-la.¹⁷⁶

A técnica moderna é desencobramento. Ela, de fato, produz e assim traz algo a aparecer. Heidegger, no entanto, procura nos mostrar que *poiesis* é diversa da τέχνη. Há ainda diferença entre técnica artesanal ou “antiga” e a técnica moderna. É justamente esta diferença que nos leva a compreender o perigo da técnica moderna. Decisivo está na “exploração que impõe”. Além de explorar, há uma imposição que trata de garantir o resultado desejado. Ora, na exploração de carvão e minérios existe armazenamento. O armazenamento serve para atender o desejo do homem por energia no momento em que ele sentir vontade. No moinho de vento, que simplesmente aproveita o vento que ali passa, não há estoque de energia. Mesmo que o camponês lavre a terra, isto é, se utilize dela para interesse próprio, aqui, não há desencobramento explorador. O lavradio do camponês cultiva e protege. A exploração de carvão e minérios, por sua vez, descobre enxergando apenas depósito de carvão e jazida de minerais.

¹⁷⁴ Ibidem, pág. 17

¹⁷⁵ Ibidem, pág. 18

¹⁷⁶ Ibidem, pág. 18

A Modernidade trata a terra de modo diverso de um camponês. A natureza está lá para “oferecer” seus materiais e assim dispô-los ao homem. Há, pois, dis-posição da natureza diante da técnica moderna, que explora as energias naturais. Os diversos lugares das paisagens tornam-se dis-positivos. Dis-postos para todos os usos que o homem precisar ou imaginar. Logo, a usina hidroelétrica dis-põe o rio. O rio não é mais o rio que corre e alimenta a fauna e a flora, é agora, usina elétrica que fornece energia e serve de atração turística.

O desencobrimento que domina a técnica moderna, possui, como característica, o pôr, no sentido de explorar. Esta exploração se dá e acontece num múltiplo movimento: a energia escondida na natureza é extraída, o extraído vê-se transformado, o transformado, estocado, o estocado, distribuído, o distribuído, reprocessado. Extrair, transformar, estocar, distribuir, reprocessar são todos modos de desencobrimento. Todavia, este desencobrimento não se dá simplesmente. (...) por toda parte, assegura-se o controle.¹⁷⁷

A técnica descobre. Descobrimento que explora. Existe algo que surge, mas simplesmente para servir de instrumento nas mãos humanas. Aquilo que aparece a partir da técnica está, pois, dis-ponível para qualquer processamento necessário. Heidegger chama de dis-ponibilidade esta situação a que se encontram os entes na “era técnica”, e ela “designa nada mais nada menos do que o modo em que vige e vigora tudo que o desencobrimento explorador atingiu.”¹⁷⁸ Ao questionarmos a técnica, encontramos o homem que descobre explorando, tomando o descoberto como dis-ponibilidade. O que não se pode dizer é que o desencobrimento que se mostra ou se esconde está sob seu poder. Para Heidegger, há uma força que leva o homem a realizar a técnica moderna da maneira como a conhecemos.

O homem descobre de forma exploratória, mas não está sob seu domínio o acontecimento descobridor. Para Heidegger, o homem é chamado a este acontecimento, e assim, ao desvendar o real, responde ao apelo descobridor. Há, pois, uma força que grita o nome do homem para que ele possa vir a ser homem. É na realização dos vários modos de desencobrimento que o homem pode também se realizar, e se o desencobrimento não é de responsabilidade do homem, então “o desencobrimento já se deu, em sua propriedade, todas as vezes que o homem se sente chamado a acontecer em modos próprios de desencobrimento.”¹⁷⁹ Mas que chamado é esse? De onde vem esse apelo e de que tipo ele é? Para Heidegger, o homem é desafiado a descobrir no modo da disponibilidade. Assim,

¹⁷⁷ Ibidem, pág. 20.

¹⁷⁸ Ibidem, pág. 21.

¹⁷⁹ Ibidem, pág. 22.

“chamamos aqui de *com-posição (Ge-stell)* o apelo de exploração que reúne o homem a dispor do que se des-encobre como dis-ponibilidade.”¹⁸⁰

Heidegger não deixa de comentar que usar *Ge-stell* para designar o citado apelo é algo incomum e que pode causar espanto. Mas a uma altura dessas, quem se espantaria? O filósofo alemão denomina *com-posição* a força que leva o homem a desencobrir como disponibilidade. Ao questionarmos a técnica como manifestação essencial da Modernidade, deparamo-nos com uma força que não se mede ou se cataloga. É a própria técnica que nos seus afazeres físico-matemáticos “responde à exploração da *com-posição*, embora jamais constitua ou produza a *com-posição*.”¹⁸¹ A *com-posição* é algo mais originário, mais profundo na interrogação acerca da técnica. Vejamos mais um esclarecimento do termo.

Com-posição, “*Ge-stell*”, significa a força de reunião daquele por que põe, ou seja, que desafia o homem a des-encobrir o real no modo da dis-posição, como dis-ponibilidade. Com-posição (*Ge-stell*) denomina, portanto, o tipo de desencobrimento que rege a técnica moderna mas que, em si mesmo, não é nada técnico.¹⁸²

Ge-stell, usualmente, pode designar um equipamento ou mesmo um esqueleto. Para o pensamento heideggeriano significa algo mais complexo. O “*Ge-*” aponta para uma força de reunião e o “*stellen*” aponta para o verbo “pôr”. Entretanto, este “pôr” não é simplesmente colocar um objeto em um lugar qualquer. É um “pôr” que explora, mas que vem do pro-por e ex-por da *poiesis*. Há um parentesco entre *τέχνη* e *poiesis* no “pôr” que revela modos de desencobrimento. Ora, ambos são modos de *aletheia*, mas modos diversos. Enquanto a *poiesis* realiza um pro-por produtivo, a *τέχνη* realiza um dis-por explorador. Logo, “na *com-posição*, dá-se com propriedade aquele desencobrimento em cuja consonância o trabalho da técnica moderna des-encobre o real, como dis-ponibilidade.”¹⁸³ O homem moderno des-encobre, pois se vê chamado (quase obrigado) a fazê-lo.

Na pergunta pelo humanismo, chegamos à técnica. Na busca pelo diagnóstico da era moderna, que transformou o homem, encontramos seu modo (metafísico) de pensar, (metafísico) de falar e (metafísico) de fazer. A técnica, por sua presença forte na era em questão e também na nossa, possui máquinas, instrumentos, medições e tantas outras coisas que nos ligam ao que é técnico. Heidegger, entretanto, procura mostrar que a essência do técnico não está em sistemas eletrônicos ou em maquinários. A *τέχνη* des-encobre. Quem

¹⁸⁰ Ibidem, pág. 23.

¹⁸¹ Ibidem, pág. 24.

¹⁸² Ibidem, pág. 24.

¹⁸³ Ibidem, pág. 24.

diria que algo aparentemente dotado apenas de instrumentalidade, tivesse em sua essência, des-encobrimento. Todavia, (ainda) não podemos elevá-la e colocá-la num lugar privilegiado ontologicamente. Trabalhando onticamente, a técnica moderna tem como combustível o apelo que toma o homem e o faz técnico. A essência da técnica não é o homem que entende de metrologia, não é a montadora moderna nem um manual de instruções de uma televisão. Heidegger indica que a essência da técnica é a com-posição, pois é a partir dela que o homem é levado a agir “tecnicamente”. Dito isto, agir de modo técnico é des-encobrimento explorador, “é o modo em que o real se des-encobre como dis-ponibilidade.”¹⁸⁴

Tragado pela com-posição, o homem des-encobre. Tornando os estes disponíveis, o homem é posto no âmbito desencobridor. Assim, “a essência da técnica moderna põe o homem a caminho do desencobrimento que sempre conduz o real de maneira mais ou menos perceptível, à dis-ponibilidade.”¹⁸⁵ Para Heidegger, “pôr a caminho” é o mesmo que “destinar”. Toda vez que o homem realiza desencobrimento, não importa o tipo, ele está “destinado”. O destino é uma força que o leva a desencobrir. É uma força de reunião que o chama ao desencobrimento. Logo, “como modo de desencobrimento, a com-posição é um envio do destino.”¹⁸⁶

No destino, o homem é enviado a desencobrir. Aqui, ele é livre, pois enviado, ele também é ouvinte. Ele não escuta apenas o chamado do apelo, mas vai para escutar o próprio desencobrimento. Assim, “a liberdade é o reino do destino que põe o desencobrimento em seu próprio caminho.”¹⁸⁷ O destino é um espaço livre, por isso o homem tem a possibilidade de des-encobrir à maneira da dis-ponibilidade. Existe, pois, a outra possibilidade, a qual seja, a de um empenho originário pela essência do que se des-encobre. O homem tem realizado a primeira ou a segunda possibilidade? Na era moderna (e ainda hoje?), o homem apenas explorou em seus des-encobrimientos? Há um perigo em cada desencobrimento, diante das opções que são dadas ao homem. Nas palavras de Heidegger, “o homem fica ex-posto a um perigo que provém do próprio destino.”¹⁸⁸

Quando o homem é chamado a desencobrir e o realiza no modo da com-posição, o destino se torna o maior perigo. O objeto é apenas dis-ponibilidade, o homem sabe apenas dis-por e ele próprio se reduz à disponibilidade. Nisto, o homem vê tudo a partir de si e como

¹⁸⁵ Ibidem, pág. 27.

¹⁸⁶ Ibidem, pág. 27.

¹⁸⁷ Ibidem, pág. 28.

¹⁸⁸ Ibidem, pág. 29

dispositivos seus. Não há consciência do apelo, da provocação nem da exploração. “O homem está tão decididamente empenhado na busca do que a com-posição pro-voca e ex-plora, que já não a toma, como um apelo, e nem se sente atingido pela ex-ploração.”¹⁸⁹ No destino do homem reina o perigo que torna obscuro o deixar surgir e aparecer do desencobrimento. Na busca pela essência da técnica, encontramos o seu mistério, o perigo. Diante de tudo isto, haverá salvação para o destino do homem e também para a com-posição que o chama? Haverá também salvação para a linguagem e o para o pensamento modernos, filhos da metafísica? É o que buscaremos agora.

¹⁸⁹ Ibidem, pág. 30.

