

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
DOUTORADO EM DIREITO – PUC- SP**

MÁRCIA REGINA PITTA LOPES AQUINO

**O PENSAMENTO DE MARTIN HEIDEGGER E O DIREITO
(EM TEMPOS DE BIOPOLÍTICA)**

**SÃO PAULO
2015**

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
DOUTORADO EM DIREITO – PUC- SP**

MÁRCIA REGINA PITTA LOPES AQUINO

**O PENSAMENTO DE MARTIN HEIDEGGER E O DIREITO
(EM TEMPOS DE BIOPOLÍTICA)**

Tese apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação em Direito da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como um dos requisitos para a obtenção do título de doutor em Direito.

Orientador:
Prof. Dr.: WILLIS SANTIAGO GUERRA FILHO

SÃO PAULO
2015

MÁRCIA REGINA PITTA LOPES AQUINO

O PENSAMENTO DE MARTIN HEIDEGGER E O DIREITO
(EM TEMPOS DE BIOPOLÍTICA)

BANCA EXAMINADORA

Data de Aprovação

***A José Aquino.
Por sublimes alegrias,
dores sem fim e
amores sem igual,
nossas vidas estão unidas.***

“Quem são vocês?
Somos homens.
Silêncio.”

(Samuel Beckett.
Esperando Godot)

AGRADECIMENTOS

Aos meus filhos, Tatiana, Gustavo e Guilherme por tudo que me ensinam desde o primeiro instante em que soube da vida de cada um.

Aos meus pais e irmãos pelo carinho e apoio de sempre. E, nesse momento, agradeço, especialmente, a minha irmã Rosa Maria que, com sua alma de artista, foi capaz de escutar e esperar e, depois, me trazer de volta a uma de minhas alegrias.

Aos amigos Belmiro, Henrique, Joaquim e Vinicius pelo afeto e pelo apoio incansável.

Ao amigo Vinicius Lopes, pela paciência na leitura do texto.

A todos meus professores, insistentes mestres sempre dispostos a transmitir conhecimento e coragem para trilhar o caminho infinito do aprendizado.

Ao meu orientador, Willis Santiago Guerra Filho, pensador e poeta, de quem recebi ensinamentos, afeto e acolhimento.

AQUINO, Márcia Regina Pitta Lopes. **O PENSAMENTO DE MARTIN HEIDEGGER E O DIREITO (EM TEMPOS DE BIOPOLÍTICA)**. 181 f. Doutorado em Direito – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Orientador: Willis Santiago Guerra Filho. São Paulo, 2015.

RESUMO

Pesquisa teórica cujo objetivo é demonstrar que se vive hoje em tempos de radicalização da biopolítica como consequência do domínio da essência da técnica moderna do modo como é compreendida por Martin Heidegger. Apresenta alguns aspectos do pensamento de Michel Foucault e Giorgio Agamben a respeito da biopolítica. Percorre trechos do caminho de pensamento de Martin Heidegger, especialmente em sua segunda fase quando, com o termo *Gestell*, ele demonstra o significado da essência da técnica moderna como um modo de comum-pertencimento do homem e ser. Mostra que, apenas num comum-pertencimento po(i)ético de homem e ser, o homem pode guardar sua essência humana. Apresenta a Tese sobre o conhecimento imaginário do direito de Willis Santiago Guerra Filho como exemplo de uma compreensão do direito que corresponde a essa guarda e que, assim, pode promover a efetividade do direito.

Palavras-chave: biopolítica; ser; ente; humanismo; linguagem; direito

AQUINO, Márcia Regina Pitta Lopes. **MARTIN HEIDEGGER'S THOUGHT AND THE LAW (IN TIMES OF BIOPOLITICS)**. 181 f. Doctorate in Law - Pontifical Catholic University of São Paulo. Supervisor: Willis Santiago Guerra Filho. São Paulo, 2015.

ABSTRACT

This is a theoretical research whose purpose is to demonstrate that one lives today in times of radicalized biopolitics as a result of the modern technic essence domain as understood by Martin Heidegger. It presents some aspects of Michel Foucault's thought and Giorgio Agamben's thought about biopolitics. It follows Martin Heidegger's trajectory of thought, especially in his second phase when, with the introduction of the notion of Gestell, he demonstrates the meaning of the modern technic essence as a way of common-belonging of man and being. It shows that only in a po(i)etic common-belonging between man and being, the man can keep his human essence. It presents the Willis Santiago Guerra Filho's thesis about the imaginary knowledge of law as an example of an understanding about it that corresponds to that keeping, in order to improve legal effectiveness.

Key words: biopolitics; being; entity; humanism; language; law

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1. BIOPOLÍTICA.....	13
1.1 Biopolítica, direito e o pensamento de Martin Heidegger: considerações prévias	13
1.2 Biopolítica: paradigma imunitário e dispositivo	18
1.3 Michel Foucault: do poder soberano ao biopoder	28
1.3.1 Biopolítica: seu poder, seu saber, seu paradoxo	33
1.4 Hannah Arendt: nos campos, a dominação total	41
1.5 Giorgio Agamben: poder soberano e vida nua	44
2. MARTIN HEIDEGGER: CAMINHOS, NÃO OBRAS	60
2.1 Ser e tempo: a fonte do próprio início	63
2.2 O mito da caverna de Platão: o começo da metafísica.....	74
2.3 O passo que dá passagem	81
2.4 A essência da verdade <i>na época das imagens de mundo</i>	88
2.5 Friedrich Nietzsche: o acabamento da metafísica	98
3. HUMANISMO NA ÉPOCA DA TÉCNICA.....	108
3.1 Da <i>essência</i> da identidade: a diferença	109
3.2 <i>Gestell</i> : a essência da técnica moderna	116
3.3 Contra o “humanismo”.....	130
3.3.1 Linguagem: a morada.....	150
3.3.2 O habitar poético	158
3.4 A guarda: pensar e poetar.....	166
CONCLUSÃO.....	173
REFERÊNCIAS.....	175

INTRODUÇÃO

O estudo apresentado aqui demonstra que se vive hoje em tempos radicalmente biopolíticos nos quais o homem foi capturado, dominado e desqualificado como insignificante vida biológica cuja morte também perdeu qualquer significado. Demonstra também o domínio exercido pela técnica moderna levantando a questão da possibilidade do homem retornar a sua condição essencialmente humana e de haver uma compreensão do direito que corresponda a essa condição.

Defende-se aqui que os mecanismos da biopolítica pertencem ao domínio da essência técnica moderna como compreendido por Martin Heidegger. Sob tal domínio, o homem se des-umaniza e, por isso, a necessidade de refletir sobre a resposta à pergunta “o que é o homem?”, sobre o humanismo e, também, sobre a possibilidade de uma compreensão do direito que eleve a humanidade do homem.

Para que a própria exposição da pesquisa se furtasse ao domínio técnico que objetiva denunciar, buscou-se apresentá-la sem recorrer a um encadeamento conceitual que pudesse limitar a reflexão, em especial, no que se refere ao pensamento de Martin Heidegger. Neste caso, a opção foi acompanhar trechos do que ele mesmo denominou como caminhos de seu pensamento. O primeiro passo foi tratar de temas presentes em sua principal obra – Ser e Tempo. Os passos seguintes percorreram, em especial, suas reflexões expostas em ensaios e textos de algumas de suas conferências e palestras. Com isso, proporciona-se, além do acompanhamento de seu caminho de pensamento, uma aproximação do seu pensar mesmo.

Dessa forma, a primeira seção do primeiro capítulo contém algumas considerações que se constituem como uma prévia *re-revelação* do que será exposto ao longo do trabalho. A segunda mostra que a biopolítica é pensada também por Roberto Esposito, mas, sem desconsiderar a importância de suas concepções, optou-se por acompanhar o pensamento de Michel Foucault seguido por Giorgio Agamben visto considerar as possibilidades permitidas pelo conceito foucaultiano de dispositivo. Na terceira seção está colocada a forma como Michel Foucault descreve

a passagem do poder soberano ao biopoder. A essa seção seguiu-se uma subseção que discute a biopolítico, os saberes que lhe correspondem e seu paradoxo.

Giorgio Agamben buscou, com o conceito de *vida nua*, conciliar as reflexões de Michel Foucault sobre biopolítica com as de Hannah Arendt sobre a dominação ocorrida nos campos de concentração dos regimes totalitários do século XX. Assim, o processo de dominação total ocorrido naqueles campos e descrito por Hannah Arendt será exposto na penúltima seção do capítulo. No último estão as concepções daquele pensador italiano a respeito da biopolítica moderna segundo as quais todos os homens acabam sob condição de *hominis sacri*.

O segundo capítulo prepara o que será exposto no terceiro onde a tese é, especialmente, defendida. A primeira seção traz alguns temas que compõem a obra *Ser e tempo*; é nela que se vê a formulação da pergunta pelo “ser” e que acompanha todo o caminho de pensamento Martin Heidegger. Na segunda está a interpretação de Martin Heidegger sobre o mito da caverna de Platão no qual ele identifica a mudança na essência da verdade que marca o início da metafísica e o fim do pensamento. Na terceira seção, sob o título “O passo que dá passagem”, expõem-se os primeiros traços da mudança no pensamento de Martin Heidegger denominada por Emmanuel Carneiro Leão por: “passagem para o poético”. A quarta seção apresenta um dos mais importantes textos de Martin Heidegger assim considerado pelo seu biógrafo Rüdiger Safranski. Nele, o filósofo acessa o fundamento metafísico da época moderna através do questionamento da essência de uma de suas manifestações essenciais: a ciência moderna.

A metafísica, para Martin Heidegger, começa com Platão e Aristóteles e inicia seu acabamento com Friedrich Nietzsche. A última seção do segundo capítulo trata, justamente, do acabamento da metafísica. A época do acabamento da metafísica é a época do domínio técnico.

Será ainda possível falar em “humanismo” na época do domínio técnico? Pode ainda, nessa época, causar espanto o fato de todos os homens serem *hominis sacri*? Para responder a essas questões alguns conceitos próprios da segunda fase do pensamento de Martin Heidegger serão apresentados na primeira seção do terceiro capítulo. *Ereignis* é um deles: o acontecimento-apropriação entre homem e ser que, na época do domínio da técnica, se dá como *Gestell*: tudo deve estar disponível para o cálculo, até mesmo o próprio homem. *Gestell*, como essência

da técnica moderna, é o tema da segunda seção do terceiro capítulo onde também está exposto o vínculo entre a biopolítica e domínio da essência da técnica moderna.

Martin Heidegger é “contra” o humanismo da época da técnica. O sentido dessa contrariedade está exposto na terceira seção do capítulo onde consta uma das frases mais conhecidas do pensador: “A linguagem é a casa do ser. Em sua habitação mora o homem. Os pensadores e poetas lhe servem de vigias”. A essa terceira seção estão subordinadas duas subseções. Na primeira, é apresentada, através da interpretação de Martin Heidegger de um poema de Georg Trakl, a linguagem imaginativa como a morada autêntica do homem. A segunda trata do habitar essa morada através da exposição feita por Nancy M. Unger de algumas falas de ribeirinhos que viviam à margem do rio São Francisco. Com o mesmo objetivo, expõe a maneira como Martin Heidegger interpreta um poema de F. Hölderlin. Por último, reflete-se a respeito da possibilidade de guarda da essencial morada do homem. Então, tem-se aí a possibilidade não só da “profanação” dita por Giorgio Agamben mas também da Tese sobre o conhecimento imaginário do direito de Willis Santiago Guerra Filho.

O texto da tese aqui apresentado foi elaborado buscando-se, em constantes *velações* e *re-velações*, mostrar os riscos do domínio explorador da técnica e as possibilidades do habitar *po(i)ético*.

1. BIOPOLÍTICA

1.1 Biopolítica, direito e o pensamento de Martin Heidegger: considerações prévias.

Na sinopse de uma publicação brasileira do IPEA – Instituto de pesquisa econômica aplicada - encontra-se assim descrito o objetivo do estudo: “analisar o efeito de políticas de repressão sobre a taxa de homicídios na sociedade”¹. O *caput* e o primeiro parágrafo do artigo segundo da Lei orgânica da assistência social (Lei 8.742/1993) estão assim redigidos: “A assistência social tem por objetivos: a proteção à família, à maternidade, à infância, à adolescência e à velhice”. E o parágrafo único do mesmo artigo determina o enfrentamento da pobreza². Vinculado à Secretaria de saúde, o estado do Paraná possui um Comitê de mortalidade materna e infantil³. Em eventos em memória de alguma chacina ou outra catástrofe, colocam-se cruzeiros em número igual ao das vítimas. Raramente, elas trazem os nomes dos mortos e, mesmo quando o fazem, não são eles que chamam atenção. Geralmente, a má impressão é causada pela quantidade de objetos utilizados ou pela maneira espetacular como são apresentados, sejam eles cruzeiros ou balões que somem no ar.

Apesar da fragilidade dessas referências – a quantidade e consistência podem ser multiplicadas numa rápida consulta a outras publicações de órgãos governamentais ou da imprensa em geral -, elas demonstram o desaparecimento do homem em favor da vida biológica da população capturada pela política

¹ Disponível em: http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/TDs/td_1808.pdf Acesso em: 22.07.2015. A ressalva de que as opiniões ali expressas não correspondem, necessariamente, ao ponto de vista do Instituto não alteram a análise aqui proposta.

² Disponível em: <http://www.mds.gov.br/assistenciasocial/secretaria-nacional-de-assistencia-social-snas/cadernos/lei-organica-de-assistencia-social-loas-annotada-2009/Lei%20Organica%20de%20Assistencia%20Social%20-%20LOAS%20Anotada%202009.pdf/download> Acesso em: 22/07/2015. Os incisos seguintes do mesmo artigo determinam outros objetivos para assistência social no Brasil, entre eles: “o amparo às crianças e adolescentes carentes; a promoção da integração ao mercado de trabalho; a habilitação e reabilitação das pessoas portadoras de deficiência e a promoção de sua integração à vida comunitária”.

³ Disponível em: <http://www.saude.pr.gov.br/modules/conteudo/conteudo.php?conteudo=1315> Acesso em: 17/06/2015.

demonstrando também como a morte foi desqualificada na forma do espetáculo. Para Michel Foucault, “uma das grandes novidades técnicas do poder, no século XVIII, foi o surgimento da ‘população’ como problema econômico e político”, o que faz que os governos passem a lidar com fenômenos e variáveis específicos da população e não de sujeitos.⁴ A partir do século XVII e no decorrer do século XVIII teria ocorrido uma mudança em relação ao direito soberano, ou seja, “o velho direito de causar a morte ou deixar viver foi substituído por um poder de causar a vida ou devolver à morte”. Transformado, o poder é exercido “sobre a vida e ao longo de todo seu desenrolar”. O que aparece é uma nova mecânica do poder com procedimentos bem particulares e incompatíveis com as relações de soberania. “Essa nova mecânica de poder incide primeiro sobre os corpos e sobre o que eles fazem, mais do que sobre a terra e sobre o seu produto”. Permite extrair deles tempo e trabalho mais do que riquezas e o faz através de contínua vigilância e disciplina⁵. Poder disciplinar e biopolítica são as duas formas - interligadas por um feixe de relações - nas quais se desenvolveu o biopoder⁶. A primeira delas – a disciplina do corpo - centrou-se no corpo individual, em seu adestramento buscando ampliar suas aptidões e docilidade e integrando-o em sistemas de controle eficazes e econômicos, “tudo isso assegurado por procedimentos de poder que caracterizam as disciplinas: anátomo-política do corpo humano”⁷.

Por volta da segunda metade do século XVIII, de acordo com Michel Foucault, o biopoder se torna, propriamente, biopolítica. Trata-se de uma tecnologia de poder que não exclui a técnica disciplinar, mas a integra e modifica parcialmente e, “sobretudo, vai utilizá-la implantando-se de certo modo nela, e incrustando-se efetivamente graças a essa técnica disciplinar prévia”. A nova técnica está em outra escala, em outro nível, servindo-se de outros instrumentos. Ela se dirige, não ao homem-corpo, mas ao homem ser vivo, ao homem espécie. A nova tecnologia do poder dirige-se agora à multiplicidade dos homens à medida que forma uma massa

⁴ FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: A vontade de saber**. Tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque e J.A. Guilhon Albuquerque. 13ª edição. Rio de Janeiro: Graal, 1999. p. 28.

⁵ FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. p. 31-32.

⁶ Para Roberto Esposito, “absorvido principalmente pela questão do poder, o autor (Michel Foucault) nunca articulou suficientemente o conceito de política – ao ponto de sobrepor substancialmente as expressões (sic!) ‘biopoder’ e de biopolítica”. ESPOSITO, Roberto. **Bios: Biopolítica e filosofia**. Tradução M Freitas da Costa. Lisboa: Edições, 2010, p. 70.

⁷ FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: A vontade de saber**. Tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque e J.A. Guilhon Albuquerque. 13ª edição. Rio de Janeiro: Graal, 1999. p. 130 – 131.

global, afetada por processos de conjunto próprios da vida.⁸ Nesse caso, o que interessa são os processos biológicos – proporção de nascimentos, óbitos, fecundidade, mortalidade, velhice, etc. - sobre os quais há toda uma série de intervenções e controles reguladores⁹.

Depois da anatomopolítica do corpo humano, instaurada no decorrer do século XVIII, vemos aparecer, no fim do mesmo século, algo que já não é uma anatomopolítica do corpo humano, mas que eu chamaria de uma 'biopolítica' da espécie humana¹⁰.

Embora, em suas análises a respeito do biopoder, Michel Foucault tenha considerado os regimes totalitários do século XX, há poucas referências aos campos de concentração. O poder disciplinar foi visto, especialmente, em ambientes como as prisões, os hospitais e as escolas. Aqueles regimes foram analisados, antes de Michel Foucault, em 1951, por Hannah Arendt, em especial, em sua obra *As origens do totalitarismo*¹¹, na qual ela faz amplas referências aos campos de concentração sem tratar da biopolítica. Essa é uma constatação feita por Giorgio Agamben, pensador que, com o conceito de *vida nua (nuda vita)* - vida matável e insacrificável - faz convergir as concepções daqueles dois pensadores. Para Giorgio Agamben, o campo – onde vigora a exceção - tornou-se o paradigma oculto da modernidade. Vivemos num campo e todos nós somos *homini sacri*; a vida de todos nós é, hoje, uma vida matável e insacrificável. A biopolítica acaba por tornar-se tanatopolítica - decisão sobre a morte: não a morte do homem, mas de toda e qualquer forma de vida.

Como devolver ao homem sua humanidade e manter a possibilidade da vida na Terra e a vida da Terra? Maior quantidade, especificidade e abrangência geográfica de normas jurídicas ditas “limitadoras do poder” ou de normas de “direitos humanos” podem devolver e assegurar ao homem sua humanidade? Podem evitar que sejamos todos *homini sacri*? A tese defendida aqui é que a possibilidade de resposta a essas questões está, necessariamente, vinculada à possibilidade do

⁸ FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. Tradução Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 204.

⁹ FOUCAULT, Michel. **Direito de morte e poder de vida**. p. 131 – 132.

¹⁰ FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. Tradução Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 204.

¹¹ ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das letras, 1989.

homem compreender “ser” ou, dito de outra forma, que o homem, seja capaz de, livremente, formular a questão: O que é o homem? Sófocles, há quase dois mil e quinhentos anos, definiu o homem dizendo na voz do Coro: “Muitos prodígios há; porém nenhum maior do que o homem”¹². Todavia, o homem acabou por se definir como *animal racional* e, nessa definição, deu por desvendada sua humanidade fazendo com que toda resposta à pergunta: “O que é o homem?” tenha como pressuposto a racionalidade do animal humano. O lugar aonde essa forma de pensamento conduziu a todos é bem conhecido e bastaria citar algum dos horrores ocorridos durante a Segunda Guerra Mundial. Não é por simples coincidência que o testemunho de um sobrevivente dos campos de concentração nazista receba o título: “É isto um homem?”¹³.

Durante a Segunda Guerra Mundial entre os anos de 1936 e 1939, o pensador Martin Heidegger, em suas preleções sobre Friedrich Nietzsche, afirmou que, se o homem ainda for capaz de questionamentos, “a tarefa futura da Europa do século XX e XXI” será a resposta à pergunta “o que é o homem?”. Considerando que, principalmente hoje, não se possa dirigir essa pergunta apenas à Europa, é necessário indagar: estamos em condições de assumir essa tarefa? Para Martin Heidegger, “a questão ‘o que é o homem’ precisa ser experimentada como questão necessária (...) precisa irromper no homem com toda a força e em todas as configurações”, mas é preciso perguntar antes de tudo: “desde onde e a partir de onde a essência do homem deve ser determinada?”¹⁴. É necessário um ponto de partida para a questão “O que é o homem”, afirma Martin Heidegger, e, para ele, esse ponto de partida não está na descrição científica do homem, seja ele o homem do presente ou do passado, não está na descrição histórica ou histórico-biológica. Para Martin Heidegger, “a questão precisa começar pela linguagem”. A linguagem não é um instrumento humano em meio a tantos outros. A linguagem é a morada da essência do homem, porém o homem da “época da técnica” está fora de sua “pátria” (*Heimat*). O homem da época da técnica não é apenas aquele que produz, reproduz

¹² SÓFOCLES. **Antígona**. Tradução Maria Helena da Rocha Pereira. 9.edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010. p. 62.

Em outra tradução: “Somam-se os assombros, mas o homem ensombra o próprio assombro”. SÓFOCLES. **Antígona**. Tradução Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2009.p.42.

¹³ LEVI, Primo. É isto um Homem? Tradução Luigi Del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

¹⁴ HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche I**. Tradução Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p 279.

e consome. Ele mesmo é produzido, reproduzido, conservado mas nunca como um feito seu, pois ele apenas atende ao apelo do des-velamento explorador que o reivindica. Na época da técnica moderna, homem e ser se pertencem (*Ereignis*) ao modo da *Gestell*. Esta é a essência da técnica moderna na qual a linguagem se esvazia e homem se des-umaniza. Para Martin Heidegger, tanto as ciências modernas (século XVII) como as técnicas e seus aparatos desenvolvidos posteriormente (século XVIII) respondem à essência da técnica moderna (*Gestell*) e, assim, tudo deve estar disponível para o cálculo. Há múltiplos sinais de dominação da técnica moderna: “funcionalização, perfeição, automatização, burocratização, informação”¹⁵.

Defende-se, neste trabalho, a tese segundo a qual tanto o mecanismo disciplinar e a biopolítica, da forma como são expostos por Michel Foucault, quanto a noção de *vida nua* ou de “campo” como paradigma oculto da modernidade” como elaborados por Giorgio Agamben, pertencem ao domínio da essência técnica moderna. Martin Heidegger e Michel Foucault seguido por Giorgio Agamben pensaram o homem, mas concentraram suas reflexões em dimensões diferentes, tendo contudo em comum a contrariedade em relação à instrumentalização do homem. No entanto, o objetivo da pesquisa apresentada a seguir não foi a demonstração de convergências ou divergências nas concepções desses três pensadores do século XX, mas sim, o entendimento segundo o qual às reflexões sobre biopolítica devem ser somadas a relação do homem com “ser”, em outras palavras, devem ser somadas reflexões a respeito da resposta à pergunta “O que é o homem?” em sua dimensão mais essencial cujo ponto de partida, como dito acima, é a linguagem.

Entre vários versos de Hölderlin pensados por Martin Heidegger encontram-se esses: “...cheios de mérito, mas poeticamente o homem habita esta terra...”¹⁶. Os feitos grandiosos do homem comprimem por toda parte seu habitar aos limites desses mesmos feitos, mas apenas poeticamente o homem habita esta terra, interpretou Martin Heidegger. Contudo, o homem da época da técnica está sem qualquer poesia e ele mesmo se transforma num objeto técnico, um instrumento a

¹⁵ HEIDEGGER, Martin. **A constituição onto-teo-lógica da metafísica**. Tradução de Ernildo Stein. 4ª edição. São Paulo: Nova Cultural, 1991. v. 5 Os Pensadores.

¹⁶ “...poeticamente o homem habita...” Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. In: **Ensaio e conferências**. 6ª edição. Petrópolis: Vozes, 2010. p. 165 – 181.

ser usado e consumido. Por isso, não causa espanto que multidões arrisquem-se no mar numa travessia suicida, que outros apodreçam como simples cargas perecíveis, que a taxa de mortalidade importe mais que a vida, que a vida seja “*vida nua*” ou que vivamos num “campo”. O terrífico já aconteceu.

Quando Martin Heidegger afirmou que a linguagem é a morada do homem, disse também que os pensadores e poetas são seus vigias e, certamente, há vigilância. No que diz respeito ao Direito, essa vigilância vem ocorrendo através de sua aproximação às artes em geral elaborada por alguns pensadores. Com certo pioneirismo, Ronald Dworkin¹⁷ a propôs em relação à literatura e, no Brasil, estudos e reflexões dessa natureza vêm acontecendo com considerável frequência. Dentre esses estudos, destaca-se a Teoria Poética do direito de Willis Santiago Guerra Filho¹⁸. Sem essa guarda, sem essas aproximações, o direito, por mais que seja intitulado “humano”, será des-umano, des-umanizante.

O que foi exposto acima será retomado, em detalhes, ao longo de todo o texto. A apresentação em linhas gerais do desenvolvimento do trabalho constituiu-se apenas uma primeira *re-velação* das ideias que serão expostas.

1.2 Biopolítica: paradigma imunitário e dispositivo

Segundo Peter Pál Pelbart, o termo biopolítica apareceu pela primeira vez na obra de Michel Foucault numa conferência intitulada *O nascimento da medicina social*, proferida no Rio de Janeiro em 1974 e, posteriormente, publicada com outros textos em *Microfísica do poder*. Ao grande público, como afirma André Duarte, o conceito foi apresentado em 1976, no último capítulo de sua obra *História da sexualidade I: a vontade de saber*¹⁹, e retomado no mesmo ano, no curso proferido

¹⁷ DWORKIN, Ronald. Como el derecho se parece a la literatura. In: **La decisión judicial**: el debate Hart-Dworkin. Estudio preliminar de César Rodríguez. Bogotá: Siglo del hombre Editores: Facultad de Derecho, Universidad de los Andes, 1997. p. 143 – 180.

¹⁸ A Tese sobre o conhecimento imaginário do direito de Willis Santiago Guerra Filho, defendida no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS) da Universidade Federal do Rio de Janeiro e objeto de diversas publicações esparsas está agora em livro: GUERRA FILHO, Willis Santiago. CANTARINI, Paola. **Teoria poética do direito**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2015.

¹⁹ FOUCAULT, Michel. Tradução Maria Tereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. **História da sexualidade I**. 13ª edição. Rio de Janeiro: Graal. V.I.1999, p. 125 – 152.

no *Collège de France* e publicado, postumamente, como *Em defesa da sociedade*. Só depois de quase duas décadas, o conceito pôde ser, explica André Duarte, “devidamente compreendido, absorvido e apropriado por outros autores”. Um dos motivos para esse retardamento teria sido a dificuldade em deixar a “rigidez dicotômica da distinção ideológica tradicional entre direita e esquerda, visto que o conceito foucaultiano abarcava não apenas o nazismo e o stalinismo, mas também as democracias liberais”²⁰.

De acordo com Roberto Esposito – pensador italiano que também se dedica ao estudo da biopolítica -, conquanto o termo biopolítica não tenha sido criado por Michel Foucault, foi a partir de seus trabalhos que o conceito se instala nas reflexões políticas contemporâneas fazendo com que termos como direito, soberania e democracia passem a exigir nova interpretação²¹.

Numa de suas obras, Roberto Esposito faz uma espécie de retrospectiva dos estudos sobre biopolítica acerca dos quais Michel Foucault teria trabalhado sem citar. Primeiramente, Roberto Esposito se refere aos alemães (primeira onda de interesse pelo tema) concluindo: “uma política construída diretamente sobre o *bíos* arrisca-se sempre a sobrepor violentamente o *bíos* à política”. Depois, refere-se à segunda onda de interesse pelo tema ocorrida na França durante os anos sessenta do século XX que, justamente por ter sido “invadida” pelos nazistas durante a Segunda Guerra, parece consciente da necessidade de uma reformulação semântica agora com uma declinação neo-humanista mais domesticada. A terceira onda dos estudos biopolíticos teve lugar no mundo anglo-saxão. Agora é a natureza - num sentido evolucionista darwiniano - que fornece o parâmetro para a política: seu estudo, explicações e previsões. Desliza-se, portanto, do plano descritivo para o propositivo-normativo demonstrando-se a face ideológica de todo esse discurso. “(...) já não é a teoria a interpretar a realidade, mas a realidade a ditar uma teoria destinada a confirmá-la. (...) os homens não podem deixar de ser aquilo que sempre foram”. Nossa natureza (biológica) é nossa única história e a ciência deve impedir que uma se afaste da outra. Michel Foucault, ainda de acordo com Roberto Esposito, nunca fez alusão às interpretações anteriores a seu próprio discurso. Há

²⁰ DUARTE, André. **Vidas em risco**: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. 205 – 206.

²¹ ESPOSITO, Roberto. **Bios**: Biopolítica e filosofia. Tradução M Freitas da Costa. Lisboa: Edições 70, 2010. p. 29 – 31.

entre elas, porém, um ponto de contato: exigência crítica diante da maneira pela qual a modernidade construiu a relação entre política, natureza e história²².

Para Roberto Esposito, ainda que a biopolítica se refira a uma especial relação entre vida e política, a política sempre teve relação com a vida, mesmo em sentido biológico. Para esse pensador, as práticas eugenistas aconselhadas por Platão²³ ou o poder que sempre foi exercido sobre prisioneiros de guerra demonstram como a vida, há muito tempo, é objeto da política. Todavia, em nenhum momento, como naquele que Roberto Esposito denomina segunda modernidade, a vida constituiu objeto prioritário da política. Com Tomas Hobbes (primeira modernidade), a autopreservação da vida se instala na teoria e práxis política, mas isso ocorre de forma indireta, filtrada por conceitos como de soberania, representação, direitos individuais. No final do século XVIII, as políticas sanitárias e demográficas marcam uma mudança: a mediação vai desaparecendo, a vida assume maior relevância para a política enquanto esta tende a seguir modelos biomédicos²⁴. Há, então, uma exasperação dessa ligação entre política e vida chegando mesmo a ocorrer, posteriormente, uma inversão de biopolítica para tanatopolítica: a política da morte. “O totalitarismo do século XX, sobretudo o nazista, assinala o ápice desta deriva tanatopolítica”. Para Roberto Esposito, as catástrofes totalitárias do século XX foram um produto de determinada forma de biopolítica. De acordo com seu entendimento a respeito do pensamento de Michel Foucault, a interpretação que este faz do nazismo não satisfaz completamente, pois não fica claro, em suas exposições, se esse regime representa uma cisão ou se está submetido a uma continuidade em relação aos anteriores²⁵. Para Roberto Esposito, embora o conceito de biopolítica tenha grande relevância histórica, está atravessado por incertezas tornando-se necessária a definição clara de “*bios*” e também a

²² ESPOSITO, Roberto. **Bios: Biopolítica e filosofia**. Tradução M. Freitas da Costa. Lisboa: Edições 70, 2010. p. 29 – 44.

²³ Ao tratar das relações entre homens e mulheres e de sua prole Sócrates (Platão) diz a Glauco que, à medida que as crianças fossem nascendo, deveriam ser entregues a cuidadores. “Estes encarregados levarão os filhos dos indivíduos de elite a um lar comum, onde serão confiados a umas que residem à parte, num bairro da cidade. Os filhos dos indivíduos inferiores e mesmo os dos outros que tenham alguma deformidade, serão levados a paradeiro desconhecido e secreto”. PLATÃO. **A República**. Livro VII. Tradução Enrico Corviesi. São Paulo: Nova Cultural, 2000. Os pensadores. p. 163.

²⁴ ESPOSITO, Roberto. Filosofia e biopolítica. In: **ethic@**. v.9, n.2 p. 372-373.

²⁵ ESPOSITO, Roberto. **Bios: Biopolítica e filosofia**. Tradução M. Freitas da Costa. Lisboa: Edições 70, 2010. p. 160.

verificação de como a política pode penetrar na vida, visto que, na época em que vivemos, o corpo humano parece estar cada vez mais indefinível, porquanto sempre desafiado pela técnica fazendo com que a relação entre política e vida deva incluir a “*techné*”²⁶. Dessa forma,

a categoria de biopolítica parece pedir um novo horizonte de sentido, uma outra chave interpretativa capaz de juntar as suas duas polaridades num nexa ao mesmo tempo mais estreito e mais complexo. (...) Pessoalmente, julguei ter encontrado no paradigma da ‘imunização’ a chave interpretativa que parece escapar a Foucault²⁷.

Com base em minuciosos estudos a respeito da etimologia dos termos *communitas* e *immunitas*²⁸, Espósito afirma que *communitas* significa o conjunto de pessoas unidas por um *munus*, por um dever: *onus*, *officium* ou *donum*. *Immunitas* tem, assim, um sentido privativo ou negativo - nega o *munus*, dispensa um dever - mas tem também o sentido de privilégio. Em um e em outro sentido, a imunidade é compreendida como exceção à regra que todos os demais devem seguir (receber e dever). A imunidade é sempre própria, pertence a alguém, tem o sentido de não-comum, prevalecendo na definição do imune, em primeiro plano, o caráter antissocial e anticomunitário²⁹. Com a investigação das vertentes jurídico-política – o direito acabou por deixar sua função de mecanismo imunitário³⁰ na sociedade para ser apenas uma função desse mecanismo que domina a sociedade moderna em todos os seus aspectos - e com a investigação da vertente médico-biológica da concepção de imunidade e aprofundando a contradição interna ao aparato biológico de proteção, que tem sido sempre analisado através de uma terminologia bélica

²⁶ ESPOSITO. Roberto. **Bios**: Biopolítica e filosofia. Tradução M Freitas da Costa. Lisboa: Edições 70, 2010. p. 31.

²⁷ ESPOSITO. Roberto. **Bios**: Biopolítica e filosofia. Tradução M Freitas da Costa. Lisboa: Edições 70, 2010. p. 69 – 73.

²⁸ Esses são os títulos de duas obras desse pensador italiano “*Communitas*” e “*Immunitas*”.

²⁹ ESPOSITO. Roberto. **Immunitas**. Protección y negación de la vida. Tradução Luciano Padilla López. Buenos Aires: Amorrortu, 2009. p.14.

³⁰ O direito desempenha, em relação à comunidade, uma função imunitária (semelhante à das vacinas que, em regra, são produzidas a partir do mesmo vírus contra o qual precisam desencadear uma resposta imunitária) que sempre foi reconhecida, e o faz protegendo a convivência dos riscos de um conflito destrutivo e atuando de forma indireta, pois contém um elemento da mesma substância do qual precisa fazer a defesa: a violência. Nessas reflexões, Espósito vale-se, entre outros, do estudo de Walter Benjamin - *Para uma crítica da violência*. ESPOSITO. Roberto. **Immunitas**. Protección y negación de la vida. Tradução Luciano Padilla López. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.p. 48.

onde tudo que não é reconhecido como próprio deve ser rechaçado e destruído, Roberto Esposito fala da possibilidade de uma outra filosofia da imunidade que não seja de exclusão, ou de uma *biopolítica positiva*. Para ele,

(...) é o momento de repensar a relação entre política e vida numa forma que, em vez de submeter a vida em direção da política (o que manifestamente ocorreu no curso do último século), introduzir na política a potência da vida³¹.

Entre as misérias do sistema imune, a autoimunidade é a ruptura do estado de tolerância com o “si mesmo”, já que, no caso das doenças autoimunes, esse sistema reage inadequadamente aos antígenos autólogos, ou seja, não reconhece o próprio corpo e o ataca. Mas, para nossa sobrevivência, além de precisarmos provar constantemente a doença e a morte em doses homeopáticas e nos imunizarmos (é esse o mecanismo das vacinas), o sistema imune precisa nos reconhecer, saber e ter memória do que somos. Há em nós, não apenas um sistema de defesa, mas todo um sistema de auto tolerância imunológica que fica evidente quando pensamos no óvulo fecundado no ventre materno³² e, mais ainda, quando sabemos que muitas doenças autoimunes podem melhorar ou não se agudizar durante a gravidez.

El hecho de que sea justamente la heterogeneidad – y no la semejanza – genética del embrión la que favorece su aceptación por parte del sistema inmunitario de la mujer significa que este último no puede ser reducido a una simple función de rechazo frente a lo extraño, sino que a lo sumo debe ser interpretado como su caja de resonancia interna (...) sustraído a su potencia negativa, lo imune no es enemigo de lo común, sino algo más complejo que lo implica y lo requiere³³.

O paradigma imunitário, da forma como exposto por Roberto Esposito e da forma como vem sendo estudado por outros pensadores, pode levar a importantes e corretas análises, entre as quais, a que se refere ao direito. Todavia, neste trabalho,

³¹ ESPOSITO, Roberto. **ethic@**. p.380.

³² Estudos realizados a partir de 1960 propiciaram uma melhor compreensão dos mecanismos celulares envolvidos na tolerância. Até recentemente, apenas a tolerância artificialmente induzida podia ser estudada, ou seja, não era possível avaliar com que extensão os “modelos experimentais se assemelhavam à auto tolerância natural. Com a metodologia dos animais transgênicos, a investigação direta de auto tolerância tornou-se possível (...).ROITT, Ivan. BROSTOFF, Jonathan. MALE, David. **Imunologia**. p. 191 – 192.