CAPÍTULO III

LINGUAGEM: MORADA ORIGINÁRIA DO HOMEM

O questionamento heideggeriano acerca do humanismo se dá depois da virada ocorrida na conferência *A essência da verdade*. O humanismo é amplamente criticado por seu fundamento metafísico. Na história do Ser, a metafísica chega a seu fim por ter esgotado todas as possibilidades de esquecer o ser. É preciso clarificar os momentos em que o homem se distancia do ser, como na formação da imagem de mundo e no esvaziamento da linguagem, mas também buscar onde é possível ser interpelado pelo ser. O desvelamento do ente em sua totalidade persiste mesmo na posição subjetiva do homem. Assim, na realização da História do Ser, Heidegger pensa a relação entre ser e homem e vê na linguagem a morada do ser e a habitação do homem. O *Dasein* ek-siste justamente por ser vizinho do ser e, neste lugar, ele deve pastorear o ser. O homem moderno está sem pátria por não morar neste lugar. O $\eta\theta\omicron\varsigma$ originário, isto é, o lugar originário do homem é a linguagem. É na linguagem que o *Dasein* mora próximo ao ser. Entretanto, não é qualquer linguagem que favorece tal vizinhança. Se assim o fosse, a falação pública ligaria ser e homem. É na poesia que o homem habita essencialmente a linguagem do ser.

3.1 Humanismo e linguagem

Linguagem é a morada do ser: pensar o humanismo é libertar-se da técnica, voltar a pensar essencialmente e vê na linguagem a relação entre homem e ser. Nos primeiros capítulos nós trabalhamos o diagnóstico de Heidegger. Na instituição da subjetividade, todo ente é posto ao dispor do sujeito. O homem ganha muitas possibilidades de ação, pois todos os entes são instrumentos resultantes da representação. O pensar humano é instruído pela técnica, tornando-se calculador. É um pensar metafísico, lógico e objetivo. O pensamento funciona como resolução de problemas, como catálogo de fenômenos. Não precisamos mais vivenciar certos acontecimentos, visto que alguém já o fez e o representa em seu artigo científico. A linguagem, por sua vez, torna-se instrumento para a justificação e para o fortalecimento da técnica e da metafísica. Como são atraentes, nesta conjuntura, as palavras públicas e todas as suas fórmulas de amor, de beleza e de felicidade! Para fornecer a medida exata destas e de outras coisas, temos a técnica e o seu aparato calculador. Ela nos ensina a tratar o mundo e os entes e como eles devem ser meios para as nossas necessidades e

angústias. Tudo é objeto e assim alcançaremos tudo como tal. É preciso procurar de maneira mais profunda, cada um dos elementos postos em questão e propor outros caminhos.

Ao tratarmos do pensar, vimos que ele se tornou τέχνη. Ao cessar essencialmente, a técnica o arrebatava como meio para as suas empreitadas. O pensar é instrumento para o fazer e o operar. É a parte teórica para a grande prática científica. Nisto, a própria Filosofia se sente pressionada a dar resultados, comprovar hipóteses e com isto ganhar ares de ciência. Heidegger ressalta que :

Desde então, a “filosofia” se vê constantemente constringida a justificar sua existência diante das “ciências”. Ela imagina que isto aconteça do modo mais seguro, quando ela eleva a si mesma ao patamar de uma ciência. Esse esforço, porém, é a renúncia da essência do pensar. A filosofia é perseguida pelo medo de perder prestígio e importância, caso não seja uma ciência.¹⁹⁰

A Filosofia está também infectada pelo técnico, doente pela “interpretação técnica do pensar”. Tal interpretação toma o pensar como caminho para um efeito ou algum resultado. Dito isto, precisamos nos desapegar dessa interpretação para experimentar essencialmente o pensar. Aqui, o empreendimento crítico heideggeriano começa a dar respostas. Em todo o processo hermenêutico, a intenção nunca foi permanecer na crítica ou simplesmente mirar novas direções. Heidegger realiza os dois. Assim, o pensar essencial é o que “leva a cabo a relação entre o ser e a essência do homem.”¹⁹¹ Nem mesmo a mais dedicada técnica conseguiria medir a distância entre o pensar indicado por Heidegger e o pensar moderno.

O pensamento liga o ser e o homem. Cabe ao pensar realizar tal feito. Ele age pensando. No entanto, pensando, ele não faz nem produz o relacional entre homem e ser. Há uma espécie de servidão, pois o pensar oferta ao ser tudo o que ele realiza. Ora, como não há servo sem senhor, é pelo próprio senhor, isto é, pelo ser, que o pensar se oferece. Assim, “o pensar é o pensar do ser.”¹⁹² Entretanto, o pensar e o ser não estão sozinhos neste encontro com o homem. O ser vem à linguagem pelo pensar. Assim, não basta livrar-se do pensar técnico, mas também da linguagem técnica. É preciso liberar a linguagem das preocupações exaustivas acerca da gramática. A técnica parece mais um vírus (metafísico) que assola por onde passa. Há uma relação originária entre o homem e o ser, opera pelo pensamento e pela linguagem. No entanto, a possibilidade de dis-por os entes, enfeitiça e cada elemento precisa

¹⁹⁰ HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o humanismo*. In.: HEIDEGGER, Martin. *Marcas do caminho*. Tradução por Marco Antonio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. (Coleção Textos Filosóficos) Pág. 327.

¹⁹¹ Idem, *Carta sobre o humanismo*. In.: HEIDEGGER, Martin. *Marcas do caminho*. Tradução por Marco Antonio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. (Coleção Textos Filosóficos) Pág. 326.

¹⁹² Ibidem, pág. 329.

ser objeto e objetivo. Isto tudo não é um problema técnico. O pensar perdeu sua capacidade e a linguagem se constrói no público. Deveríamos, talvez, abandonar tudo o que comece e termine nas entranhas matemáticas da técnica. Ao aprofundarmos a questão da relação entre homem e ser, talvez possamos apontar alguma salvação para a técnica.

O desencobrimento da τέχνη se tornou “o perigo”, considerando que apenas a disponibilidade atinge o homem e este mesmo homem se reduz a ela. O próprio perigo é a essência da técnica para Heidegger. Diante dele, Heidegger cita Hölderlin: “Ora, onde mora o perigo é lá que também cresce o que salva.”¹⁹³ E por que se deseja salvar a técnica? Ela alcançará um lugar mais elevado? Será convertida longe dos ares modernos metafísicos? A busca pela salvação da técnica e do seu perigo quer aprofundar e não se elevar. No itinerário para o mais originário, Heidegger quer salvar. Salvar significa “chegar à essência a fim de fazê-la aparecer em seu próprio brilho.”¹⁹⁴ Depois de tantas críticas, não pode espantar a afirmação de que a técnica não brilhe com seu próprio brilho. Ora, ela parece muito mais apagar possibilidades do que iluminá-las. Assim, “a com-posição é o perigo extremo porque justamente ela ameaça trancar o homem na dis-posição, como pretensamente o único modo de descobrimento.”¹⁹⁵ A ameaça se tornou efetiva na era moderna. A salvação levará a técnica à sua essência. Esta essência que mesmo de ex-ploração, ainda é desencobrimento.

No processo de “redenção” da técnica, é preciso notar que mesmo na sua vigência de com-posição há envio para o desencobrimento. Logo, deve-se perceber “o que vige na técnica, ao invés de ficar estarecido diante do que é técnico.”¹⁹⁶ As maravilhas da técnica saltam aos olhos e ao coração que bate mais forte no desejo de dominá-las. A essência da técnica (que impõe o perigo) enquanto com-posição desvia o olhar do próprio desencobrimento, pondo em perigo a relação do homem com a essência da verdade. Mesmo assim, a própria com-posição concede ao homem ter parte no desencobrimento, havendo na técnica a emergência do que salva.

Diante da situação moderna, deparamo-nos com o pensar, com a linguagem e com a técnica. Apesar de Heidegger ter encontrado “uma salvação” para a técnica moderna, ainda se faz necessário abandoná-la para então se experimentar o pensar e a linguagem de modo mais

¹⁹³ Idem, *A questão da técnica*. In.: HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. 5º ed. – Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. (Coleção Pensamento Humano). Pág. 37.

¹⁹⁴ Ibidem, pág. 31.

¹⁹⁵ Ibidem, pág. 34.

¹⁹⁶ Ibidem, pág. 35.

originário. A interpretação técnica do pensamento fecha a essência do pensar. O esvaziamento da linguagem, que se torna instrumento público, ameaça a própria essência do homem. O homem está perdido em meio aos entes e longe do mais originário. Entretanto, algo ainda falta esclarecer: a essência da linguagem. Na técnica encontramos a com-posição, o seu perigo e o seu salvamento. No pensar, viu-se o seu relacional originário com o ser. Mas e a linguagem? Em sua situação instrumental e pública, o que há com ela?

Em todo caso, a decadência da linguagem, que ultimamente vem sendo muito e largamente comentada, já com um certo atraso, não é motivo, mas uma consequência do fato de a linguagem, sob o domínio da metafísica da subjetividade moderna, ir decaindo de seu elemento de modo quase irrefreável. A linguagem ainda nos nega sua essência: qual seja, o fato de ela ser a morada da verdade do ser.¹⁹⁷

Presas a falação pública e científica, a linguagem “decae”. Ora, a sua essência permanece velada, maquiada. Para Heidegger, “a linguagem é a morada do ser. Na habitação da linguagem, mora o homem.”¹⁹⁸ O que cabe agora é que o homem está longe e parece fugir cada vez mais disso. Iniciamos nosso trajeto com a interrogação acerca do humanismo. Passamos pelo humanismo tradicional e na sua crítica, vimos o poder metafísico da subjetividade na era moderna. No caminho, encontramos a técnica, o pensar e a linguagem. Agora, retornamos à preocupação (direta) para com o homem. Ele habita na linguagem. A linguagem por sua vez está infectada pela metafísica. O homem está distante do mais originário, ameaçado pelo modo como trata a linguagem. Assim, “se o homem quiser voltar a se encontrar novamente nas cercanias do ser, porém, então ele precisa antes aprender a existir no sem-nome.”¹⁹⁹ Já tratamos da mania de nomearmos tudo, por isso é difícil alcançarmos o que Heidegger chama de “existir no sem-nome.”²⁰⁰ Se persistirmos na Metafísica e no seu castelo de sujeitos e objetos, o homem estará perdido da morada do ser.

A metafísica se fecha pelo simples fato essencial de que o homem só se essencializa em sua essência na medida em que é interpelado pelo ser. É só por essa interpelação que ele “tem” encontrado aquilo em que habita sua essência. É só por este habitar que ele “tem” “linguagem” como a morada que garante o ekstático à sua essência. Estar postado na clareira do ser, a isso eu chamo de ek-sistência do homem.²⁰¹

A Metafísica apresenta muitas definições para a palavra homem. Este é um animal racional, dotado de espírito ou simplesmente sujeito. Para Heidegger, o homem é a sua ek-

¹⁹⁷ Idem, *Carta sobre o humanismo*. In.: HEIDEGGER, Martin. *Marcas do caminho*. Tradução por Marco Antonio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. (Coleção Textos Filosóficos) Pág. 331.

¹⁹⁸ Ibidem, pág. 326.

¹⁹⁹ Ibidem, pág. 332.

²⁰⁰ O afastamento do controle técnico da comunicação sugere até uma ausência de fala. É difícil falar sem tomar como base as considerações públicas e privadas. *Ser e tempo* ficou incompleto justamente por que não haviam palavras disponíveis que expressassem a viragem do *Dasein* para o ser e do tempo para o ser.

²⁰¹ Ibidem, pág. 336.

sistência. Interpelado pelo ser e não dono dele, o homem habita, essencialmente, isto é, ele ek-siste. Ora, só o homem ek-siste. Apenas ele se relaciona com o ser. No apoderamento técnico do homem, só escutamos corpo humano, organismo ou animal racional. Assim, “a metafísica pensa o homem a partir de sua *animalitas* e não o pensa na direção de sua *humanitas*.”²⁰² Heidegger quer dizer que as preocupações metafísicas não se projetam para a humanidade do homem, mas se ocupam com seu ponto de partida, a sua animalidade enquanto diferencial superior²⁰³.

A ek-sistência é o modo de ser do homem. É um estar-lançado, um “postar-se-para-fora na verdade do ser.”²⁰⁴ Ora, os animais não se ocupam com o ser e não precisam buscá-lo. O homem é “homem” na medida (sem medida) em que se lança na verdade do ser. Nisto, “ek-sistência designa a determinação do que é o homem no destino da verdade do ser.”²⁰⁵ Heidegger se esforça para mostrar que ek-sistência não é *existentia*. *Existentia* indica uma realidade efetiva, algo se realizando do que antes era só possibilidade. *Existentia* é *actualitas*, atualidade efetivando o que era só ideia. Na pergunta pelo homem, não se deve guiar para o acontecimento efetivo ou não do homem. O homem ek-siste, pois se relaciona com a verdade do ser. Apenas ele ek-siste. Animais e plantas são o que são e não precisam se postar na verdade do ser.

Heidegger esclarece na *Carta sobre o humanismo* a sua posição sobre o existencialismo sartreano. Ora, é comum encontrar em manuais ou livros introdutórios de filosofia que Heidegger é existencialista, Sendo também criador desta orientação de pensamento. Sartre também cita Heidegger em seu escrito *O existencialismo é um humanismo*. Ao tratar do existencialismo ateu, o filósofo francês expressa a base de seu pensamento e aproveita para fazer um link com o filósofo alemão afirmando que este faz parte do pensamento existencialista²⁰⁶. Será que Heidegger quis realmente dizer isto? O homem ek-siste quer dizer que o mesmo que sua existência precede a sua essência? Na continuação do texto de Sartre encontramos o ponto de partida de seu pensamento, isto é, a subjetividade²⁰⁷.

²⁰² Ibidem, pág. 336.

²⁰³ A racionalidade não difere o homem dos outros entes. Para Heidegger, ele ek-siste antes mesmo de ser racional. A transcendência do *Dasein* envolve a sua compreensão do ser. Logo, as proposições acerca dos objetos são posteriores ao encontro com os entes no aberto. Aristóteles vê a razão como a peculiaridade do homem, servindo para indicar o útil e o pernicioso e também o justo e o injusto.

²⁰⁴ Ibidem, pág. 339.

²⁰⁵ Ibidem, pág. 339.

²⁰⁶ Assim, “ele (o existencialismo ateu) declara que, mesmo que Deus não exista, há ao menos um ser cuja existência precede a essência, um ser que existe antes de poder ser definido por algum conceito, e que tal ser é o homem ou, como diz Heidegger, a realidade-humana”. In.: SARTRE, Jean-Paul. *Existencialismo é um humanismo*. Tradução de João Batista Kreuch. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010. (Coleção Textos Filosóficos). Pág. 25.

²⁰⁷ Para ele, “não é possível existir outra verdade, como ponto de partida, do que essa: *penso, logo existo*, é a verdade absoluta da consciência que apreende a si mesma”. In.: Idem, *Existencialismo é um humanismo*. Tradução de João Batista Kreuch. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010. (Coleção Textos Filosóficos). Pág. 46.

Depois de todo o caminho já percorrido, ficou clara a posição de Heidegger sobre o *cogito* cartesiano. A sentença sartreana é metafísica e como tal, está longe da ek-sistência que habita próximo ao ser.

A existência precede a essência. Neste caso, ele toma existência e essência no sentido da metafísica, que desde Platão afirma: a essência precede a existência. Sartre inverte essa frase. Mas a inversão de uma frase metafísica continua sendo uma frase metafísica. Com essa frase, ele continua preso, junto com a metafísica, no esquecimento do ser.²⁰⁸

Heidegger se empenha em tratar do humanismo. Caminhou-se pela questão do pensar, da técnica e da linguagem. Nisto, chegou-se na relação entre homem e ser. A carta heideggeriana busca compreender como a verdade do ser “diz respeito ao homem e o interpela”. É neste interpelar que o homem se encontra, que se realiza essencialmente, pois ele é enquanto ek-siste e a ek-sistência acontece pela interpelação ontológica. Assim, “o modo em que o homem, em sua própria essência, se apresenta em relação ao ser é o ek-stático postar-se no interior da verdade do ser.”²⁰⁹ O que dizer dos humanismos conhecidos até aqui? Será o fim do *animal rationale*? As desconstruções de Heidegger parecem demolições. Na tentativa (verdadeira?) de não ser tão radical assim, ele assinala que as concepções humanistas não são falsas nem descartadas. Ora, as definições tradicionais são o seu ponto de partida e além do que não existe filósofo que não discorde de outro companheiro de profissão.

A busca pelo mais originário é incessante. Fala-se acerca do ente, acrescentam-lhe adereços, categorias e classificações. O homem está perdido mesmo tendo tantas escolhas. Por isso, a diversidade de “formas” humanas se perdeu e não encontra o caminho de casa. Disto isto, mesmo “as mais elevadas determinações humanistas da essência do homem ainda não experimentam a verdadeira dignidade do homem.”²¹⁰ Neste ponto, o estudo acerca do humanismo de Heidegger corre contra o humanismo²¹¹. Ele mesmo afirma que o pensamento em *Ser e tempo* é contrário ao humanismo. Todavia, não tende para o inumano, não corrói a dignidade humana, mas sim designa a humanidade num lugar sem coroa nem pedestal. O combate contra o humanismo concentra-se na sua incapacidade de pensar o homem de

²⁰⁸ HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o humanismo*. In.: HEIDEGGER, Martin. *Marcas do caminho*. Tradução por Marco Antonio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. (Coleção Textos Filosóficos). Pág. 341.

²⁰⁹ Idem, *Carta sobre o humanismo*. In.: HEIDEGGER, Martin. *Marcas do caminho*. Tradução por Marco Antonio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. (Coleção Textos Filosóficos). Pág. 342.

²¹⁰ Ibidem, pág. 343.

²¹¹ É interessante notar a crítica de Habermas citada por Vázquez: “Heidegger opõe-se a qualquer humanismo, porque nenhum deles situa à sua devida altura a humanidade ou dignidade do homem. Ele deixa claro que seu anti-humanismo não significa estar contra o humano e a favor do inumano: a barbárie ou o que rebaixa a dignidade do homem (esclarecimento que se vê embaçado pelo silêncio que Habermas lhe censura diante do inumano e da barbárie de Auschwitz). Seu anti-humanismo é portanto ontológico na medida em que se baseia não no homem real – esse que foi barbaramente humilhado e aniquilado em Auschwitz -, mas no homem no plano principal do Ser.” In.: VÁZQUESZ, Adolfo Sánchez. *O anti-humanismo de Heidegger entre dois esquecimentos*. In.: VÁZQUESZ, Adolfo Sánchez. *Filosofia e circunstâncias*. Tradução de Luiz Cavalcanti de M. Guerra. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. Pág. 389.

maneira mais profunda. A profundidade assusta, pois o homem não é superior ou senhor do ente e muito menos do ser. Ele também não é sujeito, pois não há objeto nem objetividade para ser representada.

A crítica de Heidegger, aqui tão enfatizada, não permanece na superficialidade. Todo o trabalho tem como direção o mais originário. Assim, quando vai falar do homem, pode-se notar que tantos diagnósticos da Modernidade se contrapõem fundamentalmente ao pensamento heideggeriano. Foi o que vimos com Sartre há pouco. Então, já que não é “sujeito”, como é o homem? Ele ek-siste por estar postado na verdade do ser. É nesta verdade que ele des-encobre (*aletheia*) os entes. Entretanto, a luz do ser e a sua clareira não dependem do homem. Ele não decide o que brilha ou deixa de brilhar. Cabe ao homem encontrar na sua essência se irá corresponder ao destino do ser e assim o advento do ente. Nas palavras de Heidegger, o “homem é muito mais ‘jogado’ na verdade do ser pelo próprio ser e isto de tal modo que, assim ek-sistindo, guarda a verdade do ser para que o ente brilhe como o ente que é na luz do ser.”²¹² A tarefa do homem não consiste em representar e catalogar os entes, em comandar quando desabrocham nem como o fazem. Cabe ao homem o dever de guardar a verdade do ser, pois “o homem é o pastor do ser.”²¹³ Ele não é dono, senhor, mestre, patrão. Ele é pastor e como tal deve salvaguardar o ser.