³³ ESPOSITO, Roberto. **Immunitas**. Protección y negación de la vida. Tradução Luciano Padilla López. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.p. 30 – 31.

a opção foi pensar a época que vivemos como “tempos de biopolítica” tomando como referência alguns estudos de Michel Foucault e Giorgio Agamben. Para o pensamento daquele, o conceito de dispositivo é fundamental. Ele abarca um conjunto cujos elementos são “decididamente heterogêneos” e suas relações não têm uma única forma ou conteúdo predeterminados tornando-se mais difícil aquilo que Martin Heidegger afirmou – e que será visto em seção adiante - ao refletir sobre a ciência moderna, ou seja, tornando mais difícil que a reflexão se valha da ambiguidade da explicação segundo a qual se fundamenta um desconhecido através do já conhecido e, ao mesmo tempo, certifica-se desse já conhecido através de um desconhecido. Uma “biopolítica positiva” ainda é biopolítica.

Conforme afirma Giorgio Agamben³⁴, Michel Foucault nunca elaborou propriamente a definição de dispositivo, mas aproximou-se disso numa entrevista que concedeu em 1977 onde se pode ver:

Através desse termo (dispositivo) tento demarcar, em primeiro lugar, um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais filantrópicas. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre estes elementos³⁵.

Michel Foucault identifica dois momentos essenciais na gênese de um dispositivo: momento da predominância de um objetivo estratégico e momento do duplo processo de “sobredeterminação funcional” e de “perpétuo preenchimento estratégico”. Em seguida ao primeiro momento,

o dispositivo se constitui como tal e continua sendo dispositivo na medida em que engloba um duplo processo: por um lado, processo de sobredeterminação funcional, pois cada efeito, positivo ou negativo, desejado ou não, estabelece uma relação de ressonância ou de contradição com os outros, e exige uma rearticulação, um reajustamento dos elementos heterogêneos que surgem dispersamente; por outro lado, processo de perpétuo preenchimento estratégico³⁶.

³⁴ AGAMBEN, Giorgio. O que é um dispositivo?. In: **O amigo e O que é o dispositivo?**. Tradução Vinicius Nicastro Honesko. Chapecó, SC: Argos, 2014, p.24.

³⁵ FOUCAULT, Michel. Sobre a história da sexualidade. In: **Microfísica do poder**. Tradução Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979. p. 244.

³⁶ FOUCAULT, Michel. Sobre a história da sexualidade. In: **Microfísica do poder**. Tradução Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979. p. 245.

Em relação à criminalidade, por exemplo, Michel Foucault afirma que o preenchimento estratégico do dispositivo do aprisionamento mostra-se no seguinte processo: em determinado momento surge como algo extremamente eficaz e racional, mas acaba produzindo um efeito não previsto que é a constituição de um “meio delinquente que passou a ser re-utilizado com finalidades políticas e econômicas diversas (como a extração de um lucro do prazer, com a organização da prostituição)”. Sendo de natureza essencialmente estratégica, o dispositivo “está sempre inscrito num jogo de poder, estando, no entanto ligado a uma ou a várias configurações de saber que dele nascem mas que igualmente o condicionam”. Os dispositivos, são isto, continua Michel Foucault: “estratégias de relações de força sustentando tipos de saber e sendo sustentadas por eles”³⁷. Resultam, assim, do “cruzamento de relações de poder e de relações de saber”³⁸ no qual há dimensões discursivas e não discursivas. Em relação às primeiras, os discursos podem assumir o estatuto e a função de discursos verdadeiros e, assim, acarretam efeitos (poder) sobre os sujeitos (processo de subjetivação) lembrando-se que todo esse conjunto está sempre envolto em ressonâncias.

Dessa forma, é possível compreender que não se encontra no pensamento de Michel Foucault uma “teoria do poder” ou uma “teoria do direito”. Com o termo poder, ele não quer significar “o Poder”, ou seja, “o conjunto das instituições e aparelhos garantidores da sujeição dos cidadãos de um Estado determinado” ou modo de sujeição através da regra em oposição à violência ou mesmo um sistema geral de dominação de um ou de um grupo sobre outros. Por isso, a análise de Michel Foucault sobre “poder” não tem como pressupostos “a soberania do Estado, a forma da lei ou a unidade global de uma dominação” pois estas, para ele, são, justamente, as formas terminais do poder. Diz Michel Foucault:

Parece-me que se deve compreender o poder, primeiro, como a multiplicidade de correlações de força imanentes ao domínio onde se exercem e constitutivas da organização; o jogo que, através de lutas e afrontamentos incessantes as transforma, reforça, inverte; os apoios que tais correlações de força encontram umas nas outras, formando cadeias ou sistemas ou ao contrário, as defasagens e contradições que as isolam entre si; enfim, as estratégias em que se

³⁷ FOUCAULT, Michel. Sobre a história da sexualidade. In: **Microfísica do poder**. Tradução Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979. p. 24 – 26.

³⁸ AGAMBEN, Giorgio. O que é um dispositivo?. In: **O amigo e O que é o dispositivo?**. Tradução Vinicius Nicastro Honesko. Chapecó, SC: Argos, 2014. p.25.

originam e cujo esboço geral ou cristalização institucional toma corpo nos aparelhos estatais, na formulação da lei, nas hegemonias sociais. A condição de possibilidade do poder (...) não deve ser procurada na existência de um ponto central, num foco único de soberania de onde partiriam formas derivadas e descendentes; é o suporte móvel das correlações de força que, devido a sua desigualdade, induzem continuamente estados de poder, mas sempre localizados e instáveis. Onipresença do poder: não porque tenha o privilégio de agrupar tudo sob sua invencível unidade, mas porque se produz a cada instante, em todos os pontos, ou melhor, em toda relação entre um ponto e outro. (...) o poder não é uma instituição e nem uma estrutura, não é uma certa potência de que alguns sejam dotados: é o nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada³⁹.

A partir dessa compreensão de poder não se pode concluir que o direito seja, para Michel Foucault, uma simples manifestação do poder. Em seus estudos, o “como do poder”, seus mecanismos devem ser apreendidos entre dois pontos de referência: direito e discursos de verdade. Ele fala de um triângulo – poder-direito-verdade - cujos vértices não podem ser separados e mantêm relações constantes que compõem a arte de governar. “(...) de um lado, as regras de direito que delimitam formalmente o poder, de outro lado, (...) seriam os efeitos de verdade que esse poder produz, que esse poder conduz e que, por sua vez, reconduzem esse poder”. Para Michel Foucault, em qualquer sociedade há múltiplas relações de poder que perpassam, caracterizam e constituem o corpo social e que não podem dissociar-se nem estabelecer-se, nem funcionar sem a produção de um discurso verdadeiro⁴⁰.

A intensidade e a constância da relação entre direito, poder e verdade mostra-se, para Michel Foucault, no fato do poder não parar de questionar, inquirir, registrar, institucionalizar, profissionalizar e recompensar a produção da verdade que necessita para poder funcionar. Por outro lado, somos submetidos à verdade, pois é o discurso verdadeiro que, em parte, decide e, assim, propulsiona efeitos de poder. “Afim de contas somos, condenados, classificados, obrigados a tarefas, destinados a uma certa maneira de viver ou a uma certa maneira de morrer, em função de discursos verdadeiros que trazem consigo efeitos específicos de poder”⁴¹.

³⁹ FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I: A vontade de saber**. Tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque e J.A. Guilhon Albuquerque. 13ª edição. Rio de Janeiro: Graal, 1999.p. p. 88 – 89.

⁴⁰ FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. Tradução Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2ªedição.São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 21 – 22.

⁴¹ FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. Tradução Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 22.

As formas tradicionais de pensamento são, portanto, insuficientes para as análises de Michel Foucault. Daí a necessidade de um conceito como o de dispositivo que Gilles Deleuze define, justamente, como um emaranhado, um conjunto multilinear, composto de linhas de natureza diferente e que estão constantemente traçando processos sempre em desequilíbrio.

Cada linha é quebrada, submetida a variações de direção, bifurcante e engalhada, submetida a derivações. Os objetos visíveis, os enunciados formuláveis, as forças em exercício, os sujeitos em posição são como vetores ou tensores. Assim, as três grandes instâncias que Foucault distinguirá sucessivamente, Saber, Poder e Subjetividade, não têm de maneira alguma contornos fixos, mas são correntes de variáveis em luta umas com as outras⁴².

Nesse emaranhado que compõe um dispositivo, “uma linha de subjetivação é um processo, uma produção de subjetividade em um dispositivo” que se apresenta em modalidades variadas: diferente no grego, nos dispositivos cristãos, nas sociedades modernas, etc. Segundo Gilles Deleuze, uma das tarefas fundamentais que Michel Foucault deixou aos que seguiram foi o “estudo das variações dos processos de subjetivação”.⁴³

Giorgio Agamben reconhece que todo dispositivo é uma “máquina que produz subjetivações, que implica um processo de subjetivação, sem o qual ele não poderia funcionar como dispositivo de governo e se reduziria a mero exercício de violência. Contudo, para esse pensador, embora em todo processo de produção de um sujeito esteja implícito um processo de dessubjetivação, hoje eles parecem “reciprocamente indiscerníveis e não dão lugar à recomposição de um novo sujeito, a não ser de forma larvar e, por assim dizer espectral”.

Os dispositivos foucaultianos são, para Giorgio Agamben, conceitos operativos de caráter geral os quais ele entende como uma derivação do termo grego *oikonomia* traduzido pelos padres latinos por *dispositio*. Numa apresentação de sua pesquisa⁴⁴ que foi depois exposta em complexa obra – *O Reino e a Glória*:

⁴² DELEUZE, Gilles. O que é um dispositivo? Tradução Ruy de Sousa Dias. Disponível em: <http://intermidias.blogspot.com.br/2012/01/o-que-e-um-dispositivo-por-gilles.html> Acesso em: 01/09/2015.

⁴³ DELEUZE, Gilles. O que é um dispositivo? Tradução Ruy de Sousa Dias. Disponível em: <http://intermidias.blogspot.com.br/2012/01/o-que-e-um-dispositivo-por-gilles.html> Acesso em: 01/09/2015

⁴⁴ AGAMBEN, Giorgio. O que é um dispositivo?. In: O amigo e O que é o dispositivo?. Tradução Vinicius Nicastro Honesko. Chapecó, SC: Argos, 2014.

uma genealogia teológica da economia e do governo - Giorgio Agamben afirma que o termo *oikonomia*, que, para os gregos, significava a administração do *oikos*, da casa, entre o segundo e sexto séculos desempenha decisiva função na teologia no que diz respeito ao problema delicado da trindade das Pessoas divinas: Pai, Filho e Espírito. Para vencer a resistência daqueles que viam na Trindade o risco do retorno ao politeísmo, alguns teólogos, como Tertuliano, serviram-se do termo *oikonomia* com o argumento segundo o qual Deus, quanto ao ser e sua substância é uno, mas quanto à *oikonomia*, é tríplice, ou seja, é tríplice no que diz respeito à administração da vida e do mundo que criou. “(...) a *oikonomia* torna-se assim o dispositivo mediante o qual o dogma trinitário e a ideia de um governo divino providencial do mundo foram introduzidos na fé cristã”. Contudo, se com o termo *oikonomia* os teólogos procuraram resolver a questão de uma possível “fratura” em Deus, essa mesma fratura se mantém, pois ficam agora separados ser e ação, ontologia e práxis. “A ação (a economia, mas também a política) não tem nenhum fundamento no ser: esta é a esquizofrenia que a doutrina teológica da *oikonomia* deixa como herança à cultura ocidental”.⁴⁵ De acordo com Giorgio Agamben, os dispositivos foucaultianos estão, de alguma forma, conectados com essa herança teológica.

O termo dispositivo nomeia aquilo em que e por meio do qual se realiza uma pura atividade de governo sem nenhum fundamento no ser. Por isso os dispositivos devem sempre implicar um processo de subjetivação, isto é, devem produzir o seu sujeito⁴⁶.

Essa conexão com a herança teológica, explica Giorgio Agamben, faz que os dispositivos foucaultianos se cruzem com o que Martin Heidegger, em escritos ditos da segunda fase de seu pensamento, denominou *Gestell*⁴⁷. Como já dito neste trabalho, e como será detalhadamente exposto em outra seção, com o termo *Gestell* Martin Heidegger nomeia a essência da técnica moderna: o acontecimento-apropriação – *Ereignis* - entre homem e ser na era da técnica, a época na qual tudo tem de estar disponível para o cálculo, também o próprio homem.

⁴⁵ AGAMBEN, Giorgio. O que é um dispositivo?. In: **O amigo e O que é o dispositivo?**. Tradução Vinicius Nicastro Honesko. Chapecó, SC: Argos, 2014. p.24 – 35.

⁴⁶ AGAMBEN, Giorgio. O que é um dispositivo?. In: **O amigo e O que é o dispositivo?**. Tradução Vinicius Nicastro Honesko. Chapecó, SC: Argos, 2014. p.37.

⁴⁷ AGAMBEN, Giorgio. O que é um dispositivo?. In: **O amigo e O que é o dispositivo?**. Tradução Vinicius Nicastro Honesko. Chapecó, SC: Argos, 2014. p.37 Agamben refere-se também ao cruzamento dos dispositivos de Foucault com a “positividade” do jovem Hegel que tal conexão teológica pode permitir.

1.3 Michel Foucault: do poder soberano ao biopoder

O poder soberano, de acordo com Michel Foucault, teve, por muito tempo, como seu privilégio, o direito de vida e morte e “derivava da velha *patria potestas* romana, que concedia ao pai de família romano o direito de ‘dispor’ da vida de seus filhos e de seus escravos; podia retirar-lhes a vida, já que a tinha ‘dado’”. Quando os teóricos clássicos formulam a noção de poder soberano, este já aparece numa forma atenuada da *patria potestas*, já não é mais exercido entre o soberano e os súditos de forma absoluta e incondicional. Indiretamente, só seria exercido quando o próprio soberano se encontrasse sob ameaça podendo, nesse caso, exigir de seus súditos que o defendessem expondo a própria vida. Diretamente, seria exercido quando um dos súditos se levantasse contra o soberano. Portanto, tanto naquele poder antigo – *patria potestas* - como neste moderno, o poder de vida e morte é assimétrico, diz Michel Foucault, visto que “o soberano só exerce seu direito sobre a vida, exercendo seu direito de matar ou contendo-o; só marca seu poder sobre a vida pela morte que tem condições de exigir”. Dito de outra forma, o direito de vida e morte “é, de fato, o direito de causar a morte ou de deixar viver”⁴⁸. O direito do soberano de “fazer morrer ou deixar viver” significa, por conseguinte, que tanto a vida como a morte não são fenômenos naturais que estejam fora do campo do poder político, pois, de pleno direito, o súdito não é nem vivo nem morto. É por causa do soberano que o súdito tem o direito de estar vivo ou de, eventualmente, estar morto. “O efeito do poder soberano sobre a vida só se exerce a partir do momento em que o soberano pode matar, (...) é por que o soberano pode matar que ele exerce o direito sobre a vida”⁴⁹. O poder soberano era, especialmente, direito de apreensão de coisas exercido através do confisco, subtração, apropriação de uma parte das riquezas, extorsão de produtos, bens, serviços, trabalhos e sangue⁵⁰.

⁴⁸ FOUCAULT. Michel. **História da sexualidade I: A vontade de saber**. Tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque e J.A. Guilhon Albuquerque. 13ª edição. Rio de Janeiro: Graal, 1999 p. 127 – 128.

⁴⁹ FOUCAULT. Michel. **Em defesa da sociedade**. Tradução Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2010.p. 202.

⁵⁰ FOUCAULT. Michel. **História da sexualidade I: A vontade de saber**. Tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque e J.A. Guilhon Albuquerque. 13ª edição. Rio de Janeiro: Graal, 1999 p. 128.

Como visto anteriormente, Michel Foucault não está interessado “no poder”, mas nas relações de poder, nos seus mecanismos finos que não acontecem “sem a formação e sem pôr em circulação um saber”, sem aparelhos de saber. Ele analisa o poder nas técnicas e táticas de dominação e o faz “fora do modelo do Leviatã, fora do campo delimitado pela soberania jurídica e pela instituição do Estado (...)” Dessa forma, para ele, a teoria jurídico-política da soberania, que data da Idade Média, foi o instrumento da luta política dos séculos XVI e XVII e também, com Jean-Jacques Rousseau e seus contemporâneos, foi a que sustentou a construção de um modelo alternativo às monarquias absolutas. Tanto no surgimento dos Estados absolutos como na luta contra eles, trata-se da mesma relação de soberania que cobre todo o corpo social e que, num e noutro caso, quanto ao essencial, se dá “em termos de relação soberano/súdito”⁵¹.

Contudo, no século XVII e primeira metade do século XVIII, afirma Michel Foucault, “ocorreu um fenômeno importante: o aparecimento de uma nova mecânica do poder”.⁵² Os mecanismos de poder são profundamente alterados. As forças devem agora ser incitadas, reforçadas, controladas, vigiadas e organizadas e, para isso, o confisco é apenas uma das ferramentas utilizadas. O direito de morte, então, se desloca, se inverte. Antes, era direito do soberano causar a morte para se defender ou para pedir que o defendessem. Como já dito, “o velho direito de causar a morte ou deixar viver foi substituído por um poder de causar a vida ou devolver à morte”⁵³. O poder é, então, biopoder cujo primeiro polo centrou-se no corpo individual através de mecanismos disciplinares.

A transformação do poder soberano em biopoder não ocorreu de repente. Quando os juristas do século XVII e XVIII – o Leviatã de Thomas Hobbes, por exemplo, foi publicado em 1651 - formulam suas teorias contratualistas já se referem à proteção da vida. É para poder viver que os indivíduos contratantes constituem um soberano, ou seja, “(...) o problema da vida começa a problematizar-se no campo do pensamento político, da análise do poder político”. Contudo, é pela morte que o soberano se refere à vida. Porque poderia matar o súdito é que o soberano poderia

⁵¹ FOUCAULT. Michel. **Em defesa da sociedade**. Tradução Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 31.

⁵² FOUCAULT. Michel. **Em defesa da sociedade**. Tradução Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2010.p. 31.

⁵³ FOUCAULT. Michel. **História da sexualidade I: A vontade de saber**. Tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque e J.A. Guilhon Albuquerque. 13ª edição. Rio de Janeiro: Graal, 1999p. 128 - 130

deixá-lo viver. “(...) O direito de matar é que detém efetivamente em si a própria essência desse direito de vida e morte (...)”⁵⁴.

Embora o biopoder deva fazer viver, Michel Foucault ressalta que as guerras passam a ser muito mais sangrentas e os holocaustos são praticados em suas próprias populações.

As guerras já não se travam em nome do soberano a ser defendido; travam-se em nome da existência de todos; populações inteiras são levadas à destruição mútua em nome da necessidade de viver. Os massacres se tornaram vitais⁵⁵.

Esse novo tipo de poder que não pode ser transcrito nos termos da soberania “foi um dos instrumentos fundamentais da implantação do capitalismo industrial e do tipo de sociedade que lhe é correlativo”⁵⁶. As técnicas disciplinares representaram o método para gerir a acumulação de homens quando o Ocidente começou a acumular capital.⁵⁷ Fazem crescer a docilidade e a utilidade de todos os elementos do sistema. Centram-se no corpo individual, em seu adestramento, ampliando suas aptidões e docilidade e, dessa forma, integrando-o em sistemas de controle eficazes e econômicos⁵⁸. Como afirma Gilles Deleuze,

Foucault analisou muito bem o projeto ideal dos meios de confinamento, visível especialmente na fábrica: concentrar; distribuir no espaço; ordenar no tempo; compor no espaço-tempo uma força produtiva cujo efeito deve ser superior à soma das forças elementares⁵⁹.

Quando a burguesia se tornou classe dominante instalou-se, aberta ou visivelmente, um quadro jurídico formalmente igualitário e um regime político de tipo parlamentar e representativo. Porém, as disciplinas estabeleciam a face obscura desse mesmo processo. Mecanismos miúdos, cotidianos, de submissão das forças e

⁵⁴ FOUCAULT. Michel. **Em defesa da sociedade**. Tradução Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2010.p. 202.

⁵⁵ FOUCAULT. Michel. **História da sexualidade I: A vontade de saber**. Tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque e J.A. Guilhon Albuquerque. 13ª edição. Rio de Janeiro: Graal, 1999 p. 128 – 129.

⁵⁶ FOUCAULT. Michel. **Em defesa da sociedade**. Tradução Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2010.p. 32.

⁵⁷ FOUCAULT. Michel. **Vigiar e punir**. Tradução Raquel Ramallete. 25ª edição. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 180 – 182.

⁵⁸ FOUCAULT. Michel. **Em defesa da sociedade**. Tradução Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2010.p. 32.

⁵⁹ DELEUZE: Gilles. Sobre as sociedades de controle. In: **Conversações**. Tradução Peter Pál Pelbart. 3ª edição. São Paulo: Editora 34, 2013. p. 223.

dos corpos eram o subsolo das liberdades formais e jurídicas. “As ‘Luzes’ que descobriram as liberdades inventaram também as disciplinas”, afirma Michel Foucault.⁶⁰

De acordo com Michel Foucault, as disciplinas constituem um *infradireito*, uma vez que tornam o direito minucioso chegando a um nível infinitesimal de exigências singulares com processos longos que examinam minúcias. Mas as técnicas disciplinares são, antes ainda, como ele afirma, uma espécie de contradireito, visto que, contrariamente ao que formalmente o direito estabelece, elas são insuperavelmente assimétricas e criam entre os indivíduos laços privados muito diferentes dos vínculos estabelecidos pela lei⁶¹.

Além disso, enquanto os sistemas jurídicos qualificam os sujeitos de direito, segundo normas universais, as disciplinas caracterizam, classificam, especializam; distribuem ao longo de uma escala, repartem em torno de uma norma, hierarquizam os indivíduos em relação uns aos outros, e, levando ao limite, desqualificam e invalidam. De qualquer forma, no espaço e durante o tempo em que exercem seu controle e fazem funcionar as assimetrias de seu poder, elas efetuam uma suspensão, nunca total, mas também nunca anulada, do direito. Por regular e institucional que seja, a disciplina, em seu mecanismo, é um ‘contradireito’⁶².

Centrados no corpo individual, os procedimentos disciplinares asseguram a distribuição espacial dos corpos, organiza-os mantendo-os visíveis, pois, para a disciplina e a vigilância, o campo de visibilidade é fundamental.

O mecanismo polimorfo das disciplinas tem seu discurso próprio, aparelhos de saber e campos de conhecimento. O discurso das disciplinas não é o discurso do direito, da lei como vontade soberana. Seu horizonte teórico “não é o edifício do direito, mas o campo das ciências humanas. E sua jurisprudência, para essas disciplinas, será a de um saber clínico”⁶³.

⁶⁰ FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**. Tradução Raquel Ramalhete. 25ª edição. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 183.

FOUCAULT, Michel. FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. Tradução Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2010.p. 210.

⁶¹ FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**. Tradução Raquel Ramalhete. 25ª edição. Petrópolis: Vozes, 2002. p p. 183.

⁶² FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**. Tradução Raquel Ramalhete. 25ª edição. Petrópolis: Vozes, 2002. p p. 184.

⁶³ FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. Tradução Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 31 – 32.

O segundo polo do biopoder formou-se a partir da metade do século XVIII e torna-se, propriamente, biopolítico, mas sem excluir o mecanismo disciplinar. O que ocorre, como já referido, é uma interligação das disciplinas do corpo e as regulações da população com as quais desenvolveu-se a organização do poder sobre a vida.

Como já exposto, os mecanismos de poder, que surgem a partir do final do século XVII e primeira metade do século XVIII, buscam intensificar a vida. Ocorre, então, conforme explica Michel Foucault, a “desqualificação progressiva da morte” como uma manifestação concreta do biopoder. Progressivamente, a morte deixa de ser uma daquelas cerimônias brilhantes da qual as famílias, os indivíduos, a comunidade participavam. A morte e seus rituais passam para a esfera privada, ela se torna aquilo que se quer esconder, que se tem vergonha e isso se deve, para Michel Foucault, à transformação das tecnologias dos novos dispositivos de poder. O brilho que a morte possuía estava relacionado à passagem de um poder a outro:

(...) do poder soberano, aqui na terra, para aquele outro poder, que era o do soberano no além. Passava-se de uma instância de julgamento para outra, passava-se de um direito civil ou público, de vida e de morte, para um direito que era o da vida eterna ou da danação eterna⁶⁴.

As últimas palavras do moribundo também eram uma transmissão de poder, seu último desejo, sua vontade. Como o poder agora é fazer viver, a morte é seu limite, ela está do lado de fora do poder. Não é a morte, mas a mortalidade que acaba importando. Sobre a morte o poder só possui domínio de maneira geral, global, estatística. “No sentido estrito, o poder deixa a morte de lado”⁶⁵.

Como já dito, para Michel Foucault, o poder é uma multiplicidade de correlações de força, que está em toda parte, que provém de todos os lugares, é exercido em meio a relações desiguais e móveis não havendo, portanto, um único foco de onde se irradie. Dessa forma, o fato de o poder ter deixado a morte de lado significa, simplesmente, que a morte ficou de lado. Deixar a morte de lado, esquecer a morte, fugir dela é o estar no mundo impropriamente da forma como entendido por Martin Heidegger. Como ainda será visto neste trabalho, quando Martin Heidegger

⁶⁴ FOUCAULT. Michel. **Em defesa da sociedade**. Tradução Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 208.

⁶⁵ FOUCAULT. Michel. **Em defesa da sociedade**. Tradução Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 207 – 208.

diz que, na impropriedade, o homem se esquivava, esquece a morte, é porque a morte pertence ao ser (sendo) do homem. Sendo impróprio, o homem é capaz de dizer, no máximo, “a-gente” morre. Esse “a-gente” só acontece porque o homem – o único que pode compreender ser – vive no esquecimento de ser. Nesse esquecimento, o homem é um ente como outros tantos que não morrem, simplesmente, acabam. Para Martin Heidegger, a Metafísica – de Platão a Nietzsche - é a história do esquecimento de ser. Com Friedrich Nietzsche, tem início a ultrapassagem (*Überwindung*) da Metafísica e o homem não apenas esquece, mas abandona “ser”. Não é possível esperar ou almejar mudanças nas relações de poder e, portanto, no direito, enquanto o homem esquecer, abandonar “ser”. Quanto tempo vai perdurar a superação, a consumação da Metafísica? É possível repetir hoje o que Martin Heidegger disse há algum tempo – e que será visto com mais profundidade adiante – não há indícios de que uma outra época, uma época na qual o homem volte a “ser”, esteja prestes a acontecer. Todavia, é possível pensar livremente a época na qual vivemos, pensá-la em sua essência e, assim, exercer a vigilância capaz de, como relâmpagos na tempestade, iluminar o caminho em direção a “nossa morada”.

1.3.1. Biopolítica: seu poder, seu saber, seu paradoxo.

Como dito acima, o biopoder foi fundamental para o capitalismo industrial e a sociedade que lhe corresponde. Foi como se a soberania não pudesse mais dar conta de reger o poder econômico numa sociedade que se industrializava e crescia em número. Muitas coisas escapavam ao controle; logo, a primeira face do novo poder - as disciplinas – precisava recuperar os detalhes. Foram implantadas primeiro – século XVII, início do XVIII - porque isso era mais fácil e mais cômodo de realizar. Aconteceram em nível local e em âmbitos limitados como a escola, o hospital, o quartel, a oficina, etc. Só depois é que foram regulamentados os fenômenos de massa e então o poder passa a se dirigir à população afetada por processos de conjunto próprios da vida. Nesse caso, foram necessários órgãos mais complexos de coordenação e de centralização⁶⁶.

⁶⁶ FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. Tradução Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 204.

Os governos percebem que não têm que lidar simplesmente com sujeitos, nem mesmo com um 'povo', porém com uma 'população', com seus fenômenos específicos e suas variáveis próprias: natalidade, morbidade, esperança de vida, fecundidade, estado de saúde, incidência das doenças, forma de alimentação e de habitat⁶⁷.

Há, portanto, como afirma Michel Foucault, duas séries: “a série corpo – organismo – disciplina – instituições; e a série população – processos biológicos – mecanismos reguladores – Estado”. Essa distinção não é absoluta, uma vez que as disciplinas que, em regra, são institucionais, tendem a adquirir uma dimensão estatal, como é o caso da polícia que é aparelho disciplinar do Estado. As grandes regulamentações que, ao longo do século XIX pelo menos de início, estão em nível estatal, vão sendo produzidas em nível subestatal como é o caso das instituições médicas, das caixas de auxílio, etc. Mecanismos disciplinares e mecanismos reguladores estão em níveis diferentes, mas se articulam e Michel Foucault dá como exemplo a formação da cidade operária do século XIX, cuja localização e disposição facilitam o controle, a disciplina: cada um em sua casa, em seu cômodo, enfim, visível. Todavia, essas cidades também estão sujeitas a mecanismos reguladores, como seguro-saúde e regras de higiene para garantir longevidade, etc.⁶⁸.

Para Michel Foucault, um elemento que circula de um a outro nível, entre o disciplinar e o regulamentador controlando “a ordem disciplinar do corpo e os acontecimentos aleatórios de uma multiplicidade biológica” é a norma. Ela pode ser aplicada tanto ao corpo como à população gerando uma sociedade de normalização. Do orgânico ao biológico, do corpo à população, tudo está coberto por normas disciplinares ou regulamentares. O poder se incumbiu da vida cobrindo toda a superfície que se estende do orgânico ao biológico, ou melhor, de acordo com Michel Foucault: o poder se incumbiu da vida em geral numa sociedade normalizada.⁶⁹ Busca-se agrupar e controlar os efeitos de massas próprios da população, controlar a série de eventos fortuitos que podem ocorrer nessa massa viva, controlar tanto a probabilidade desses eventos como seus efeitos levando à

⁶⁷ . FOUCAULT. Michel. **História da sexualidade I: A vontade de saber**. Tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque e J.A. Guilhon Albuquerque. 13ª edição. Rio de Janeiro: Graal, 1999.p. 28.

⁶⁸ FOUCAULT. Michel. **Em defesa da sociedade**. Tradução Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 210 – 211.

⁶⁹ FOUCAULT. Michel. **Em defesa da sociedade**. Tradução Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 213.

formação de todo um aparato de assistência com mecanismos economicamente racionais e, por isso, diferentes da assistência que era prestada anteriormente, em especial, pela Igreja⁷⁰. O que se tem, portanto, é como afirmou Gilles Deleuze, uma sociedade de controle⁷¹.

Na interseção do poder disciplinar e da regulamentação da população está, também, a sexualidade, pois esta se relaciona tanto à disciplina dos corpos como à regulamentação e controle da população.

Michel Foucault é contrário à tese da repressão da sexualidade, visto que de acordo com esta tese, a sexualidade teria sido reprimida por motivos econômicos desde o século XVII – quando teriam surgido as grandes proibições - até o século XX – quando teria ocorrido um afrouxamento da repressão. Michel Foucault afirma que pode ter ocorrido um controle das enunciações: seus lugares, sua forma restrita, as situações, etc. Mas, desde a Idade Média, há uma fermentação, uma intensificação dos discursos sobre o sexo. De início, com a confissão obrigatória, exaustiva e periódica, com o exame de consciência e a direção pastoral, tem-se a obrigação de falar e falar em detalhes. No século XVII torna-se regra e ideal do bom cristão a obrigação de colocar o sexo em discurso. Trata-se, nesse momento, do sexo ligado ao corpo individual, de seus pecados. Acontecem, então, longas elaborações teóricas e todas elas centradas no corpo individual. Já se percebe que essas práticas e teorias, esses poderes e saberes estão interligados aos mecanismos disciplinares. Todavia, no fim do século XVIII nasce “uma incitação política, técnica, a falar do sexo” sob a forma da contabilidade, da especificação, de pesquisas quantitativas ou causais formando um discurso da racionalidade do sexo. “O sexo não se julga apenas, administra-se. Sobreleva-se ao poder público; exige procedimentos de gestão (...). No século XVIII, o sexo se torna questão de polícia”⁷².

A nova tecnologia do sexo que, embora não fosse totalmente separada da noção de pecado, ou seja, que não fosse completamente leiga, fez do sexo uma questão de estado através da pedagogia referida à sexualidade específica da criança, da medicina com objetivo na fisiologia sexual própria das mulheres e da

⁷⁰ FOUCAULT. Michel. **Em defesa da sociedade**. Tradução Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 209.

⁷¹ DELEUZE: Gilles. Sobre as sociedades de controle. In: **Conversações**. Tradução Peter Pál Pelbart. 3 166ª edição. São Paulo: Editora 34, 2013.

⁷² FOUCAULT. Michel. **História da sexualidade I: A vontade de saber**. Tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque e J.A. Guilhon Albuquerque. 13ª edição. Rio de Janeiro: Graal, 1999.p. 25 – 27.

economia e demografia, cujo objetivo era a regulação espontânea ou planejada dos nascimentos. Não que nesse momento tenham surgido técnicas absolutamente novas, mas elas são retomadas de uma nova maneira. As campanhas sobre a natalidade, por exemplo, representam, de certa forma, a continuidade visível, mas transformada

do controle das relações conjugais, cujo exame a penitência cristã empreendera com tanta obstinação” (...) a tecnologia do sexo, basicamente, vai-se ordenar a partir desse momento, em torno da instituição médica, da exigência de normalidade e, ao invés da questão da morte e do castigo eterno, do problema da vida e da doença⁷³.

Enfim, agora é a conduta sexual da população que importa como objeto de análise e alvo de intervenção. Novos saberes encontram aí sua justificativa, sua necessidade e seu objeto: a estatística é um exemplo, e a medicina passa a ocupar o espaço que antes era, em especial, da Igreja. A sexualidade pode estar na encruzilhada, ou melhor, na articulação dos dois polos do biopoder porque pervertida poderia acarretar doenças ao corpo e requerer punição disciplinar, mas o devasso sexualmente teria uma descendência degenerada que precisaria de regulamentação. É a medicina que se constitui, então, em

um saber-poder que incide ao mesmo tempo sobre o corpo e sobre a população, sobre o organismo e sobre os processos biológicos e que vai, portanto, ter efeitos disciplinares e efeitos regulamentadores⁷⁴.

Medicina, teoria da degenerescência, normalização da população, biopoder abrem as portas para o racismo. Isso não quer dizer, como explica Michel Foucault, que o racismo tenha surgido com a emergência do biopoder, mas foi com o biopoder que o racismo se inseriu como mecanismo fundamental dos estados modernos. A transformação ocorrida a partir do século XVII e, especialmente, no século XVIII e XIX não significou uma substituição do direito de matar e deixar viver por um novo direito. Não apenas a disciplina do corpo e a regulamentação da

⁷³ FOUCAULT. Michel. **História da sexualidade I: A vontade de saber**. Tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque e J.A. Guilhon Albuquerque. 13ª edição. Rio de Janeiro: Graal, 1999.p. 110 – 111.

⁷⁴ FOUCAULT. Michel. **Em defesa da sociedade**. Tradução Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 211 – 212.

população, mas também o velho direito soberano tem suas hastes no grande feixe das relações de poder e seu mecanismo, agora, é o racismo⁷⁵.

Diz Michel Foucault que “a primeira função do racismo é fragmentar, fazer cesuras no interior desse contínuo biológico a que se dirige o biopoder”. A segunda função é permitir uma relação positiva: matar para viver. Trata-se da função guerreira que não foi inventada pelo biopoder, mas, com o racismo, tal função atua de forma nova, ou seja, de forma biológica, posto que

a morte do outro não é simplesmente a minha vida, na medida em que seria minha segurança pessoal; a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado, ou do animal), é o que vai deixar a vida em geral mais sadia e mais pura⁷⁶.

O inimigo agora é o perigo biológico que pode ser externo ou mesmo interno. Isso não importa. A questão não é mais a vitória no sentido tradicional guerreiro, mas a eliminação biológica de uns para o fortalecimento biológico de outros. A condição para exercício do direito de matar é, portanto, o racismo ou, em outras palavras, a divisão entre os que devem viver e os que devem morrer.

Se o poder de normalização quer exercer o velho direito soberano de matar, ele tem de passar pelo racismo. E se, inversamente, um poder de soberania, ou seja, um poder que tem direito de vida e de morte, quer funcionar com os instrumentos, com os mecanismos, com a tecnologia da normalização, ele também tem de passar pelo racismo. É claro, por tirar a vida não entendo simplesmente o assassinio direto, mas também tudo o que pode ser assassinio indireto: o fato de expor à morte, de multiplicar para alguns o risco de morte ou, pura e simplesmente a morte política, a expulsão, a rejeição, etc.⁷⁷

Parece possível compreender como, a partir do século XIX, o poder vinculou-se rapidamente a teorias biológicas com todo seu conjunto de noções como foi o caso do evolucionismo darwinista. E também já se pode compreender como o racismo se desenvolveu com a colonização, ou, no dizer de Michel Foucault, com o genocídio colonizador. “Quando for preciso matar pessoas, matar populações, matar

⁷⁵ FOUCAULT. Michel. **Em defesa da sociedade**. Tradução Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 216.

⁷⁶ FOUCAULT. Michel. **Em defesa da sociedade**. Tradução Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 214 – 215.

⁷⁷ FOUCAULT. Michel. **Em defesa da sociedade**. FOUCAULT. Michel. **Em defesa da sociedade**. Tradução Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 216.

civilizações, como se poderá fazê-lo, se se funcionar no modo do biopoder? Através dos temas do evolucionismo, mediante um racismo”⁷⁸.

Daí em diante, a guerra será travada contra uma raça adversa como perigo biológico, com a novidade de regenerar a própria raça agressora. “Quanto mais numerosos forem os que morrerem entre nós, mais pura será a raça a que pertencemos”. Aos mesmos mecanismos estão sujeitas tanto a criminalidade – o criminoso é o perigo biológico que precisa ser eliminado, isolado para que os demais possam viver e viver melhor - como a loucura e todas as possíveis anomalias⁷⁹ que, aliás, crescem cada vez mais em número e abrangência graças a novos poderes-saberes.

O racismo a que se refere Michel Foucault não é, portanto, apenas um ódio entre raças, não é também uma tentativa de desvio de hostilidades para um adversário mítico. Ele não está ligado a “mentalidades, a ideologias, a mentiras do poder. Está ligado à técnica do poder, à tecnologia do poder”. Então, o estado, sem deixar de fazer uso das disciplinas e da regulamentação, “utiliza a raça, a eliminação das raças e a purificação da raça para exercer seu poder soberano”⁸⁰. Aí está o que já foi referido acima como justaposição do poder soberano ao biopoder. O exemplo é, sem dúvida, o nazismo⁸¹: não houve estado mais disciplinar, com regulamentações biológicas de forma mais densa e insistente. A sociedade nazista foi sustentada pelo biopoder e através dele ocorreu o “desencadeamento mais completo do poder assassino, ou seja, do velho poder soberano de matar”. Um poder de matar que tomou conta de todo o corpo social e, não apenas do estado, pois não foi apenas ele, mas uma série de pessoas, senão todas, que, indiretamente, através da denúncia, estavam investidas desse poder de matar⁸².

⁷⁸ FOUCAULT. Michel. **Em defesa da sociedade**. FOUCAULT. Michel. **Em defesa da sociedade**. Tradução Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 216.

⁷⁹ FOUCAULT. Michel. **Em defesa da sociedade**. FOUCAULT. Michel. **Em defesa da sociedade**. Tradução Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 217.

⁸⁰ FOUCAULT. Michel. **Em defesa da sociedade**. Tradução Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 218.

⁸¹ Assim que Hitler tomou o poder promulgou um decreto com o seguinte nome: “Decreto para a proteção do povo e do Estado alemão”. AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Tradução Iraci D. Poleti. 2.edição. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 12.

⁸² FOUCAULT. Michel. **Em defesa da sociedade**. Tradução Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 218.

Para o nazismo, a guerra foi objetivo político como algo que coroaria todo um processo no qual a destruição das outras raças foi apenas uma de suas faces. A outra face acontece quando a própria raça está exposta à morte, “ao perigo absoluto e universal da morte”. Expor-se à morte, à destruição total, afirma Michel Foucault “é um dos princípios inseridos entre os deveres fundamentais da obediência nazista” e um dos “objetivos essenciais da (sua) política”. É exatamente essa exposição que constitui a raça superior e, ao mesmo tempo, a regenera definitivamente em relação às raças sujeitas e totalmente exterminadas. Portanto, há algo de extraordinário na sociedade nazista, mostra Michel Foucault, pois ela “é uma sociedade que generalizou absolutamente o biopoder, todavia, generalizou, ao mesmo tempo o direito soberano de matar.”⁸³

No Estado nazista coincidem poder soberano e biopolítica de maneira que ele organiza, protege, garante biologicamente a vida e, simultaneamente, mata seja quem for, mata os outros e os seus próprios sujeitos. Em outras palavras, o Estado nazista expõe todos à morte e mata qualquer um. É um Estado racista, assassino e suicida, como afirma Michel Foucault, lembrando que, em 1945, Hitler ordenou a destruição das condições de vida do próprio povo alemão. O Estado nazista, por conseguinte, levou ao extremo o “jogo entre direito soberano de matar e mecanismos do biopoder”. Esse seria, de alguma forma, como conclui Michel Foucault, o funcionamento de todo Estado moderno e não apenas dos capitalistas, mas dos socialistas também, à medida que tanto estes estão marcados pelo racismo – um social-racismo - quanto aqueles⁸⁴. Tanto quanto os estados capitalistas, os estados socialistas, ou outra coisa que o possa substituir, no entendimento de Michel Foucault, incumbiram-se (incumbem-se) da vida, de organizá-la, de multiplicá-la com todas as consequências que isso pode levar, ou seja, exercendo o poder de matar, eliminar, desqualificar. Se de início, apelando para a transformação das condições econômicas, os estados socialistas não recorreram ao racismo, ao insistirem nessa transformação necessitaram imediatamente invocar alguma espécie

⁸³ FOUCAULT. Michel. **Em defesa da sociedade**. Tradução Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p.219.

⁸⁴ Referindo-se à “ideologia racial”, Hanna Arendt afirma que ela não foi uma invenção alemã, nem um modo de pensar alemão, embora tenha sido “promovida à doutrina estatal só na Alemanha, refletia a opinião pública de todos os países”. Com raízes profundas no século XVIII, a ideologia racista, “emergiu simultaneamente em todos os países ocidentais durante o século XX. Desde o início do século XX, o racismo reforçou a ideologia da política imperialista”. ARENDT. Hannah. **Origens do totalitarismo**. Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das letras, 1989. p. 188.

de racismo para manter a luta contra o inimigo, para eliminar o adversário no interior da própria sociedade. O racismo surge, então, como única alternativa para um pensamento socialista, ligado aos temas do biopoder, que reivindica uma razão para matar o adversário.

Quando se trata simplesmente de eliminá-lo economicamente, de fazê-lo perder seus privilégios, não se necessita de racismo. Mas quando se trata de pensar que se vai ficar frente a frente com ele e que vai ser preciso brigar fisicamente com ele, arriscar a própria vida e procurar matá-lo, foi preciso o racismo⁸⁵.

Vê-se, assim, que, com as análises de Michel Foucault, inúmeros conceitos que ainda geram tantas discussões têm seus sentidos reduzidos como é o caso, por exemplo, da tradicional divisão entre as políticas de direita e de esquerda.

Para Michel Foucault, no limite de seu exercício, a biopolítica mostra seu paradoxo. De um lado o paradoxo - difícil ou impossível de contornar - aparece com o “poder atômico” – e aí se incluem, hoje, todas as máquinas mortíferas que a ciência produz - porque este não é apenas o “tradicional” direito soberano de matar milhares ou milhões de pessoas, mas é “um poder de matar a própria vida e de suprimir-se, em consequência, como poder de assegurar a vida”. O outro lado do paradoxo da biopolítica não é, como no caso anterior, um excesso de poder soberano. Trata-se, nesse segundo caso ou lado do paradoxo, de um excesso de biopolítica que

aparece quando a possibilidade é técnica e politicamente dada ao homem, não só de organizar a vida, mas de fazer a vida proliferar, de fabricar algo vivo, de fabricar algo monstruoso, de fabricar – no limite – vírus incontroláveis e universalmente destruidores⁸⁶.

O paradoxo da biopolítica permite dizer que o poder biopolítico, o poder que se dirige à vida, que busca intensificá-la, protegê-la, controlá-la torna-se poder de morte, torna-se tanatopolítica.

⁸⁵ FOUCAULT. Michel. **Em defesa da sociedade**. Tradução Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 221.

⁸⁶ FOUCAULT. Michel. **Em defesa da sociedade**. Tradução Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 213.

1.4 . Hannah Arendt: nos campos, a dominação total

Michel Foucault, em seus estudos, não tratou diretamente dos campos de concentração que marcaram a política do século XX. Antes dele, porém, em 1951, como já dito, Hannah Arendt publicava seu livro – *As origens do totalitarismo*⁸⁷ – no qual analisa profundamente os regimes totalitários do século XX na Alemanha e na Rússia, com referências aos campos nos dois países, porém sem se referir à biopolítica. Essa constatação é afirmada por Giorgio Agamben, ex-aluno de Martin como também o foi Hannah Arendt. De acordo com Giorgio Agamben, Michel Foucault e Hannah Arendt foram os pensadores que, com mais acuidade, pensaram o problema político de nosso tempo, contudo não conseguiram fazer confluir suas perspectivas, demonstrando com isso a dificuldade do tema. Com o conceito de “*vida nua*” ou “*vida sacra*”, Giorgio Agamben busca fazer convergir os pontos de vista de Michel Foucault e Hannah Arendt⁸⁸.

Para Hannah Arendt, diferentemente da tirania e do despotismo, o domínio total dos regimes totalitários precisou “sistematizar a pluralidade e diferenciação dos seres humanos como se toda a humanidade fosse apenas um indivíduo” e para isso é necessário reduzir toda e qualquer pessoa à mesma identidade. Os meios de sustentação desse objetivo são a doutrinação ideológica e o terror. O caminho daquele domínio passa por diversos estágios. Na fase inicial, com terror extremamente sangrento, derrota-se o oponente e, quando não há receio contra qualquer possível oposição, vem o terror total. “Os campos são a instituição que caracteriza mais especificamente o regime totalitário”, no qual a psique, o caráter e a individualidade são destruídos mesmo que reste o corpo físico. No

⁸⁷ ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das letras, 1989.

⁸⁸ AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução Henrique Burigo. 2ª edição. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. p. 117.

Escreve André Duarte: “se coube a Foucault a descoberta do caráter biopolítico da política moderna, a partir do século XIX, Agamben observa que ele não teria se concentrado suficientemente na análise da principal instância biopolítica do século XX: os campos de concentração dos regimes totalitários. Por sua vez, tais instituições foram analisadas detidamente por Hannah Arendt, autora que, no entanto não teria sido capaz de compreendê-las em seu caráter propriamente biopolítico.” DUARTE, André. **Vidas em risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 272 – 273.

campo, o homem é reduzido a um feixe de reações restando separado de tudo que havia nele de personalidade e caráter. “Não há paralelos para comparar com algo a vida nos campos de concentração”, afirma Hannah Arendt. No campo a dominação é total sob todos os aspectos⁸⁹.

De acordo com Hannah Arendt, há todo um processo e métodos transparentes e lógicos que mantêm estreita coerência com suas conclusões e objetivos e através dos quais os homens são preparados e adaptados a uma sociedade de campos de concentração. “A desvairada fabricação em massa de cadáveres é precedida pela preparação, histórica e politicamente inteligível, de cadáveres vivos”. O incentivo e o silencioso consentimento de tais condições resultam de eventos que acabaram por formar uma imensa quantidade de apátridas, desterrados, proscritos e indesejados, além de milhões de desempregados supérfluos e onerosos. Mas Hannah Arendt salienta que isso só foi possível “porque os Direitos do Homem, apenas formulados mas nunca filosoficamente estabelecidos, apenas proclamados mas nunca politicamente garantidos, perderam, em sua forma tradicional, toda validade”⁹⁰.

O primeiro passo daquele processo referido por Hannah Arendt é “matar a pessoa jurídica do homem”, como condição primordial para que ele seja dominado. Isso é conseguido porque certas categorias de pessoas foram excluídas da proteção da lei, como no caso da desnacionalização em massa, fazendo que o mundo não-totalitário fosse obrigado a aceitá-los como fora-da-lei. Coerentemente, os campos de concentração estavam fora do sistema penal normal e aqueles que para ali eram encaminhados não haviam cometido qualquer crime, aliás, tinham perdido “a capacidade de cometer quaisquer atos normais ou criminosos”. Mesmo os “criminosos” precisavam cumprir suas penas antes de serem encaminhados aos campos. Tinham de ter recuperado seu direito à liberdade, pois o campo não poderia tornar-se um castigo previsível para um crime definido. É mais difícil matar a pessoa jurídica de um homem culpado do que de um inocente. Quando chegavam aos campos eram divididos em categorias com as quais os que lá chegavam acabavam

⁸⁹ ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das letras, 1989. p. 488 – 494.

⁹⁰ ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das letras, 1989. p. 494 – 498.

se identificando. Os “criminosos” constituíam a aristocracia dos campos e, muitas vezes, executavam os “serviços” atribuídos aos funcionários alemães⁹¹.

O próximo passo para o preparo de cadáveres vivos, diz Hannah Arendt, “é matar a pessoa moral do homem. Isso se consegue, principalmente, tornando impossível, pela primeira vez na história, o surgimento da condição de mártir” (...) A dor e a recordação são proibidas”. Nem mesmo as famílias se lembram mais daqueles que foram vitimados. A morte se tornou anônima selando o fato de que aqueles “mortos” não teriam nem mesmo existido. Depois de morta a pessoa jurídica e moral resta a morte mais difícil, o último passo para a transformação de homens em mortos vivos: é a morte da identidade do indivíduo. Não é necessário relatar as atrocidades cometidas com esse fim. Nenhum traço de dignidade restou tanto que poucas revoltas aconteceram nos campos e poucas foram as vezes que um dos presos atentou contra seu carrasco. Mesmo depois da libertação, poucos foram os massacres espontâneos de homens da SS. Nem mesmo os suicídios ocorriam. Aqueles detentos caminhavam para a morte feito fantoches⁹².

O totalitarismo, para Hannah Arendt, é o regime que não suporta qualquer distinção entre os homens. Os campos são o lugar da realização da *indiferenciação* total e, por isso mesmo, o lugar onde todos os homens se tornam supérfluos. “O poder total só pode ser conseguido e conservado num mundo de reflexos condicionados, de marionetes sem o mais leve traço de espontaneidade”. É, justamente, na espontaneidade, na possibilidade de criatividade que Hannah Arendt concentra o grande recurso do homem e assim, para que ele seja dominado, todo traço de novidade precisa ser eliminado. O homem tem de ser apenas “um exemplar da espécie animal humana”⁹³.

Os que manipulam esse processo, conforme afirma Hannah Arendt, acreditam nessa superficialidade e não apenas dos outros, mas na própria. O pensamento utilitário e a superficialidade do homem foi capaz de levar uma imensidão deles a fornos e câmeras de gás de forma ordenada, lógica e coerente. Para Hannah Arendt, diante do problema do excesso populacional, da

⁹¹ ARENDT. Hannah. **Origens do totalitarismo**. Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das letras, 1989. p. 498 – 502.

⁹² ARENDT. Hannah. **Origens do totalitarismo**. Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das letras, 1989. p. 502 – 506.

⁹³ ARENDT. Hannah. **Origens do totalitarismo**. Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das letras, 1989. p. 508.

superficialidade das massas modernas, as soluções totalitárias são uma atração e uma advertência porque elas “podem muito bem sobreviver à queda dos regimes totalitários sob a forma de forte tentação que surgirá sempre que pareça impossível aliviar a miséria política, social ou econômica de um modo digno do homem”⁹⁴.

Apesar do desalento a que a análise de Hannah Arendt dos regimes totalitários do século XX possa, à primeira vista, nos encaminhar, ela nos coloca, ao final do livro, *As origens do totalitarismo*, diante de nossa capacidade criadora (po(i)ética), ou seja, a liberdade que temos de construir novos mundos, “de que o fim constitua necessariamente um novo começo. O começo, antes de tornar-se evento histórico, é a suprema capacidade do homem; politicamente, equivale a sua liberdade(...)”⁹⁵. Afirma Newton Bignotto⁹⁶,

Seres criadores, não somos capazes de criar realidades que estejam fora do tempo e que durem para sempre, e, por isso, podemos esperar que o terror poderá ser destruído, como todas as obras humanas foram e serão no futuro. Não se trata de dizer como os homens poderão agir no interior dos regimes totalitários, mas de lembrar que eles são o produto da capacidade demiúrgica limitada, de homens mortais sujeitos ao desmoronamento que corrói todas as invenções humanas.

1.5 Giorgio Agamben: poder soberano e *vida nua*

Michel Foucault, como já apresentado aqui, demonstrou como a política ocidental, após o século XVIII, tornou-se biopolítica e como o racismo ingressou na política como mecanismo fundamental dos estados que, em nome da proteção da população, decidem quem deve viver e quem deve morrer, ou melhor, quem deve morrer para que outros vivam. Os regimes totalitários do século XX, de acordo com ele, levaram o direito soberano de matar e os mecanismos do biopoder ao extremo. Mas, para Giorgio Agamben, Michel Foucault não teria se concentrado

⁹⁴ ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das letras, 1989. p. 510 – 511.

⁹⁵ ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das letras, 1989. p. 531.

⁹⁶ BIGNOTTO, Newton. **Totalitarismo e liberdade no pensamento de Hannah Arendt**. In: Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias. Eduardo Jardim de Moraes, Newton Bignotto (organizadores). Belo Horizonte: EDIÇÃO.UFMG, 2001. p. 121

suficientemente “na principal instância da biopolítica do século XX: os campos de concentração dos regimes totalitários”. Por outro lado, Hannah Arendt, embora tenha aprofundado seus estudos e pesquisas a respeito daqueles campos, não os compreendeu em seu caráter biopolítico. Giorgio Agamben procura articular o pensamento de Michel Foucault e Hannah Arendt e

se dedica à tarefa de desvelar o caráter biopolítico da política ocidental, a partir da análise dos nexos existentes entre os conceitos de vida nua, poder soberano, estado de exceção e campo de concentração, os quais encontram na contemporaneidade sua máxima saturação ⁹⁷.

A demonstração dos nexos entre esses conceitos inicia-se com o esclarecimento a respeito do paradoxo da soberania. Para isso, Giorgio Agamben se vale da definição de soberania formulada por Carl Schmitt para quem

soberano es aquel que decide sobre el estado de excepción. (...) El decide si el caso propuesto es o no de necesidad y qué conviene hacer para dominar la situación. Cae, pues, fuera del orden jurídico, normalmente vigente sin dejar por ello de pertenecer a él, puesto que tiene competencia para decidir si la Constitución puede ser suspendida ‘in toto’” ⁹⁸.

Como se percebe no trecho citado, Carl Schmitt define o soberano como aquele que, diante de uma situação de necessidade, deve decidir sobre a exceção. Assim, Giorgio Agamben afirma que Carl Schmitt só pode falar da soberania na obra acima citada, porque já havia feito o mesmo, um ano antes, a respeito do estado de exceção numa tentativa de ancorá-lo à ordem jurídica. Na obra de 1921 – *die Diktatur* – Carl Schmitt, de acordo com Giorgio Agamben, distingue a ditadura comissária e a ditadura soberana e utiliza, na descrição de cada uma, operadores distintos para proceder à inclusão do estado de exceção na ordem jurídica. No primeiro caso - a ditadura comissária – Carl Schmitt distingue normas de direito de normas de realização do direito para afirmar que, no estado de exceção, a constituição continua vigente, mas não é aplicada. Para Giorgio Agamben, o estado de exceção, na doutrina schmittiana, é “o lugar em que a oposição entre a norma e sua realização atinge a máxima intensidade”. No segundo caso – ditadura soberana

⁹⁷ DUARTE, André. **Vidas em risco**: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. 274.

⁹⁸ SCHMITT, Carl. **Teologia política**. Cuatro ensayos sobre la soberanía. Tradução Francisco Javier Conde. Buenos Aires: Editorial Struhart & Cia, s/d. p. 15-17

– a distinção é feita entre poder constituinte e poder constituído demonstrando-se que aquele primeiro – o poder constituinte – não está absolutamente fora do direito, ele não é puramente uma questão de força: é fundador da constituição⁹⁹.

Voltando ao conceito de soberania, vemos que o soberano é aquele que decide sobre o estado de exceção estando, “ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento jurídico”¹⁰⁰, Diante de um caso excepcional – para Schmitt, a normalidade é parte integrante da validade da norma¹⁰¹ - é o soberano que suspende o direito conservando-o, ou seja, nessa exterioridade, a lei não é abolida, mas permanece na suspensão. A ordem jurídica, por conseguinte, mantém-se na suspensão que é decidida pelo soberano de acordo com o ordenamento vigente. O que enlaça a soberania ao estado de exceção é a “lógica da exclusão inclusiva”, já que no estado de exceção o ordenamento jurídico vigente está suspenso, mas outros atos são produzidos pelo soberano para dominar a situação emergencial os quais mantêm com o ordenamento suspenso uma relação de inclusão exclusiva¹⁰². Assim, o sentido último do paradoxo da soberania formulado por Schmitt é, para Giorgio Agamben, a peculiaridade da situação criada na exceção, pois ela torna indiscerníveis situação de fato e situação de direito. “Não é fato, porque é criado apenas pela suspensão da norma; mas, pela mesma razão, não é nem ao menos um caso jurídico, ainda que abra a possibilidade de vigência da lei”¹⁰³.

Para Giorgio Agamben, foi Aristóteles que “legou, na realidade, à filosofia ocidental o paradigma da soberania” ao tratar do ser como ato e potência. Na filosofia aristotélica, precedendo e condicionando o ato, a potência permanece essencialmente ligada a ele; contudo, Aristóteles reafirma sempre a “existência autônoma da potência”.¹⁰⁴ Mas, o que Giorgio Agamben salienta na *Metafísica* é que “(...) para a mesma coisa e segundo a mesma relação toda potência se

⁹⁹ AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Tradução Iraci D. Poleti. 2.edição.São Paulo: Boitempo, 2004. p. 54 - 58

¹⁰⁰ AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Tradução Henrique Burigo. 2ª edição. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. p. 22

¹⁰¹ SCHMITT, Carl. **Teologia política**. Cuatro ensayos sobre la soberanía. Traducción Francisco Javier Conde. Buenos Aires: Editorial Struhart & Cia, s/d. p. 25.

¹⁰² AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Tradução Henrique Burigo. 2ª edição. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.p. 25.

¹⁰³ AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Tradução Henrique Burigo. 2ª edição. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.p. 25.

¹⁰⁴ AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Tradução Henrique Burigo. 2ª edição. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.p. 51.

contrapõe a uma impotência”. O construtor tem potência de construir também quando não constrói. “Portanto, o que tem potência para ser pode ser e também pode não ser: a mesma coisa tem possibilidade de ser e de não ser”.¹⁰⁵ A passagem da potência ao ato é interpretada por Giorgio Agamben que leva em conta essa possibilidade de ser e de não ser, visto que, “o potente pode passar ao ato somente no ponto em que depõe a sua potência de não ser”, ou seja, depondo a impotência, o potente a realiza. Dessa forma é que Aristóteles teria legado o paradigma da soberania, uma vez que “à estrutura da potência, que se mantém em relação com o ato, precisamente através de seu poder não ser, corresponde aquela do *bando* soberano, que aplica-se à exceção desaplicando-se”¹⁰⁶.

Na analogia estrutural entre linguagem e direito, exposta por Giorgio Agamben, a relação de exceção pode ficar ainda mais clara, posto que, para ocorrer o discurso em ato, é preciso uma anterior potencialidade denotativa das palavras, que se dá, até mesmo, no não-denotar. Da mesma maneira, no estado de exceção, “a norma vige sem nenhuma referência à realidade”¹⁰⁷.

Embora a expressão “força de lei”, de acordo com Giorgio Agamben, vincule-se a uma antiga tradição, foi a partir da revolução francesa que essa “força” foi atribuída aos atos estatais produzidos pelas assembleias representativas do povo. Em sentido técnico, a expressão refere-se a atos estatais que, conquanto não possam ser considerados formalmente como lei, têm sua “força”.¹⁰⁸ Quando se diz que, no estado de exceção, a norma vige, mas não é aplicada, isso significa que ela não tem força e, paralelamente, há atos que são aplicados sem serem, tecnicamente, lei tendo apenas sua “força”, a “força de lei”¹⁰⁹.

Se Carl Schmitt pensou o estado de exceção em situações excepcionais, Giorgio Agamben foi além, visto que reconheceu, na relação de exceção – “relação

¹⁰⁵ ARISTÓTELES. **Metafísica**. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Tradução Marcelo Perine. 2ª edição. São Paulo: Loyola, 2005. 1046 a – 1050 b, 13.

¹⁰⁶ AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Tradução Henrique Burigo. 2ª edição. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010p. 51 – 52.

¹⁰⁷ AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Tradução Iraci D. Poleti. 2ª edição. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 59.

¹⁰⁸ AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Tradução Iraci D. Poleti. 2ª edição. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 60.

¹⁰⁹ Parece inevitável a referência à prática regular dos governos brasileiros em editar medidas provisórias – que têm apenas “foça de lei”, mas não são lei - em número e conteúdo alarmantes confirmando a tese benjaminiana de que a exceção tornou-se regra.

que inclui alguma coisa unicamente através de sua exclusão”¹¹⁰ -, a estrutura originária da relação jurídica e na decisão soberana sobre a exceção, a “estrutura político-jurídica originária” - pois, para ele, somente a partir da decisão soberana é que adquirem sentido o excluído e o incluído no ordenamento jurídico¹¹¹. Afirmar que a relação de exceção é a estrutura originária da relação jurídica e a decisão soberana sobre a exceção é estrutura político-jurídica originária significa que elas se situam na origem da política. A essa relação política originária, Giorgio Agamben dá o nome de *bando*, posto que observa que o paradoxo de uma exclusão inclusiva também “envolve os termos “bando” e “bandido” ou “banido”, os quais designam aqueles homens ou vidas que caem sob a proteção do bando soberano ou dele são expelidos, tornando-se expostos à morte sem que se cometa homicídio”¹¹². Como afirma Giorgio Agamben, “a relação de exceção é uma relação de bando” na qual o termo *bando* é usado em seu duplo sentido, uma vez que significa tanto a “exclusão da comunidade quanto o comando a insígnia do soberano”¹¹³. O que foi banido não está simplesmente fora da lei, mas está abandonado por ela, “exposto e colocado em risco no limiar em que vida e direito, externo e interno, se confundem. (...) A relação originária da lei com a vida não é a aplicação, mas o Abandono”¹¹⁴.

Giorgio Agamben retoma a cisão que, desde os gregos, foi feita entre *zoé* e *bíos*, visto aí se mostrar como a política ocidental se constituiu através de uma

¹¹⁰ AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Tradução Henrique Burigo. 2ª edição. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010p. 25.

¹¹¹ AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Tradução Henrique Burigo. 2ª edição. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010p. 25 – 26.

¹¹² DUARTE, André. **Vidas em risco**: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. 276.

¹¹³ Este duplo sentido para o termo *bando*, Agamben afirma buscá-lo no antigo germânico.

“(...) Etimologia lat. tar. *Bandum* < got. **bandwa* ‘senha, sinal que identifica um grupo, bandeira’ (...)”. **Dicionário Houaiss da língua portuguesa**. 2009.

¹¹⁴ AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Tradução Henrique Burigo. 2ª edição. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. p. 35.

Referindo-se ao conceito de *bando* como “elemento originário da política” afirmam Willis Santiago Guerra Filho e Henrique Carbelini Carnio: “Como relação originária, a noção de *bando* se apresenta em todo decorrer do desenvolvimento histórico da humanidade, fato que ratifica sua potência originária e que permite, a partir da busca de figuras análogas ao abandonado no desenvolvimento histórico, compreender o sentido constitutivo e projetivo das relações sociais num ambiente de tensões que figuram como elementos principais os conceitos de direito e violência, portanto, também das expressões da política, poder e religião”. A análise dos autores toma como referencial investigativo os grupos gentílicos primitivos passando pelas figuras do *homo sacer*, o *wargus* e o *Friedlos* em Rudolf von Jhering. GUERRA FILHO, Willis Santiago. CARNIO, Henrique Garbellini. **TEORIA POLITICA DO DIREITO**: A expansão política do direito. 2ª edição. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2013. p. 63 - 103.

exclusão que é, ao mesmo tempo, uma implicação da *vida nua*. Os gregos, de acordo com ele, não possuíam um único termo para designar o que hoje se faz com o termo “vida”. Eles distinguiam *zoé* de *bíos*; o primeiro “exprimiam o simples fato de viver, comum a todos os seres vivos (animais, homens ou deuses)” e o segundo indica “a forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo”. *Bíos* é a vida qualificada na *pólis* (viver bem), um modo particular de vida e não a vida do vivente, a vida natural – *zoé*. Esta “é, porém, excluída, no mundo clássico, da *pólis* propriamente dita e resta firmemente confinada, como mera vida reprodutiva, ao âmbito do *oikos*”. Na Política, Aristóteles distingue aqueles que se ocupam da reprodução da vida e da subsistência do político, ou seja, o simples viver do viver bem¹¹⁵. A *zoé* estava excluída da política e, assim, incluída como ocorre na relação de exceção descrita por Giorgio Agamben. Isso permite dizer que, para Giorgio Agamben, “o poder sempre fundou-se sobre essa cisão entre o fato da vida e as formas de vida (...)”.

A vida decidida pelo soberano no estado de exceção, para Giorgio Agamben, é a *vida nua* cujo protótipo ele busca numa figura do direito romano arcaico: *homo sacer*. *Homo sacer*¹¹⁶ era aquele que, julgado por um delito, não poderia, licitamente, ser sacrificado, em outras palavras, não poderia ser sacro e, ao mesmo tempo, o seu assassinato não seria considerado crime, qualquer um poderia matá-lo impunemente. Ele está excluído tanto do direito dos homens como do direito divino. A ambiguidade do *homo sacer* está relacionada, portanto, “à impunidade de sua morte e ao veto de sacrifício”¹¹⁷.

Ao analisar a *sacratio* de forma autônoma, Giorgio Agamben afirma que, em sentido técnico, há, nessa figura, uma verdadeira *exceptio (ius humanum)* “que o

¹¹⁵ AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Tradução Henrique Burigo. 2ª edição. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. p. 12.

¹¹⁶ Agamben cita o verbete que Festo teria conservado “uma figura do direito romano arcaico na qual o caráter da sacralidade liga-se pela primeira vez a uma via humana como tal . (...) “*At homo sacer is est, quem populus iudicavit ob maleficium; neque fas est eum immolari, sed qui occidit, parricidi non damnatur; nam lege tribunicia prima cavetur ‘si quis eum, qui eo plebei scito sacer sit, occiderit, parricida ne sit’. Ex quo quivis homo malus atque improbus sacer appellari solet*”. Em nota há a seguinte tradução: “ Homen sacro é, portanto, aquele que o povo julgou por um delito; e não é lícito sacrificá-lo, mas quem o mata não será condenado por homicídio; na verdade, na primeira lei tribunicia se adverte que ‘se alguém matar aquele que por plebiscito é sacro, não será considerado homicida’. Disso advém que um homem malvado ou impuro costuma ser chamado sacro”. AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Tradução Henrique Burigo. 2ª edição. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. p. 74 e 186.

¹¹⁷ AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Tradução Henrique Burigo. 2ª edição. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. p. 82 – 84.

assassino chamado a júzo poderia opor à acusação, invocando a sacralidade da vítima”. Porém, toda forma de morte ritual (*ius divinum*) também estava excepcionada. A *sacratio*, portanto, configura exceção tanto do direito dos homens quanto do direito divino; uma dúplici exclusão e uma dúplici captura, mostrando-se em perfeita analogia com a exceção soberana, uma vez que “(...) o *homo sacer* pertence a Deus na forma da insacrificabilidade e é incluído na comunidade na forma da matabilidade. *A vida insacrificável e, todavia, matável, é a vida sacra*”¹¹⁸. A vida sacra é a zona de indistinção na qual, implicando-se e excluindo-se um ao outro, *bíos* e *zoé* se constituem mutuamente¹¹⁹.

Para Giorgio Agamben, em relação à figura do *homo sacer*, é importante também pensar que, subtraída ao direito humano e divino, ela “abre uma esfera do agir humano que não é a do *sacrum facere* nem a ação profana (...)”¹²⁰. Essa é, justamente, a esfera na qual se constitui, originalmente, o espaço político da soberania através de uma dupla exceção:

(...) como uma excrescência do profano no religioso e do religioso no profano, que configura uma zona de indiferença entre sacrifício e homicídio. Soberana é a esfera na qual se pode matar sem cometer homicídio e sem celebrar um sacrifício, e sacra, isto é matável e insacrificável, é a vida que foi capturada nesta esfera.¹²¹

Essas conclusões fazem com que Giorgio Agamben se refira à necessidade de releitura do mito da fundação da cidade, de Thomas Hobbes a Jean-Jacques Rousseau. Segundo Giorgio Agamben, as representações do ato político originário, como um contrato ou como uma convenção, de uma passagem definitiva do estado de natureza ao estado civil, dificultam um enfrentamento do poder soberano pelas democracias. A fundação, para ele, não é algo que se resolva e acabe; pelo contrário, a fundação é “continuamente operante no estado civil na forma da decisão soberana”¹²². Como afirma André Duarte, para Giorgio Agamben,

¹¹⁸ AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Tradução Henrique Burigo. 2ª edição. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. p. 84.

¹¹⁹ AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Tradução Henrique Burigo. 2ª edição. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. p. 91.

¹²⁰ AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Tradução Henrique Burigo. 2ª edição. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. p. 82.

¹²¹ AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Tradução Henrique Burigo. 2ª edição. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010p. 85

¹²² AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Tradução Henrique Burigo. 2ª edição. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. p. 108.

a fundação do Estado não põe um fim absoluto ao estado de natureza, na medida em que o poder soberano é justamente aquele que preserva o direito de agir soberanamente e impor a morte aos cidadãos a cada momento, definindo-os como vida nua. O estado de exceção é o instante em que a bíos, a vida qualificada do cidadão, se converte em ou se torna absolutamente indiscernível com relação à zoé (...)¹²³.

Seguindo o pensamento de Giorgio Agamben chega-se a questionamentos a respeito da tão clamada e re-clamada “sacralidade da vida, que se desejaria hoje fazer valer contra o poder soberano como um direito humano em todos os sentidos fundamental”. A sacralidade da vida, ao contrário, exprime sua sujeição a um poder de morte. A *vida nua*, a vida sacra “que habita a terra de ninguém entre a casa e a cidade”¹²⁴.

Também o corpo político do soberano, segundo Giorgio Agamben, quase se confunde com o corpo matável e insacrificável do *homo sacer*. Mais do que indicar a natureza perpétua da soberania, Giorgio Agamben percebe, através de sua pesquisa sobre os ritos funerais por imagens dos imperadores romanos e daquele que, antes da batalha, consagrava sua vida aos deuses, mas dela retornava vivo que, nesses dois casos como no do *homo sacer*, há uma *vida nua*, uma vida sacra que está de algum modo ligada a uma função política. No ritual da morte do devoto sobrevivente e do imperador era preciso um funeral imaginário celebrado com um manequim de cera com as feições do corpo vivo. No caso do devoto, a imagem representa a vida consagrada que se havia separado dele no momento do voto e cujo “funeral” lhe restituiria a vida normal. No outro caso, mais do que constituir o caráter perpétuo da soberania (E. Kantorowicz) do rei que nunca morre, a imagem de cera é, de acordo com Giorgio Agamben, “o excedente de vida sacra do imperador que, através da imagem, é isolada e elevada aos céus no ritual romano (...)”. De qualquer forma, nesses exemplo, o que se percebe é que a vida sacra está de algum modo ligada a uma função política. O fato das constituições modernas proibirem que o chefe do Estado seja submetido a processo judiciário comum

¹²³ DUARTE, André. **Vidas em risco**: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 280.

¹²⁴ AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Tradução Henrique Burigo. 2ª edição. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010p. 84 – 91.

demonstram, para Giorgio Agamben, que um “traço secularizado da insacriabilidade do soberano sobrevive”¹²⁵.

Com a exposição acima a respeito do pensamento de Giorgio Agamben já parece possível compreender que para ele, diferentemente do que entende Michel Foucault, a política ocidental tem, originariamente caráter biopolítico que se revela na vida sacra produzida e reivindicada na decisão soberana. A questão, porém, é que desde o século XIX – e, nesta datação, há semelhança com Michel Foucault – o estado de exceção vem-se tornando regra ou como afirmou Walter Benjamin: “a tradição dos oprimidos nos ensina que ‘o estado de exceção’ em que vivemos tornou-se regra”¹²⁶. Para Giorgio Agamben, o estado de exceção deslocou-se de uma medida provisória e excepcional para uma técnica de governo¹²⁷. Os regimes totalitários do século XX são exemplos emblemáticos de estados de exceção que se tornaram regra e também exemplo da “nova biopolítica”.

Como já visto aqui, para a dominação total, Arendt afirma que foi necessária a *indiferenciação* total entre os homens através de extenso processo e métodos transparentes, lógicos e coerentes com aquele objetivo. A dominação total só pode ser obtida nas condições extremas dos campos de concentração. Para Giorgio Agamben, essa análise de Arendt precisa, de alguma maneira, ser invertida, uma vez que foi o fato da política moderna ter entrado em simbiose com a *vida nua* que legitimou e tornou necessário o domínio total. Em outras palavras, “somente porque em nosso tempo a política se tornou integralmente biopolítica, ela pode constituir-se em uma proporção antes desconhecida como política totalitária”¹²⁸. Sem perceber a identidade entre *vida nua* e política, para Giorgio Agamben, o totalitarismo do século XX permanecerá incompreensível¹²⁹.

Quando, em 1949, Hitler põe em prática o Programa de eutanásia (*Euthanasie-Programm*) e médicos verificam e julgam sobre a “vida indigna de ser

¹²⁵ AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Tradução Henrique Burigo. 2ª edição. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010p. 92 – 102.