O homem não é proprietário do ser, mas sim seu pastor. Ao tratar do homem, Heidegger indica a ek-sistência como a sua essência e formula a seguinte interrogação: “mas suposto que possamos efetivamente formular a pergunta deste modo, como é que o ser se comporta em relação à ek-sistência?”. O primeiro ponto que cabe pensar é que Heidegger não diz “formulemos efetivamente a pergunta...”. Ora, ele já inicia a interrogação a tomando como uma hipótese. Supondo que podemos realizá-la de fato, questionamos: qual o comportamento do ser em relação a ek-sistência? Para Heidegger, uma pergunta fadada ao fracasso ainda tem seu valor. Não é a certeza da resposta que leva tudo avante, mas sim os próprios questionamentos. Qual é então essa relação? “É o próprio ser que é a relação, na medida em que ele mantém junto a si a ek-sistência em sua essência ek-sistencial, isto é, ek-stática, recolhendo-a junto a si como o sítio da verdade do ser em meio ao ente.”²¹⁴ É o ser que garante o ek-stático e por este há verdade do ser em meio ao ente. A essência do homem é ontológica e mesmo assim ele acaba perdido em meio as entidades.

²¹² Ibidem, pág. 343.

²¹³ Ibidem, pág. 343.

²¹⁴ Ibidem, pág. 345

A verdade do ser garante a ek-sistência. Há, pois, uma proximidade entre ser e homem que, segundo Heidegger, não é imperativa. É uma proximidade “livre” e que “essencializa-se como a própria linguagem.”²¹⁵ Já nos é conhecido que a linguagem não se conclui em fonemas, melodias, ritmos e significações. Ela não é também simplesmente representação humana ou instrumento de uso do *animal rationale*. Como a relação ontológica do homem permanece velada, encobre-se também “a essência ontológico-histórica da linguagem.”²¹⁶ Aqui, a linguagem é a casa do ser e é por ela que o homem pode se realizar na sua ek-sistência. A essência do homem mora neste lugar. Assim, “o homem não é apenas um ser vivo que, ao lado de outras faculdades, possui também a linguagem. Ao contrário, a linguagem é a casa do ser; e, nela morando, o homem ek-siste, na medida em que guardando a verdade do ser, a esta pertence.”²¹⁷

Tudo se iniciou com a pergunta sobre o humanismo. Percorrendo a tradição e criticando seus fundamentos (metafísicos) Heidegger assinala a sua resposta: a linguagem é a casa do ser e o homem é o pastor do ser. Ora, podemos chamar isto de humanismo? Todo humanismo permanece metafísico e o filósofo alemão foge disto. Preocupado com o que é ontológico, Heidegger não busca as categorias humanas, mas nos guia para o ser. Afirma, pois, que “dá-se o ser”. “O ‘dá’ designa, porém, a essência do ser, doadora e resguardadora de sua verdade. O dar-se no aberto, junto com esse aberto mesmo, é o próprio ser.”²¹⁸ Com tais palavras Heidegger quer dizer que “o ser é”? Ao designar que o ser “é”, estamos tornando-o ente, dando a ele predicados como se fosse uma entidade. A História do Ser é marcada por desvios. Tais desvios seguem rumo ao ente. Não se pensa no ser e muito menos na diferença ontológica. Tudo isto é a oferta da Modernidade para o homem.

A crítica heideggeriana aos humanismos se dá de modo hermenêutico. Interpretando em vez de salvando, Heidegger vê nos fundamentos metafísicos o esquecimento do ser. Com o fim da metafísica e o início da Modernidade, a técnica guia o pensar e a linguagem. Porém, cabe pensar a relação entre ser e homem, desligando-se do caráter exploratório da técnica e vendo a linguagem como morada do ser. Habitando na linguagem e sendo vizinho do ser, o homem ek-siste. A sua ek-sistência se dá justamente por ser o pastor do ser e assim guardador de sua verdade. Mas que lugar é esse que o homem habita? Se a linguagem é a morada do ser

²¹⁵ Ibidem, pág. 346.

²¹⁶ Ibidem, pág. 346.

²¹⁷ Ibidem, pág. 346.

²¹⁸ Ibidem, pág. 347.

e o homem é vizinho dele, onde estará morando o homem moderno? A carta, iniciada com o humanismo, apresenta o lugar mais originário do homem, isto é, seu $\eta\theta\omicron\varsigma$.

3.2 Ηθος e τέχνη

Libertos da técnica e com um olhar diferente diante do pensar e da linguagem, chegamos à relação entre homem e ser. A linguagem é a casa do ser e o homem habita nela. É nesta morada que o homem ek-siste. Ek-sistindo, realiza-se e guarda a verdade do ser. Na pergunta pelo humanismo, encontramos uma resposta ontológica. Heidegger não se ocupa com as representações do sujeito, mas sim com a verdade do ser. Veremos agora o desenrolar deste “humanismo” heideggeriano e da pergunta central: o “humanismo” ontológico de Heidegger aponta para uma ética? Estamos tratando da humanidade e torna-se inevitável questionar o que guiará o homem que ek-siste. Para tanto, falaremos da morada ofertada pela Modernidade e da morada do “humanismo” do filósofo alemão.

O homem moderno é sujeito e como tal representa os entes. Representa-os e os cataloga para uso posterior. Heidegger critica este modo de encontro com o ente e com o ser, como vimos. Entretanto, como é este encontro na morada proposta por ele? O homem ek-siste e isto pelo seu relacional com o ser, mas qual é a maneira de se “encontrar” com o ente? Quando se questiona o que é a verdade, a tradição responde que é a correspondência entre enunciado e coisa. Modernamente falando, o sujeito representa enunciando e chega à verdade se há correspondência entre representação e ente. Ora, aqui, o sujeito é senhor do ente. Não há modalidade de descoberta do ente, mas sim modalidade de descoberta do sujeito. Heidegger propõe que o ente possa aparecer sem que o sujeito lhe dite regras. Assim, “deixar-ser o ente – a saber, como o ente que ele é – significa entregar-se ao aberto e à sua abertura, na qual todo ente entra e permanece, e que cada ente traz, por assim dizer, consigo.”²¹⁹

O homem é pastor do ser e como tal ele deve guardá-lo. No texto *Sobre a essência da verdade*, Heidegger busca a verdade mais originária. O homem ek-siste, e livre ele deve deixar que o ente se mostre para que possa se realizar. Ainda aqui ele pode ir mais fundo, não permanecendo no nível ôntico e se lançando como pastor que cuida do ser. Com isto, a linguagem deixa de ser mera falação e torna-se o lugar originário, qual seja, a morada da verdade do ser.

É no pensamento do ser que a libertação do homem para a ek-sistência, libertação que funda a história, alcança a sua palavra. A palavra não é, em primeiro lugar, a ‘expressão’ de uma

²¹⁹ Idem, *Sobre a Essência da Verdade*. In.: HEIDEGGER, Martin. *Marcas do caminho*. Tradução de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008. Pág. 138.

opinião, mas é constantemente já a articulação protetora da verdade do ente em sua totalidade.²²⁰

O sujeito moderno representa e não deixa-ser o ente. Ele se afoga num mar de entes e esquece o ser. Para Heidegger, “o homem em meio ao ente é a ativação do esquecimento incondicionado do ser.”²²¹ O ser está esquecido. A preocupação está em representar o ente e explorá-lo. Pela técnica se tem o modo explorador de tornar o ente manifesto. Aqui, o ente é apenas objeto de uso, instrumento. Não há, pois, um questionamento acerca do ser e da diferença ontológica. O homem já não mora mais próximo ao ser. Não se encontra mais no seu lugar essencial, pois se desvia de sua terra natal. Heidegger toma Hölderlin no que este chama de “terra natal” para apontar a proximidade entre ser e *Dasein*. Ora, se o lugar essencial do homem, isto é, sua terra natal é a proximidade com o ser, então onde estará o homem moderno? Distante de pensar a verdade do ser, o homem moderno está sem lar, sem pátria.

A apatridade a ser pensada reside no abandono do ente por parte do ser. Ela é o sinal do esquecimento do ser. Por conseguinte, a verdade do ser continua impensada. O esquecimento do ser se anuncia de modo mediato no fato de que o homem leva em consideração e trata sempre apenas do ente. E como ele não consegue contornar aí a representação do ser, mesmo o ser acaba sendo explicitado apenas como o “ente mais geral”, um ente que, por isto, abrange o ente; ou ainda como uma criação do ente infinito ou como o produto de um sujeito finito.²²²

O homem está sem casa e sem terra natal. Longe do seu lugar originário, ele vive na apatridade²²³. Assim, “expulso da verdade do ser, o homem circula por toda parte ao redor de si como o *animal rationale*.”²²⁴ Perdido da sua pátria, o homem é sujeito. É preciso que ele a encontre, pois é nela que ele se realiza. Na interrogação pelo humanismo, encontramos o homem sem lar. Para Heidegger, o homem não é *animal rationale*, “o homem é pastor do ser”. Enquanto pastor, ele cuida e não explora. Como pastor, ele não se perde, mas se encontra no seu lugar mais essencial. O sujeito moderno que tanto calcula não é capaz de guardar a verdade do ser. É preciso que ele se liberte e perceba a sua proximidade ontológica. Assim, “o homem é o ente cujo ser, enquanto ek-sistência, consiste no fato de habitar na proximidade do

²²⁰ Ibidem, *Sobre a Essência da Verdade*. In.: HEIDEGGER, Martin. *Marcas do caminho*. Tradução de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008. Pág. 144.

²²¹ Idem, *Nietzsche: metafísica e niilismo*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000. (Conexões). Pág. 110.

²²² Idem, *Carta sobre o humanismo*. In.: HEIDEGGER, Martin. *Marcas do caminho*. Tradução por Marco Antonio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. (Coleção Textos Filosóficos). Pág. 352

²²³ É possível encontrar outras traduções como “não-habitabilidade” ou “falta de morada”.

²²⁴ Ibidem, pág. 355.

ser. O homem é vizinho do ser.”²²⁵ É nesta vizinhança que está o seu lar. A importância de sua habitação está justamente no seu vizinho que lhe possibilita ek-sistir.

O vizinho do homem é o ser e a sua ek-sistência advém deste privilégio ontológico. O pensamento heideggeriano acerca do homem se ocupa com o que lhe está próximo, isto é, com o ser. Busca-se a humanidade e se encontra o ser. Deseja-se a compreensão do humano e chegamos a sua vizinhança. Aqui, o humanismo “pensa a humanidade do homem a partir da proximidade com o ser.”²²⁶ A essência do homem vem da verdade do ser, por isso, este “humanismo” não se ocupa primeiramente com o homem. A direção não mira para as suas habilidades ou peculiaridades. O homem ek-siste e isto porque se relaciona com o ser.