¹²⁶ BEJAMIN, Walter. apud. MATE, Reyes. **Meia-noite na história**: comentários às teses de Walter Benjamin sobre o conceito de história. Tradução Nélio Schneider. São Leopoldo: Edição. Unisinos, 2011. p. 187.

¹²⁷ AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Tradução Iraci D. Poletti. 2ª edição. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 113.

¹²⁸ AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Tradução Henrique Burigo. 2ª edição. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. p. 117.

¹²⁹ AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Tradução Henrique Burigo. 2ª edição. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. p. 112 - 113

vivida”, vê-se, sem reservas, uma metamorfose na *vida nua* do *homo sacer*. É que, além de decidir sobre a vida matável e insacrificável, aquela decisão tinha como pressuposto necessário a proteção do corpo biológico da nação. Nesse momento, fica marcado, segundo Giorgio Agamben, o deslocamento que sofre a decisão soberana sobre a vida: “de motivações e âmbitos estritamente políticos, para um terreno mais ambíguo, no qual o médico e o soberano parecem trocar de papéis”¹³⁰.

Que no seio de democracias liberais renasçam movimentos fascistas ou que estados comunistas deslizem para o racismo extremo, isso, para Giorgio Agamben, mostra apenas que “o rio da biopolítica, que arrasta consigo a vida do *homo sacer*, corre de modo subterrâneo”¹³¹ e a cada momento pode romper seus confins, ir “para além dos limites do estado de exceção, da decisão sobre a *vida nua* na qual consistia a soberania” e passar a ser decisão sobre a morte. Nesse momento, a biopolítica é tanatopolítica.

O que precisa ser refletido é, que, se há em todo Estado moderno, uma linha que marca o ponto no qual a decisão sobre a vida torna-se decisão sobre a morte, hoje essa linha, de acordo com Giorgio Agamben, é algo em movimento que se descola para zonas cada vez mais amplas da vida social. O soberano confunde-se, então, com o jurista, o médico, o cientista, o perito e o sacerdote e o campo torna-se “o paradigma oculto do espaço político da modernidade, do qual deveremos aprender a reconhecer as metamorfoses e os travestimentos”¹³².

Em todo esse processo de politização da *vida nua* ela não está relacionada à política apenas como seu objeto, mas também como sujeito. Afirma Peter Pál Pelbert a respeito do pensamento de Giorgio Agamben:

(...) quando a política não reconhece outro valor senão a vida, e faz do homem vivente não apenas um objeto político, mas um sujeito político, ela expressa imediatamente o contexto biopolítico em que se situa, operando uma politização da vida (a vida nua do cidadão), e tornando indistintos *zoé* e *bíos*, fato e direito, voz e linguagem¹³³.

¹³⁰ AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Tradução Henrique Burigo. 2ª edição. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. p. 139.

¹³¹ AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Tradução Henrique Burigo. 2ª edição. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. p. 118. Além da metáfora do “rio da biopolítica”, os exemplos de renascimento de movimentos fascistas na Europa e do racismo extremo em regimes comunistas são de Giorgio Agamben que, no último caso, se refere ao programa de limpeza étnica na Sérvia.

¹³² AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Tradução Henrique Burigo. 2ª edição. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. p. 119.

¹³³ PELBERT, Peter Pál. **Vida capital**: ensaios de biopolítica. São Paulo: Iluminuras, 2011. p. 63

O primeiro registro da *vida nua* como sujeito político é o *Habeas corpus* de 1679 que generaliza e transforma em lei a fórmula já encontrada no século XII cujo objetivo era assegurar a presença física de alguém diante de uma corte de justiça. Portanto, na base da democracia moderna, não está, como afirma Giorgio Agamben, “o homem livre com suas prerrogativas e os seus estatutos, e nem ao menos simplesmente *homo*, mas *corpus* é o novo sujeito da política (...)”. Em sua nova e definitiva forma, o *Habeas corpus* “converte em obrigação para o xerife, exibir o corpo do imputado e motivar a sua detenção” fazendo com que, no centro da luta contra o absolutismo, no nascimento da democracia moderna, esteja a vida: não *bíos*, mas *zoé*¹³⁴.

Esta vida natural é a mesma que foi inscrita nas Declarações dos direitos em fins do século XIX nas quais se demonstra o vínculo entre os Estados que surgiam e a vida biológica. O puro fato do nascimento apresenta-se como fonte de direitos fazendo do recém-nascido um cidadão que constitui a nação à qual foi atribuída a soberania. Na derrocada do *ancien régime*, as declarações de direitos são aquelas nas quais ocorre a passagem da soberania régia para a soberania nacional. Se, no *ancien régime*, com o nascimento, o indivíduo era apenas súdito sujeito à autoridade real, agora o nascimento – a vida natural – faz do indivíduo portador de direito, membro da nação soberana: objeto e sujeito da política. Assim, afirma Giorgio Agamben:

Não é possível compreender o desenvolvimento e a vocação ‘nacional’ e bioplítica do Estado moderno nos séculos XIX e XX, se esquecermos que em seu fundamento não está o homem como sujeito político livre e consciente, mas antes de tudo, a sua vida nua, o simples nascimento que, na passagem do súdito ao cidadão, é investido como tal pelo princípio da soberania. (...) Os direitos são atribuídos ao homem (ou brotam dele), somente na medida em que

Quanto a distinção dita por Peter Pál Pelbert entre voz e linguagem, é preciso dizer que ela está relacionada àquilo que afirma Aristóteles na política, o seja, que a vida como *zoé* tem voz e a vida como *bíos* tem linguagem (discurso). “Na verdade, a simples voz pode indicar a dor e o prazer, e outros animais a possuem (sua natureza foi desenvolvida somente até o ponto de ter sensações do que é doloroso ou agradável e externá-las entre si), mas a fala tem a finalidade de indicar o conveniente e o nocivo, e portanto também o justo e o injusto; a característica específica do homem em relação aos outros animais é que somente ele tem o sentimento do bem e do mal, do justo e do injusto e outra qualidade morais (...)”. ARISTÓTELES, **A Política**. 1253 a. Tradução Mario da Gama Kury. p. 15.

¹³⁴ AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Tradução Henrique Burigo. 2ª edição. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. p. 120 - 121

ele é o fundamento, imediatamente dissipante (e que, aliás, não deve nunca vir à luz como tal), do cidadão¹³⁵.

Porém, essa ambiguidade, na atribuição de direitos ao homem – pelo simples nascimento - e ao cidadão nas Declarações de direito, permeou o pensamento político moderno. A discussão sobre os antigos critérios através dos quais se atribui a cidadania – *ius solis* e *ius sanguinis* - passam a ter importância fundamental porque determinam que o homem pode ser cidadão.

Hannah Arendt denuncia o paradoxo entre direitos do homem e direitos do cidadão¹³⁶ já no título de uma das seções de sua obra *Sobre as origens do totalitarismo: O declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do homem*. A Primeira Guerra Mundial, explica Hannah Arendt, foi uma explosão que dilacerou a Europa: inflação, desemprego, guerras civis, migração de compactos grupos humanos – os apátridas - que “não eram bem vindos e não podiam ser assimilados em parte alguma”. Essas pessoas mostraram que, perdida sua condição de cidadão, não lhes restava qualquer direito humano definido como inalienável. Sem governos que os representassem e protegessem, eram forçados a viver ou sob as leis de exceção de

¹³⁵ AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Tradução Henrique Burigo. 2ª edição. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. p. 124 - 125

¹³⁶ Para Jürgen Habermas, tanto Jean-Jacques Rousseau como Immanuel Kant tentaram uma síntese entre direitos humanos e soberania popular através do conceito de autonomia. Todavia, Immanuel Kant acabou por desenvolver uma teoria mais liberal que republicana, enquanto Jean-Jacques Rousseau estreitou o conceito de soberania popular como autocompreensão ética e acabou por desenvolver uma concepção mais republicana que liberal. “(...) estos dos autores logran una conexión enteramente simétrica de las dos concepciones. Vistas las cosas en conjunto, Kant sugiere una lectura más bien liberal y Rousseau una lectura más bien republicana”. HABERMAS, Jürgen. **Facticidad y validez**: Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso. Introducción e traducción de Manuel Jiménez Redondo. 4.ed. Madrid: Editorial Trotta, 2005. p. 165.

Já Jürgen Habermas em seus estudos sobre direito, como afirma Aylton Barbieri Durão: “Considera que hay un nexo entre derechos humanos y soberanía popular, puesto que los propios ciudadanos en el proceso de autolegislación evalúan la validez de las normas jurídicas según las condiciones establecidas por los discursos según las condiciones establecidas por los discursos prácticos de la búsqueda cooperativa de entendimiento y no tienen otro remedio más que otorgarse recíprocamente derechos fundamentales de persona humana”. DURÃO, Aylton. La interpretación de Habermas sobre la tensión entre derechos humanos y soberanía popular en el pensamiento de Kant. **Doxa**. (publicaciones periódicas) número 26, p. 827-846, 2003

Quando trata da condição do *Muselmann* – indivíduo que nos campos de concentração do regime nazista era o limiar entre vida e morte - Agamben contesta teorias como a Karl O. Apel (e, portanto, a de Jürgen Habermas): “Imaginemos por um momento que, graças a uma prodigiosa máquina do tempo, podemos introduzir o professor Apel no campo, levando-o a ficar frente a um muçulmano, pedindo-lhe que procurasse testar também aqui sua ética da comunicação. Acredito que, sob qualquer ponto de vista, seja preferível desligar nossa máquina (...) Auschwitz é a refutação radical de todo princípio de comunicação obrigatória”. AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Tradução Iraci D. Poleti. 2ª edição. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 72.

tratados que os governos haviam assinado, mas que nunca reconheceram como lei, ou sob condições de absoluta ausência de lei. O número de apátridas não parou de crescer e tomou dimensões alarmantes com o surgimento de um elemento novo na Europa que desempenhou a função de poderosa arma da política totalitária: a desnacionalização. Contra essa arma e também contra as afirmações dos Estados totalitários de que não existiam direitos humanos os Estados-nações europeus nada fizeram. “A própria expressão ‘direitos humanos’ tornou-se para todos os interessados – vítimas, opressores e espectadores – uma prova de idealismo fútil ou de tonta e leviana hipocrisia”¹³⁷.

De acordo com Giorgio Agamben, Hannah Arendt não colheu todos os frutos possíveis de suas reflexões, mas é certo que ela identificou na questão dos refugiados – que hoje ainda representa um grave problema para o mundo, em especial, para Europa - a confluência de dois conceitos em crise: direitos humanos e Estado-nação. Para Giorgio Agamben, o que faz dos refugiados uma questão inquietante e de difícil solução é que eles “põem em crise a ficção originária da soberania moderna. (...) o refugiado faz surgir por um átimo na cena política aquela *vida nua* que constitui seu secreto pressuposto”¹³⁸.

Já foi visto aqui que Giorgio Agamben afirma, em relação à figura do *homo sacer*, que ela é subtraída ao direito humano e divino abrindo uma esfera do agir humano que não é nem profana nem religiosa e que é, justamente, a esfera na qual se constitui o espaço político da soberania como uma zona de indiferença entre o sacrifício e o homicídio. A vida capturada na esfera da soberania é a vida nua, a vida sacra - matável e insacrificável - do *homo sacer*. Em 1920 na Alemanha, uma publicação – da qual um dos autores era um especialista em direito penal: Karl Binding e o outro, um professor de medicina: Alfred Hoche - sobre a eutanásia leva para a cena jurídica europeia a questão da impunidade do “aniquilamento da vida indigna de ser vivida”, surge paralelamente a questão do “valor da vida”. Existiria uma vida que perdeu completamente seu valor e cujo assassino não seja considerado um criminoso? A resposta dada pelos defensores da eutanásia só poderia ser sim, e toda uma classificação de indivíduos matáveis foi estabelecida:

¹³⁷ ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das letras, 1989. p. 300 – 302.

¹³⁸ AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Tradução Henrique Burigo. 2ª edição. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. p.128.

incuravelmente perdidos, idiotas incuráveis, etc. cabendo a decisão final a uma comissão estatal composta de um médico, um psiquiatra e um jurista¹³⁹.

Foi invocando razões “humanitárias” que, em 1940, Hitler deu início ao Programa de eutanásia para doentes incuráveis (Euthanasie-Programm für unheilbaren Kranken). Não foram, para Giorgio Agamben, as circunstâncias econômicas – o programa custava caro - e genéticas – não era necessária a morte do patrimônio genético para proteger a saúde hereditariedade do povo alemão - que levaram a transformação de tal programa dito “humanitário” em operação de extermínio em massa. Para isso, diz ele,

Não resta outra explicação além daquela segundo a qual, sob a aparência de um problema humanitário, no programa estivesse em questão o exercício, no horizonte da nova vocação biopolítica do estado nacional-socialista, do poder soberano de decidir sobre a vida nua. A ‘vida indigna de ser vivida’ não é, com toda evidência um conceito ético, que concerne às expectativas e legítimos desejos do indivíduo: é, sobretudo, um conceito político, no qual está em questão a extrema metamorfose da vida matável e insacrificável do *homo sacer*, sobre a qual se baseia o poder soberano. Se a eutanásia se presta a esta troca, isto ocorre porque nela um homem encontra-se na situação de dever separar em um outro homem a zoé da *bíos* e de isolar nele algo como uma vida nua, uma vida matável. Mas, na perspectiva da biopolítica, ela se coloca sobretudo na intersecção entre a decisão soberana sobre a vida matável e a tarefa assumida de zelar pelo corpo biológico da nação, e assinala o ponto em que a biopolítica converte-se necessariamente em tanatopolítica¹⁴⁰.

Em tempos de biopolítica, permanece a decisão sobre o valor ou *desvalor* da vida e, por isso, de acordo com Giorgio Agamben, a eutanásia é um problema tipicamente moderno e o nazismo pode ser considerado o primeiro Estado radicalmente biopolítico que utiliza critérios genéticos para decidir quem é e quem não é digno de viver objetivando a proteção de uma herança biológica. “A novidade da biopolítica moderna é, na verdade, que o dado biológico seja, como tal, imediatamente biopolítico e vice-versa”. Isso demonstra como se encaminhou o processo iniciado com as Declarações de direito, ou seja, o processo segundo o qual a vida torna-se sujeito e objeto da política. “Quando vida e política divididos na

¹³⁹ AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Tradução Henrique Burigo. 2ª edição. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. p. 133 -35.

¹⁴⁰ AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Tradução Henrique Burigo. 2ª edição. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. p. 137 – 138.

origem e articulados entre si através da terra de ninguém do estado de exceção, na qual habita a vida nua, tendem a identificar-se, então toda a vida torna-se sacra e toda a política torna-se exceção”¹⁴¹.

O confinamento de alguém num campo de concentração nazista – e Giorgio Agamben lembra que os primeiros desse tipo de campo, na Alemanha, aconteceram sob o governo social-democrata -, como já visto nas reflexões de Hannah Arendt, não tinha como base jurídica o direito comum, mas a Custódia protetiva (*Schutzhaft*), estatuto jurídico de derivação prussiana que permitia “tomar sob custódia” alguns indivíduos que colocassem em risco a segurança do estado e cujo fundamento jurídico era a proclamação do Estado de sítio ou de exceção. Contudo, o decreto através do qual foram suspensos, por tempo indeterminado, os artigos da Constituição alemã relacionados à liberdade, inviolabilidade de domicílio e sigilo postal e telefônico, não mencionava a expressão “estado de exceção” e os juristas acabaram definindo a situação como “estado de exceção desejado” e desejado

com vistas à instauração do Estado nacional-socialista¹⁴². (...) Na medida em que o estado de exceção é, de fato, desejado, ele inaugura um novo paradigma jurídico-político, no qual a norma torna-se indiscernível da exceção. O campo é, digamos, a estrutura em que o estado de exceção (...) é realizado *normalmente*¹⁴³.

No estado de exceção que se realiza *normalmente* inverte-se a lógica jurídica. Agora não é mais um fato que leva à decisão soberana, mas a situação de fato que é produzida pelo poder como consequência da decisão sobre a exceção. Por isso, Giorgio Agamben afirma que nos campos há uma *indiferenciação* entre questão de fato e questão de direito, entre a norma e sua aplicação e que, de forma alguma, caberia invocar o ordenamento jurídico penal em auxílio dos confinados. Como ele explica, essa indiferenciação permite compreender o sentido da frase de Hannah Arendt sobre os campos: ali “tudo é possível”.

¹⁴¹ AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Tradução Henrique Burigo. 2ª edição. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. p. 138 – 141.

¹⁴² AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Tradução Henrique Burigo. 2ª edição. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. p. 164 Aqui Giorgio Agamben cita um jurista próximo ao regime – Werner Spohr: “o decreto coloca em existência um estado de exceção desejado com vistas à instauração do Estado nacional-socialista”.

¹⁴³ AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Tradução Henrique Burigo. 2ª edição. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. p. 164 – 166.

Tudo foi possível nos campos de concentração nazistas. Foi possível o “muçulmano” - *Der Muselmann*: “homens” que representavam a situação extrema: não reagiam, não falavam, obedeciam. Os *Muselmann*, afirma Primo Levi, sobrevivente de Auschwitz, eram aqueles homens próximos do fim, “nem adianta dirigir-lhes a palavra, eles (apenas) contariam como comiam bem em sua casa”. Eram os homens que caminhavam em silêncio, uma multidão anônima, estavam vazios. “Hesita-se em chamá-los vivos; hesita-se em chamar ‘morte’ à sua morte (...)”. Eles simplesmente acompanharam a descida até o fim.¹⁴⁴ Mais do que o limiar entre a vida e a morte, o *Muselmann* marca o limiar entre o homem e o não-homem. Era uma monstruosa “máquina biológica isenta não apenas de qualquer consciência moral, mas até mesmo de sensibilidade e estímulos nervosos”¹⁴⁵. Em Auschwitz, todos temiam chegar ao estágio de *Muselmann*, cujo destino certo e rápido era a morte.

A vida nua, hoje, exposta à violência banal e profana, habita o corpo biológico de cada ser vivente e o campo está camuflado, oculto, ocupando, simultaneamente, todas as áreas. Estas podem ser os campos de refugiados, as salas nos aeroportos nas quais se aguarda deportação ou as periferias das grandes cidades. Elas podem ser as prisões brasileiras, o Mar Mediterrâneo ou as avenidas nas grandes cidades de todo mundo ou as estradas europeias. Se não existe um local definido onde esteja o campo e a *vida nua* é a vida de cada vivente - não há mais uma figura predeterminável do homem sacro - talvez seja porque, como conclui Giorgio Agamben, sejamos todos virtualmente, *homines sacri*¹⁴⁶.

¹⁴⁴ LEVI, Primo. **É isto um homem?** Tradução Luigi Del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

A explicação mais provável para o significado do termo *Muselmann*, de acordo com Agamben, remete ao termo árabe *muslim*: “quem se submete incondicionalmente à vontade de Deus, e está na origem das lendas sobre o pretenso fatalismo islâmico (...)”. Outra possibilidade, que Agamben considera menos convincente, é a que relaciona o termo aos movimentos típicos dos árabes em oração. AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz**. Tradução Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008. p. 52 – 53.

¹⁴⁵ AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz**. Tradução Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008. p. 64.

¹⁴⁶ AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução Henrique Burigo. 2ª edição. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. p. 117.

2. MARTIN HEIDEGGER: CAMINHOS, NÃO OBRAS.

Há, no pensamento moderno, de acordo com Giorgio Agamben, “raras porém significativas tentativas de pensar o ser além do princípio da soberania” entre as quais cita, justamente, Martin Heidegger afirmando que, “em Heidegger, no abandono e na *Ereignis*, parece que o próprio ser é dispensado e deposto de toda soberania”¹⁴⁷. Contudo, o que vai ser exposto, neste capítulo, não tem como meta a confirmação ou negação dessa constatação de Giorgio Agamben, especialmente, nos termos em que foi expressa. Também não se trata de uma confrontação entre o pensamento de Hannah Arendt, Michel Foucault e Giorgio Agamben e o pensamento de Martin Heidegger. O objetivo é apresentar alguns trechos do caminho de pensamento de Martin Heidegger fundamentais para o entendimento do que será visto no capítulo.

A respeito das obras de Martin Heidegger, Emmanuel Carneiro Leão afirmou que elas são obras do pensamento e, por isso, podem ser sempre pensadas “na força do que nos apela e provoca a pensar. A presença do pensador vive da e na operação do Pensamento. Quanto mais vigoroso for um pensador, tanto mais desaparece o indivíduo na operação do Pensamento”¹⁴⁸. Esse desaparecer do indivíduo jamais será absoluto. O próprio Martin Heidegger, em uma de suas preleções sobre Nietzsche, afirmou que nem mesmo os maiores pensadores – os pensadores mais solitários - “moram em um espaço supra terreno situado em algum lugar supramundano, eles são sempre cercados e tocados, influenciados, como se costuma dizer, pelos seus contemporâneos e pela tradição”¹⁴⁹. Martin Heidegger, contudo, considerou que as influências do meio ou os acontecimentos da vida de um pensador não são decisivas para iluminar o pensar de um pensador. Diz-se isso neste momento porque a vida de Martin Heidegger já foi objeto de várias discussões por causa do período em que esteve ligado ao nazismo. Observando-se o que ele mesmo estabeleceu como condição para o estudo sobre a obra de Friedrich

¹⁴⁷ AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Tradução Henrique Burigo. 2ª edição. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. p. 54.

¹⁴⁸ LEÃO, Emmanuel Carneiro. **Aprendendo a pensar**. Petrópolis: Vozes, 1977. p. 142. A citação acima é de trecho de um dos ensaios desta obra – A morte do Pensador – que o autor, Emmanuel Carneiro Leão, escreveu em homenagem a Martin Heidegger por ocasião de sua morte.

¹⁴⁹ HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche I**. Tradução Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 387.

Nietzsche, seu envolvimento com o nazismo não será discutido neste trabalho. A precondição determinada foi que se desviasse o olhar do “homem” Friedrich Nietzsche e, ao mesmo tempo, fosse feita abstração de sua obra sob a luz do homem, pois mesmo a obra, como obra, permanecerá hermeticamente fechada para quem quiser pensá-la, enquanto o ‘estrabismo’ continuar desviando a direção do olhar para a vida do homem que criou a obra.¹⁵⁰ Por isso, poucas referências excederão seus escritos filosóficos como é o caso de um trecho de seu *Curriculum Vitae* da tese de doutoramento (1913) onde está sintetizado o período de sua vida anterior à tese:

Eu, Martin Heidegger, nasci em Messkirch (Província de Baden), aos 26 de setembro de 1889, filho de um sacristão e mestre carpinteiro, Friedrich Heidegger, e de sua mulher, Johanna, da família Kempf, ambos de confissão católica. Freqüentei a escola comunal de minha terra. De 1903 a 1906 cursei o ginásio de Constança, depois, desde a Segunda, o *Bertholdgymnasium* de Friburgo na Brisgóvia. Após exames finais (*Abitur*) em 1909, estudei em Friburgo até o *Rigorousum*. Segui no primeiro semestre os curso de teologia e filosofia, desde 1911, sobretudo os de filosofia, matemática e ciências naturais e no último semestre os cursos de história¹⁵¹.

Martin Heidegger morreu em 1976. Durante toda sua trajetória, a paisagem da Floresta Negra esteve integrada a sua obra, ou melhor, ao caminho de seu pensamento, já que ele evitava fazer referências a seu trabalho como uma obra. Os momentos de seu percurso existencial foram por vezes referidos como ‘marcas de um caminho’¹⁵² (*Wege, nicht Werke*). *Marcas do caminho*¹⁵³ (*Wegemarken*) - é o título de um livro seu composto por uma coletânea de textos elaborados durante décadas (1919 a 1961). Outros estudos, que ocorreram entre 1935 e 1946, foram reunidos e publicados sob o título *Caminhos da floresta (Holzwege)* em 1949. A escolha deste título – e, firmemente, é possível dizer o mesmo dos demais - conforme explicações da filósofa e tradutora portuguesa de Martin Heidegger, Irene Borges Duarte, não foi inócua. Os caminhos da floresta – não de uma plantação

¹⁵⁰ HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche I**. Tradução Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 370.

¹⁵¹ LEÃO, Emmanuel Carneiro. **Aprendendo a pensar**. Petrópolis: Vozes, 1977.p. 143 – 144.

¹⁵² CASANOVA, Marco Antonio. **Compreender Heidegger**. 2ª edição. Petrópolis: Vozes, 2010. p. 10 (Série Compreender).

¹⁵³ HEIDEGGER, Martin. **Marcas do caminho**. Tradução Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein; revisão da Tradução Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2008 (Coleção Textos filosóficos).

organizada para produção de madeira que alimenta a indústria – são estreitos e sinuosos, e perder-se neles “é, pois, encontrar a floresta, encontrar-se nela”¹⁵⁴.

Holz (madeira, lenha) é um nome antigo para *Wald* (floresta). Na floresta (*Holz*) há caminhos que, o mais das vezes sinuosos, terminam perdendo-se, subitamente, no não-trilhado. Chamam-se caminhos de floresta (*Holzwege*). Cada um segue separado, mas na mesma floresta (*Wald*). Parece, muitas vezes, que um é igual ao outro. Porém, apenas parece ser assim. Lenhadores e guardas-florestais conhecem os caminhos. Sabem o que significa estar metido num caminho de floresta.

Em outro texto de 1963 - *Meu caminho para a fenomenologia (Mein Weg in die Phenomenologie)*, há um relato sobre sua vida acadêmica e, dessa forma, sobre sua aproximação a seu mestre, Edmund Husserl (1859 – 1938) a quem dedicou sua “maior” obra: *Ser e tempo (Sein und Zeit)*, publicada em 1927, o que não impediu que o rompimento viesse, pois Edmundo Husserl considerou que seu discípulo havia se desviado da fenomenologia concebida por ele, cedendo ao psicologismo. Martin Heidegger afirmou que esse rompimento nada teve a ver com 1933.¹⁵⁵ A primeira edição de *Ser e tempo*, foi dedicada a Edmund Husserl¹⁵⁶. Contudo, na publicação da quinta edição, em 1941, o próprio editor, como explica Martin Heidegger, temia que o livro fosse proibido (Husserl era judeu) e ele consente com a supressão da dedicatória, contudo afirma: “com a condição expressa pela

¹⁵⁴ BORGES. Irene. Prólogo à edição. portuguesa. IN: HEIDEGGER, Martin. **Caminhos de floresta**. Tradução Irene Borges Duarte *et al.* 2ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012. p. IX.

¹⁵⁵ HEIDEGGER. Martin. **Já só um Deus nos pode ainda salvar**. Tradução Irene Borges Duarte. Disponível em: www.lusofonia.net. Acesso em: dez/2013. p. 3 – 15. p. 16 Nessa mesma entrevista, Heidegger fala sobre sua postura em relação ao III Reich, “respondendo nela, pela primeira vez, a muitos dos ataques que, nesse contexto haviam sido feitos”. A publicação dessa entrevista, a pedido de Heidegger, só poderia ser realizada postumamente. Ali, Heidegger afirma que se filiou ao partido nazista em 1º de maio de 1933 e foi reitor da Universidade de Freiburg de maio de 1933 a abril de 1934. Relata que o professor de anatomia, von Mollendorf, assumiu a reitoria em 16 de abril de 1933, mas duas semanas depois foi demitido por ter proibido a fixação, na Universidade, do chamado ‘cartaz dos judeus’. O já ex-reitor e o vice conversam com Heidegger e o forçam a candidatar-se para que não corresse o risco de serem nomeado um funcionário do regime. Heidegger afirma ter hesitado, inclusive por reconhecer sua inaptidão para o exercício de um cargo administrativo, mas acaba aceitando motivado pelo seu interesse pela universidade. Diz ainda que, dois dias depois de sua posse, negou a fixação dos tais cartazes e, mesmo pressionado, não levantou a proibição. HEIDEGGER. Martin. **Já só um Deus nos pode ainda salvar**. Tradução Irene Borges Duarte. Disponível em: www.lusofonia.net. Acesso em: dez/2013. p. 3 – 12 Após sua saída do reitorado, Heidegger passa a ser vigiado pela Gestapo. Em 1946, foi submetido ao processo de desnazificação e proibido de lecionar até 1949. Reinicia suas aulas na universidade em 1951-1952.

¹⁵⁶ HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: vozes, 2012. p.15.

minha parte que se mantivesse a nota da pagina 38, na qual se justifica aquela dedicatória (...)”¹⁵⁷.

Os estudos acadêmicos de Martin Heidegger começaram na Faculdade de Teologia da Universidade de Freiburg no inverno 1909/1910. A prioridade era a teologia, mas ele, desde o início, sentia-se atraído pela filosofia. Mais tarde dirá ter rompido “com o sistema do catolicismo”¹⁵⁸. Muitas foram as descobertas e inquietações de Martin Heidegger desde o tempo dos primeiros estudos de teologia, mas a questão fundamental de seu pensamento foi sempre a “questão do ser”.

2.1. Ser e tempo: a fonte do próprio início

Martin Heidegger afirma, em suas preleções sobre Friedrich Nietzsche, que o que ocorre com este último é “o que se dá com todo grande pensamento, ou seja, “tudo o que é essencial está presente no primeiro despontar, mas permanece sem desdobramento. (...)”. Se há uma catástrofe para o processo criativo do pensador, “é sempre apenas o seguir ‘adiante’, ao invés de permanecer atrás, na fonte do próprio início”¹⁵⁹.

O entendimento de que o “essencial está presente no primeiro despontar”, além de referir-se à própria filosofia, pode estender-se ao caminho de pensamento de Martin Heidegger. O início está marcado em *Ser e tempo* e nos escritos da mesma época. Porém, seu pensamento costuma ser dividido em duas fases, falando-se, dessa forma, em um primeiro e segundo Heidegger. *Ser e tempo* e os textos que lhe são contemporâneos pertenceriam ao primeiro período de suas reflexões, caracterizado como fenomenologia ontológica da existência, ontologia fundamental ou analítica da finitude. O projeto filosófico desse período é a

¹⁵⁷ HEIDEGGER, Martin. **Já só um Deus nos pode ainda salvar**. Tradução Irene Borges Duarte. Disponível em: www.lusofonia.net. Acesso em: dez/2013. p. 16.

¹⁵⁸ SAFRANSKI, Rüdiger. **Um mestre da Alemanha**. p. 500 Contudo, Max Müller, seu aluno, relata “em passeios a pé quando chegavam a igrejas e capelas, Heidegger sempre pegava água benta e dobrava o joelho”. O aluno, uma vez, o questionara sobre essa atitude diante do seu rompimento anterior e Heidegger respondeu: “É preciso pensar historicamente. E onde tanto se rezou, o Divino está próximo de maneira muito especial”.

¹⁵⁹ HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche I**. Tradução Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 260 – 261.

destruição da ontologia metafísica tradicional que, desde Platão e Aristóteles, sempre respondeu à questão do ser com um ente, ou seja, a metafísica ignorou a diferença ontológica entre ser e ente. Martin Heidegger, então, propõe uma ontologia fundamental através da analítica do ser-aí (*Dasein*) para formular adequadamente a pergunta pelo ser. “Ser e tempo é uma das tentativas mais radicais da filosofia contemporânea para retomar essa pergunta em toda a sua envergadura”¹⁶⁰.

As reflexões de Martin Heidegger, a partir de meados da década de trinta do século passado, passam por uma **retorsão**¹⁶¹: de *Ser e tempo* para *Tempo e ser* ou, do sentido de ser para verdade do ser. Sem abandonar a analítica do *Dasein*, passa a tematizar o próprio ser em seu des-velamento, “parte do próprio Ser, em sua verdade ou desvelamento na história, para incluir uma reflexão sobre a essência do ser-o-aí humano, pensada como correspondência ao apelo do Ser e abertura para essa convocação”¹⁶². Difícil dizer que há em cada uma dessas duas fases um pensador diferente - algo como: Martin Heidegger I e Martin Heidegger II. Há, na verdade, “dois momentos distintos de um mesmo pensar que mutuamente se esclarecem”¹⁶³.

Ocorre que, no caminho de seu pensamento, as concepções oriundas das reflexões à época de *Ser e Tempo* mostraram-se “insuficientes” para pensar a essência da técnica moderna e, mais ainda, para pensar o homem moderno, que, perdido em meio a seus próprios produtos, tende a se tornar um deles.

Na tarefa na qual Martin Heidegger propõe, em *Ser e tempo*, – formular novamente a pergunta pelo sentido de ser – há um método determinado: o fenomenológico que não significa estabelecer, para seu trabalho, um ponto de vista

¹⁶⁰ GIACOIA, Oswaldo. **Heidegger urgente**: Introdução a um novo pensar. São Paulo: Três Estrelas, 2013. p. 52.

¹⁶¹ A palavra “*Kehre*” (*die Kehre*) é o título de uma das palestras proferida por Heidegger em Bremen no outono de 1949, que indica a mudança no seu pensamento ocorrida por volta de 1930. “*Die Kehre*” é traduzida de diferentes formas: “a virada”, “a volta” (Safranski), etc. Neste trabalho adotou-se a tradução proposta por Willis Santiago Guerra Filho – *retorsão* - para quem o sentido *die Kehre* não é uma virada qualquer, mas sim uma “virada que volta”, sendo necessária uma outra palavra, que, segundo este pensador, bem poderia ser alguma forma arcaizante, como “retornamento” ou “retornaça”, ou mais simplesmente, “reviravolta”. Ainda de acordo com Willis Santiago Guerra Filho, a rigor, em vernáculo, atualmente, a grafia da palavra é “retorção”, mas a opção pelo termo arcaico se justifica por preservar o pospositivo do latim medieval que, por si, já significa “retorno”, “reversão”, tal como no espanhol *torsión* e no italiano *torsione*, além de expressar, igualmente, “tormento”, que não deixa de ser, também, um tema da conferência e o que ela transmite.

¹⁶² GIACOIA, Oswaldo. **Heidegger urgente**: Introdução a um novo pensar. São Paulo: Três Estrelas, 2013. p. 86.

¹⁶³ NUNES, Benedito. **Heidegger & Ser e Tempo**. 2ª edição. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. p. 9.

ou a filiação a uma corrente filosófica, porque, para ele, a fenomenologia não é nada disso. Sua significação primária é um conceito de método. Mas não se trata de um manejo técnico.

O termo 'fenomenologia' exprime uma máxima que pode ser assim formulada: 'às coisas elas mesmas!', em oposição a todas as construções que flutuam no ar, aos achados fortuitos, à assunção de conceitos só em aparência demonstrados, às perguntas só aparentemente feitas e que são transmitidas com frequência ao longo das gerações como 'problemas'¹⁶⁴.

Com a fenomenologia, não há um objeto de investigação pré-determinado como mostra a própria expressão que é composta por dois termos de origem grega: fenômeno e logos. O primeiro deles, cuja formação contém o mesmo radical que está presente em "luz", "clareza", isto é, o que pode ficar visível em si mesmo, deriva do verbo *phainomai*, aparecer, mostrar-se. Fenômeno é o que se mostra em si mesmo, o manifesto. *Logos* é conceito polissêmico, traduzido de diversas formas: razão, juízo, definição, etc., mas seu significado fundamental é discurso. Como afirma Martin Heidegger, trata-se de uma tradução literal que precisa ser determinada a partir do significado de discurso como "tornar manifesto", "fazer ver" aquilo de que se diz no discurso. Dessa forma, a verdade do *logos* tem o sentido de: no dizer, tirar o ente, de que se fala, do seu velamento. Também em sentido grego, mais originária do que *logos* é a simples percepção sensível de algo, já que visa sempre o ente que é acessível por ela e para ela como, por exemplo: ver descobre sempre cores, ouvir descobre sempre sons. Verdade é, neste sentido originário, o "perceber simples que vê as mais simples determinações-de-ser do ente como tal" e, por isso, também desvelamento (*Unverborgenheit*).¹⁶⁵ De acordo com a exposição de Martin Heidegger, os dois termos, que formam o composto fenomenologia, em seus significados, mantêm uma relação interna. Fenomenologia diz, então: fazer ver o fenômeno a partir dele mesmo,

Fazer ver a partir dele mesmo o que se mostra tal como ele por si mesmo se mostra. Esse é o sentido formal da pesquisa que a si mesma denomina fenomenologia. Mas assim nada mais se exprime do que a máxima já formulada: 'às coisas mesmas!'.(...)

¹⁶⁴ HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: vozes, 2012. p. 103.

¹⁶⁵ HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: vozes, 2012. p. 103 – 117.

‘Fenomenologia’ (...) somente informa o *como* do mostrar e o modo de tratar *aquilo* de que se deve tratar nessa ciência. Ciência ‘de’ os fenômenos significa: uma apreensão de seus objetos de *tal* maneira que tudo o que esteja em discussão a seu respeito deve ser tratado numa mostraçãõ direta e numa demonstraçãõ direta¹⁶⁶.

O que não se mostra, o que permanece oculto no que prontamente se mostra, porém, é ao mesmo tempo algo que pertence essencialmente ao que se mostra de pronto. O que permanece oculto é o ser do ente, o que deve se tornar tema da ontologia. Por isso diz Martin Heidegger: “A ontologia só é possível como fenomenologia”¹⁶⁷.

Ser e tempo, “escrito a partir de 1923, interrompido em 26 e publicado em 1927”¹⁶⁸, nunca foi concluído. Prevendo, inicialmente, duas partes, a primeira seria dividida em três seções: a análise fundamental preparatória do *Dasein*, *Dasein* e temporalidade e Tempo e ser. Dessas seções, Martin Heidegger publicou apenas as duas primeiras. A segunda parte também nunca aconteceu e o tratado permaneceu incompleto até o fim da vida do autor.

Para Martin Heidegger, a pergunta pelo sentido de ser é a questão esquecida pela filosofia, diga-se, pela metafísica, pois ela – a filosofia - desde seu começo com os gregos, pensa o ente como ente, mas não pensa ‘ser’. Portanto, com a metafísica, isto é, desde Platão e Aristóteles há o esquecimento de ser. Torna-se necessário, então, pensar a diferença ontológica fundamental: a diferença entre ser e ente.

De acordo com Martin Heidegger, vários são os preconceitos que impedem pensar o sentido de ser: ser é o conceito mais universal e o mais vazio de todos; é um conceito indefinível; é o conceito que pode ser entendido por si mesmo e, dessa forma, nem requer definição. Cada um já sabe o que entende e o que visa ao empregar o termo ‘ser’. Cada um entende afirmações como: o céu é azul” ou “eu sou alegre”. “Assim, o que movia e, como algo oculto, mantinha na inquietação o filosofar antigo passou a ser claro como o sol (...)”¹⁶⁹, algo que se entende por si

¹⁶⁶ HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: vozes, 2012. p. 119.

¹⁶⁷ HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: vozes, 2012. p. 123.

¹⁶⁸ NUNES, Benedito. **Heidegger e Ser e Tempo**. 2.edição. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. p. 7.

¹⁶⁹ HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: vozes, 2012. p. 33.

mesmo. Esses preconceitos, como afirma Martin Heidegger, revelam que não falta apenas uma resposta à pergunta pelo sentido de ser, mas que a questão mesma deve ser feita.

Se a pergunta pelo sentido de ser é “uma” ou “a pergunta fundamental, então é preciso que ela seja feita de forma adequada. Todo perguntar é um “perguntar por” (aquilo *sobre que* se pergunta) e, de algum modo, um “perguntar a” (aquilo *a que* se pergunta)¹⁷⁰. Com essa estrutura do perguntar – que não é, neste caso, um “perguntar por perguntar” - tem-se que, com o perguntar, já se tende ao perguntado. “Todo perguntar é um buscar. Toda busca tem sua direção prévia a partir do buscado”¹⁷¹. O perguntar necessita de uma direção prévia a partir do que é buscado, por conseguinte, o que é buscado não é de todo desconhecido. Quando perguntamos pelo sentido de ser, já temos um mediano entendimento de ser. Todavia, esse mediano entendimento pode estar permeado por diversas teorias e opiniões mesmo que isso não se dê de forma explícita e, por isso, a pergunta mesma precisa ser pensada.

Se ser e ente não são idênticos, a pergunta pelo ser do ente, o ser da casa, da árvore, do animal, de nós mesmos, “isto é, o que determina o ente como ente”, não é propriamente um ente. O que determina a árvore como árvore não pode ser uma árvore: nem uma árvore perfeita que seria modelo para as demais, nem uma “essência” de árvore, o que também seria uma árvore (um ente). Dessa forma, como determinar o “perguntar por” e o “perguntar a” sem que se obtenha como resposta um ente? Elaborar a questão de ser significa tornar transparente um ente, um determinado ente: o perguntante – aquele ente para o qual o sentido de ser já não é de todo desconhecido. Há uma multiplicidade de entes, uma vez que “ente é tudo aquilo de que discorremos, que visamos, em relação a que nos comportamos desta ou daquela maneira; ente é também o que somos e como somos nós mesmos”¹⁷². É preciso definir para qual deles a questão de ser não é de todo

¹⁷⁰ Em nossa língua é comum a utilização do verbo perguntar na regência direta e indireta: perguntar algo a alguém. Contudo, também é possível usar o verbo apenas na forma indireta: perguntar por algo a alguém. O “perguntar por”, em regra, traz uma carga afetiva (curiosidade, interesse) como em: Perguntei por seu pai. LUFT, Celso Pedro. **Dicionário prático de regência verbal**. 8ª edição. São Paulo, SP: Ática, 2006. p. 400.

¹⁷¹ HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: vozes, 2012. p. 41.

¹⁷² HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: vozes, 2012. p. 45.

desconhecida para que este ente possa perguntar pelo sentido de ser. O ente procurado, afirma Martin Heidegger, é o “ente que somos cada vez nós mesmos e que tem, entre outras possibilidades-de-ser, a possibilidade-de-ser do perguntar” e que Martin Heidegger apreende terminologicamente como *Dasein*¹⁷³.

Dasein é um composto alemão formado por “da” (aí) e “sein” (ser): *Da-sein*. Literalmente, pode ser traduzido por “ser-aí” e esta é a forma como, em regra, se encontra traduzido o conceito e que também será utilizada neste trabalho. Contudo, é preciso ter em mente que o “aí” tem o sentido de uma abertura e não de um lugar - um aqui ou lá - como poderia ser entendido de imediato. *Dasein* é essencialmente esse aí, um ente jogado, na abertura do ser e dos entes no mundo. O aí significa abertura. *Dasein* é sua abertura e isso significa: “o ser, que para esse ente está em jogo em seu ser, é ter de ser seu ‘aí’”¹⁷⁴. O *Dasein* só pode resolver sua existência por meio do existir mesmo. A existência determina o *Dasein*¹⁷⁵. Por isso, Martin Heidegger diz que a existência – ser o aí - precede a essência, contrariando a metafísica para a qual a essência precede a existência. Essa afirmação levou a diversos mal-entendidos, inclusive por Jean P. Sartre às quais Martin Heidegger, em 1946, se contrapõe na *Carta sobre o humanismo*, conforme ainda será visto neste trabalho. Quando Martin Heidegger fala “o *Dasein* é existência”, não fala no sentido que se diz: comprovar a existência de Deus. Ele afirma, nos *Seminários de Zollikon*, que os franceses não entenderam o sentido de existência em *Ser e tempo* e traduziram *Dasein*

(...)por *être-là*, o que significa estar aqui e não lá. Em *Ser e tempo*, o aí (Da) não significa uma definição de lugar para um ente, mas indica a abertura na qual o ente pode estar presente para o homem, inclusive ele mesmo para si mesmo. O aí a ser distingue o humano do homem. O discurso do *Dasein* humano, conseqüentemente é um pleonasma que nem sempre foi evitado – também em *Ser e tempo*. A

¹⁷³ HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: vozes, 2012. p. 41 – 49.

Pela complexidade que envolve o termo na filosofia de Heidegger, a opção, neste trabalho, foi mantê-lo no alemão. É importante ressaltar que a língua alemã possui um artigo neutro (das) usado para *Dasein*: das *Dasein*. Dessa forma, melhor seria não dizer o artigo “o” *Dasein*. Porém a leitura poderia parecer estranha e, assim, manteve-se o artigo “o” por julgá-lo necessário para fluência da leitura.

¹⁷⁴ HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: vozes, 2012. p. 381.

¹⁷⁵ HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: vozes, 2012. p. 61.

tradução francesa apropriada para *Dasein* deveria ser être le là (...) (ser o aí) ¹⁷⁶.

Conforme visto na citação acima, dizer *Dasein* humano seria um pleonasma e Martin Heidegger utiliza muitas vezes tanto um como o outro termo - *Dasein* e homem – com o mesmo sentido. É que, até onde se pode saber, apenas o homem compreende ser. Em outras palavras, até onde se sabe, apenas o homem sabe que é e pode perguntar por “ser”. Porém, quando Martin Heidegger diz que, muitas vezes, não evitou a utilização do termo homem no lugar de *Dasein*, não está dizendo, nesses casos, “homem” como sujeito do conhecimento ou objeto de uma ciência como a antropologia, posto que, para ele, “(...) compreender *Ser e tempo* como uma antropologia é uma interpretação errônea” ¹⁷⁷.

As ontologias que têm como tema um dos entes no interior do mundo que não são ao modo do *Dasein*, estão, por conseguinte, fundadas na estrutura ôntica do *Dasein*. Por isso é que, somente na analítica das estruturas ontológicas do *Dasein*, se pode buscar a ontologia-fundamental da qual surgem todas as outras.

O *Dasein* tem, por conseguinte, uma múltipla precedência diante de todo ente. A primeira precedência é ôntica: esse ente é determinado em seu ser pela existência. A segunda é ontológica: sobre o fundamento de sua determinidade-de-existência, o *Dasein* é em si mesmo ‘ontológico’. Mas ao *Dasein* pertence, todavia, de modo igualmente originário – como constituinte do entendimento-da-existência – um entendimento do ser de todo ente não-conforme ao-*Dasein*. Por isso, tem ele uma terceira precedência como condição ôntico-ontológica da possibilidade de todas as ontologias. Assim, o *Dasein* se mostrou como o ente que, antes de todo outro ente, deve ser em primeiro lugar ontologicamente interrogado ¹⁷⁸.

A analítica do *Dasein* é necessária, portanto, para que a pergunta pelo sentido de ser seja feita de forma expressa e transparente. O sentido de ser do *Dasein* possibilita o sentido de ser em geral, uma vez que o *Dasein* não é um ente

¹⁷⁶ HEIDEGGER, Martin. **Seminários de Zollikon**. Tradução Gabriella Arnhold, Maria de Fátima de Almeida Prado. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2009. p. 159.

¹⁷⁷ HEIDEGGER, Martin. **Seminários de Zollikon**. Tradução Gabriella Arnhold, Maria de Fátima de Almeida Prado. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2009. p. 161.

¹⁷⁸ HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: vozes, 2012. p. 63.

entre outros, mas é “onticamente assinalado, pois para esse ente está em jogo em seu ser esse ser ele mesmo”¹⁷⁹.

O ponto de partida para a analítica do *Dasein* é sua cotidianidade, a vida cotidiana. É aquilo que Martin Heidegger havia denominado, em obra anterior, “vida fática” cuja experiência (no duplo sentido de experimentar e do que é experimentado) é o ponto de partida e de chegada da filosofia mesma. O que é experimentado (*experienciado*) não o é como objeto da ciência, mas como *mundo*. E mundo, disse Martin Heidegger naquela oportunidade, “é algo no qual se pode viver (num objeto não é possível viver)”.¹⁸⁰

Na cotidianidade, como explica Martin Heidegger, o *Dasein* lida antes com os entes que estão à mão como utilizáveis. Que o ente seja de pronto como utilizável significa estar à mão (*Zuhandeheit*), numa proximidade que não se mede por distâncias. Não se trata de conhecer os objetos, de analisá-los como fazem as ciências, mas da lida sem qualquer reflexão. No mundo, o *Dasein* tem de se haver com algo, produzir algo, cultivar algo ou, mesmo, deixar de fazer. Para designar todos esses modos diz-se: ocupação. “O ocupar-se já e cada vez como ele é, sobre o fundamento de uma confiante familiaridade com o mundo”¹⁸¹.

O que vem ao encontro, no ocupar-se, é o utilizável, o “algo para quê”, que se manifesta como *utilizabilidade* num todo de remissões, de “ser-remetido-a”, numa multiplicidade de sentido. Os utilizáveis estão reunidos num conjunto (*conjunção*) através de um para-quê da serventia, ou seja, reúnem-se referindo-se um a outro pela serventia que possuem para o *Dasein*. Na cotidianidade, “o mundo é aquilo a partir de que o utilizável é utilizável”.¹⁸² O martelo, por exemplo, serve para martelar, para pregar e deixar firme a construção que protege das intempéries a fim de abrigar o *Dasein*. O martelo não seria martelo se não houvesse mundo. “A significatividade constitui a mundidade do mundo”¹⁸³.

¹⁷⁹ HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: vozes, 2012. p. 59.

¹⁸⁰ HEIDEGGER, Martin. Fenomenologia da vida religiosa. Trad. Enio Giachini et al. Petrópolis: vozes; Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2010. P. 14-16

¹⁸¹ HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: vozes, 2012. p. 231.

¹⁸² HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: vozes, 2012. p. 249.

¹⁸³ HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: vozes, 2012. p. 1.119.

Ao *Dasein*, diz Martin Heidegger, “é, essencialmente, inerente: ser em um mundo” (*Sein in einer Welt*). Por isso, a compreensão de ser do *Dasein* já comporta, de forma igualmente originária, a compreensão de algo, assim como mundo, e a compreensão do ser do ente que é acessível no interior do mundo¹⁸⁴. Mundo, na expressão “ser-no-mundo”, não é dito em sentido comum nem significa ser “dentro” de algo que é denominado mundo, como vemos a água dentro do copo. Mundo também não significa o conjunto dos entes que o circulam. Os entes só são o que são porque há mundo.

O ser-no-mundo do *Dasein* é também ser-com os outros (*Mitsein*) que também são ao modo de ser do *Dasein* e que compartilham um “ser-em-comum”. Nesse “ser-com-o-outro”, o *Dasein* cuida do outro de forma positiva, negativa ou indiferente.

De alguma forma, o *Dasein* compreende a si mesmo (*Ich-selbst*) e o faz a partir de sua existência¹⁸⁵. Compreendendo, ele apropria-se da possibilidade de ser si-mesmo ou de não ser si-mesmo, ou seja, nessa compreensão, o *Dasein* pode ser próprio ou impróprio. O poder ser impróprio não tem sentido pejorativo, pois o *Dasein* sempre pode ser (projetar-se) de um outro modo. Contudo, o *Dasein* “tem a tendência de entender seu próprio ser a partir do ente em relação ao qual ele, de modo constante e imediato, se comporta essencialmente: a partir do ‘mundo’”¹⁸⁶. Na familiaridade entendedora, o *Dasein* pode perder-se no que vem ao encontro no mundo e ser por ele absorvido, nivelando-se em “a-gente” (das Man) na forma como se diz: “a-gente” fala. Dessa forma - em “a-gente” - o *Dasein* se alivia e se desresponsabiliza. Na impropriedade, o *Dasein* perde-se no falatório, na curiosidade, na ambiguidade.

Se o *Dasein* é para si mesmo familiar como a-gente-ela-mesma, isto significa ao mesmo tempo que a-gente delinea previamente a interpretação imediata do mundo e do ser-no-mundo. A-gente-ela-mesma, como aquilo em-vista-de-que o cotidiano *Dasein* é, articula o contexto-de-remissão da significatividade¹⁸⁷.

¹⁸⁴ HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: vozes, 2012. p. 63.

¹⁸⁵ HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: vozes, 2012. p. 61.

¹⁸⁶ HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: vozes, 2012. p. 71.

¹⁸⁷ HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: vozes, 2012. p. 371.

Com a expressão *Befindlichkeit*, - traduzido por “encontrar-se” ou “disposição afetiva”, Martin Heidegger designa um constituinte ontológico essencial (*Existenzial*) do *Dasein* que não é onticamente desconhecido, pois que conhecemos o que é alegria, esperança, medo. Esse constituinte ontológico – a disposição afetiva - contudo, não pode ser confundido com um mau humor, por exemplo. Naquela, o *Dasein* fica entediado e ser se desvela como um fardo. Mas na cotidianidade, o *Dasein* não cede à “disposição afetiva” e foge de compreender seu ser-jogado que é. O medo, por exemplo, está sempre referido a algo no mundo (intramundano), como é o caso de uma doença, uma tempestade, etc. Tem-se medo ante algo, de algo, diante de algo e, assim, o *Dasein* pode esquivar-se de sua possibilidade de ser próprio perdendo-se no objeto do medo. Mas, em especial, na angústia é diferente. Nela não há um algo no mundo que provoque o angustiar-se. Na angústia, nenhum ente importa, nenhum utilizável tem importância. Tudo vem abaixo. “O diante-de-quê da angústia é o ser-no-mundo como tal”¹⁸⁸. Na angústia aflora o nada e o *Dasein* pode ser si-mesmo.

O *Dasein* compreende ser e compreende mundo e, compreendendo, ele projeta seu ser para as possibilidades de ser si-mesmo ou não ser si-mesmo. Esse “projetar” da compreensão tem sua própria possibilidade de desenvolvimento e sempre ocorre como apropriação do já compreendido: é a interpretação.

A interpretação de algo como algo funda-se essencialmente por ter-prévio, ver-prévio e conceito prévio. A interpretação nunca é uma apreensão sem-supostos de algo previamente dado (eines Vorgegebenen, de um já dado). Quando a concretização particular da interpretação, no sentido da interpretação exata de texto, apela de bom grado para o que de imediato ‘está-ai’, o que está ai de imediato nada mais é do que a indiscutida, e que-se-entende-por-si-mesma, a opinião prévia do intérprete, que ocorre necessariamente em todo princípio-de-interpretação como aquilo que já é ‘posto’ com a interpretação em geral, isto é, já é previamente dado no ter-prévio, no ver-prévio e no conceito-prévio ¹⁸⁹.

A compreensão de ser e do mundo exprime-se no discurso e o todo da significação da compreensão chega à palavra. Assim, “não são as palavras que,

¹⁸⁸ HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. p. 521.

¹⁸⁹ HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. p. 427.

entendidas como coisas, proveem de significações. A linguagem é o ser-expresso do discurso”.

Repita-se: o *Dasein* compreende seu ser podendo ser si-mesmo ou não ser si-mesmo e, também, compreende algo assim como mundo. A compreensão se desenvolve na interpretação. Toda interpretação se dá no tempo. Aquilo a partir do que o *Dasein* compreende ser é tempo. Dessa forma, o *Dasein* desvelou-se como tempo, mas não no sentido vulgar de tempo. O *Dasein* é seu passado, porém não como uma propriedade sua de que ele possa dispor ou abandonar. Ele é seu passado na forma própria de seu ser, o qual se gesta a partir de seu futuro. “Seu próprio passado – o que significa sempre o passado de sua ‘geração’ – não segue atrás do *Dasein*, mas, ao contrário, sempre o precede”¹⁹⁰. A temporalidade do *Dasein* é condição da possibilidade de historicidade que é elementar ao *Dasein*.

Essa historicidade pode manter-se oculta para o *Dasein*, mas ela pode ser, de alguma forma, descoberta e alcançar uma apropriação positiva do passado como tradição. O *Dasein*, contudo, no mais das vezes tende a tomar a tradição por algo que pode ser compreendido por si mesmo (decair na tradição), obstruindo o acesso à tradição mesma como transmissão do que foi haurido de forma originária. Isso – o decair na tradição – é o que ocorreu e ocorre com a filosofia e levou ao esquecimento da pergunta pelo sentido de ser. Portanto, toda a ontologia anterior fundada nesse esquecimento de ser precisa ser destruída “até chegar às experiências originárias em que se conquistaram as primeiras determinações do ser (...)”¹⁹¹. Essa destruição não significa, para Martin Heidegger, se desfazer da tradição ontológica da metafísica passada até o presente, mas adentrar a metafísica e superá-la.

O fim pertence ao *Dasein*; todavia, impropriamente, o *Dasein* compreende ser infinito. Mas, o fim do *Dasein* não significa acabar. O *Dasein* não acaba como a chuva acaba. A morte pertence ao ser do *Dasein*. A morte não é iminente. Iminente é, como explica Martin Heidegger, a reforma da casa, a chegada de um amigo, uma viagem. “A morte é uma possibilidade-de-ser que o *Dasein* tem de assumir, cada vez, ele mesmo. Com a morte o *Dasein* é iminente ele mesmo para ele mesmo em

¹⁹⁰ HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. p. 81.

¹⁹¹ HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. p. 87.

seu poder-ser mais próprio”.¹⁹² Existindo, o *Dasein* é lançado na possibilidade irremediável da morte. Na impropriedade, a morte é só um “caso de morte”. Morrem desconhecidos, morre um que está por perto. No máximo se diz: “a-gente” morre. A morte vem um dia, mas está longe. De longe não ameaça e, assim, é possível esquivar-se dela dando-lhe outro sentido. A morte é até uma inconveniência social.

No cotidiano falatório em que se esquivava da morte no “a-gente morre um dia, mas não agora”, ninguém duvida da morte, mas essa certeza, ao mesmo tempo, abrandava a morte, encobrindo o morrer. Todavia, o *Dasein* tem sempre a possibilidade de antecipar-se para a morte. O *Dasein* é “ser-para-a-morte”. Isso não significa, de fato, matar-se. Isso significa que, no antecipar-se a morte, ela interpela o *Dasein* e o faz como singular, não como “a-gente”.

Perdido em “a-gente”, em meio a tudo que produz, utiliza e calcula, o homem calcula o tempo com o relógio. E, no relógio, “a-gente” põe pilhas, baterias e ele não para, ele dura. O homem agora também tem pilhas e baterias e pode durar. O homem calcula a si mesmo tomando-se como medida. A linguagem se esvazia. Não há sentido de ser, mas apenas “sendo” sem sentido.

2.2 O mito da caverna de Platão: o começo da metafísica

Em *Ser e tempo*, viu-se que o *Dasein* compreende ser e mundo, e desenvolve a compreensão na interpretação que ele enuncia. No discurso, o *Dasein* descobre ser e mundo¹⁹³.

A enunciação verdadeira significa: que ela descobre o ente em si mesmo. Ela enuncia, mostra, ‘faz ver’ o ente em seu ser-descoberto. O ser-verdadeiro (verdade) da enunciação se deve entender como um ser-descobridor. A verdade não tem, portanto, de modo algum a estrutura de uma concordância entre conhecer e objeto, no sentido de uma adequação de um ente (sujeito) a outro (objeto)¹⁹⁴.

¹⁹² HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. p. 691.

¹⁹³ HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. p. 591.

¹⁹⁴ HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. p. 591.

Para Martin Heidegger, portanto, a verdade não é concordância, porém esse foi o sentido que a metafísica desde Platão, por diversas formas atribuiu à verdade. Martin Heidegger interpreta o mito da caverna de Platão (Livro VII, República) revelando o que restou não dito no dizer,¹⁹⁵ e que marcou todo pensamento do Ocidente: a mudança na determinação da essência da verdade em relação à época grega anterior¹⁹⁶. Essa interpretação consta de um ensaio denominado *A teoria platônica da verdade (Platons Lehre von der Wahrheit)*, cujo momento de pensamento remonta ao semestre de inverno de 1932-33, embora tenha sido publicado pela primeira vez apenas em 1942. Nesta seção do trabalho serão apresentados os pontos principais dessa conferência, porém adiante retornar-se-á a alguns deles.

De acordo com Martin Heidegger, na alegoria de Platão¹⁹⁷, são narrados

¹⁹⁵ Sobre a questão do 'não dito em Platão', há nas últimas década, como explica Giovanne Reale, uma tendência a recuperar-se a "dimensão da oralidade e o sentido daquelas "coisas últimas" que, segundo a vontade de Platão, deveriam permanecer não escritas". REALE, Giovanne. ANTISERI, Dario. **História da Filosofia**. São Paulo: Paulus, 1990. V. I (Coleção filosofia). p. 133.

¹⁹⁶ HEIDEGGER, Martin. **A teoria platônica da verdade**. In: *Marcas do caminho*. Trad: Enio Paulo Giachini; Ernildo Stein. Petrópolis, RJ, 2008. p. 215 – 250.

¹⁹⁷ O início do trecho da alegoria citado por Heidegger é: "(Sócrates) Coloca em tua mirada o seguinte: homens se detêm em um recinto em forma de caverna debaixo da terra. Para cima, na direção da luz do dia, dispõe-se a entrada que se estende longamente, em direção ao ponto no qual se concentra toda a caverna. Nesta morada, os homens permanecem desde sua infância, presos pelas pernas e pela nuca. É por isto, também, que eles se detêm, fixos no mesmo lugar, de tal modo que nada mais lhes resta senão olhar para aquilo que lhes vem ao encontro de frente. Por estarem amarrados, não conseguem girar a cabeça. Todavia, foi-lhe concedido um resplendor de luz, a saber, o resplendor de um fogo que arde às suas costas, acima, e a certa distância. Entre o fogo e os presos (às suas costas, portanto), corre um caminho que vai para cima; representa-te que, ao longo desse caminho, há um muro baixo construído do mesmo modo que aquelas barreiras que erguem os prestidigitadores diante das pessoas para poderem exhibir por sobre eles suas peças teatrais.

(Glauco) Vejo.

(Sócrates) Imagina agora que ao longo desse pequeno muro passam pessoas carregando todo tipo de coisas, que sobressaem por sobre o muro ; estátuas assim como outras imagens de pedra e de madeira, e, ainda outras coisas feitas pelo homem. (...)"

Os homens presos na caverna não veem nada diante deles além de sombras projetadas constantemente na parede pelo brilho do fogo. Supondo-se que um dos prisioneiros se libertasse das amarras, ele ainda consideraria as sombras o mais desvelado. Forçado a olhar para o fogo lhe doeriam as vistas e decidiria pelas sombras. Arrancado dali à força, arrastado na direção da abertura da caverna até que alcançasse a luz do sol, o resplendor do sol encheria seus olhos e ele não veria qualquer coisa daquelas que lhe são, agora, abertas como o desvelado. Precisaria acostumar-se para poder apreender com a vista o que está fora da caverna, na luz do sol. Lembrando da condição dos que ficaram prisioneiros, o liberto para lá voltaria. Expondo e afirmando suas opiniões sobre as sombras, porém com os olhos atordoados, agora pelo escuro, seria exposto a zombarias, posto que teria saído, mas voltado com a visão ruim. O liberto poderia ser morto. HEIDEGGER, Martin. **A teoria platônica da verdade**. In: *Marcas do caminho*. Tradução: Enio Paulo Giachini; Ernildo Stein. Petrópolis, RJ, 2008. p. 217 – 225.

processos que são transições: da caverna para a luz do dia, e dali de volta para dentro da caverna. Nessas transições ocorrem dois modos de perturbação: a adaptação da vista no escuro à claridade e desta ao escuro. Isso significa que o homem, a partir de um não-saber quase não-percebido (as sombras) pode chegar até onde o ente se mostra de maneira mais essencial (na claridade), contudo, o homem pode não estar em condições de perceber o ente na claridade e decair para a escuridão. Como o olho corporal que está numa situação de escuridão ou claridade, ao deparar-se com a situação oposta, precisa acostumar-se a ela lentamente, também a alma tem de fazer o mesmo para acostumar-se ao âmbito do ente ao qual está exposta. Trata-se de um processo constante e lento porque “a transformação concerne ao ser do homem e, por isto, se realiza no fundo de sua essência.” Algo já deve poder sustentar a essência do homem e dar-lhe empuxo para nova postura. “Esta mudança de hábito e este movimento de se reacostumar da essência do homem com o âmbito que lhe é indicado a cada vez é a essência do que Platão chama de *paideia*.”¹⁹⁸.

Naquelas transições há uma sequência de quatro moradas, de quatro níveis diferentes que se estabelecem ascendentemente e descendentemente. O primeiro deles corresponde àquele no qual os homens vivem acorrentados no interior da caverna sem que possam se mover. Ente, ali, é apenas o que se vê refletido nas paredes, ou seja: as sombras¹⁹⁹. No segundo nível, um homem está livre das correntes, mas ainda dentro da caverna. Tem agora a possibilidade de virar-se e ver, na claridade do fogo artificial, as próprias coisas que estavam às suas costas. Chega, como diz Martin Heidegger, um pouco mais perto do ente. O homem liberto tem a possibilidade de alcançar o que é “mais desvelado”, mais verdadeiro, do que as sombras. Porém, ele considera estas últimas - as sombras - como o mais desvelado, pois a claridade do fogo acaba cegando-o e ele não consegue ver com clareza o que antes (as sombras) tinha contornos nítidos. Aquele que foi liberto das correntes está agora fora da caverna onde tudo está aberto à luz do dia. Não há mais o brilho artificial e desnorteador do fogo no interior da caverna. As coisas estão

¹⁹⁸ HEIDEGGER, Martin. **A teoria platônica da verdade**. In: *Marcas do caminho*. Tradução: Enio Paulo Giachini; Ernildo Stein. Petrópolis, RJ, 2008. p. 228.

¹⁹⁹ Parece importante ressaltar que o “eco” na caverna, para aqueles que estão amarrados, parece ser a voz – o discurso – das sombras, portanto, um erro relaciona-se à árdua luta de Platão contra os discursos de aparência, como o dos sofistas que se apoiam sobre os recursos e as contradições da linguagem mesma. Para Platão, o logos (um/uno) está diretamente ligado ao ser (um/uno). ROGUE, Christophe. **Compreender Platão**. Tradução Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 2005.p. 27 - 36 .

ali no seu próprio aspecto, desveladas e acessíveis. O desvelado agora é o ainda mais desvelado e “aparece de antemão em tudo o que aparece, tornando acessível isto que aparece”²⁰⁰.

Todavia, o estar nesse espaço livre exige paciência e empenho, pois não é o simples fato de estar fora da caverna que faz propriamente livre o que foi libertado das correntes. A libertação verdadeira é a perseverança do voltar-se para aquilo que ali se mostra: o “mais desvelado”. Aí acontece a realização essencial da *paideia*. Essa realização essencial só pode acontecer no âmbito e sobre a base do mais verdadeiro, do mais desvelado. “A essência da *paideía* (formação) tem suas raízes na essência da *alétheía* (como desvelamento)”²⁰¹.

Por visar explicitar a essência da *paideía*, como diz o próprio Platão, ele não encerra a narrativa naquela “terceira morada”, fora da caverna. O liberto volta ao interior da caverna e deve retirar os que ainda permanecem presos junto daquilo que para eles é o mais desvelado, o verdadeiro. O liberto deve levá-los para a claridade do sol. Porém, ao retornar tem de se adaptar à escuridão, e mesmo as sombras serão vistas com dificuldade. Por isso os que estão ali presos não entendem que o liberto possa estar mais bem do que eles que veem tão bem. O liberto “corre o risco de sucumbir à supremacia da verdade que serve ali de medida, isto é, à pretensão da ‘realidade’ comum como sendo a única” e corre também o risco de ser morto (como foi Sócrates). O “quarto nível” é esse retorno para o interior da caverna e a luta entre o liberto e os que ainda estão presos e resistem a toda e qualquer libertação.

Portanto, para Martin Heidegger, Platão partiu de algo auto-evidente entre os gregos, isto é, a experiência fundamental da *alétheia* como des-velamento, como tirar, arrancar do velamento - que está caracterizado pelo sentido privativo do “a” (α) - e, depois, alterou esse sentido no encaminhamento daqueles quatro estágios, daquelas quatro moradas, concentrando a força explicitadora da alegoria no que permite que seja visto o que se vê, ou seja, no papel desempenhado pelo brilho do fogo (artificial) da fogueira, pelo brilho do sol e pela ‘ideia’. Tudo se encaminha, na alegoria, para a compreensão da possibilidade maior, para aquilo que é ela mesma

²⁰⁰ HEIDEGGER, Martin. **A teoria platônica da verdade**. In: *Marcas do caminho*. Tradução: Enio Paulo Giachini; Ernildo Stein. Petrópolis, RJ, 2008. p. 233.

²⁰¹ HEIDEGGER, Martin. **A teoria platônica da verdade**. In: *Marcas do caminho*. Tradução: Enio Paulo Giachini; Ernildo Stein. Petrópolis, RJ, 2008. p. 234.

o brilho, aquilo que permite que se veja tudo o que é visto: a “ideia”. Ela não é como o fogo que faz com que vejamos as sombras, pois ela mesma é o resplandecer. Não há como coisas atrás dela, diferentes dela, que sejam vistas. A ideia brilha e é vista. “Assim, o desvelado vem a ser captado, de antemão e exclusivamente, como o apreendido no ato de apreender a ideia, como o conhecido no ato de conhecer”. Daqui em diante, o “desvelamento” refere-se “incessantemente ao desvelado como aquilo que é acessível por meio da luminosidade da ideia”²⁰². Contudo, para poder ver, o olho tem de ser também “conforme o sol”, ele precisa poder participar da luminosidade da ideia. Trata-se de uma relação entre o ver e o visto. O que é para ser visto também concede àquele que vê a capacidade para ver. Na citação de Platão feita por Martin Heidegger: “(...) Isso que concede desvelamento às coisas conhecidas, mas também cede ao conhecedor a capacidade (de conhecer), isso, diga, é a Ideia do bem”²⁰³.

É a partir da Ideia do bem, da Ideia suprema que surge a possibilidade de todas as outras ideias, ela é “a causa de todas as ‘coisas’”. Assim, onde quer que se encontre um ente – mesmo que sejam as sombras – a ideia suprema, de alguma forma, resplandece. A “Ideia das ideias” é suprema em duplo sentido, porque é a mais elevada no sentido do grau, da importância do que possibilita e porque o “olhar”, em sua direção, é o mais difícil²⁰⁴. Por conseguinte, o liberto, que é arrastado até fora da caverna, acaba voltando para dentro dela.

Todo esforço deve ser dirigido para ver, para ser capaz de ver aquilo que brilha e que doa visão: a ideia. E, como isso se dá? É necessário um olhar reto, um olhar capaz de ver para enunciar o visto: apreender e expressar. É necessária a *paideía* como aquele formar que forma, que transforma, que permite ser capaz de ver o que se mostra. A verdade agora é “retidão do olhar”, uma característica do comportamento humano em face de todo ente²⁰⁵. A transição de uma situação, de

²⁰² HEIDEGGER, Martin. **A teoria platônica da verdade**. In: *Marcas do caminho*. Tradução: Enio Paulo Giachini; Ernildo Stein. Petrópolis, RJ, 2008. p. 236 – 237.

²⁰³ HEIDEGGER, Martin. **A doutrina de Platão sobre a verdade**. Tradução de Claudia Drucker e Silvana Gollnick. Disponível em: www.cfh.ufsc.br. p. 8.

²⁰⁴ HEIDEGGER, Martin. **A teoria platônica da verdade**. p. 239 – 241.

²⁰⁵ Sócrates, em outro trecho do mesmo capítulo: “Ora, o presente discurso demonstra que cada um possui a faculdade de aprender e o órgão destinado a esse uso e que, semelhante a olhos que só poderiam voltar das trevas para a luz com o corpo, esse órgão deve também afastar-se com toda a alma do que se altera, até que se torne capaz de suportar a vista do Ser e do que há de mais luminoso no Ser. A isso denominamos o bem, não é verdade? É”. PLATÃO. **A República**. Livro VII. Tradução Enrico Corviesi. São Paulo: Nova Cultural, 2000. Os pensadores. p. 229 .

uma morada a outra, consiste, justamente, em tornar o olhar, a cada vez, mais reto e, dessa forma, o voltar-se de modo reto iguala-se ao que deve ser visto a cada vez. A mudança na essência da verdade está completa. A verdade está tanto na ideia que brilha em todo ente, fazendo que ele seja o que é, como no olhar reto, capaz de ver a ideia que se mostra, que brilha por si mesma. A “Ideia das ideias”, a “Ideia suprema”, a Ideia para todas as ideias permite que todas as coisas sejam diretamente vistas, mas para que isso ocorra, é necessário um olhar reto, um olhar capaz de ver²⁰⁶.

Martin Heidegger ressalta ainda a diversidade que há entre os dois ambientes da caverna - o dentro e o fora da caverna – afirmando que essa diversidade é uma diferença da “*sofía*”²⁰⁷. Dentro da caverna, portanto num dos ambientes, a *sofía* é o manter-se no escuro, no ambiente constante das sombras. Porém, ela é superada por outra, que busca, que aspira visualizar o ser do ente nas ideias. Essa outra *sofía* tem como característica o desejo de ultrapassar o que imediatamente se apresenta – se desvela - e alcançar aquilo que se mostra por si mesmo. Assim, essa segunda *sofía* “é uma predileção e uma amizade (filia) pelas ideias que garantem o desvelado. A *sofía* é, fora da caverna, **filosofia**”²⁰⁸.

A partir de Platão, para conhecer o ser do ente, o pensamento terá de ir além (*metá*), fora do mundo sensível (físico), ou seja, na direção das ideias, do mundo suprassensível. As ideias – repita-se – são o ser do ente, são o resplandecer e revelam o ser do ente, o que o ente é. Contudo, há uma Ideia para todas as ideias, - o sol na alegoria – que permite que tudo seja visto, que todas as ideias sejam vistas. Essa Ideia é a causa de tudo (bem), a causa mais elevada que foi nomeada por Platão e também por Aristóteles: o divino. A filosofia é metafísica²⁰⁹ (meta-física) e ela - a metafísica - se torna teológica. É teológica porque há uma causa de tudo, de todo ente (ideia para todas as ideias), causa originária de toda

²⁰⁶ HEIDEGGER, Martin. **A teoria platônica da verdade**. In: *Marcas do caminho*. Tradução: Enio Paulo Giachini; Ernildo Stein. Petrópolis, RJ, 2008. p. 244.

²⁰⁷ Retornar-se-á a essa questão na próxima sessão.

²⁰⁸ HEIDEGGER, Martin. **A teoria platônica da verdade**. In: *Marcas do caminho*. Tradução: Enio Paulo Giachini; Ernildo Stein. Petrópolis, RJ, 2008. p. 246.