Na *Carta sobre o humanismo*, Heidegger responde aos questionamentos de Beaufreut. Um deles é: “De que modo pode-se restituir um sentido à palavra humanismo?”. Ora, o desejo de restituir algo mostra dois pontos. O primeiro é o desejo de se manter este algo como se fosse a única opção. O segundo ponto faz transparecer que aquilo que se deseja restituir está fraco ou perdido e necessita de salvação²²⁷. Será realmente necessário salvar a palavra humanismo? E ainda mais: o humanismo é a única opção para tratarmos do homem e da sua humanidade? Com uma resposta negativa abrimos novas portas e podemos dar um “não” à primeira questão. A palavra humanismo está perdida, mas salvá-la não é o único caminho para as interrogações acerca do homem.

A essência do humanismo se perdeu na Metafísica. A Metafísica transforma o homem em sujeito e como “a essência do humanismo é metafísica”²²⁸, o humanismo se torna um questionamento acerca do sujeito e de seu poder sobre os entes. Não há uma preocupação com a verdade do ser e muito menos com a sua ligação com o homem. Todavia, mesmo frágil foi a partir do humanismo que alcançamos algo mais profundo. Assim, aquela opção de salvar o humanismo pode ser realizada de uma maneira diversa do comum. Em vez de nos ocuparmos em reacender a chama do pensamento humanista, tentamos aprofundar o que seria a *humanitas*.

Na palavra, o “humanus” vem indicando a *humanitas*, a essência do homem. O “ismo” indica que a essência do homem deveria ser tomada como essencial. É este sentido que possui a palavra “humanismo”, enquanto palavra. Devolver-lhe um sentido só pode significar: voltar a sintonizar o sentido da palavra. De um lado, isto exige que se experimente a essência do

²²⁵ Ibidem, pág. 355.

²²⁶ Ibidem, pág. 355.

²²⁷ De fato, o humanismo está em crise. Com a morte de Deus, o homem está perdido sem referências. Cf. VATTIMO, Gianni. *A crise do humanismo*. In.: VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

²²⁸ Ibidem, pág. 357.

homem de modo mais originário; de outro, porém, é preciso mostrar em que medida essa essência é, em seu modo de ser, histórica.²²⁹

Ao tratarmos da *humanitas* de acordo com as colocações heideggerianas, chegamos à essência do homem, à sua ek-sistência. O ek-sistir envolve uma relação profunda e essencial com o ser, pois é este que possibilita a própria ek-sistência. O modo de ser do homem, por sua vez, acontece em uma realização histórica. A história a qual o homem “participa” não é medida em anos ou séculos. É uma história ontológica, uma História do Ser. A ek-sistência do homem é histórica porque a referência de seus passos está no modo como guarda a verdade do ser. O “humanismo” heideggeriano vê o homem como ek-sistente e assim o é por ser vizinho e pastor do ser. É neste posto que ele pode se realizar enquanto guarda a verdade do ser. Diante de tudo isto, Heidegger questiona: “Será que ainda se pode chamar de ‘humanismo’ a este ‘humanismo’ que se contrapõe a todos os humanismos precedentes, mas que ao mesmo tempo não se ergue como defensor do inumano?”²³⁰

Pode-se chamar de humanista todo movimento ou pensamento que se ocupe do homem e se preocupe em torná-lo cada vez mais homem. O homem é o centro de tudo e detentor de habilidades que o tornam capaz de se gerir e gerir o mundo a sua volta. As considerações heideggerianas tomam parte disto? É de nosso conhecimento que todo humanismo persiste em ser metafísico. Ora, esta não é a intenção de Heidegger. A intenção é pensar o humano, mas não como um ser superior e sim como um ente privilegiado. Privilégio este que advém da sua ligação com o ser. O ser oferta esta possibilidade, e assim, o homem ek-siste. O empenho está em pensar “de modo ainda mais originário a dimensão em que a essência do homem, determinada pelo próprio ser, encontra seu lar.”²³¹

Heidegger expõe que é possível que digam que tudo isto é negação do humano, que é ilógico, que nega os valores e também a transcendência e que é uma forma de ateísmo. Ora, o contrário daquilo que é publicamente aceito é tido sem reservas como negativo. Assim, o tratamento heideggeriano dado ao homem vai sendo posto como negativo, como se as únicas possibilidades fossem aquelas da opinião pública. Ao tratar do homem por uma perspectiva diversa dos “humanismos”, Heidegger não destrói o homem, mas traz novas possibilidades de pensar acerca do que somos a cada dia. Se o pensar heideggeriano se posiciona contra a “lógica”, a intenção nada mais é que repensar o *logos* e a sua essência. Quando o homem já

²²⁹ Ibidem, pág. 358.

²³⁰ Ibidem, pág. 358.

²³¹ Ibidem, pág. 359.

não é mais chamado de sujeito, crê-se que há uma desvalorização de seus atributos. Ora, apenas o sujeito dá valor. O homem que ek-siste deixa o ente ser e não o identifica como útil ou inútil.

O olhar da tradição não reconhece nada do que não seja seu. Heidegger vê como traço fundamental do homem o “ser-no-mundo” e a tradição responde que isto elimina a transcendência. Pensa-se apenas no mundano e se esquece de Deus? O “mundo” não é contraponto do celeste. Não há uma batalha entre o espiritual e o profano. O “mundo” é a abertura do ser, a qual o homem pode ek-sistir.

O “ser-no-mundo” nomeia a essência da ek-sistência na perspectiva da dimensão iluminada, a partir da qual vige o “ek-“ da ek-sistência. Pensado a partir da ek-sistência, “mundo”, de certo modo, é justamente o além da ek-sistência dentro dela e para ela. Imediatamente aquém do mundo, o homem jamais é homem como um “sujeito”, seja como “eu” ou como “nós”.²³²

O homem é ser-no-mundo, é ek-sistência na abertura do ser. Ele não é sujeito que representa seus objetos. É por estar nessa abertura que o homem pode se relacionar com os entes. Assim, ser-no-mundo não é uma decisão de cunho teológico ou metafísico. Afirmar que o homem ek-siste e como tal é vizinho do ser, não toma uma posição sobre Deus e a sua existência. Para Heidegger, a questão do ser é anterior à própria pergunta pelo divino. Assim, “é só a partir da verdade do ser que se pode pensar a essência do sagrado.”²³³ Esta posição não implica em ateísmo ou ateísmo. A preocupação aqui é outra. Na interrogação acerca do homem, o sujeito decaiu, pois sua posição não permitia o mostrar dos entes. Nisto, o pensar heideggeriano está distante do próprio sujeito, da lógica, dos valores, da transcendência e de Deus. É um pensamento que vê o homem alerta para a verdade do ser. Assim, “pensar a verdade do ser significa de imediato: pensar a *humanitas* do *homo humanus*. Importa colocar a *humanitas* a serviço da verdade do ser, mas sem o humanismo em sentido metafísico.”²³⁴

O homem é pensado numa relação ontológica e a sua essência não está na subjetividade. Como o pensar de Heidegger acerca da humanidade chega a um pensar ontológico, é possível que alguns desejem regras que conduzam a ligação entre homem e ser. Há um desejo por uma ética que possa tratar e direcionar daquele homem e daquela humanidade propostos por Heidegger. Ora, é provável que todo moderno anseie por isto e consiga compreender apenas as palavras técnicas. Afinal, existem tantas normas para tantos quantos forem os contextos humanos. A questão ética se tornou ciência e não se pensa o $\eta\theta\omicron\varsigma$

²³² Ibidem, pág. 363.

²³³ Ibidem, pág. 364.

²³⁴ Ibidem, pág. 365.

de modo mais originário. O homem é cada vez mais complexo e procura um lugar seguro que, para o homem moderno, precisa ser científico para se reconhecer e reconhecer os outros.

O desejo por um ética se vê impingido a buscar sua realização com tanto mais ardor, quanto mais aumenta a perplexidade do homem, a manifesta não menos do que a velada, até atingir a desmedida. É preciso dedicar todo cuidado à vinculação por meio da ética, visto que o homem da técnica, exposto às instituições de massa, só poderá ainda ser levado a uma estabilidade confiável por meio de uma reunião e ordenação da totalidade de seus planos e ações que seja correspondente à técnica.²³⁵

Na investigação sobre o ηθος, Heidegger indica um fragmento de Heráclito como a manifestação da essência deste. O fragmento 119 diz (ηθος ανθρωπω δαιμων) “para o homem, o seu modo próprio de ser é seu demônio”. Porém, esta tradução não alcança o mais originário e não indicação ao ηθος como morada. A parcela “modo próprio de ser” não torna claro que se trata de um habitar. Ηθος é “lugar onde morar”, nomeando o âmbito aberto do homem. Este aberto permite a aproximação daquilo que pertence a própria essência do homem, isto é, o *daímon*. Assim, o homem habita nas cercanias de Deus.

Em seguida, Heidegger narra uma estória de Aristóteles sobre Heráclito, confirmando a sentença proclamada. Estrangeiros vieram visitar Heráclito e quando se aproximaram, viram-no se esquentando junto ao fogo. Diante da cena, ficaram surpresos. Percebendo isto, o filósofo grego os chamou dizendo “também aqui estão presentes os deuses”. Vejamos. Os estrangeiros ficam decepcionados por que quando decidiram ir ao encontro de um filósofo, acreditaram que presenciariam algo magnífico e fora do comum. Ora, Heráclito está simplesmente se aquecendo. Nem ao menos pretende assar algum alimento. Numa imagem cotidiana, ele apenas sente o calor do fogo. Os visitantes queriam vivenciar algo extraordinário, testemunhar um pensador num momento de profunda reflexão. Não tendo nada significativo na situação, mostram-se desconcertados. Heráclito logo os encoraja “também aqui estão presentes os deuses”. Segundo Heidegger, as palavras heraclitianas assinalam uma nova morada (ηθος) do pensador e do seu fazer. Aqui, onde o ordinário impera, os deuses também estão presentes. Naquilo que é banal, o divino se mostra e assim permanece próximo ao homem. Reformulando o fragmento, ele diz que “a morada (ordinária) é para o homem o aberto para a presentificação do deus (do ex-traordinário).”²³⁶

Durante o nosso percurso foi possível notar a posição de Heidegger em relação aos títulos. No que diz respeito aos termos “ontologia” e “ética” não é diferente. Ao tratar do

²³⁵ Ibidem, pág. 365

²³⁶ Ibidem, pág. 369.

homem, chegamos ao seu relacional ontológico e a possibilidade desta “ontologia” necessitar de uma “ética” que a complete. Ora, cabe pensar o $\eta\theta\omicron\varsigma$ originário e não a linguagem conceitual acima. Dito isto, “o pensar que pergunta pela verdade do ser, determinando aí a morada essencial do homem a partir do ser e na direção do mesmo, não é ética nem ontologia.”²³⁷ Com este esclarecimento não se pode procurar na carta heideggeriana orientações para as situações concretas da vida humana. O pensar na carta se ocupa em levar “a essência do homem para morar na verdade do ser.”²³⁸ O $\eta\theta\omicron\varsigma$ originário é a habitação do homem. O homem ek-sistente mora na linguagem.

O ser é o amparo que guarda o homem em sua essência ek-sistente, no que diz respeito à sua verdade, de tal modo que a verdade cria morada e alberga a ek-sistência na linguagem. Por isto, a linguagem é ao mesmo tempo a morada do ser e a habitação da essência do homem. É só porque a linguagem é a habitação da essência do homem que tanto as humanidades históricas quanto os homens podem não estar em casa em sua linguagem, de tal modo que ela acaba se tornando para eles num habitáculo de seus afazeres produtivos.²³⁹

A essência do homem está na sua ek-sistência. A ek-sistência advém do ser que possibilita o elo entre ele e o homem. Esta ligação se mostra justamente na linguagem que é morada do ser e onde o homem habita. O pensar, por sua vez, leva à linguagem o dizer do ser que permanece abandonado pela Metafísica. Assim, Heidegger afirma que “a ek-sistência habita de maneira pensante a casa do ser.”²⁴⁰ Entretanto, vimos que o homem pensa e fala de diversas maneiras. Habitando nas proximidades do ser, o homem fala chegando mais próximo ou se afastando da morada do ser. O *Dasein* pode se aproximar com um falar incomum e despreocupado com as questões técnicas. Encontramos o $\eta\theta\omicron\varsigma$ originário do homem, cabe agora saber o que o faz habitar aí. A linguagem que leva o homem a se relacionar mais autenticamente com o ser é a linguagem poética.

²³⁷ Ibidem, pág. 370.

²³⁸ Ibidem, pág. 371.

²³⁹ Ibidem, pág. 373.

²⁴⁰ Ibidem, pág. 374.

3.3 Habitação do homem: habitar poético

A ek-sistência do homem advém de sua relação com o ser. Na linguagem, esta relação aparece, pois, morando nas proximidades do ser, o homem fala acerca dos entes. O $\eta\theta\omicron\varsigma$ originário, isto é, a morada originária do *Dasein* é justamente na linguagem, sendo vizinho do ser. Todavia, vimos no percurso acerca do humanismo que o homem se utiliza da linguagem de diversas formas e que a maioria delas o afastam da sua pátria. O habitar do *Dasein* não se realiza autenticamente sob qualquer opção de linguagem. Para Heidegger, é na poesia que se nomeiam os entes sem a posse da linguagem técnica e de tantas outras que se ocupam apenas em comunicar o já descoberto.

No início da *Carta sobre o humanismo*, Heidegger fala sobre o papel dos poetas na habitação da linguagem. Cabe aos pensadores e aos poetas guardarem esta morada, a fim de que a manifestação do ser possa acontecer por meio da linguagem. A linguagem da poesia, por sua vez, alcança o que se busca clarificar no próprio *Dasein*. O habitar originário tem seu lugar na poesia.²⁴¹ Hölderlin é o poeta preferido do filósofo alemão e na análise a respeito das palavras do poeta podemos encontrar as principais considerações heideggerinas acerca da poesia. No ensaio *Hölderlin e a essência da poesia*²⁴², cinco versos são interpretados para que a poesia e o poeta²⁴³ (*dichten*) tomem seus lugares. O primeiro verso²⁴⁴ explicita que há um jogo com a linguagem no poeta. É como uma brincadeira imaginativa que não necessita de limites ou preocupação com padrões. O segundo verso²⁴⁵ expõe um perigo. Os entes são abertos pela linguagem, mas ela apresenta também o perigo do homem se tornar senhor dos entes. A mensagem divina pode ser encontrada na linguagem, mas acaba desaparecendo no engano humano de ser dono das palavras e dos significados.

²⁴¹ “Heidegger propõe uma forma de linguagem que não esteja subordinada a um conjunto preestabelecido de fins, cooperando com formas dadas de interação. Heidegger dá o nome de *Dichten* a esta forma de linguagem que encontra na poesia de Hölderlin. A linguagem, então, é um meio através do qual novas formas de continuação e interação vêm à existência.” In.: HODGE, Joanna. *Heidegger e a ética*. Tradução de Gonçalo Couceiro Feio. Lisboa: Instituto Piaget, 1995. Pág. 139.

²⁴² Todas as considerações acerca do ensaio *Hölderlin e a essência da poesia* tem como fonte o *Dicionário Heidegger* e o livro *Heidegger e a ética*. Cf. Referências bibliográficas.

²⁴³ O alemão dispõe de duas palavras para poesia: *poesie* e *dichten*. Heidegger usa *dichten* pelo seu caráter de invenção, de dizer repetidamente. Podemos encontrar diversidade nas traduções brasileiras. Aqui, usaremos “poeta” e “ditar poeticamente” com o mesmo sentido e se referindo ao *dichten* alemão.

²⁴⁴ Os versos são citações encontradas no livro: INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Tradução por Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002. Verso 1: “*Dichten* ‘é a mais inocente de todas as ocupações’”. Pág. 146.

²⁴⁵ “A linguagem [Sprache], o mais perigoso de todos os bens, foi concedida aos homens [...] para testemunhar o que são[...]”.

No terceiro verso²⁴⁶, Heidegger identifica a linguagem como uma conversa entre homens que falam e escutam. Na conversa, buscam-se entes que possam persistir através do tempo. É na linguagem que nomeamos as coisas e os deuses, e assim, um mundo aparece. No verso quarto²⁴⁷, cabe ao poeta nomear trazendo ordem e medida àquilo que o tempo não para de movimentar. Aqui, a existência humana encontra o durável. O quinto e último verso²⁴⁸ fala que através da poesia a linguagem abre os entes e mesmo num perigo, o poeta fala quem é o homem e onde ele deve habitar. No capítulo 2 vimos o quanto o sujeito se apoderou do pensar e da linguagem de maneira técnica. Perdido em meio aos objetos, o homem está sem pátria. Redescoberto o seu lugar, o qual seja a linguagem, cabe pensar a poesia como habitação do homem.

A conferência *...poeticamente o homem habita...*²⁴⁹ foi pronunciada pela primeira vez em 1951. Heidegger já analisara este verso no ensaio sobre Hölderlin. Como nos questionamos acerca da morada originária do *Dasein*, buscamos o lugar mais autêntico desta morada. O verso mostra explicitamente que o homem habita poeticamente. É de se espantar que não se diga “o poeta habita poeticamente”. A poesia tem se restringido à literatura, como algo do passado que não tem chance na “opinião pública civilizada”. Assim, Heidegger diz que se pode pensar numa impossibilidade de ligação entre o habitar e a poesia. Ora, é preciso interpretar as palavras do poeta e não se deixar levar pelas considerações técnicas. Habitar não se resume à residência em uma rua. Nos passos finais da questão do humanismo, o habitar se remete à existência humana ligada ao poético. Aqui, “a poesia é deixar-habitar.”²⁵⁰

No questionamento acerca do habitar e da poesia, tem-se a essência da poesia como um deixar-habitar. Para tanto, é preciso abandonar a “mania de produção” e a linguagem como “meio de expressão”. Na análise da Modernidade, Heidegger fez duras críticas ao procedimento do homem enquanto sujeito da linguagem. O que deve ser levado em consideração é que o filósofo alemão não busca um tratamento adequado da linguagem, mas sim um comportamento que se deixa envolver com o ser na sua morada.

²⁴⁶ “Muitos conhecem os homens. Pelo nome chamaram muitos dos celestes/ Desde que somos uma conversa [Gespräch]/ E podemos escutar um ao outro”.

²⁴⁷ “Mas o que fica, instauram [stiffen] os poetas”.

²⁴⁸ “Cheio de méritos, mas é poeticamente [dichtersich] que o homem habita esta terra”.

²⁴⁹ HEIDEGGER, Martin. “...poeticamente o homem habita...” In.: HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. 5ª ed. – Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. (Coleção Pensamento Humano).

²⁵⁰ Idem, “...poeticamente o homem habita...” In.: HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. 5ª ed. – Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. (Coleção Pensamento Humano). Pág. 167.

Em sentido próprio, a linguagem é que fala. O homem fala apenas e somente à medida que corresponde à linguagem, à medida que escuta e pertence ao apelo da linguagem. (...) O corresponder, em que o homem escuta propriamente o apelo da linguagem, e a saga que fala no elemento da poesia. Quanto mais poético um poeta, mais livre, ou seja, mas aberto e preparado para acolher o inesperado é o seu dizer; com maior pureza ele entrega o que diz ao perecer daquele que o escuta com dedicação, em meio a distância que separa o seu dizer da simples proposição, esta sobre a qual tanto se debate, seja no tocante à sua adequação ou à sua inadequação.²⁵¹

O poeta se deixa interpelar pelo lugar onde mora o ser, isto é, a linguagem. Não se ocupa com os manuais, mas em responder ao apelo do ser. Assim, na interpretação das palavras de Hölderlin, faz-se importante olhar para o poema sem intervenções da tradição. É preciso pensar o habitar do homem de modo hermenêutico logo sem considerá-lo como *animal rationale*. Para tanto, Heidegger toma aquilo que antecede e procede o verso: “*Cheio de mérito, mas poeticamente/ o homem habita esta terra*”. Aquilo que antecede “*poeticamente*” significa que o homem possui muitos méritos. Ele cuida do crescimento dos alimentos, constrói edifícios e realiza outras tantas atividades dignas de louvor. No entanto, “os méritos dessas múltiplas construções nunca conseguem preencher a essência do habitar.”²⁵² Seus merecimentos surgem apenas pelo resultado daquilo que foi produzido. Segundo Heidegger, o homem constrói na concepção habitual e também em um deixar-habitar próprio do ente que se relaciona com o ser.