²⁰⁹ Como será visto ainda neste trabalho, a Filosofia vai se transformar, então, como diz Heidegger na Carta sobre o humanismo, numa “técnica de explicação pelas causas últimas. Não mais se pensa: a gente se ocupa com “Filosofia”. HEIDEGGER, Martin. **Sobre o humanismo**. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril, 1973. p. 345 – 373. Coleção Os pensadores.

consistência e aparecimento de todo ente²¹⁰.

Martin Heidegger, em sua análise do mito da caverna de Platão, não demonstra, portanto, apenas como, na alegoria, Platão teria conduzido à mudança na essência da verdade, mas também como essa mudança se torna o início da filosofia, diga-se da metafísica. Depois de Platão, cada época da metafísica cunha sua própria essência da verdade. Na Escolástica medieval, com Tomás de Aquino, a verdade está no intelecto humano ou divino. Na modernidade, aprofundando a concepção tomista, Renè Descartes diz que a verdade está no intelecto humano. Na época da consumação da metafísica, Nietzsche afirma: “a verdade é o tipo de erro sem o qual uma espécie de seres vivos não poderia viver”²¹¹.

Com Platão tem início a metafísica e, ao mesmo tempo, começa o “humanismo”, esse acontecimento pelo qual o homem, tanto no início como no desenvolvimento e fim da metafísica, sob perspectivas diversas, assume o centro do ente sem ser o ente supremo. Pouco importa, afirma Martin Heidegger, que o “homem” signifique “uma humanidade ou a humanidade, o indivíduo ou a comunidade, o povo ou um grupo de povos”, visto que

no âmbito de uma fixa estruturação metafísica fundamental do ente, sempre está em questão libertar o ‘homem’, determinado a partir daí como o *animal rationale*, para suas possibilidades, levando-o à certeza de sua determinação, em função da segurança de sua ‘vida’. Isto acontece pela cunhagem de uma postura ‘ética’, como redenção da alma imortal, como desenvolvimento das forças criativas, como aperfeiçoamento da razão, como cuidado da personalidade, como despertar do senso comum, como disciplina do corpo ou como acoplamento adequado de um ou de todos esses ‘humanismos’. A cada vez traça-se um círculo determinado metafisicamente ao redor do homem, em uma órbita mais ampla ou mais estreita. Com a consumação da metafísica, também o ‘humanismo’ (ou dito ‘de maneira grega’: antropologia) é impelido para as ‘posições’ extremas, o que significa igualmente incondicionadas²¹².

A metafísica perdura sem abalos no Ocidente e nenhuma tentativa de

²¹⁰ HEIDEGGER, Martin. **A doutrina de Platão sobre a verdade**. Tradução e Claudia Drucker e Silvana Gollnick. Disponível em: www.cfh.ufsc.br. p. 12.

²¹¹ HEIDEGGER, Martin. **A teoria platônica da verdade**. In: *Marcas do caminho*. Tradução: Enio Paulo Giachini; Ernildo Stein. Petrópolis, RJ, 2008. p. 244 – 245. Embora Heidegger, neste texto, cite o aforismo 493 de A vontade de poder, aqui a citação foi feita a partir do texto traduzido de Nietzsche: NIETZSCHE, Friedrich. **A vontade de poder**. Tradução Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008. p. 264.

²¹² HEIDEGGER, Martin. **A teoria platônica da verdade**. In: *Marcas do caminho*. Tradução: Enio Paulo Giachini; Ernildo Stein. Petrópolis, RJ, 2008. p. 248.

fundar a essência da verdade na “razão”, no “espírito”, no “pensamento”, no “logos” ou em qualquer tipo de “subjetividade”, pode resgatar a essência da verdade como desvelamento²¹³. Um simples retorno histórico à verdade como desvelamento também não a salva, nem muito menos salva o homem. Antes, é preciso pensar o positivo, na essência da “*a-lethé*”. No “des-velamento”, é preciso pensar o “velado”. “(...) é preciso que irrompa a necessidade na qual se torna digno de ser questionado não sempre somente o ente em seu ser, mas pela primeira e única vez o próprio ser (isto é a diferença)”²¹⁴.

Para Martin Heidegger, a palavra grega *philosophía* vinca a história da existência do mundo grego e “determina também a linha mestre de nossa história ocidental-europeia”. A filosofia está na certidão de nascimento da época que vivemos. Quando o pensamento se torna filosofia, abandona seu elemento: o ser. Por isso Parmênides e Heráclito não eram filósofos, eram os maiores pensadores, uma vez que eles ainda se situavam no acordo, na *harmonia* com o *Lógos*, com o *Hèn Pánta*. Com Sócrates e Platão o passo para a filosofia está realizado. Com eles, nasce realmente a filosofia e finda o pensar. Dois séculos depois, afirma Martin Heidegger, Aristóteles selará esse passo, pois, para ele, a filosofia está sempre em marcha para aquilo ao que sempre de novo não encontra acesso: “o que é o ente? (*tí tò ón*)”. Depois de Aristóteles, a filosofia passa por diversas transformações, mas permanece a aspiração para o saber, por ser capaz de perscrutar o ente enquanto é ente²¹⁵.

Um simples retorno ao passado, uma pesquisa científica sobre fatos da filosofia grega em nada nos ajudará a retornar o pensamento para o seu elemento.

2.3 O passo que dá passagem

No ensaio sobre a doutrina platônica da verdade, Martin Heidegger mostra a mudança na essência da verdade: de des-velamento, no sentido grego,

²¹³ HEIDEGGER, Martin. **A teoria platônica da verdade**. In: *Marcas do caminho*. Tradução: Enio Paulo Giachini; Ernildo Stein. Petrópolis, RJ, 2008. p. 242 – 245.

²¹⁴ HEIDEGGER, Martin. **A teoria platônica da verdade**. In: *Marcas do caminho*. Tradução: Enio Paulo Giachini; Ernildo Stein. Petrópolis, RJ, 2008. p. 250 .

²¹⁵ HEIDEGGER, Martin. **Que é isto – a filosofia?** Tradução Ernildo Stein. 4.edição. São Paulo: Nova cultural, 1991. Os pensadores. V.5. p.17 – 18.

para correspondência, concordância. Na conferência *Sobre a essência da verdade* (*Das Wesen der Wahrheit*)- pensada em 1930, diversas vezes proferida, mas publicada pela primeira vez em 1943²¹⁶, Martin Heidegger pensa a verdade como concordância para, então, pensá-la como desvelamento. Nessa mesma conferência é possível ver os primeiros sinais da *retorsão*, isto é, a passagem da concepção de Martin Heidegger da essência da verdade tematizada no horizonte da analítica do *Dasein* – o ente que compreende ser, que é essencialmente tempo (finitude) - para a verdade da essência referindo-se, nesta segunda fase, à temporalidade do ser.

De acordo com Martin Heidegger, a noção corrente de verdade mostra um duplo caráter de concordância - entre uma coisa (o ouro verdadeiro, por exemplo) e o que dela previamente se presume (se conhece) e entre o que é significado pela enunciação (se conhece) e a coisa. Esse duplo caráter de concordância “traz à luz a definição tradicional da essência da verdade”, ordinariamente, apresentada na fórmula: *Veritas est adaequatio intellectus ad rem* (verdade é a adequação do conhecimento à coisa conhecida), mas que pode ser também: *Veritas est adaequatio rei et intellectus* (verdade é a adequação da coisa ao conhecimento dela). Não se trata, afirma Martin Heidegger, de simples inversão dos termos, porque em cada uma das fórmulas, *intellectus* e *res* não são pensados de forma idêntica²¹⁷.

A verdade como *adaequatio rei ad intellectum* – adequação entre a coisa e o intelecto - decorre da fé cristã e da teologia²¹⁸. As coisas, como criaturas singulares (*ens creatum*), em sua essência e existência, correspondem à ideia previamente concebida *ab intellectu divino*, ou seja, pelo espírito de Deus. Em outras palavras, a coisa singularmente considerada em sua essência e existência é previamente concebida por Deus e, dessa forma, adequa-se à ideia divina e, por

²¹⁶ HEIDEGGER, Martin, **Sobre a essência da verdade**. Tradução Ernildo Stein. São Paulo SP: Abril Cultural, 1991. Os pensadores. p. 119 – 135.

²¹⁷ HEIDEGGER, Martin, **Sobre a essência da verdade**. Tradução Ernildo Stein. São Paulo SP: Abril Cultural, 1991. Os pensadores. p. 124.

²¹⁸ Afirma S. Tomás de Aquino: “Portanto, o objeto natural está colocado entre duas inteligências e se denomina verdadeiro segundo a sua conformidade com ambas. Segundo a conformidade com a inteligência divina, a coisa criada se denomina verdadeira, na medida em que cumpre a função para a qual foi destinada pela inteligência divina, como demonstram Anselmo (*Sobre a Verdade*), Agostinho (*sobre a Verdadeira Religião*, capítulo XXXI) e Avicena, (...). Segundo a conformidade com a inteligência humana, a coisa criada se denomina verdadeira, na medida em que é apta a fornecer por si mesma uma base para um julgamento coreto. Analogamente, falsas se denominam aquelas coisas que têm aptidão para aparentarem algo que na realidade não são ou aparecem diversamente do que na realidade são, segundo o que afirma o quinto livro da *Metafísica*”. S. TOMÁS DE AQUINO. **Questões discutidas sobre a verdade** (Questão primeira). Tradução Luiz João Baraúna. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 31.

isso, é verdadeira. É verdadeira porque está de acordo com o espírito divino. Entretanto, o intelecto humano como faculdade concedida por Deus também é por ele criado, também é *ens creatum* e deve adequar-se à ideia divina. E como isso se dá? O intelecto humano está conforme o espírito divino “porque realiza a adequação do que pensa com a coisa” a qual por ser criada por Deus está conforme sua ideia. Trata-se de uma “harmonia determinada pela ordem da criação”²¹⁹.

Essa forma de determinação da ordem do mundo não permaneceu única, visto que pode, desligada da ideia de criação, ser representada como “ordem do mundo” estabelecida pelo espírito como “razão universal’ (*máthesis universalis*) que se dá a si mesmo sua lei e postula, assim, a inteligibilidade das articulações de seu processo (aquilo que considera como lógico’). A essência da verdade da proposição é, então, a conformidade da enunciação àquelas regras. Já, a verdade das coisas (entes) é a correspondência da coisa ao conceito essencial concebido pela razão deixando parecer que a essência da verdade seja independente da essência do ente. A essa concepção corresponde necessariamente uma interpretação da essência do homem como sujeito portador e realizador do *intellectus*²²⁰.

Ao refletir sobre aquelas duas concepções da essência da verdade, Martin Heidegger afirma serem ambas – tanto a teológica quanto a moderna – concepções da essência da verdade como concordância da enunciação com o objeto. Entretanto, concordância se diz em diversos sentidos. Tanto a enunciação “a moeda é redonda” quanto a enunciação “a moeda pode comprar um objeto” adequam-se, no exemplo de Martin Heidegger, à moeda de cinco marcos, adequam-

²¹⁹ HEIDEGGER, Martin, **Sobre a essência da verdade**. Tradução Ernildo Stein. São Paulo SP: Abril Cultural, 1991. Os pensadores. p. 124.

²²⁰ HEIDEGGER, Martin, **Sobre a essência da verdade**. Tradução Ernildo Stein. São Paulo SP: Abril Cultural, 1991. Os pensadores. p. 124. A ordem do mundo a que se refere Heidegger está em relação direta com as concepções da modernidade que, embora gestadas anteriormente, nasceram com René Descartes (1596 – 1650). Para René Descartes, entre todas as ciências, só a matemática contém algo de certo e indubitável. Dois e três formam cinco, estejamos dormindo ou acordados. Insatisfeito com a formação que havia recebido no colégio jesuíta de La Fléch diante da “revolução científica” em curso, Descartes elabora um método com o qual poderia buscar a verdade: a “dúvida metódica”. Supondo que tudo seja falso, ele quer encontrar, pelo menos, uma certeza. Através de diversos argumentos conclui que, por mais que um gênio maligno o pudesse enganar, não poderia fazer com que ele nada fosse enquanto pensasse ser alguma coisa. O primeiro princípio da filosofia moderna fica estabelecido: “penso, logo existo” (*cogito, ergo sum*). Sou uma coisa pensante separada do meu corpo que é matéria extensa, diz Descartes. Fomos, assim, no início da metafísica moderna, divididos em matéria pensante e matéria extensa. Sobre as coisas (matéria extensa) que vêm de fora – pelos sentidos – só é possível certificar-se daquilo que se refere à extensão, como na matemática. Só é verdadeiro o que concebemos clara e distintamente como são as verdades matemáticas em nossas representações. Para isso tem de haver regras precisas. DESCARTES, René. **Meditações**. Tradução J. Guinsburg e Bento Prado Junior. 5.edição. São Paulo, SP: Abril Cultural, 1991.

se a ela conforme o conceito tradicional de verdade.²²¹ É preciso, então, determinar a natureza dessa adequação²²².

Para Martin Heidegger, o que se opõe a nós, assim se opondo, cobre um âmbito aberto e ao, mesmo tempo, permanece a coisa em si mesma manifestando-se em sua estabilidade. A abertura não é criada pela enunciação apresentativa, mas é assumida pelo apresentar como campo de relação. A relação da enunciação apresentativa com a coisa apresentada é a consumação dessa referência que se realiza originariamente e cada vez, como o desencadear de um comportamento. “Todo comportamento, porém, se caracteriza pelo fato de, estabelecido no seio do aberto, se manter referido àquilo que é manifesto enquanto tal”²²³. No pensamento ocidental o que está manifesto foi desde cedo ‘aquilo que está presente’ e há muito tempo foi chamado “ente”. E continua Martin Heidegger:

Toda a relação de abertura, pela qual se instaura a abertura para algo, é um comportamento. A abertura que o homem mantém se diferencia conforme a natureza do ente e o modo do comportamento. Todo trabalho e toda realização, toda ação e toda previsão se mantêm na abertura de um âmbito aberto no seio do qual o ente se põe propriamente e se torna suscetível de ser expresso naquilo que é e como é. Isso somente acontece quando o ente mesmo se propõe, na enunciação que o apresenta, de tal maneira que esta enunciação se submete à ordem de exprimir o ente assim como é. Na medida em que a enunciação obedece a tal ordem, ela se conforma ao ente. O dizer que se submete a tal ordem é conforme (verdadeiro). O que assim é dito é conforme (verdadeiro)²²⁴.

Somente através da abertura do comportamento é que “o que é manifesto pode tornar-se, de maneira geral, a medida diretora de uma apresentação adequada”. Isso faz cair por terra a tradicional atribuição da verdade à enunciação

²²¹ HEIDEGGER, Martin, **Sobre a essência da verdade**. Tradução Ernildo Stein. São Paulo SP: Abril Cultural, 1991. Os pensadores. p. 125.

²²² HEIDEGGER, Martin, **Sobre a essência da verdade**. Tradução Ernildo Stein. São Paulo SP: Abril Cultural, 1991. Os pensadores. p. 125.

²²³ HEIDEGGER, Martin, **Sobre a essência da verdade**. Tradução Ernildo Stein. São Paulo SP: Abril Cultural, 1991. Os pensadores. p. 125 – 126 A tradução aqui utilizada é de Ernildo Stein publicada na coleção os pensadores. As duas edições utilizadas – 1973 e 1991 – trazem a palavra comportamento. Todavia, em outra publicação, o mesmo tradutor, num trabalho conjunto com Enio Paulo Giachini e Marco Antonio Casanova, traz algumas notas explicativas sobre as alterações que o texto da conferência sofreu nas diferentes edições alemãs. Algumas serão aqui transcritas no que se refere ao termo “comportamento”, aqueles tradutores informam para a edição. de 1954 : “comportamento – manter-se na clareira (insistente na clareira) da presentidade do que se apresenta”. HEIDEGGER, Martin. A essência da verdade. In: **Marcas do caminho**. Tradução Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein; rev. Marco Antonio Casanova. Petrópolis, RH: Vozes. 2008.p. 196.

²²⁴ HEIDEGGER, Martin, **Sobre a essência da verdade**. Tradução Ernildo Stein. São Paulo SP: Abril Cultural, 1991. Os pensadores. p. 126.

como correspondência. Porém, explica Martin Heidegger, isso ainda não resolve plenamente a questão da essência da verdade, pois restam outras indagações sobre o fundamento da abertura do comportamento, de onde vem a ordem para que a enunciação representativa se oriente para o objeto e se ponha em conformidade com ele e o motivo desse acordo ser co-determinante da essência da verdade.

O objeto, conforme explica Martin Heidegger, se opõe a nós, e, assim, cobre um âmbito aberto no qual se dá o nosso encontro, mas precisamos ter-nos instaurado como livres dentro desse aberto para aquilo que nele se manifesta e que vincula toda apresentação.

Liberar-se para uma medida que vincula somente é possível se se está livre para aquilo que está manifesto no seio do aberto. Maneira semelhante de ser livre se refere à essência até agora incompreendida da liberdade. A abertura que mantém o comportamento, aquilo que torna intrinsecamente possível a conformidade, se funda na liberdade. A essência da verdade é a liberdade²²⁵.

Afirmar que a essência da verdade é a liberdade não significa, de acordo com Martin Heidegger, que o ato de enunciar tenha de acontecer sem constrangimentos. Refletir sobre “o laço essencial entre a verdade e a liberdade nos leva a perseguir o problema da essência do homem, dentro de uma perspectiva que nos garantirá a experiência de um fundamento original oculto do homem (*Dasein*) (...)” e isso nos conduz para algo no qual a verdade originariamente se essencializa²²⁶.

A liberdade é o deixar-ser o ente e esse “deixar” não é uma simples ocupação com um ente. Deixar-ser o ente é entregar-se ao aberto do ente e à sua abertura. Nessa abertura todo ente entra e permanece e cada ente traz consigo a abertura. Esse aberto foi concebido no começo do pensamento ocidental pelos gregos como *alétheia*, por desvelamento. O entregar-se ao desvelado não significa perder-se nele, mas significa um recuo diante do ente para que ele se mostre naquilo que é e assim a enunciação receba dele a medida. “O deixar-ser, isto é, a liberdade, é, em si mesmo exposição ao ente, isto é, ek-sistente”. A liberdade à qual Martin Heidegger se refere não tem, portanto, o sentido comum de liberdade de

²²⁵ HEIDEGGER, Martin, **Sobre a essência da verdade**. Tradução Ernildo Stein. São Paulo SP: Abril Cultural, 1991. Os pensadores. p. 126 – 127.

²²⁶ HEIDEGGER, Martin, **Sobre a essência da verdade**. Tradução Ernildo Stein. São Paulo SP: Abril Cultural, 1991. Os pensadores. p. 127.

fazer escolhas ou de não se submeter. A essência da liberdade, de acordo com Martin Heidegger, é a exposição ao ente enquanto ele tem o caráter de desvelado²²⁷.

Que a essência da verdade seja a liberdade significa que a liberdade é aquela “disposição afetiva” que coloca todo o comportamento em harmonia com o ente em sua totalidade. Por isso o grau de revelação do ente não pode ser verificado através dos parâmetros do conhecimento científico. Pelo contrário, onde o ente é pouco conhecido, a revelação do ente pode imperar de forma mais essencial. Onde capacidades técnicas predominam, o ente não pode ser o que é, e o nivelamento simplista do tudo conhecer - e só conhecer - torna superficial a revelação do ente e ela “desaparece na aparente nulidade daquilo que nem mesmo é mais indiferente, mas está apenas esquecido”²²⁸.

Aquele “em sua totalidade”, no agitado cotidiano do cálculo, aparece como o inconcebível. Esse “em sua totalidade” jamais se deixa captar pelo ente que se manifestou, pertença esse ente à natureza ou à História. Em cada comportamento individual, o deixar-ser deixa o ente a que se refere ser, descobre o ente a que se refere e, com isto, encobre o ente na totalidade. “O deixar-ser é, em si mesmo, simultaneamente, um encobrir. Na liberdade ek-sistente do ser-aí acontece o encobrimento do ente na totalidade, dá-se o velamento”²²⁹. Em outro texto, a conclusão: “O ser se subtrai enquanto se desoculta (desvela) no ente”²³⁰.

O velamento não é privação. Pensado a partir da verdade como desvelamento, ele é a não-verdade, a não-essência da verdade que pertence à essência da verdade. O velamento é o mistério. De acordo com Martin Heidegger, para a opinião comum tudo isso pode parecer acumulação forçada de paradoxos, mas “para o bom entendedor, certamente, o ‘não’ da não-essência original da verdade como não-verdade aponta para o âmbito ainda não-experimentado e

²²⁷ HEIDEGGER, Martin, **Sobre a essência da verdade**. Tradução Ernildo Stein. São Paulo SP: Abril Cultural, 1991. Os pensadores. p. 128. Embora não haja uma nota explicativa da tradução e grafia do termo “ek-sistente” em regra, o objetivo é possibilitar a percepção do caráter de “jogado”, de “fora” do existir.

²²⁸ HEIDEGGER, Martin, **Sobre a essência da verdade**. Tradução Ernildo Stein. São Paulo SP: Abril Cultural, 1991. Os pensadores. p. 130.

²²⁹ No trecho acima, especificamente, a tradução utilizada foi: HEIDEGGER, Martin. A essência da verdade. In: **Marcas do caminho**. Tradução Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein; rev. Marco Antonio Casanova. Petrópolis, RH: Vozes. 2008 p. 205.

²³⁰ HEIDEGGER, Martin. **A sentença de Anaximandro**. Tradução Ernildo Stein. São Paulo: Abril, 1973. Volume XLV. Os pensadores. p. 33.

inexplorado da verdade do ser (e não apenas do ente)²³¹. Nesse trecho, Martin Heidegger dá seu passo decisivo para a *retorsão* e abre caminho, dá passagem à compreensão essencial do homem.

O homem, afirma Martin Heidegger, por mais que se relacione com esse ou aquele ente, só o faz em seu caráter de desvelado, se limita à realidade corrente que pode ser dominada. O homem esquece o mistério, mesmo quando decide reapropriar-se do caráter de desvelado do ente, uma vez que “procura as diretivas para tal nos estreitos limites de seus projetos e necessidades correntes”. O homem perde-se na vida corrente. Em meio a suas criações, a humanidade forma seu mundo de acordo com suas necessidades sempre maiores e mais urgentes. De seus projetos e cálculos, o homem tira sua medida “sem meditar o fundamento próprio desta tomada de medidas e a essência do que dá estas medidas”²³².

No vai-e-vem confuso e agitado de sua vida corrente, o homem desvia-se do mistério e vive na errância. O que as doutrinas filosóficas chamam de erro, ou seja, a não-concordância do juízo e a falsidade do conhecimento, é apenas a forma mais superficial de errar. A errância domina o homem e o leva a se desgarrar²³³.

Ao final do texto da conferência sobre a essência da verdade, Martin Heidegger diz que o que foi ali apresentado conduz a questão da essência da verdade para além dos limites tradicionais e auxilia a refletir sobre a possibilidade da essência da verdade ser ao mesmo tempo a questão da verdade da essência. Em notas acrescentadas ao texto, ele afirma que a conferência deveria ser completada por uma outra que teria o título *Sobre a verdade da essência e que os motivos pelos quais isso não ocorreu foram apontados na carta Sobre o humanismo*. A questão decisiva em *Ser e tempo* sobre a verdade do ser e não apenas do ente fica propositadamente não-desenvolvida, mas, com o que foi apresentado na conferência *Sobre a essência da verdade*, se experimenta e confirma a revolução da relação com o ser²³⁴.

²³¹ HEIDEGGER, Martin. A essência da verdade. In: **Marcas do caminho**. Tradução Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein; rev. Marco Antonio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes. 2008. p. 206.

²³² HEIDEGGER, Martin, **Sobre a essência da verdade**. Tradução Ernildo Stein. São Paulo SP: Abril Cultural, 1991. Os pensadores. p. 130.

²³³ HEIDEGGER, Martin, **Sobre a essência da verdade**. Tradução Ernildo Stein. São Paulo SP: Abril Cultural, 1991. Os pensadores. p. 133.

²³⁴ HEIDEGGER, Martin, **Sobre a essência da verdade**. Tradução Ernildo Stein. São Paulo SP: Abril Cultural, 1991. Os pensadores. p. 133 – 135.

As reflexões de Martin Heidegger em sua segunda fase já estão delineadas na conferência *Sobre a essência da verdade*. Elas possibilitam questionar o homem que, embora cercado de incontáveis objetos, vive na indigência. Nenhum questionamento sobre qualquer desses entes, inclusive a política, pode desconsiderar essa indigência.

2.4 A essência da verdade na época das imagens de mundo.

Martin Heidegger, ao tempo do reitorado (1933 - 1934), desconfiava da aliança pragmática entre o estado e as ciências, segundo a qual as ciências especializadas deveriam ser politicamente úteis, mas também condenava aqueles cientistas cujo comportamento considerava oportunista e apenas, superficialmente, adaptado às circunstâncias daqueles tempos de reforma universitária durante os quais ele foi reitor na Universidade de Freiburg. Em 1938, em meio a esse tipo de discussão, já afastado do reitorado, ele proferiu uma conferência sob o título “Fundamentação da moderna imagem de mundo pela metafísica” (*Die Begründung des neuzeitlichen Weltbildes durch Metaphysik*), última de uma série organizada pela Sociedade de Belas-artes, pela Sociedade de Investigação da Natureza e pela Sociedade de Medicina de Freiburg. Então, “o partido nacional-socialista, *Der Alemanne*, publica um artigo em que Martin Heidegger é apresentado como exemplo de inutilidade (um filósofo que ‘ninguém compreende e ensina ... o nada’) (...)” e, as ciências como, realmente, importantes. O texto, acompanhado de diversas notas não lidas na conferência, aparece depois sob o título *Tempo da imagem de mundo*.²³⁵ que, segundo o biógrafo Rüdiger Safranski, é um dos mais influentes textos de Martin Heidegger²³⁶.

Naquela ocasião, Martin Heidegger fez uma crítica à época moderna e a seu fundamento metafísico. A metafísica funda uma época ao lhe conceder o fundamento de sua configuração essencial através de uma específica interpretação

²³⁵ HEIDEGGER, Martin. **A época das imagens de mundo**. Tradução Claudia Drucker. Disponível em: www.cfh.ufsc.br/~wfil/Heidegger.htm. Acesso em: 05.12.2012. p. 1.

²³⁶ SAFRANSKI, Rüdiger. **Heidegger**: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal. Tradução: Lya Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2005. p.320 -327; 346-347.

do ente - o que é o ente - e de uma determinada concepção da verdade. É esse fundamento que domina todas as manifestações caracterizadora de uma época. Assim, para que se faça uma reflexão sobre essas manifestações, é preciso que, em cada uma delas, seja reconhecido aquele fundamento²³⁷.

Para Martin Heidegger, várias são as manifestações essenciais da época moderna: a ciência e a “técnica maquinal”, que é a mais visível decorrência da técnica moderna o “processo por meio do qual a arte entra para o domínio da estética”, o fato da ação humana passar a ser concebida e consumida como cultura sendo esta – a cultura – a “realização dos valores superiores através dos dons supremos do homem” e o “desendeusamento” que não significa um rude ateísmo ou uma simples eliminação dos deuses, mas um processo no qual, por um lado, a imagem do mundo se cristianiza, à medida que tem como fundamento do mundo o infinito, o incondicionado, o absoluto e, por outro lado, a cristandade troca o sentido de seu cristianismo pela

visão de mundo cristã. O desendeusamento é condição para que ocorra a indecisão a respeito de Deus e dos deuses, mas isso não exclui a religiosidade em razão da qual a relação com os deuses se transforma em ‘vivência religiosa’²³⁸.

Martin Heidegger, na conferência, se restringe à reflexão sobre a ciência, visto que, “se for possível obter o acesso ao fundamento metafísico sobre o qual a ciência, enquanto moderna, repousa, então a essência²³⁹ da época moderna se tornará reconhecível, em geral, a partir dele”. Para refletir sobre a essência da época moderna, afirma Martin Heidegger, “devemos, antes de tudo, nos libertar do hábito de diferenciar a ciência moderna da antiga (e da medieval) de forma simplesmente gradual tomando a perspectiva do progresso”²⁴⁰.

O que seria, então, a essência da ciência moderna? A essência da ciência moderna é a pesquisa. E qual a essência da pesquisa? “Ela consiste no fato de o conhecimento se instalar em um âmbito do ente, da natureza ou da história,

²³⁷ HEIDEGGER, Martin. **A época das imagens de mundo**. Tradução Claudia Drucker. Disponível em: www.cfh.ufsc.br/~wfil/Heidegger.htm. Acesso em: 05.12.2012. p. 1.

²³⁸ HEIDEGGER, Martin. **A época das imagens de mundo**. Tradução Claudia Drucker. Disponível em: www.cfh.ufsc.br/~wfil/Heidegger.htm. Acesso em: 05.12.2012. p. 1.

²³⁹ A palavra essência nesta seção do trabalho têm o sentido de “fundamento metafísico”.

²⁴⁰ HEIDEGGER, Martin. **A época das imagens de mundo**. Tradução Claudia Drucker. Disponível em: www.cfh.ufsc.br/~wfil/Heidegger.htm. Acesso em: 05.12.2012. p. 1 – 2.

enquanto procedimento (*Vorgehen*)”²⁴¹. E procedimento, para Martin Heidegger, não significa apenas método ou processamento, uma vez que cada procedimento requer uma esfera na qual ocorre. O procedimento básico da pesquisa consiste exatamente em revelar tal esfera. Assim, a plenitude do procedimento básico da pesquisa é alcançada ao tornar-se proeminente, ao projetar-se um traço fundamental de algum âmbito do ente ao qual, obrigatoriamente, o procedimento cognitivo adere. Essa obrigatoriedade se dá pelo rigor da pesquisa²⁴².

Martin Heidegger esclarece essas afirmações através de um olhar na direção da primeira ciência moderna: a física matemática. A física moderna se chama matemática porque emprega, eminentemente, uma matemática bastante específica e só pode continuar de modo matemático porque já é matemática em um sentido profundo. É que, em grego, “*tà mathémata*” significa “aquilo que o homem já sabe de antemão ao considerar os entes e ao lidar com as coisas”. Nos corpos, isso significa o corpóreo, nas plantas, o botânico, nos animais, o zoológico e no homem, a humanidade. Todos esses conhecimentos prévios são matemáticos e a esse rol também pertence o conhecimento dos números. “Quando nos deparamos com três maçãs sobre a mesa, reconhecemos que há três delas. Mas o número três, a tríade, já eram nossos conhecidos. Isso significa que o número é algo matemático”. É dessa forma que os números exprimem, de maneira mais familiar, o que é matemático, e por isso “o matemático” acabou por designar o numérico. Se a física se configura como algo matemático, isso quer dizer que ela já “descobre” algo de antemão. Há algo já conhecido, algo que já temos revelado antes e antes assumimos. Isso ocorre, por exemplo, quando afirmamos que o movimento é deslocamento no tempo. Trata-se de uma projeção da natureza, de algo que se torna proeminente, que se destaca e que assumimos e certificamos através do procedimento rigoroso da pesquisa. “(...) O rigor da pesquisa, recebe o seu caráter próprio do projeto. O rigor da ciência natural matematizada é a exatidão.” A ciência natural não é exata porque calcula corretamente, mas:

ela precisa calcular deste modo porque o jugo com que sua esfera de objetos está comprometido tem o caráter de exatidão. Por sua vez, todas as ciências do espírito, e de fato todas as ciências da vida, têm

²⁴¹ HEIDEGGER, Martin. **A época das imagens de mundo**. Tradução Claudia Drucker. Disponível em: www.cfh.ufsc.br/~wfil/Heidegger.htm. Acesso em: 05.12.2012. p. 1 – 2.

²⁴² HEIDEGGER, Martin. **A época das imagens de mundo**. Tradução Claudia Drucker. Disponível em: www.cfh.ufsc.br/~wfil/Heidegger.htm. Acesso em: 05.12.2012. p. 1 – 2.

de ser inexatas, se quiserem, precisamente, permanecer rigorosas. (...) O elemento de inexatidão nas ciências do espírito não é nenhuma lacuna, mas a satisfação de uma exigência essencial deste modo de pesquisar²⁴³.

A essência da ciência moderna consiste na pesquisa através da qual o conhecimento, como procedimento rigoroso, se instala em um âmbito já projetado e assegurado do ente. “Projeto e rigor se desdobram, porém, de modo iminente, até a sua forma definitiva, no método. O método assinala a segunda característica essencial da pesquisa”. A esfera projetada, aquilo que se tornou proeminente, que já se assume de antemão como revelado, deve tornar-se objeto e para isso é preciso que a mutabilidade, a abundância do particular, dos fatos, seja fixada. É necessário que o procedimento represente o mutante em sua mutabilidade e, dessa forma, o torne fixo. Como isso é possível? Através da lei, da regra. “A regra é aquilo que, nos fatos, permanece, e o que, enquanto tal, é constante nas suas modificações. (...) A pesquisa factual no domínio da natureza é, em si, a instalação e a comprovação da regra e da lei.” Qual o método? A explicação cuja plenitude se alcança na investigação. Porém, a explicação se mantém ambígua, pois ela fundamenta um desconhecido através do já conhecido e, ao mesmo tempo, certifica-se desse já conhecido através de um desconhecido. O experimento torna-se fundamental.

Mas a ciência da natureza não se transforma em pesquisa por causa do experimento; ao contrário, o experimento se torna possível pela primeira vez e unicamente porque o conhecimento da natureza é tomado como pesquisa. (...) O experimento é o método cujo planejamento e execução são sustentados e conduzidos por uma lei tomada por base, para que os fatos possam comprovar a lei ou negar-lhe a confirmação²⁴⁴.

Assim, quanto mais exata for a projeção da natureza, de algo que se torna proeminente, e que se destaca, mais exata se torna a possibilidade de que essa projeção seja assumida e certificada através da investigação rigorosa da pesquisa, ou seja, através do método experimental²⁴⁵.

O que acaba de ser dito vale para as ciências da natureza. E para as

²⁴³ HEIDEGGER, Martin. **A época das imagens de mundo**. Tradução Claudia Drucker. Disponível em: www.cfh.ufsc.br/~wfil/Heidegger.htm. Acesso em: 05.12.2012. p. 2.

²⁴⁴ HEIDEGGER, Martin. **A época das imagens de mundo**. Tradução Claudia Drucker. Disponível em: www.cfh.ufsc.br/~wfil/Heidegger.htm. Acesso em: 05.12.2012. p. 3.

²⁴⁵ HEIDEGGER, Martin. **A época das imagens de mundo**. Tradução Claudia Drucker. Disponível em: www.cfh.ufsc.br/~wfil/Heidegger.htm. Acesso em: 05.12.2012. p. 4.

demais? Martin Heidegger responde: “nas ciências históricas, o correspondente ao experimento do pesquisador da natureza é a crítica das fontes”. Crítica das fontes significa “o conjunto da descoberta, classificação, asseguramento, exploração, armazenamento, e interpretação das fontes.” Isso não propiciará o descobrimento de regras e leis, mas não significa que haverá apenas o relato de fatos. Tanto num como noutro caso, ou seja, no caso das ciências naturais, bem como no caso das ciências históricas, há o projeto, a demarcação, o tornar proeminente o que o procedimento, de antemão, instala como já conhecido e permanente. No caso da história, o procedimento a torna um objeto, visto que “a história só pode se tornar objetiva quando é passado.” O permanente na história é o que sempre foi, o que pode ser comparável, o já conhecido, já visto, o de sempre. O singular, o diferente é posto como exceção e não se subtrai à comparação. O grande na história permanece incompreensível²⁴⁶.

A ciência, como pesquisa, tem como necessidade fundamental a particularização, a especialização. A ciência moderna é individual porque se funda sobre o projeto de uma esfera delimitada de objetos. E, à medida que o projeto se desdobra, nova especialização ocorre. Isso tudo em decorrência de uma outra característica fundamental, um terceiro processo fundamental da ciência moderna: a exploração organizada. E o que isso significa? Que uma ciência, natural ou humana, só será realmente ciência se puder ser institucionalizada, o que não quer dizer que o trabalho da ciência seja realizado através de instituições. A essência do caráter de exploração organizada é a compulsão por orientar-se pelos próprios resultados, como se esses mesmos resultados fossem caminhos e meios do método que, dessa forma, progride a cada resultado ²⁴⁷.

Em nota, Martin Heidegger explica que a expressão “exploração organizada” não tem um caráter depreciativo, mas ela corre sempre o risco de se tornar puro organizacionismo e operacionalidade, toda vez que não se abre para uma realização constantemente renovada de seu projeto, toda vez que tomar esse projeto como algo dado e não mais o confirmar e apenas limitar-se a “acumular

²⁴⁶ HEIDEGGER, Martin. **A época das imagens de mundo**. Tradução Claudia Drucker. Disponível em: www.cfh.ufsc.br/~wfil/Heidegger.htm. Acesso em: 05.12.2012. p. 4.

²⁴⁷ HEIDEGGER, Martin. **A época das imagens de mundo**. Tradução Claudia Drucker. Disponível em: www.cfh.ufsc.br/~wfil/Heidegger.htm. Acesso em: 05.12.2012. p. 5.

resultados e perseguir sua própria contabilidade”²⁴⁸.

Com a consolidação do caráter institucional das ciências modernas assegura-se a primazia do método diante do ente, seja ele a natureza ou a história. Através da pesquisa, o ente se torna, agora, objetivo. O caráter de exploração organizada das ciências modernas faz com que elas alcancem sua unidade.