As palavras posteriores ao verso recortado são “*...esta terra*”. Mais uma vez é preciso se desligar do olhar comum e enxergar que a poesia não se restringe a transportar o poeta e seus leitores a lugares mágicos. Dizer que o homem habita esta terra poeticamente é trazê-lo à própria terra, pois é nela que ele pode habitar. A interpretação de Heidegger é peculiar, e ele mesmo o admite. “Hölderlin não diz sobre o habitar poético o mesmo que dizemos em nosso pensamento. Todavia, pensamos o mesmo que Hölderlin dita poeticamente.”²⁵³ Ditar poeticamente é o poetar que habita nas cercanias do ser, deixando-se interpelar. Porém, “em que medida o homem habita poeticamente?”²⁵⁴ Na busca pela medida do habitar da existência humana, Heidegger parte para mais versos do poeta Hölderlin.

*Deve um homem, no esforço mais sincero que é a vida,
levantar os olhos e dizer: assim
quero ser também? Sim. Enquanto perdurar junto ao coração
a amizade, pura, o homem pode medir-se
sem infelicidade com o divino. É deus desconhecido?
Ele aparece como o céu? Acredito mais*

²⁵¹ Ibidem, pág. 167.

²⁵² Ibidem, pág. 169.

²⁵³ Ibidem, pág. 170

²⁵⁴ Ibidem, pág. 170.

*que seja assim. É a medida dos homens.
Cheio de méritos, mas poeticamente
o homem habita esta terra. Mais puro, porém,
do que a sombra da noite com as estrelas,
se assim posso dizer, é
o homem, esse que se chama imagem do divino.
Existem sobre a terra uma medida? Não há
nenhuma.²⁵⁵*

Vê-se nos primeiros versos aquele esforço para alcançar os méritos. No ânimo de chegar aos méritos, o homem levanta os olhos para o céu e aqui da terra se estabelece uma medida. Este espaço que vai de um para o outro é uma “medida comedida” que Heidegger chama de *dimensão*. “A essência da dimensão é o comedimento tornado claro e, assim, mensurável do entre: tanto do acima rumo ao céu como do abaixo rumo à terra.”²⁵⁶ Ciente desta medida, o homem se mede com o celeste e sabe que é homem e que há algo divino sobre ele. A sua habitação é verificada em referência ao celestial.

O divino é “a medida” com a qual o homem confere medida ao seu habitar, à sua morada e demora sobre a terra, sob o céu. Somente porque o homem faz, desse modo, o levantamento da medida de seu habitar é que ele consegue ser na medida de sua essência. O habitar do homem repousa no fato de a dimensão, a que pertencem tanto o céu como a terra, levantar a medida levantando os olhos.²⁵⁷

A existência humana habita a partir da medida celestial e não da subjetividade. Assim, o aspecto fundamental do habitar vem da medida própria à dimensão. O poético parte do levantamento desta medida. Nas palavras de Heidegger, “ditar poeticamente é medir.”²⁵⁸ A poesia é uma medida extraordinária. É por ela que o homem toma uma medida e desta forma pode se colocar como homem na “vastidão de sua essência”. A medida não vem servir de referência para a utilidade dos seus objetos. “Hölderlin vislumbra a essência do ‘poético’ na tomada de medida através da qual se cumpre plenamente o levantamento da medida da essência humana.”²⁵⁹ Na dimensão, isto é, nos olhos que se erguem da terra para o céu, o homem se vê como mortal. Apenas o homem morre e nisto tem consciência de sua finitude.

A medida vem do divino, e este é desconhecido. O deus que é medida para o poeta, não se mostra nem se sabe quem é. Aquilo que mesmo não aparecendo é medida, tem a referência da mortalidade do homem. Ora, Heidegger explica que “a *revelação* de deus e não

²⁵⁵ O poema de Hölderlin é retirado do próprio texto brasileiro HEIDEGGER, Martin. “...poeticamente o homem habita...” In.: HEIDEGGER, Martin. *Ensaios e conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. 5º ed. – Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. (Coleção Pensamento Humano).

²⁵⁶ Ibidem, pág. 172.

²⁵⁷ Ibidem, pág. 172.

²⁵⁸ Ibidem, pág. 173.

²⁵⁹ Ibidem, pág. 173.

ele mesmo, esse é o mistério.”²⁶⁰ A medida vem justamente neste aparecer incerto e ao mesmo tempo confuso de um mostrar que também encobre.

A medida consiste no modo em que o deus que se mantém desconhecido aparece *como tal* através do céu. O aparecer de deus através do céu consiste num desocultamento que deixa ver o que se encobre. Deixa ver, mas não no sentido de tentar arrancar o que se encobre de seu encobrimento. Deixa ver no sentido de resguardar o que se encobre em seu encobrir-se. Assim é que o deus desconhecido aparece como o desconhecido através da revelação do céu. Esse aparecer é a medida com a qual o homem se mede.²⁶¹

Diante dos pensamentos humanistas que tanto buscavam respostas práticas e objetivas para a vida cotidiana, Heidegger realizou sua crítica e nos fala de uma saída misteriosa. O mistério do que aparece, mas se esconde e ainda é medida do poeitar e do habitar. Vimos que certos humanismos olham e buscam o céu. Porém, este céu pode ser alcançado em uma vida regrada na referência a Jesus Cristo. Heidegger não se ocupa em ofertar manuais de vivências. Quando na crítica ao humanismo ele chega ao $\eta\theta\omicron\varsigma$ originário, sua busca se direciona para o que há de ontológico no humano e não para uma ética normativa. O homem habita nas proximidades do ser e poeticamente ele se envolve no mistério do seu encobrimento, assim como no mistério da medida divina. O homem moderno não sabe reconhecer ou deixar-se interpelar por este mistério.

A poesia vislumbra a medida que põe o homem aqui na terra e o diferencia do céu. O ditar poeticamente é uma medida privilegiada não expressada em números ou escalas. Observando os versos de Hölderlin podemos “nos demorar” naquilo que ele compreende por “deus” e assim esclarecer melhor a medida tomada no ditar poeticamente.

*O que é deus? Para ele desconhecida e no entanto
Cheia de características é a fisionomia
do céu. Os raios na verdade
são a ira de um deus. Tanto mais invisível é
aquele que se destina ao estranho.*

A fisionomia do céu é estranha para o deus, mas para o homem que observa daqui debaixo não o é. O poeta, por sua vez canta sobre o céu, mas falando do que se mostra, segundo Heidegger, ele se ocupa também em manter o desconhecido.

Na fisionomia do céu, o poeta faz apelo àquilo que no desocultamento se deixa mostrar precisamente como o que se encobre e, na verdade, *como* o que se encobre. Em tudo o que aparece e se mostra familiar, o poeta faz apelo ao estranho enquanto aquilo a que se destina o que é desconhecido de maneira a continuar sendo o que é – desconhecido.²⁶²

²⁶⁰ Ibidem, pág. 174.

²⁶¹ Ibidem, pág. 174.

²⁶² Ibidem, pág. 177.

Na palavra cantante do poeta, a fisionomia do céu aparece como imagem. Aqui, a imagem não é aquela acerca da qual nos referimos anterior, a imagem de mundo. Lá, o mundo é representado e posto à disposição. Aqui, “a essência da imagem é: deixar ver alguma coisa.”

²⁶³ A poesia fala sobre a medida misteriosa do céu por imagens, no sentido de imaginações. Não são cópias, reproduções ou mesmo ilusões.

O dizer poético das imagens reúne integrando a claridade e a ressonância dos muitos aparecimentos celestes numa unidade com a obscuridade e a silenciosidade do estranho. É através dessa fisionomia que um deus gera estranheza. Na estranheza, ele anuncia a sua proximidade ininterrupta. ²⁶⁴

O ditar poético tira a sua medida do divino por imagens que integram a claridade e a obscuridade do céu misterioso. É a medida estranha retirada da fisionomia familiar do céu. Por isso, no verso que questiona “*existe sobre a terra uma medida?*” a resposta é negativa. O homem habita a terra e pela poesia tem uma “medida para todo medir.” ²⁶⁵ Heidegger então afirma que “a poesia é um construir em sentido inaugural.” ²⁶⁶ O homem constrói e é certo que existem diversas maneiras de construir. Entretanto, na poesia que deixa habitar, há também um construir em sentido próprio.

A frase: o homem habita à medida que constrói, adquire agora uma acepção própria. O homem não habita somente porque instaura e edifica sua morada sobre esta terra, sob o céu, ou porque, enquanto agricultor, tanto cuida do crescimento como edifica construções. O homem só é capaz de construir nessa acepção porque já constrói no sentido de tomar poeticamente uma medida. Construir em sentido próprio acontece enquanto os poetas forem aqueles que tomam a medida para o arquitetônico, para a harmonia construtiva do habitar. ²⁶⁷

O homem moderno sabe construir. Constroem prédios, “livros”, igrejas e tudo mais que precisar. Entretanto, enquanto sujeitos esquecidos da diferença ontológica, ocupam-se em classificar os tipos humanos sem questionar o lugar originário do homem. Os humanismos e suas bases metafísicas transformaram o homem no senhor dos entes e como sujeito fala e pensa objetivamente. Mas onde é a morada do homem? O homem é pastor e vizinho do ser, e nesta habitação cabe a ele ditar poeticamente. Apenas assim, tendo em vista a medida do divino como indicativo da sua finitude, ele pode construir todo o resto. Não simplesmente isto. É preciso se libertar da prisão da representação e deixar-ser os entes. Ainda mais: deixar-se interpelar pelo apelo do ser na sua morada que só nós temos acesso: a linguagem.

²⁶³ Ibidem, pág. 177.

²⁶⁴ Ibidem, pág. 177.

²⁶⁵ Ibidem, pág. 178.

²⁶⁶ Ibidem, pág. 178.

²⁶⁷ Ibidem, pág. 178.

CONCLUSÃO

A dissertação tem como foco principal a obra heideggeriana *Carta sobre o humanismo*. Nela é possível constatar diversas remissões ao escrito *Ser e tempo*. Isto se dá porque a orientação hermenêutica deste se encontra naquela. Tanto um quanto o outro, destroem a tradição com o intuito de trazer à tona os desvios na busca pelo ser. A carta, no entanto, não analisa o *Dasein* e as suas estruturas ontológicas como aconteceu em *Ser e tempo*. Ela está inserida na História do Ser e desempenha o papel de aproximar *Dasein* e ser. Para tanto, vê-se nos humanismos tradicionais um conceito metafísico de homem, e como tal tem-se na racionalidade o grande triunfo da humanidade. Heidegger critica a Metafísica por ela ter esquecido do ser, tratando apenas dos entes. Os humanismos não questionam de forma originária o homem e o mundo que os cerca, assim todos possuem o mesmo fundamento metafísico e, por isto, não chegam a compreender a ligação essencial do homem com o ser.

A Metafísica não fornece um fundamento seguro para os humanismos nem para si mesma. Esquecida de sua própria ocupação, ela chega ao fim. Heidegger decreta o fim da Metafísica, pois ela se mostra confusa, buscando nos entes o que deveria encontrar em si. A consideração de *animal rationale* é aceita sem nenhum questionamento acerca das “metafísicas” que a professam. O homem é o sujeito que representa e define os entes. Na imagem de mundo moderna, por exemplo, o homem toma a decisão de transformar o ente em sua totalidade em uma imagem representada pronta para uso.

No primeiro momento do nosso trabalho, a análise situa-se no âmbito da obra *Carta sobre o humanismo*. A temática surge aqui como uma crítica ao poder da Metafísica. A Metafísica por sua vez, transformou o mundo em imagem, indicando como pensar, como tratar a linguagem e como agir tecnicamente. O pensar moderno é o representar que dá medida e coloca a certeza dos entes no próprio sujeito. O homem é o fundamento de todo representar assegurando para si a verdade dos entes. Este tratamento abrange todos os âmbitos do homem e a linguagem se vê escrava do público e do científico. Na Modernidade, o que importa são os dados científicos e não o que não pode ser provado e medido. Nisto, a linguagem se esvazia por se distanciar do que lhe é essencial e acontecer somente para fundamentar o homem e suas ciências. A linguagem entra em decadência, pois toma como base a Metafísica e, assim, contribui para o esquecimento do ser.

Com a consumação da Metafísica, a técnica se consolida como modo de tratar os entes. O representar busca exatidão, pois só assim o homem se sente seguro. A técnica moderna mostra justamente que os entes são instrumentos para determinados fins. Ela mostra aos homens o desencobrimento explorador, vendo a disponibilidade dos entes para uso humano. Heidegger chama de *com-posição* o apelo que enfeitiça o homem para a exploração. É uma força que o leva ao perigo de permanecer apenas no que pode ser contado e medido. Entretanto, abandonando a Metafísica, abre-se a possibilidade de se pensar essencialmente, de libertar-se da técnica e de reconhecer a linguagem não mais como mero instrumento humano. Heidegger afirma que a linguagem é a morada do ser e por meio desta morada o homem pode se relacionar com este mesmo ser. Assim, pensar a *humanitas* é apenas o início do percurso. O ponto de chegada é pensar a verdade do ser, pois esta permanece esquecida.

Pode-se interrogar: o homem se relaciona com o ser, mas onde isso se mostra? Na afirmação de Heidegger, “essa proximidade essencializa-se como a própria linguagem”.²⁶⁸ É claro que não podemos olhar a linguagem e ver somente signos e fonemas. É preciso olhar a essência ontológico-histórica da linguagem, isto é, tê-la como a casa do ser. Assim, “há que se pensar a essência da linguagem a partir de sua correspondência com o ser, e, em verdade, como essa correspondência, ou seja, como morada da essência do homem”.²⁶⁹ Ora, Heidegger se propõe a falar do humanismo, indica que a essência do homem está no seu relacional com o ser, chama isto de ek-sistência, e como condição e morada dela, a linguagem.

A ontologia fundamental desenvolvida no *Ser e tempo* busca a verdade do ser. Na Modernidade isto foi esquecido ou encoberto pelo pensar, pela linguagem e pela técnica metafísicas. O relacional do homem com o ser se apresenta na sua ek-sistência. Diante disto, Heidegger apresenta a interrogação acerca da necessidade de uma ética para este relacional ontológico. Ora, ética vem de $\eta\theta\omicron\varsigma$, isto é, morada. O homem habita próximo ao ser, então, pensar o seu $\eta\theta\omicron\varsigma$ é pensar a morada ontológica do homem. A ética originária não é a primeira ou a mais valorosa. A ética originária pensa a habitação do homem que o faz ek-sistente por morar na verdade do ser. A ética originária se ocupa com o homem como pastor do ser e não com as leis e com os deveres de sua vida prática. Mas como habitar nesta morada originária? A carta heideggeriana começa no humanismo e termina na ética originária. Chegando a esta ética, pergunto: como habita o homem?

²⁶⁸ Ibidem, pág. 346.

²⁶⁹ Ibidem, pág. 346.

O homem habita poeticamente. A poesia desempenha um papel peculiar na vida humana. Aqui, não se intenciona padrões, mas o desabrochar daquilo que aparece. Na Modernidade, o sujeito detém o poder sobre os entes, e as suas palavras realizam o que ele comanda. Na poesia, a linguagem tem prioridade sobre o homem. As palavras se mostram sem necessidade de se enquadrarem em categorias científicas. O que se pronuncia não responde ao homem. O homem é que responde ao apelo da linguagem. Habitando na linguagem e ditando poeticamente, o homem se encontra no seu lugar originário.

A partir da crítica ao humanismo, encontramos o lugar originário do homem. O habitar humano não deve ser tratado como uma estrutura de tijolos. É preciso pensar a existência humana a partir da essência do habitar, e é pela essência da poesia que se encontra um deixar-habitar e construir. O homem moderno está ligado a dados e números. Na poesia, no entanto, não há medidas nem critérios científicos na poesia. Aqui, o homem é porque habita. É justamente habitando na morada do ser que ele ek-siste e assim torna-se homem. Não é uma habitar que simplesmente está em um lugar específico. Habitando poeticamente, ele se sente em casa. Ele vive entre as entidades e o ser e entre a mortalidade e o divino. O homem relaciona-se com o mistério, tanto com o divino quanto com o ser, aí o homem encontra medida para o seu habitar. Esta medida, no entanto, não reprime o homem, mas o abre ao repensar a diferença ontológica. Aqui, ele pode resguardar o ser e sua verdade. É preciso, pois, resguardá-los, não temendo o desconhecido e o incomum. Morando poeticamente na linguagem, o homem resguarda e acolhe a diferença, aquela entre ser e ente.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- **Bibliografia principal**

HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o humanismo*. In.: HEIDEGGER, Martin. *Marcas do caminho*. Tradução por Marco Antonio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. (Coleção Textos Filosóficos)

_____ *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão*. Tradução por Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

_____ *O que é metafísica?*. In.: HEIDEGGER, Martin. *Conferências e Escritos Filosóficos*. Tradução por Ernildo Stein. 2º ed. São Paulo: Abril Cultura, 1983. (Coleção Os Pensadores).

_____ *Ser e tempo*. Tradução por Márcia Sá Cavalcante Schuback. 3º ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____ *Ontologia: (hermenêutica da facticidade)*. Tradução de Renato Kirchner. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. (Coleção Textos Filosóficos).

_____ *Meditações*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010. (Coleção Textos filosóficos).

_____ *A questão da técnica*. In.: HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. 5º ed. – Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. (Coleção Pensamento Humano).

_____ *Nietzsche: metafísica e niilismo*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000. (Conexões).

_____ *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*. In.: HEIDEGGER, Martin. *Sobre a questão do pensamento*. Tradução de Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2009. Pág. 65.

_____ *A superação da metafísica*. In.: HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. 5º ed. – Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. (Coleção Pensamento Humano)

_____ *A época das imagens do mundo*. Tradução de Claudia Drucker. Disponível em <<http://pt.scribd.com/doc/19449110/A-Epoca-Das-Imagens-de-Mundo-Heidegger>>. 21/09/2012.

_____ *Ser e verdade: a questão fundamental da filosofia; da essência da verdade*. Tradução por Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2007. (Coleção Pensamento Humano)

_____ *O que quer dizer pensar?*. In.: HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. 5º ed. – Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. (Coleção Pensamento Humano).

_____ *”...poeticamente o homem habita...”* In.: HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. 5º ed. – Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. (Coleção Pensamento Humano).

- **Comentadores e estudiosos**

VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. Tradução de João Gama. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

_____ *A crise do humanismo*. In.: VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade: nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Tradução por Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

STEIN, Ernildo. *Pensar é pensar a diferença: filosofia e conhecimento empírico*. 2º ed. – Ijuí: Ed. Unijuí, 2006. (Coleção Filosofia, 2).

_____ *Seis Estudos Sobre Ser e Tempo*. 4º ed. Petrópolis: Vozes, 2008

CASANOVA, Marco Antonio. *Compreender Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2009. (Série Compreender)

SAFRANSKI, Ruediger. *Heidegger- Um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. São Paulo: Geração Editorial, 2000.

HODGE, Joanna. *Heidegger e a ética*. Tradução de Gonçalo Couceiro Feio. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

AUBENQUE, Pierre. *Heidegger e a superação da metafísica*. In.: AUBENQUE, Pierre. *Desconstruir a metafísica?* Tradução de Aldo Vannuchi. São Paulo: Edições Loyola, 2012. (Coleção Leituras Filosóficas).

VÁZQUESZ, Adolfo Sánchez. *O anti-humanismo de Heidegger entre dois esquecimentos*. In.: VÁZQUESZ, Adolfo Sánchez. *Filosofia e circunstâncias*. Tradução de Luiz Cavalcanti de M. Guerra. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

- **Bibliografia complementar**

SOZZI, Lionello. *Armonia e disarmonia: il posto dell'uomo nella natura*. In: TARUGI, Luisa Totondi Secchi. *L'uomo e la natura nel rinascimento*. Milano: Nuovi Orizzonti, 1996.

- GARIN, Eugenio. *Educazione umanistica in Itália*. Roma: Editori Laterza, 1975
- ROTTERDAM, Erasmo. *A civilidade pueril. (Fragmentos de De pueris)*. Tradução, introdução e notas de Luiz Feracibe. Ed. Escala, s/d.
- PICO, Giovanni. *A dignidade do homem*. Tradução de Luiz Feracine. Campo Grande: Solivros/Uniderp, 1999. 2º ed. Pág. 53.
- SARTRE, Jean-Paul. *Existencialismo é um humanismo*. Tradução de João Batista Kreuch. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010. (Coleção Textos Filosóficos)
- NOGARE, Pedro Dalle. *Humanismo e anti-humanismo*. Petrópolis, RJ: 1994.
- AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Tradução de J. Oliveira Santo e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Nova Cultura, 2000. (Coleção Os Pensadores).
- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. 2º ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- _____ *História da Filosofia*. V. 5. 4 ed. Trad. Nuno Valadas e Antonio Ramos Rosa. Lisboa: Editorial Presença, 2000.