O desdobramento decisivo do caráter moderno, operacional da ciência forja uma nova espécie de homem. O erudito desaparece. É substituído pelo pesquisador, que se engaja em empreendimentos de pesquisa. (...) O pesquisador já não precisa ter biblioteca em casa, até porque está sempre viajando²⁴⁹.

O pesquisador participa de colóquios, congressos, atende encomendas de editores. Ele se vê impelido à configuração do homem técnico. Somente agindo dessa forma, somente cedendo, ou melhor, adaptando-se essencialmente a essas circunstâncias ele pode ser eficaz, efetivo. Aqueles que resistem – uns poucos românticos da erudição e da universidade – são raros e “cada vez mais ralos e vazios”²⁵⁰.

As universidades se adaptam – ou melhor – promovem e são, ao mesmo tempo, promovidas pelo mesmo fundamento metafísico da época moderna, o que pode levar a considerá-las uma das manifestações dessa época. Pensemos em nossas universidades (em nossas faculdades de direito) que, no mais das vezes, preservam, mantêm e fomentam uma específica interpretação do direito.

Sucintamente, o que falamos até aqui é que o fundamento metafísico da época moderna leva à plenitude uma reflexão própria sobre o ente e a verdade e que, entre as diversas manifestações características dessa época, a ciência é uma das mais importantes e, se fosse possível termos acesso ao seu fundamento, te-lo-íamos também em relação à época moderna. Pois bem, o fundamento metafísico da ciência moderna é a pesquisa. Nas palavras de Martin Heidegger:

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

²⁴⁸ HEIDEGGER, Martin. **A época das imagens de mundo**. Tradução Claudia Drucker. Disponível em: www.cfh.ufsc.br/~wfil/Heidegger.htm. Acesso em: 05.12.2012. p. 11.

²⁴⁹ HEIDEGGER, Martin. **A época das imagens de mundo**. Tradução Claudia Drucker. Disponível em: www.cfh.ufsc.br/~wfil/Heidegger.htm. Acesso em: 05.12.2012. p. 5.

²⁵⁰ HEIDEGGER, Martin. **A época das imagens de mundo**. Tradução Claudia Drucker. Disponível em: www.cfh.ufsc.br/~wfil/Heidegger.htm. Acesso em: 05.12.2012. p. 5.

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 pesquisa²⁵¹.

Em seguida, pergunta Martin Heidegger: “Que concepção do ente e que conceito de verdade servem de base para a transformação da ciência em pesquisa”? A resposta dada a essa questão é essencial para o entendimento do texto da conferência: “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”²⁵².

É dessa maneira que a ciência, como pesquisa, promove a objetificação dos entes, e só dessa forma ela pode existir: todo ente se torna disponível para um re-presentar. E a separação da palavra ‘representar’ por um hífen diz bastante. Trata-se de um “presentar” novamente, tornar presente o ente numa representação explicativa de forma que o homem possa ter certeza dele. “Portanto, só existe ciência sob a forma de pesquisa quando, e só quando, a verdade se transforma em certeza da representação”. Isso ocorre, como explica Martin Heidegger, pela primeira vez com Descartes que prepara a interpretação do ente e da verdade que fundamentam a configuração da essência da época moderna, interpretação mantida na metafísica moderna até Nietzsche, inclusive²⁵³.

Na época moderna, o homem se transformou em sujeito. E a palavra sujeito, explica Martin Heidegger, deve ser compreendida mediante o entendimento da palavra grega *hupokeímenon* que significa “estar perto, contíguo, estar submetido a, ser admitido como princípio”.²⁵⁴ O homem, ao se transformar em sujeito, transformou-se em centro de referência do ente, porque sobre ele – o homem – se funda todo ente de acordo com o modo de ser do homem e na sua verdade. Para que isso seja possível, também a aceção sobre o ente em sua totalidade se transforma. E Martin Heidegger indaga: “Onde se torna visível esta mudança? Qual

²⁵¹ HEIDEGGER, Martin. **A época das imagens de mundo**. Tradução Claudia Drucker. Disponível em: www.cfh.ufsc.br/~wfil/Heidegger.htm. Acesso em: 05.12.2012. p. 6.

²⁵² HEIDEGGER, Martin. **A época das imagens de mundo**. Tradução Claudia Drucker. Disponível em: www.cfh.ufsc.br/~wfil/Heidegger.htm. Acesso em: 05.12.2012. p. 6.

²⁵³ HEIDEGGER, Martin. **A época das imagens de mundo**. Tradução Claudia Drucker. Disponível em: www.cfh.ufsc.br/~wfil/Heidegger.htm. Acesso em: 05.12.2012. p. 6.

²⁵⁴ Dicionário grego-português e português-grego. Isidro Pereira, S. J. 7.ed. Braga: Livraria Apostolado da Imprensa, 1998.

é, em conformidade com ela, a essência da época moderna?”²⁵⁵.

É que, ao refletirmos sobre a essência da época moderna, já estamos nos questionando sobre a imagem de mundo moderna a qual já determinamos que está distante da medieval e da antiga. A imagem de mundo moderna não é a medieval nem a antiga. Mas será que cada época possui uma imagem de mundo? Ou isso só ocorre com a época moderna? E, numa pergunta fundamental, Martin Heidegger já aponta o caminho de seu pensamento: “Ou será que perguntar sobre uma imagem de mundo já não é uma forma exclusivamente moderna da representação?”. O que seria, então, uma “imagem de mundo”? O que significa mundo e imagem nessa expressão? Mundo significa o ente na totalidade, não significa apenas a natureza ou a natureza e a história. Ao mundo está co-implicado o fundamento do mundo. Para Martin Heidegger, a palavra “imagem”, por sua vez, diz mais que a afiguração de alguma coisa e não significa simplesmente decalque, mas, sim, aquilo que sobressai na expressão alemã *wir sind über etwas im Bilde*, ou seja, “temos a imagem de algo”²⁵⁶, “temos algo em mente”.

Com a palavra “imagem” quer-se dizer que o ente está diante de nós com tudo que lhe pertence e com todas suas conexões. E isso, explica Martin Heidegger em nota, era impossível tanto na Idade Média como no mundo grego.

Quando o mundo se torna imagem, 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. A imagem do mundo, entendida de modo essencial, não significa uma imagem do mundo, mas o mundo concebido enquanto imagem²⁵⁷.

Essa é a interpretação do ente própria da época moderna. O ente só se torna ente na medida da representação do homem, e o ser do ente é buscado e - talvez o mais importante - é encontrado na re-presentabilidade do ente. Na Idade Média, o ente é o que foi produzido por um Deus criador como causa suprema. No mundo grego, o ente é o que, “enquanto presente, chega ao homem, isto é, àquele que se abre ao presente, porque o percebe. O ente não passa a ser porque o

²⁵⁵ HEIDEGGER, Martin. **A época das imagens de mundo**. Tradução Claudia Drucker. Disponível em: www.cfh.ufsc.br/~wfil/Heidegger.htm. Acesso em: 05.12.2012. p. 7.

²⁵⁶ Especificamente nessa tradução da expressão alemã, recorreu-se à tradução de Alexandre Franco de Sá. HEIDEGGER, Martin. O tempo da imagem do mundo. Tradução Alexandre Franco de Sá. In: **Caminhos de floresta**. Tradução Irene Borges-Duarte. et al. 2ª edição. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2012. p. 112.

²⁵⁷ HEIDEGGER, Martin. **A época das imagens de mundo**. Tradução Claudia Drucker. Disponível em: www.cfh.ufsc.br/~wfil/Heidegger.htm. Acesso em: 05.12.2012. p. 7.

homem o percebeu no sentido de um representar do tipo da percepção subjetiva”. O homem é contemplado pelo ente, o ente se desvela e, por isso, entre os gregos, o mundo não poderia transformar-se em imagem. Todavia, afirma Martin Heidegger, a entidade do ente como *eidos* (ideia)²⁵⁸, da forma como determinado por Platão, significa a precondição para o mundo precisar se transformar em imagem²⁵⁹.

Na época moderna, portanto, todo ente se torna disponível para a representação, e a verdade se torna a certeza dessa representação. O homem é o re-apresentador do ente como objeto e, dessa forma, ele se relaciona com o ente como o seu próprio produtor. A essa posição ele se submete voluntariamente passando a definir assim sua humanidade. O homem é agora o que ele mesmo representa. O que há de novo nisso não é que o homem tenha uma nova posição em meio aos entes, mas sim que ele ocupa a posição que ele mesmo constitui. A época que se inicia a partir desse acontecimento não é nova em comparação com uma anterior, mas ela estabelece a si mesma como nova²⁶⁰. “Ser novo pertence ao mundo, quando este se tornou imagem”. No representar, “o homem se transforma no ente sobre o qual se funda todo o ente no seu modo de ser e na sua verdade. O homem se transforma no centro de referência do ente enquanto tal”²⁶¹.

Em nota, Martin Heidegger explica que, liberto do compromisso com a verdade cristã da revelação e da Igreja, o homem moderno “livremente” impôs-se outro compromisso, outra obrigação. Agora, “o obrigatório pode ser a razão humana e sua lei, ou o ente estabelecido e ordenado como objetivo por essa mesma razão, ou o caos a ser dominado pela objetificação cuja realização é exigida em uma dada

²⁵⁸ Acrescente-se que “a palavra grega (ἰδέα) ‘ideia’ é formada do particípio passado (εἶδω) ‘eido’, que significa simplesmente ‘ver’. Ela designa aquilo que já sempre precisa ter sido visto, para que o respectivo ver seja possível.” CASANOVA, Marco Antonio. **Compreender Heidegger**. 2ª edição. Petrópolis: Vozes, 2010. p. 10 (Série Compreender). p. 203.

²⁵⁹ HEIDEGGER, Martin. **A época das imagens de mundo**. p. 8.

²⁶⁰ Sobre essa época que se auto-intitula nova, afirma Jürgen Habermas: “Desde o final do século XVIII formou-se na cultura ocidental uma nova consciência do tempo. Enquanto no Ocidente cristão o ‘tempo novo’ assinalara a eternidade vindoura, a surgir apenas com o dia do juízo final, daqui em diante ‘novo tempo’ designa a própria época atual. A atualidade concebe-se recorrentemente como uma passagem para o novo; ela vive na consciência da transitoriedade dos acontecimentos históricos e na expectativa de outra configuração de futuro. O limiar de época, que marca o rompimento entre o mundo moderno e o mundo da Idade Média cristã e da antiguidade, reitera por assim dizer a si mesmo em cada momento atual, dando à luz um novo que lhe é próprio”. HABERMAS, Jürgen. **A nova intrasparência: A crise do estado de bem-estar social e o esgotamento das energias utópicas**. Tradução Carlos Alberto Marques Novaes. 1987. Disponível em: www.cebrap.org.br. Acesso em: 09.10.2007.

²⁶¹ HEIDEGGER, Martin. **A época das imagens de mundo**. Tradução Claudia Drucker. Disponível em: www.cfh.ufsc.br/~wfil/Heidegger.htm. Acesso em: 05.12.2012. p. 8.

época.” Liberto da certeza da salvação expressa na palavra revelada, o homem se assegura do verdadeiro que ele mesmo sabe. Antes, a certeza da salvação da cristandade. Agora, a certeza da subjetividade. O homem passa a ser o responsável pelo seu próprio saber e tudo é assegurado a partir dele mesmo. Com Descartes, chega-se à certeza do pensar e do que se pensa, do pensar e do pensamento. A metafísica cartesiana está extremamente ligada àquela libertação. Representar significa, então, : “a partir de si mesmo, postular alguma coisa diante de si, assegurar-se do que foi posto e considerá-lo fixado. (...)”. O homem é agora a medida e o centro dos entes que se tornaram objetos. O homem se tornou *subjectum* e por isso “pode determinar e preencher a essência da subjetividade, de acordo com o modo como se compreende e quer”²⁶².

Uma vez que se transformou em sujeito, logo a seguir precisa se perguntar, expressamente, como quer que seja a essência moderna que ele já é e deve ser: “uma arbitrariedade limitada a si mesma e um Eu abandonado a sua livre vontade ou o ‘nós’ da sociedade, se quer e deve ser um indivíduo ou uma comunidade (...)” e que espécie de comunidade quer representar. Os dois processos, ou seja, a transformação do mundo em imagem e do homem em sujeito estão intimamente entrelaçados. Porém, não é apenas o entrelaçamento que importa. É que esses dois processos constituem a época moderna. Não surpreende, de acordo com Martin Heidegger, que o humanismo surja quando tem início o processo de transformação do mundo em imagem (Platão). Ao final da conferência, Martin Heidegger afirma: “a palavra ‘imagem’ significa agora o produto (*Gebild*) do produzir representacional.” O homem luta aí por uma posição em que possa ser o ente que dá a norma a todos os outros e estabelece parâmetros. O homem é a medida de todas as coisas e sua própria medida.

Tanto a menor partícula como a estrela mais distante: tudo está ao alcance do homem, de suas mãos, de seu saber, numa proximidade que não aproxima. Tudo estará sob controle, medido, calculado. O que diria Martin Heidegger diante das tecnologias, das armas e da ciência genética que temos agora? Talvez nada mais do que já tivesse dito.

Enquanto o homem se perde em meio a tantos aparatos que é capaz de produzir, em meio às suas representações e em seu papel de único re-

²⁶² HEIDEGGER, Martin. **A época das imagens de mundo**. Tradução Claudia Drucker. Disponível em: www.cfh.ufsc.br/~wfil/Heidegger.htm. Acesso em: 05.12.2012. p.16.

(a)presentador, tudo se torna imagem, inclusive, o próprio homem. O homem é sua própria imagem.

2.5. Friedrich Nietzsche: o acabamento da metafísica

Como já dito, a questão fundamental no pensamento de Martin Heidegger foi a questão esquecida pela metafísica: “a questão do ser”. Para ele, mesmo que faça a pergunta pelo ser, a metafísica responde com um ente. Isso ocorreu desde seu início com Platão para o qual, como visto, o ser do ente é determinado pelas “ideias” que são os entes verdadeiros. Tudo fica dividido entre mundo sensível e mundo suprasensível sendo esta uma divisão que perdura na história da metafísica em todas as suas formas e atinge o próprio homem. A filosofia de Friedrich Nietzsche é, por ele mesmo, caracterizada como um platonismo invertido, porém de acordo com Martin Heidegger, a inversão ainda é metafísica. Para Martin Heidegger, o pensamento de Friedrich Nietzsche é a consumação da metafísica.

Após o reitorado, durante os anos difíceis que se seguiram (1936 – 1939), Martin Heidegger, em inúmeras preleções em Freiburg, expõe sua interpretação de Friedrich Nietzsche. Para ele, Friedrich Nietzsche reúne toda a tradição do pensamento ocidental até ele e a consome e, dessa forma, uma confrontação com o pensamento de Friedrich Nietzsche é uma confrontação com todo o pensamento ocidental,²⁶³ diga-se, o esquecimento da questão do ser.

De acordo com Martin Heidegger, a expressão “vontade de poder”, além de ser o título da obra capital de Friedrich Nietzsche (*Wille zur Macht*) é também sua resposta à pergunta sobre “o que é o ente?”, ou seja, no pensamento de Nietzsche, “todo ente é, no fundo, vontade de poder”²⁶⁴ e o ser do ente é “eterno retorno do mesmo”²⁶⁵.

²⁶³ HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche I**. Tradução Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 6.

²⁶⁴ HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche I**. Tradução Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 6.

²⁶⁵ HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche I**. Tradução Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 25.

Para Nietzsche, de acordo com Martin Heidegger, vontade não é outra coisa senão vontade de poder e poder é essência da vontade. Então vontade de poder é vontade de vontade, ou seja, querer é: querer a si mesmo. A expressão nietzschiana “vontade de poder” não significa que vontade seja um tipo de desejo que, por exemplo, ao invés da felicidade, possui outra meta. É preciso, portanto, perguntar à coisa mesma – vontade de poder – o que ela é. De acordo com Martin Heidegger, para Friedrich Nietzsche, “querer é querer-ser-mais-forte” e não a conservação da vida²⁶⁶. Dessa forma, “(...) o que o homem quer, o que cada mínimo pedaço de um organismo vivo quer é mais poder”, afirma Nietzsche, e mesmo o que se denomina nutrição, alimentação é apenas um “emprego utilitário daquela vontade original de tornar-se mais fortalecido”²⁶⁷.

Seguindo Martin Heidegger, quando Friedrich Nietzsche se refere à “transvaloração dos valores”, o que está em jogo é uma instauração de valores, do valor supremo a partir do qual se determina como todo ente dever ser. Mas, por que uma nova instauração de valores? Porque se vive no tempo do niilismo que significa desvalorização dos valores supremos: religião cristã, moral e filosofia²⁶⁸. Corrupção, degeneração não são causas do niilismo, mas suas consequências²⁶⁹.

Com o niilismo há o enfraquecimento da vida criativa e, para Friedrich Nietzsche, a arte é o “contramovimento ao niilismo”. A ela cabe a tarefa de fundamentação da nova avaliação de todos os valores, que deve ocorrer a partir do artista e não daquele que “recebe” a obra. A arte é dizer sim ao sensível e, por conseguinte, dizer não ao suprassensível. Dessa forma, Friedrich Nietzsche vai demonstrando aquilo que ele diz fazer: a inversão do platonismo²⁷⁰.

Como já visto neste trabalho, para o platonismo, o verdadeiro, o verdadeiramente ente é o suprassensível, a “ideia”, embora isso não signifique que o sensível seja um não-ente, porquanto ele tem uma ‘sombra’, um resto da ideia. No

²⁶⁶ HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche I**. Tradução Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 56

²⁶⁷ HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche I**. Tradução Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 354-355

²⁶⁸ HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche I**. Tradução Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 25 – 26.

²⁶⁹ HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche I**. Tradução Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 26.

²⁷⁰ HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche I**. Tradução Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 69.

capítulo X da *República*²⁷¹, Sócrates (Platão) fala a Glauco sobre a arte (*mímeses*) e logo no início já qualifica os poetas como imitadores. Para mostrar a Glauco como foi correto estabelecer em sua república ideal a proibição da poesia imitativa, Sócrates fala da unidade da forma dada pela ideia e da multiplicidade de objetos aos quais se atribui o mesmo nome. Os móveis e a pintura servem-lhe de exemplo. Há muitas camas e mesas, mas para esses móveis há apenas duas formas (aspecto): uma de cama, outra de mesa. Ninguém modula essas formas. É com elas que o artesão se preocupa²⁷².

Sócrates sugere a Glauco que imagine que exista um artesão capaz de produzir todos os objetos e para auxiliá-lo lhe pede que suponha pegar um espelho e andar com ele por todos os lados. Com isso, fará o sol, céu, terra, enfim, tudo o que há refletirem-se no espelho. A essa possibilidade Glauco se interpõe afirmando que, dessa forma, não produziria propriamente objetos. Sócrates relaciona as imagens assim obtidas com a pintura do pintor. O marceneiro que faz as camas e mesas que utilizamos não faz, afirma Sócrates, a forma, a “ideia”, ou seja “o que é a cama”, pois ele faz apenas um objeto que se assemelha à forma. Portanto, continua Sócrates, há três espécies de camas: uma que existe na natureza das coisas, que é verdade absoluta e criada por deus, outra é aquela que é produzida pelo marceneiro e a última, a que é produzida pelo pintor. São três níveis de verdade associados a três formas de produzir. Deus fez apenas *uma* cama, única por natureza, que é a cama “real”, a verdadeira, a “ideia” de cama, o que a cama é. O marceneiro é aquele que produz a cama tendo a forma, o *eidos*, a ideia como modelo, portanto ele é um produtor, um obreiro que produz algo com a aparência de cama, havendo, assim, múltiplas camas. Já, a cama pintada pelo pintor não tem a forma criada por deus como modelo e que é única; seu modelo é a cama produzida pelo marceneiro. Por isso, o pintor é um imitador e está afastado três graus da verdade: sua pintura é a imitação da aparência. Também o tragediógrafo é um imitador²⁷³.

Para o platonismo, afirma Martin Heidegger, o carpinteiro só faz esses móveis, as camas, porque há na ideia de cama uma constância que não é arbitrária

²⁷¹ PLATÃO. **A República**. Livro VII. Tradução Enrico Corviesi. São Paulo: Nova Cultural, 2000. Os pensadores. Livro X.

²⁷² PLATÃO. **A República**. Livro VII. Tradução Enrico Corviesi. São Paulo: Nova Cultural, 2000. Os pensadores. p. 321 – 322.

²⁷³ PLATÃO. **A República**. Livro VII. Tradução Enrico Corviesi. São Paulo: Nova Cultural, 2000. Os pensadores. p. 323 – 325.

e que lhe diz o que é uma cama. O carpinteiro produz esta ou aquela mesa, “à medida que olha para a ideia”, a forma. Ele não produz a ideia de mesa, uma vez que ela já está pre-ordenada para ele. Então, diz Martin Heidegger: “tão essencial quanto o fato de o carpinteiro não conseguir fabricar a ideia com seus instrumentos é o fato de ele precisar olhar para a ideia para ser quem ele é: fabricante de mesas”²⁷⁴.

Martin Heidegger – e essa questão será retomada adiante - chama atenção para algo que estava claramente dado para os gregos: que o fabricado só é a medida que nele o ser aparece. O artesão é, justamente, aquele que leva o “ser” à presença da visibilidade sensível. Contudo, para Platão, o produtor de sapatos, o sapateiro, olha para a ideia de sapato, que lhe é pressuposta e imposta, e cada sapateiro será tanto mais hábil quanto mais for capaz de olhar apenas para a ideia de sapato. A ideia, de acordo com Platão, é o propriamente ente no ente, a quiddidade, a essência por meio da qual o ente “em primeiro lugar e derradeiramente é”. O carpinteiro, como todo artesão, não produz a quiddidade da cama, mas uma cama qualquer que, em relação à ideia, é um ofuscamento, algo que “não tem o poder de apresentar do ente mesmo”²⁷⁵.

De acordo com Martin Heidegger, quando Platão diz que a ideia é única por natureza (*phýsis*), não se refere à natureza como o que compreendemos hoje, como as plantas, rios, céu e mar. Ele ainda fala de natureza como era também evidente ao tempo que lhe antecede e que ainda perdurava. *Phýsis*, natureza, “significa certamente eclosão, e eclosão no sentido da rosa que eclode e se mostra, desdobrando-se a partir de si”. *Phýsis* é a palavra para o ser mesmo no sentido da *presença* que eclode a partir de si e que assim vigora. A *arkhé* da *phýsis*, dessa forma, é o que perpassa e vigora na *phýsis*. O artesão, como o artista, também deixa o ser eclodir, mas não por si mesmo, posto que a eclosão está antes neles – artesão e artista. Essa noção que Martin Heidegger retoma, em um importante texto de sua segunda fase (*A questão da técnica*), e será vista aqui em título próprio, começa se

²⁷⁴ HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche I**. Tradução Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 157.

²⁷⁵ HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche I**. Tradução Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 160 -163.

alterar com Platão, pois, para ele, como já visto, isso que se essencializa por si é algo fixo e, nesse aspecto, está em contradição com o que o artesão produz²⁷⁶.

Para a unicidade da ideia, Platão instaura um criador que cria a ideia e a mantém fixa para que o homem possa vê-la, tomá-la como medida para a produção que só consegue ofuscar a ideia. É o que faz o carpinteiro, por exemplo, que “produz uma cama segundo a sua essência, mas a deixa aparecer na madeira, isto é, nisso em que a cama se encontra sempre a cada vez à disposição para o uso genérico enquanto cama singular”. Já o pintor é um imitador, ele faz com que a cama se mostre na pintura que, para Platão, “é produção subordinada”. Ele – o pintor - está subordinado a uma situação determinada a partir daquilo que o artesão já produziu. O pintor só “pro-duz” de acordo com um ponto de vista, uma maneira sob a qual a mesa aparece. A mesa “real”, pelo contrário, pode ser vista sob diversos pontos. A arte para Platão, portanto, repita-se, está distanciada da verdade²⁷⁷.

Então, o que significa dizer que Nietzsche inverte o platonismo? “Inverter o platonismo significa inverter o que dá a medida (...)”, posto que o sensível se transforma no ente verdadeiro²⁷⁸. A inversão do platonismo – e do cristianismo que, para Nietzsche, também é platonismo - significa abalo do primado do suprasensível como ideal. “O ente - isso que ele é - não pode ser avaliado segundo o que ele deveria e poderia ser”. Nessa inversão do platonismo operada por Friedrich Nietzsche, evocada e dirigida pela vontade de superação do niilismo, é mantida, porém, como auto evidente uma convicção comum ao platonismo: a verdade, isto é, o verdadeiramente ente, precisa ser assegurada sobre o caminho do conhecimento. Para Friedrich Nietzsche, conhecimento do ente, do sensível, e para Platão, a ideia que é a verdade, fixa e única que o artesão, como nos exemplos acima, precisa conhecer antes de produzir os móveis para o uso. Para Friedrich Nietzsche, portanto, o sensível é o verdadeiro e deve fornecer o âmbito fundamental para a refundação da existência. Contra o platonismo, Friedrich Nietzsche afirma que o verdadeiramente ente é o sensível²⁷⁹.

²⁷⁶ HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche I**. Tradução Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 164 -165.

²⁷⁷ HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche I**. Tradução Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 166 – 167.

²⁷⁸ HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche I**. Tradução Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 140-141.

²⁷⁹ HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche I**. Tradução Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 146.

Em termos formais, afirma Martin Heidegger, a inversão significa que o sensível está acima e o suprassensível embaixo. Pensada a inversão apenas dessa forma, o platonismo continuaria subsistindo em sua essência. A inversão não conseguiria, então, o que ela visa empreender que é a superação do niilismo, ou seja, uma superação do platonismo desde seu fundamento próprio. Isso só ocorre quanto o “lugar acima” no sentido de um ideal, fixo e único é abolido²⁸⁰.

De acordo com Martin Heidegger, num capítulo intitulado *Como o mundo verdadeiro se tornou fábula: História de um erro*, da obra *Crepúsculo dos ídolos* é possível ver o posicionamento de Friedrich Nietzsche a respeito do platonismo, pois ali ele fala dessa abolição do mundo suprassensível:

Abolimos o mundo verdadeiro: que restou? O aparente, talvez?... Não! *Com o mundo verdadeiro abolimos também o mundo aparente!* (Meio-dia; momento da sombra mais breve; fim do longo erro; apogeu da humanidade; *incipit* Zarathustra (começa Zarathustra)²⁸¹.

Para que o mundo verdadeiro – o mundo suprassensível - se tornasse fábula foi preciso a concepção de: “eterno retorno do mesmo” com a qual, para Martin Heidegger, Friedrich Nietzsche consome a metafísica. A respeito desse conceito, ele falou abertamente na primeira edição de *A gaia ciência* (1882) reeditada posteriormente com alguns acréscimos (1887). Depois da primeira edição., volta a falar em *Assim falava Zarathustra* (1884). A terceira e última vez ocorre em *Para além do bem e do mal* (1886). O penúltimo aforismo da primeira edição de *A gaia ciência* é denominado “O maior dos pesos”²⁸² e se apresenta da seguinte forma:

E se um dia, ou uma noite, um demônio lhe aparecesse furtivamente em sua mais desolada solidão e dissesse: ‘Esta vida, como você a está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento, e tudo o que é inefavelmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma sequência e ordem – e assim também essa aranha e esse luar entre as árvores, e também esse instante e eu mesmo. A

²⁸⁰ HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche I**. Tradução Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 180.

²⁸¹ NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos ídolos**. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p. 32.

²⁸² NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. p. 205.

perene ampulheta do existir será sempre virada novamente – e você com ela, partícula de poeira!”.²⁸³

E Friedrich Nietzsche pergunta ao final do aforismo: “você quer isso mais uma vez e por incontáveis vezes?”. Esse é o peso, o retornar sempre mais uma vez.²⁸⁴ E o que acontece se o pensamento mais pesado for pensado: a tragédia começa. Para que o homem seja capaz de pensar o pensamento mais pesado, é preciso que seja lançado para além de si e metamorfoseado no além-do-homem (*Übermensch*). E o homem que precisa ser superado é o último homem, aquele homem da felicidade mediana, o homem que tudo conhece, que tudo empreende com a maior esperteza²⁸⁵.

O primeiro a pensar o eterno retorno é Zaratustra. Em Zaratustra, Friedrich Nietzsche resume seu pensamento do eterno retorno (*Da visão e do enigma*) quando elabora aquele pensamento sob o âmbito do tempo e da eternidade. Zaratustra e o anão estão diante do portal (instante) que tem duas faces, dois caminhos: um para trás (passado) e outro para frente (futuro). Ambos correm para a eternidade onde se encontram. Mas o anel não se fecha em um lugar qualquer do infinito. O fechamento ocorre no instante, e “o que retorna – quando retorna – é decidido pelo instante e pela força da dominação das coisas contraditórias que nele se chocam”. O instante não é o agora fugaz, mas colisão de passado e futuro e “nessa colisão, o instante vem até si mesmo. Ele determina como tudo retorna”. A eternidade está no instante²⁸⁶. No eterno retorno, “cintila a claridade mais clara do ente na totalidade, o instante no qual o todo do retorno é apreensível”.²⁸⁷ O ente na totalidade é o eterno retorno²⁸⁸.

Martin Heidegger afirma, então, “a caracterização do ente como vontade de poder seria apenas o desdobramento do projeto original e primário do ente

²⁸³ NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

²⁸⁴ HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche I**. Tradução Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 211.

²⁸⁵ HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche I**. Tradução Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 219-220.

²⁸⁶ HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche I**. Tradução Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 241-242.

²⁸⁷ HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche I**. Tradução Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 243.

²⁸⁸ HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche I**. Tradução Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 214

enquanto eterno retorno do mesmo” ou ainda “o eterno retorno do mesmo é o fundamento e a essência da vontade de poder (...)”²⁸⁹. Portanto: o que é o ente no pensamento de Friedrich Nietzsche? Resposta: vontade de poder. O que é e como é a vontade de poder? Eterno retorno do mesmo.

A determinação ‘vontade de poder’ dá uma resposta à pergunta sobre o ente em vista de sua constituição; a determinação ‘eterno retorno do mesmo’ dá uma resposta à pergunta sobre o ente em vista de seu modo de ser. Constituição e modo de ser se *compertencem*, porém, como determinação do caráter ôntico do ente²⁹⁰.

Para Martin Heidegger o que Friedrich Nietzsche fez não foi apenas permanecer no interior da metafísica, pois ele não apenas repete o início, mas transforma as posições essenciais, ou seja, as posições de dois pensadores: Parmênides (sec. VI e V a.C) e Heráclito (sec. VI e V a.C). Cada um deles dá uma resposta à questão o que é o ente?. A resposta de Parmênides, uma estranha resposta, diz Martin Heidegger, mas que “fixa ao mesmo tempo pela primeira vez e para todo o porvir, mesmo para Nietzsche, o que ‘é’ e ‘ser’ que significam: constância e presença, eterno presente”. A resposta de Heráclito diz: “o ente vem-a-ser, sendo, o ente está num devir constante, em autodesdobramento e em eventual dissolução”²⁹¹.

De acordo com Martin Heidegger, a filosofia de Friedrich Nietzsche representa a conjunção dessas duas determinações fundamentais, uma vez que nela o ente é vontade de poder, mas a essência do ente, a essência da vontade de poder é eterno retorno do mesmo. Assim a eternização do ente provém do ente mesmo. Em outras palavras, aquela conjunção significa transformar o devir de tal modo que ele seja, ou ainda, transformar o devir em ente. “A reconversão do deveniente em ente – a vontade de poder em sua figura mais elevada – é em sua essência mais profunda instantaneidade, isto é, eterno retorno do mesmo”²⁹².

²⁸⁹ HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche I**. Tradução Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 331-332.

²⁹⁰ HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche I**. Tradução Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 361

²⁹¹ p HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche I**. Tradução Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 362.

²⁹² HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche I**. Tradução Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 363.

Dessa forma, para Martin Heidegger, na filosofia de Friedrich Nietzsche ocorre o mais profundo “acabamento” de todas as posições fundamentais da metafísica desde Platão, pois o ser não é esquecido, é abandonado. Acabamento significa a consumação da metafísica com a qual se dá a “entificação” de tudo.

Isso aconteceu porque Friedrich Nietzsche afirmou de maneira incondicionada e definitiva a predominância do ente e assim se colocou como o ponto de transição da fase preparatória para o começo do acabamento da modernidade. Não é possível dizer por quanto tempo vai durar esse acabamento, afirma Martin Heidegger, contudo, é possível presumir

que será ou bem muito curto e catastrófico ou bem muito longo no sentido de uma instalação, cada vez mais apta à duração, do que foi alcançado. No atual estágio do planeta, não haverá mais lugar para meios-termos²⁹³.

Martin Heidegger diz isso no final da década de trinta do século XX. A Segunda Guerra estava em curso, porém suas catástrofes não significaram “fim” do acabamento. Não há sinais de que algo esteja acontecendo que possa levar a um novo começo.

E quanto à essência da verdade? Não foi dito que a metafísica funda uma época, visto que lhe dá o fundamento através de uma determinada interpretação do ente e de uma determinada concepção da verdade²⁹⁴? O que dizer sobre isso no acabamento da metafísica? O que diz Friedrich Nietzsche sobre a essência da verdade? Para ele, a verdade é um erro, uma ilusão. “Verdade é o tipo de erro sem o qual uma espécie de seres vivos não poderia viver”²⁹⁵. Então, mais importante de que algo seja verdadeiro é que tenha de ser considerado verdadeiro²⁹⁶.

Para Martin Heidegger²⁹⁷, com o que diz da essência da verdade, Friedrich Nietzsche a mantém como correção da representação, como avaliação. No fragmento 507 da Vontade de poder, Friedrich Nietzsche afirma, logo no início, que a

²⁹³ HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche I**. Tradução Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 372.

²⁹⁴ HEIDEGGER, Martin. **A época das imagens de mundo**. Tradução Claudia Drucker. Disponível em: www.cfh.ufsc.br/~wfil/Heidegger.htm. Acesso em: 05.12.2012. p. 1.

²⁹⁵ NIETZSCHE, Friedrich. **A vontade de poder**. Tradução Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008. p. 264.

²⁹⁶ NIETZSCHE, Friedrich. **A vontade de poder**. Tradução Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008. p. 267-268.

²⁹⁷ HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche I**. Tradução Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 399.

verdade é uma avaliação, uma apreciação: “A apreciação ‘eu acredito que isso ou aquilo é assim’ como essência da ‘verdade’”. A verdade é uma avaliação na qual se acredita. É, portanto, uma crença, é algo a cada vez como *sendo* desta ou daquela forma. Isso é julgar. Sobre julgar, diz Friedrich Nietzsche no fragmento 531: “O julgar é nossa crença mais antiga, nosso mais habitual considerar verdadeiro ou não verdadeiro (...)”²⁹⁸. No pensamento de Friedrich Nietzsche, portanto, o homem permanece *animal rationale* e enquanto permanecer assim será *animal metaphysicum*²⁹⁹.

²⁹⁸ NIETZSCHE, Friedrich. **A vontade de poder**. Tradução Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.p. 279.

²⁹⁹ HEIDEGGER, Martin. **Introdução a Que é metafísica?** Tradução Ernildo Stein. 4.edição. São Paulo: Abril Cultural, 1991. Os pensadores. V. 5. p. 56.

3. HUMANISMO NA ÉPOCA DA TÉCNICA.

Superação da metafísica, portanto, não significa eliminação de uma disciplina no âmbito da “formação filosófica”. Também não significa que dela possamos nos desfazer como se desfaz de uma opinião. Com a superação da metafísica ela chega a seu acabamento. Pode-se chamar de “técnica” a época da metafísica acabada. “Técnica” é nome que permite pensar o “caráter planetário do acabamento da metafísica e de seu domínio”³⁰⁰.

3.1. Da essência da identidade: a diferença

A radicalidade do pensamento de Martin Heidegger da segunda fase mostra-se de forma especial numa de suas palestras pronunciada em 1957: *O princípio da identidade (Der Satz der Identität)*. Acompanhar os pontos centrais dessa palestra é perceber essa radicalidade: não “superação”, mas destruição da metafísica. Se a história do ocidente é a história da metafísica, qualquer mudança do que nos chega hoje – e já sabemos de nossa condição de *sacri* - terá que passar por essa destruição.

Nessa palestra, Martin Heidegger propõe a seus ouvintes pensar o princípio que sempre foi tido como suprema lei’ do pensamento metafísico: o princípio da identidade que, há muito tempo, vem fixado na fórmula $A=A$ ³⁰¹. Essa fórmula, em que costumeiramente se apresenta o princípio da identidade, segundo explica Martin Heidegger, designa a igualdade: A é **igual** a A. Trata-se de uma equação, e de uma equação fazem parte pelo menos dois elementos. Será, então, que poderíamos dizer que, na equação “ $A=A$ ”, um elemento se assemelha ao outro? Não. Trata-se da fórmula do princípio da identidade, a referência é feita à identidade, não à semelhança. Pensemos, então, no idêntico. O idêntico, continua Martin Heidegger, em grego é “*tò autó*”, em latim, “*idem*” e traduzido ao alemão,

³⁰⁰ HEIDEGGER, Martin. A superação da metafísica. In: **Ensaio e conferências**. Tradução Marcia Sá Cavalcante Schuback. 6ª edição. Petrópolis: Vozes, 2010. p. 69-70.

³⁰¹ HEIDEGGER, Martin. **O princípio da identidade**. Tradução Ernildo Stein. 4ª edição. São Paulo: Nova Cultural, 1991. Os pensadores. V.5, p.139.

“*das Selbe*” (o mesmo). Porém, a fórmula $A = A$ não está relacionada ao mesmo e sim à identidade, uma vez que, para exprimir o mesmo, bastaria dizer A é A como nos exemplos: planta é planta, animal é animal e não planta é igual a planta ou o animal é igual a animal, o que seria uma tautologia. “A fórmula corrente para o princípio da identidade encobre, por conseguinte, justamente o que o princípio quereria dizer: A é A , quer dizer, cada A é ele mesmo o mesmo”³⁰².

Iniciando com o princípio da identidade, alcançamos a igualdade: A é A ; no entanto, esta fórmula ainda não nos revela a identidade. No idêntico assim circunscrito, explica Martin Heidegger, “ecoa uma antiga palavra pela qual Platão torna compreensível o idêntico”. Platão, no Diálogo Sofista (254 d), fala sobre *stásis* e *kínesis*, repouso e movimento: “Entretanto, cada um deles é um outro ele mesmo, contudo, para si mesmo o mesmo”. Com a leitura dessa passagem³⁰³ percebemos que o mesmo é ele mesmo consigo mesmo, ou seja, reside em cada identidade a relação “com”, “portanto, uma mediação, uma ligação, uma síntese, a união numa unidade”. Já é compreensível que se diga que há relação na identidade, que há mediação na unidade. O pensamento ocidental assumiu a identidade como unidade, todavia o fez como monótona uniformidade. Para que fosse pensada a mediação no seio da identidade, para que tivesse a oportunidade de não mais representar a identidade abstratamente, o pensamento ocidental precisou de mais de dois mil anos e, de acordo com Martin Heidegger, Georg W. F. Hegel é o representante dessa mudança³⁰⁴.

³⁰² HEIDEGGER, Martin. **O princípio da identidade**. Tradução Ernildo Stein. 4ª edição. São Paulo: Nova Cultural, 1991. Os pensadores. V.5, p. 139.

³⁰³ Em tradução de Carlos Alberto Nunes: Estrangeiro — Contudo, repouso e movimento não são nem Outro nem Mesmo. Teeteto — Como assim? Estrangeiro — Seja o que for o que atribuímos em comum ao repouso e ao movimento, não terá de ser nenhum dos dois. Teeteto — Por quê? Estrangeiro — Porque o movimento ficaria em repouso e o repouso em movimento.

Pois, logo que um deles, não importa qual, se aplicasse aos dois, obrigaria o outro a mudar-se no contrário de sua natureza, visto participar do seu contrário.

Teeteto — É evidente. Estrangeiro — No entanto, ambos participam do mesmo e do outro. Teeteto — Certo. Estrangeiro — Não digamos, então, que o movimento é o mesmo ou o outro; tampouco o repouso. Teeteto — Sim, abstenhamo-nos de afirmar tal coisa. Estrangeiro — Mas não teremos de conceber o ser e o mesmo como idênticos? Teeteto — É possível. Estrangeiro — Porém, se o ser e o mesmo em nada diferem, ao dizermos do movimento e do repouso que ambos são, no mesmo passo afirmamos que são o mesmo. Teeteto — O que é absurdo! Estrangeiro — Logo, não é possível que o ser e o mesmo sejam um. Teeteto — Dificilmente.

³⁰⁴ HEIDEGGER, Martin. **O princípio da identidade**. Tradução Ernildo Stein. 4ª edição. São Paulo: Nova Cultural, 1991. Os pensadores. V.5 p. 139-140.

Segundo Martin Heidegger, a fórmula A é A também não exprime o princípio da identidade de forma imediata, pois ela já pressupõe o que seja a identidade; em outras palavras, sabemos o que é a identidade e a traduzimos numa fórmula. O que precisamos é justamente pensar o pressuposto na fórmula para que nos aproximemos da identidade. Como dito acima, unidade não é uniformidade, há relação na unidade. Porém, se não fosse admitida como uniformidade, não haveria nem mesmo a ciência, explica Martin Heidegger, pois ela precisa da segurança da uniformidade de todo ente, de todo objeto, sem a qual não haveria pesquisa. Contudo, somos sempre interpelados pela identidade de todo ente, queira ou não a ciência, e precisamos nos deixar perturbar, afetar por esse apelo da identidade e pensá-lo cuidadosamente em vez de repetir “levianamente” a fórmula A é A. Se prestarmos atenção à formula mesma, poderemos perceber que este ‘é’ já nos diz que todo e qualquer ente é. Portanto, o princípio da identidade fala do ser do ente, vale como um princípio do pensamento porque “(...) é um princípio do ser, cujo teor é: de cada ente enquanto tal faz parte a identidade, a unidade consigo mesmo”.³⁰⁵ Precisamos, portanto, deixar-nos afetar pelo apelo da identidade que fala desde o ser do ente.

Para isso, Martin Heidegger, propõe o retorno ao pensamento original, ao pensamento anterior à metafísica (passo de volta). “Onde, porém, o ser do ente, no pensamento ocidental, chega primeiro e propriamente à palavra, a saber, em Parmênides (...) o *tò autó*, o idêntico, fala de uma forma (extra)ordinária. Uma das proposições de Parmênides é: “o mesmo, pois, tanto é apreender (pensar) como também ser” Nessa proposição, portanto, ser e pensar – que sempre compreendemos como diferentes - são pensados como o mesmo. Contudo, o dito de Parmênides ainda não nos diz o que significa o mesmo.

Vejam os novamente o que Parmênides nos diz: “o mesmo, pois, tanto é apreender (pensar) como ser”. Em outras palavras, pensar e ser são o mesmo. Algo diferente de tudo o que disse a metafísica está aqui, algo diferente do que ordinariamente conhecemos (que a identidade faz parte do ser). Parmênides nos diz: o ser faz parte da identidade (do mesmo), ou seja, “pensar e ser têm seu lugar no mesmo e a partir deste mesmo formam uma unidade”. Martin Heidegger conclui: se prestarmos atenção ao que foi dito, veremos que já interpretamos o *tò autó*, o

³⁰⁵ HEIDEGGER, Martin. **O princípio da identidade**. Tradução Ernildo Stein. 4ª edição. São Paulo: Nova Cultural, 1991. Os pensadores. V.5 p. 140.

mesmo, como um comum-pertencer entre pensar e ser. No “mesmo” há a relação entre pensar e ser, “ser pertence – com o pensar – ao mesmo”. Repita-se, metafisicamente, a identidade não foi determinada dessa forma, mas como um traço do ser³⁰⁶.

De acordo com Martin Heidegger, podemos perceber que o “mesmo” no dito de Parmênides ainda permanece obscuro. Demos um passo, talvez apressado, diz Martin Heidegger: “a mesmidade de pensar e ser como o comum-pertencer³⁰⁷ de ambos”. É que há nessa afirmação duas possibilidades. Pensado como de costume, no comum-pertencer enfatiza-se o “comum”, ou seja, o sentido de pertencer é dado a partir do comum, da comunidade, da unidade: *comum*-pertencer. Ser e pensar pertencem um ao outro porque integrados numa unidade, numa comunidade. Pertencido significa “integrado, inserido na ordem de uma comunidade, instalado na unidade de algo múltiplo, reunido para a unidade do sistema, mediado pelo centro unificador de uma adequada síntese”. Essa maneira de pensar foi representada pela filosofia como *nexus e connexio*, “como a necessária junção de um com o outro”. A segunda possibilidade – mais próxima do que a mencionada por Martin Heidegger - é pensar o comum-pertencer enfatizando-se o pertencer: *comum-pertencer*. Agora o sentido do comum é dado pelo pertencer. A comunidade entre ser e pensar é determinada a partir do pertencer de ser e pensar³⁰⁸.

³⁰⁶ HEIDEGGER, Martin. **O princípio da identidade**. Tradução Ernildo Stein. 4ª edição. São Paulo: Nova Cultural, 1991. Os pensadores. V.5. p. 141.

³⁰⁷ A palavra utilizada por Heidegger para este comum-pertencer é ‘*Zusammengehören*’. Trata-se de termo composto por ‘*zusammen*’ (junto, em conjunto) e ‘*gehören*’ (pertencer a, fazer parte de). Nas duas traduções utilizadas neste trabalho, os tradutores chamam atenção do leitor para o termo *Zusammengehören*. Helena Cortès e Arturo Leyte traduzem o termo por “mutua pertenencia” e afirmam: “El alemán hace recaer el acento en la primera parte de la palabra compuesta *Zusammengehören*, como es propio de todos aquellos verbos compuestos alemanes cuyo primer miembro es separable. Si por el contrario, el acento recayera sobre el segundo miembro, el verbo sería inseparable y el peso semántico recaería sobre *gehören*, posibilidad con la que juega Heidegger más adelante” HEIDEGGER, Martin. **Identidad y diferencia**. Traducción Helena Cortés y Arturo Leyte. Barcelona: Editorial Anthropos, 1988. p. 71.

Ernildo Stein traduz o termo por ‘comum-pertencer’ (é o que utilizamos aqui) e explica: “com esta expressão, quer-se acentuar: a) que ser e pensar estão imbricados numa reciprocidade; b) que, através deste recíproco pertencer-se, fazem parte de uma unidade, da identidade, do mesmo”. Este tradutor ainda ressalta que os dois sentidos atribuídos por Heidegger, enfatizando ora “comum” ora “pertencer” têm relação, respectivamente, com o pensamento de Hegel e do próprio Heidegger. HEIDEGGER, Martin. **O princípio da identidade**. Tradução Ernildo Stein. 4ª edição. São Paulo: Nova Cultural, 1991. Os pensadores. V.5. p. 141.

³⁰⁸ HEIDEGGER, Martin. **O princípio da identidade**. Tradução Ernildo Stein. 4ª edição. São Paulo: Nova Cultural, 1991. Os pensadores. V.5. p. 141.

Essas duas possibilidades – comum-pertencer e comum-pertencer não são simples jogo de palavras, diz Martin Heidegger. Pensando a segunda delas – comum-pertencer – nos aproximamos do dito de Parmênides: tanto pensar como ser se pertencem no seio do mesmo. Tomando o pensar como característica do homem, pensar e ser pode ser dito: homem e ser. Dessa forma, quando enfatizamos o pertencer no comum-pertencer de pensar e ser, estamos enfatizando a relação de pertencimento entre homem e ser. Todavia, resta perguntar, continua Martin Heidegger, o que é o ser? e o que (quem) é o homem?, pois, sem a resposta a essas perguntas, continuamos impossibilitados de determinar o que seria o comum-pertencer de homem e ser. Quando perguntamos - o que é o homem e o que é o ser ? - já ficamos presos à representação da comunidade entre homem e ser como comunidade de duas partes distintas e, de certa maneira, não caminhamos muito, pois determina-se essa comunidade ou a partir do homem ou a partir do ser. A essa representação correspondem os conceitos tradicionais de homem (animal racional) e ser (essência, fundamento). E Martin Heidegger pergunta: “E que seria de nós, se, em vez de continuamente representarmos uma coordenação de ambos, para refazer sua unidade, prestássemos uma vez atenção se e como, nesta comunidade está, antes de tudo, em jogo um recíproco-pertencer?”³⁰⁹.

O homem é, manifestamente, um ente e também o são a pedra, a árvore e a água. Como ente que é, o homem faz parte do ente na totalidade. Todavia, há no homem um traço que o distingue. O homem “está posto em face do ser, permanece relacionado com o ser e assim lhe corresponde. O homem é propriamente esta relação de correspondência, e é somente isto”. Um “somente” que é muito, posto que o homem pertence ao ser. O homem, por pensar, está posto em face do ser, relaciona-se com ele e lhe corresponde, e o ser só é enquanto se apresenta ao homem. Esse apresentar do ser (chegada à presença) necessita do aberto da “clareira” (*Lichtung*) e, por essa necessidade, permanece entregue ao homem como propriedade. Homem e ser pertencem um ao outro num comum-pertencer³¹⁰.

³⁰⁹ HEIDEGGER, Martin. **O princípio da identidade**. Tradução Ernildo Stein. 4ª edição. São Paulo: Nova Cultural, 1991. Os pensadores. V.5 p. 142-143.

³¹⁰ HEIDEGGER, Martin. **O princípio da identidade**. Tradução Ernildo Stein. 4ª edição. São Paulo: Nova Cultural, 1991. Os pensadores. V.5 p. 142.

Vimos, seguindo o pensamento de Martin Heidegger, que ente e ser emergem da diferença e que há um comum-*pertencer* de homem (ente) e ser, mas que não será compreendido enquanto tudo representamos em sequências, encadeamentos e mediações. Para penetrarmos no comum-*pertencer* de homem e ser, Martin Heidegger nos convida a nos distanciarmos, dar um salto afastando-nos da atitude do pensamento que representa (re-apresenta), em outras palavras, afastando-nos da “comum representação do homem como *animal rationale*, que na modernidade tornou-se sujeito para seus objetos”. Contudo, ao saltarmos e nos afastarmos do homem nos afastamos também do ser que foi sempre entendido como o fundamento de todo ser do ente. Martin Heidegger indaga, então: “Para onde salta o salto, se se distancia do fundamento? Salta num abismo (sem-fundamento)³¹¹? Não. Nesse salto, não saltamos num abismo “enquanto saltamos e nos abandonamos” para “onde já fomos acolhidos”. Saltamos para o pertencer ao ser que só junto a nós pode ser como ser, isto é, chegar à presença. O salto para o comum-*pertencer*.

(...) é a súbita penetração no âmbito a partir do qual homem e ser desde sempre atingiram juntos a sua essência, porque ambos foram reciprocamente entregues como propriedade a partir de um gesto que dá (dá-se). A penetração no âmbito desta entrega como propriedade dis-põe e harmoniza a experiência do pensar³¹².

Este âmbito, no qual se pertencem homem e ser, “é o âmbito dinâmico em que homem e ser atingem unidos sua essência, conquistam seu caráter historial, enquanto perdem aquelas determinações que lhes emprestou a metafísica”³¹³. Este âmbito é o que Martin Heidegger denomina *Ereignis*. No alemão atual, a palavra *Ereignis* significa acontecimento. Porém, conforme Martin Heidegger, originariamente, *Ereignis* tem o significado de *er-äugnen*, “quer dizer, descobrir com o olhar, despertar com o olhar, apropriar.”³¹⁴. De acordo com os tradutores da edição espanhola de *Identidade e diferença*, em *Ereignis* também encontramos o verbo

³¹¹ HEIDEGGER, Martin. **O princípio da identidade**. Tradução Ernildo Stein. 4ª edição. São Paulo: Nova Cultural, 1991. Os pensadores. V.5. p. 143.

³¹² HEIDEGGER, Martin. **O princípio da identidade**. Tradução Ernildo Stein. 4ª edição. São Paulo: Nova Cultural, 1991. Os pensadores. V.5. p. 143.

³¹³ HEIDEGGER, Martin. **O princípio da identidade**. Tradução Ernildo Stein. 4ª edição. São Paulo: Nova Cultural, 1991. Os pensadores. V.5. p. 145.

³¹⁴ HEIDEGGER, Martin. **O princípio da identidade**. Tradução Ernildo Stein. 4ª edição. São Paulo: Nova Cultural, 1991. Os pensadores. V.5. p. 145.

eignen que, originalmente, tem o sentido de fazer-próprio, apropriar. Para eles, unidos os dois significados, *er-äugnen* e *eignen* tem-se para *Ereignis* o sentido de “apropriarse con la vista”³¹⁵.

*Ereignis*³¹⁶ é um dos termos mais importantes na segunda fase do pensamento de Martin Heidegger. Como vimos, o homem só é homem no pertencer ao ser e o ser necessita do homem para chegar à presença. O ser aborda o homem pelo apelo. O homem escuta esse apelo e fala. Por isso é que Martin Heidegger diz, como ainda retomaremos neste trabalho, que toda fala é uma resposta, é uma resposta ao apelo do ser. Também por isso é que pode dizer em *Sobre o humanismo*, como ainda veremos, que “no pensamento o ser se torna linguagem”,

³¹⁵ HEIDEGGER, Martin. **Identidad y diferencia**. Traducción Helena Cortés y Arturo Leyte. Barcelona: Editorial Anthropos. 1988 p. 85 – 87. De acordo com Emmanuel Carneiro Leão, Heidegger emprega o verbo *ereignen* no sentido de fazer com que uma coisa seja o que ela propriamente é, “provocar em sua propriedade”. HEIDEGGER, Martin. **Sobre o humanismo**. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1967.p. 28.

Oswaldo Giacoia Junior traduz *Ereignis* por acontecimento apropriador e afirma que esta palavra “remete a um extrato profundo da língua alemã. Deriva do gótico *áugan* e do médio alto alemão *ougen* (*ouge, Auge*), de onde provém, *er-äugen, er-blicken, im blicken zu sich rufen, an-eignen* (trazer à vista, apropriar-se)”. GIACOIA Jr, Oswaldo. **Heidegger urgente**; Introdução a um novo pensar. São Paulo: Três Estrelas, 2013. p. 92 – 93.

Ernilo Stein traduz *Ereignis* por acontecimento-apropriação. Conforme nota em: HEIDEGGER, Martin. *O princípio da identidade*. p. 145 Marcia Sá Cavalcante Schuback traduz por acontecimento-apropriador, conforme nota em HEIDEGGER, Martin. O caminho para a linguagem. In: **A caminho da linguagem**. 5.edição. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2011. p. 209.

Outra é a opção dos tradutores da obra HEIDEGGER, Martin. **A origem da obra de arte**. Tradução Idalina Azevedo e Manuel António de Castro. São Paulo: Edições 70, 2010: “acontecer poético-apropriante”. (p. XXI).

³¹⁶ Em nota ao texto– **O caminho para a linguagem** – Heidegger alerta para publicações impensadas que fazem *Ereignis* designar “ser”. “Hoje em dia, quando pensamentos impensados e pensados pela metade são imediatamente publicados, deve parecer inacreditável que o autor venha utilizando, há mais de vinte e cinco anos, em seus manuscritos, a palavra *Ereignis*, acontecimento apropriador, para designar o que aqui se está a pensar. Embora simples, a questão continua difícil de ser pensada porque o pensamento deve, antes de mais nada, desabituar-se de assumir logo a opinião de que ‘ser’ está sendo pensado aqui como acontecimento-apropriador. Acontecimento-apropriador significa algo inteiramente diverso, porque muito mais rico do que qualquer determinação metafísica de ser. Por outro lado, do ponto de vista de sua proveniência essencial, ser deixa-se pensar a partir de *Ereignis*, acontecimento-apropriador”. HEIDEGGER, Martin. O caminho para a linguagem. In: **A caminho da linguagem**. Tradução Marcia Cavalcante Schuback. 5.edição. Petrópolis: vozes, 2011. p. 208.

Por outro lado, ao ser interpelado sobre certa confusão instaurada pelo uso ambíguo da palavra “ser”, Heidegger afirma: “Estranho é que se tenha atribuído posteriormente essa confusão ao meu próprio esforço de pensar. Em sua caminhada, esse esforço faz claramente a distinção entre ‘ser’ como ‘ser dos entes’ e ‘ser’ como ‘ser em seu próprio sentido’, isto é, em sua verdade (clareira)”. Sobre o porquê de não abandonar o uso da palavra ser ele diz: “não se pode dar um nome específico para aquilo que ainda se procura”. HEIDEGGER, Martin. De uma conversa sobre linguagem entre um japonês e um pensador. In: **A caminho da linguagem**. 5.edição. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2011. p. 84, p. 88 – 89.

que “a linguagem é a casa do ser e em sua habitação mora o homem”. Os pensadores e poetas levam à plenitude a manifestação do ser, ouvem o apelo do ser e “falam”. O homem, portanto, não tem linguagem, ela não é um instrumento entre outros. “Somos, antes de tudo, na linguagem e pela linguagem”³¹⁷.

Apenas com a compreensão do significado de comum-pertencer de homem e ser como *Ereignis*, é que podemos nos aproximar do sentido que Martin Heidegger atribui às duas maneiras com as quais diz história: *Geschichte* e *Historie*. Esta última é o nome dado à ciência historiográfica, o relato e análise cronológicos de fatos. *Geschichte* é a história da verdade do ser, a história do destino (*Geschick*) do ser. *Geschichte* remete também ao “conceito de *Ereignis* que confere um sentido próprio a uma era do mundo (...)”³¹⁸. Não se trata de uma era marcada cronologicamente como acontece com as épocas delimitadas pela ciência (*Historie*), como épocas que começam e terminam. Ao referir-se à história como *Geschichte*, Martin Heidegger está se referindo à temporalidade do ser, “é nela que o ser se dá e se mostra no horizonte da história, sua verdade (*alétheia*) vige como acontecimento apropriador” – *Ereignis*³¹⁹.

Quando Martin Heidegger retorna aos pensadores originais como Parmênides e Heráclito, fala de uma “época” na qual o homem e ser se co-pertencem, na qual o homem escuta o apelo do ser e, assim, responde po(i)eticamente. Desde o início da metafísica com Platão, com a mudança da concepção de verdade como *alétheia* para correspondência, com a precedência da *ideia* - que faz com que o ente seja o ente que é – o ente prevalece e o ser é esquecido. Dessa forma é que começa o humanismo que é sempre metafísico, dessa forma prepara-se a verdade como certeza da re-apresentação e o acontecimento-apropriação – *Ereignis* - entre homem e ser da era da técnica: *Gestell*. Nenhum relato historiográfico sobre a filosofia grega pode devolver o homem ao pertencimento ao ser.

Através do dito de Parmênides – “pois o mesmo é tanto pensar como ser” - Martin Heidegger nos conduz à questão do sentido deste “mesmo” como a questão

³¹⁷ HEIDEGGER, Martin. O caminho para a linguagem. In: **A caminho da linguagem**. Tradução Marcia Cavalcante Schuback. 5ª edição. Petrópolis: vozes, 2011. p. 191.

³¹⁸ GIACOIA Jr, Oswaldo. **Heidegger urgente**; Introdução a um novo pensar. São Paulo: Três Estrelas, 2013. p. 92.

³¹⁹ GIACOIA Jr, Oswaldo. **Heidegger urgente**; Introdução a um novo pensar. São Paulo: Três Estrelas, 2013. p. 92.

da essência da identidade. Se a metafísica apresenta a identidade como condição fundamental do ser, Martin Heidegger, mostra que “ser e pensar faz parte de uma identidade, cuja essência brota daquele comum-pertencer que designou acontecimento-apropriação. A essência da identidade é uma propriedade do acontecimento-apropriação”³²⁰. Da essência da identidade procede a diferença.

3.2. Gestell: a essência da técnica moderna.

Vivemos hoje o tempo no qual a vida foi tecnicamente objetivada até mesmo em sua criação. Os nascimentos que, de certa forma, constituíam a esperança de Hannah Arendt, não representam mais algo tão novo. A manipulação genética permite programar “esse” que vai nascer determinando a cor de seus olhos, pele, altura ou limitando as possibilidades de doenças. Antes de acontecer, a vida pode estar tecnicamente determinada.

Diariamente, em clínicas de estética mulheres e homens de todas as idades procuram profissionais de saúde para que injetem diversos tipos de substância em seu corpo em busca de um corpo considerado perfeito ou em busca de um padrão de corpo e de beleza que transforma a todos em cópias uns dos outros. Fato idêntico acontece nas academias de ginástica. Não é a saúde o principal motivo para que elas aumentem em número e espaço o que pode ser constatado através da quantidade de suplementos expostos em suas prateleiras cuja ingestão tem, quase sempre, o mesmo objetivo daquelas substâncias injetadas nas clínicas de estética: o modelo, o padrão de corpo. Portanto, não são mais as roupas iguais que uniformizam as pessoas facilitando a disciplina e o controle. Hoje o corpo confundiu-se com o uniforme, ou melhor, o uniforme é o corpo.

Também a crescente simbiose entre homem e máquina vem tornando cada vez mais difícil responder o que é o corpo humano ou onde ele começa e onde termina a máquina. Os ciborgues são reais. Com eles, diz Donna J. Haraway, três fronteiras são quebradas: a fronteira entre o humano e o animal; entre o organismo e

³²⁰ HEIDEGGER, Martin. **O princípio da identidade**. Tradução Ernildo Stein. 4ª edição. São Paulo: Nova Cultural, 1991. Os pensadores. V.5 p. 146.

a máquina; e a fronteira entre o físico e o não-físico. Ela argumenta em favor do ciborgue

como uma ficção que mapeia nossa realidade social e corporal e também como um recurso imaginativo que pode sugerir alguns frutíferos acoplamentos. O conceito de biopolítica de Michel Foucault não passa de uma débil premonição da política-ciborgue. (...) ³²¹.

Ainda haverá possibilidade de resposta para a questão “O que é o homem?” quando a ligação entre o corpo do homem e máquina não ocorre apenas como alternativa a uma perda acidental de parte do corpo e sim, ordinariamente através de um número cada vez maior de aparelhos que podem estar, direta ou indiretamente conectados ao corpo sempre com uma nova utilidade ou função? Eles podem determinar a hora de bebermos água, de nos alimentarmos, até mesmo informando qual o alimento mais apropriado, podem determinar o horário de dormirmos ou de despertarmos. Também as crianças se submetem ao mesmo tipo de determinação. Câmeras estão junto aos corpos, nos veículos de transporte públicos ou privados, nos muros, postes, paredes de casas, escolas, hospitais e prisões.

Na época de dominação da técnica, o homem mesmo está disponível para o cálculo, para a exploração. Que sejamos todos *homini sacri* não pode causar espanto. Como afirmou Martin Heidegger,

a ciência moderna e o estado totalizante constituem-se como consequência necessária da essência da técnica e, igualmente como seus seguidores. O mesmo é válido para os meios e para as formas que são pertinentes para a organização da opinião pública do mundo e das representações cotidianas dos homens. (...) No fundo, pretende-se que a essência da vida se deve entregar ela mesma à elaboração técnica ³²².

Ainda em *Ser e tempo*, ao falar sobre os entes utilizáveis no interior do mundo, Martin Heidegger refere-se à natureza desta forma: “A mata é reserva florestal, o monte, pedreira, o rio, energia hidráulica, o vento é vento ‘nas velas’”. Nesse descobrir a natureza como utilizável, ela permanece oculta como o que nos

³²¹ HARAWAY, Donna J. Manifesto cigorgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: **Antropologia do ciborgue**: As vertigens do pós-humano. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 41.

³²² HEIDEGGER, Martin. Para que poetas? Tradução Bernhark Sylla e Vítor Moura. In: Caminhos da Floresta. Tradução Irene Borges-Duarte et al. 2ª edição. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2012. p. 333.

assalta e como paisagem nos tem cativos. As flores do botânico não são flores do caminho, o 'aflorar' de um rio geograficamente fixado não é a 'nascente subterrânea'³²³.

Essas referências em *Ser e tempo*, ainda que considerem a produção em escala e a remissão dessa produção ao *Dasein*, não têm o sentido que mais tarde, em sua segunda fase após a *retorsão*, Martin Heidegger atribuiu à técnica. Num ensaio denominado *A questão da técnica (die Frage nach der Technik)*, resultado de uma conferência proferida em 1953 “e que fez parte do ciclo de conferências cujo tema era *As artes na época da técnica*, promovido pela Academia Bávara de Belas-Artes”³²⁴ e publicado em 1954, é que Martin Heidegger expõe o que havia muito estava refletindo.

O que Martin Heidegger propõe nessa conferência não é obter uma definição da técnica, mas, sim, um questionamento que prepare “um relacionamento livre com a técnica”, que seja capaz de conduzir à essência da técnica. E, a essência da técnica não é igual à técnica, da mesma forma que a essência da árvore não é igual a uma árvore que se possa encontrar entre as árvores e, sim, aquilo que rege e vigora em toda árvore³²⁵, no sentido da *arkhé* grega. A essência da técnica não é aquilo que faz que a técnica seja aquilo que é, como a “ideia” em Platão. A essência da técnica não é nada de técnico.

Para Martin Heidegger, pertencem à técnica tanto a produção e o uso de ferramentas e aparelhos como eles mesmos e as necessidades a que servem. Tudo isso é técnica e a experiência do relacionamento livre com ela não acontecerá “enquanto concebermos e lidarmos apenas com o que é técnico”, enquanto nos mantivermos sem liberdade, presos ao que é técnico. A maneira mais teimosa de nos mantermos assim presos é considerar a técnica como neutra³²⁶.

Os modos convencionais de pensar a técnica, de acordo com Heidegger, são aqueles que correspondem à determinação instrumental e antropológica da técnica, segundo a qual ela é, respectivamente, meio para um fim e uma atividade

³²³ HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. p. 217.

³²⁴ HEIDEGGER, Martin. **A questão da técnica**. Tradução Marco Aurélio Werle. Disponível em: www.scientiaestudia.org.br/revista/PDF/05_03_05.pdf. Acesso em: 18.11.2012. p. 397.

³²⁵ HEIDEGGER, Martin. *A questão da técnica*. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. In: **Ensaio e conferências**. 6ª ed. Petrópolis: Vozes, 2010. p. 11.

³²⁶ HEIDEGGER, Martin. *A questão da técnica*. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. In: **Ensaio e conferências**. 6ª ed. Petrópolis: Vozes, 2010. p.11.

do homem. Conquanto a correção dessas determinações dificilmente possa ser negada, ela – a correção – não leva à essência da técnica. O simplesmente correto, como diz Martin Heidegger, não é o verdadeiro. “Para chegar ao verdadeiro, ou pelo menos à sua vizinhança, temos de procurar o verdadeiro através e por dentro do correto”. Também quando se diz que é preciso dominar ou manipular a técnica da maneira devida não nos avizinhamos da essência da técnica³²⁷.

Para procurar o verdadeiro através e por dentro do correto daquelas determinações - antropológica e instrumental da técnica - é preciso perguntar “o que é o instrumental?” e “a que pertence meio e fim?”. Um meio, afirma Martin Heidegger, é “aquilo pelo que se faz e obtém alguma coisa”. E “causa é o que tem como consequência um efeito. (...) Vale também como causa o fim com que se determina o tipo de meio utilizado”. E, a partir dessas definições tradicionais, conclui: “onde se perseguem fins, aplicam-se meios, onde reina a instrumentalidade, aí também impera a causalidade”³²⁸.

Martin Heidegger, então, retorna a Aristóteles para repensar a causalidade e a instrumentalidade e afirma que daí herdamos, como verdade caída do céu, a concepção instrumental de causalidade que possibilitou a determinação da técnica como meio. Mas, se a causalidade for questionada? Por que existem quatro causas (*causa materialis*: a matéria de que se faz o cálice – a prata; *causa formalis*: a forma, a figura em que se insere o material; *causa finalis*: o fim, o culto do sacrifício que determina a forma e o material do cálice; *causa efficiens*: o ourives que produz o efeito, o cálice realizado, pronto)? Por que reduzi-las a apenas uma, a eficiente, desconsiderando as demais, sobretudo aquela pertinente à finalidade? Originariamente, o que significa causa?

Para Martin Heidegger a determinação instrumental da causalidade onde a causa eficiente é que “determina de maneira decisiva toda a causalidade” precisa ser revista a partir do sentido originário de causa entre os gregos que é – como ele explica - “aquilo pelo que um outro responde e deve. As quatro causas são os quatro modos, coerentes entre si, de responder e dever”. Esses quatro modos levam alguma coisa a aparecer, no sentido de “deixar vigor”. É essa a essência grega da

³²⁷ HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. In: **Ensaio e conferências**. 6ª ed. Petrópolis: Vozes, 2010. p.12-13.

³²⁸ HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. In: **Ensaio e conferências**. 6ª ed. Petrópolis: Vozes, 2010. p.13.

causalidade: “é chegar à vigência o que ainda não vige”³²⁹. Tomando um cálice de prata, como exemplo, diz Martin Heidegger:

A prata é aquilo de que é feito um cálice de prata. Enquanto uma matéria determinada, a prata responde pelo cálice. Este deve à prata aquilo de que consta e é feito. O utensílio sacrificial não se deve, porém, apenas à prata. No cálice, o que se deve à prata aparece na figura de cálice e não de um broche ou anel. O utensílio do sacrifício deve também o que é ao perfil (eidos) de cálice. Tanto a prata, em que entra o perfil do cálice, como o perfil, em que a prata aparece, respondem, cada uma, a seu modo, pelo utensílio do sacrifício³³⁰.

Nesse sentido original de causa, responsável pelo cálice é também, e sobretudo, como afirma Martin Heidegger, aquilo que define o cálice de maneira prévia e antecipada, pondo-o na esfera do sagrado. Não se trata de um fim com o qual o utensílio termina ou deixa de ser, “mas começa a ser o que será depois de pronto”. É o que leva o cálice à plenitude e é isso que, em grego, se diz com a palavra *telos*. O quarto modo de responder pela integração do cálice é o ourives, mas não como uma causa eficiente, como, se o cálice pronto fosse o efeito de uma atividade. “O ourives reflete e recolhe numa atividade os três modos mencionados de responder e dever”³³¹.

Por conseguinte, aquilo que, ordinariamente, designamos por causa não possui qualquer semelhança com o entendimento original de causa entre os gregos. Para eles, aqueles quatro modos de responder e dever levam alguma coisa a aparecer, deixam que algo venha a viger, deixam algo vir à vigência em seu pleno advento. O deixar viger é a essência da causalidade no sentido grego. Aqueles quatro modos deixam viger o que ainda não vige e, assim, são atravessados por uma condução. Nas palavras de Platão, Martin Heidegger encontra uma referência capaz de auxiliar a compreensão do significado dessa “condução”³³².

Saber que ‘poesia’ é algo de múltiplo; pois toda causa de qualquer coisa passar do não-ser ao ser é ‘poesia’, de modo que as

³²⁹ HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. In: **Ensaio e conferências**. 6ª ed. Petrópolis: Vozes, 2010. p.14.

³³⁰ HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. In: **Ensaio e conferências**. 6ª ed. Petrópolis: Vozes, 2010. p.14.

³³¹ HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. In: **Ensaio e conferências**. 6ª ed. Petrópolis: Vozes, 2010. p.14-15.

³³² HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. In: **Ensaio e conferências**. 6ª ed. Petrópolis: Vozes, 2010. p.14-16.

confeccões de todas as artes são ‘poesias’ e todos os artesãos, poetas³³³.

Esse “trazer à vigência o não-vigente” é pro-dução; é *poíesis*. Daí afirmar André Duarte:

Ao pensar a *poíesis* como o movimento de trazer o que antes se encontrava oculto para o estado de desocultamento, Heidegger desloca nossa atenção do resultado final, em sua aparente independência com relação aos meios que o fizeram ser o que é, para o próprio processo misterioso do aparecer³³⁴.

Só se dá alguma coisa no sentido de uma pro-dução (*poíesis*) à medida que encoberta chega a desencobrir-se. Tanto é *poíesis* o surgir e elevar-se por si mesmo, que ocorre na natureza (*phýsis*) – que é até a máxima *poíesis* - quando, por exemplo uma flor desabrocha, quanto a confecção artesanal, ou a pintura de um quadro. O vigente por natureza tem em si mesmo o eclodir da produção, mas no artesanato e na arte o eclodir da produção está em um outro, no artesão e no artista³³⁵.

Como se dá a *poíesis*, o trazer à vigência o não-vigente? A *poíesis* se dá em sentido próprio, enquanto algo encoberto chega ao desencobrir-se. “Este chegar repousa e oscila no processo que chamamos desencobrimento”. Para esse processo, os gregos tinham a palavra *alétheia*, os romanos a traduziram por *veritas* e nós, perdidamente, dizemos verdade como o correto de uma representação. “Onde nos perdemos?”, pergunta Martin Heidegger³³⁶?

Questionar a técnica nos levou à *alétheia*. O que técnica tem a ver com *alétheia*? Técnica é *alétheia*, uma forma de desencobrimento. Isso que parece estranho leva-nos a pensar a palavra técnica. De acordo com Martin Heidegger, ela é proveniente do grego *technikón* (técnico) que diz o que pertence à *téchne*. Todavia, *téchne* não está relacionada apenas com o fazer na habilidade artesanal,

³³³ PLATÃO. **O Banquete**. Tradução de José Cavalcante de Sousa. In: *Os pensadores*. V. III. São Paulo: Abril Cultural. 1972. 205. b. p. 42-43.

³³⁴ DUARTE, André. **Vidas em risco**: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. 126.

³³⁵ HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. In: **Ensaio e conferências**. 6.ed. Petrópolis: Vozes, 2010. p.16.

³³⁶ HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. In: **Ensaio e conferências**. 6.ed. Petrópolis: Vozes, 2010. p.16-17.

mas, sim, com o fazer das grandes artes e das belas-artes³³⁷. A *téchne* é, portanto, poética.

Há algo mais que Martin Heidegger considera em relação à palavra *téchne*³³⁸. É que até Platão ela ocorre juntamente com a palavra *epistème* (conhecimento). Ambas – *téchne* e *epistème* – são palavras para o conhecimento em sentido amplo e o conhecimento “provoca abertura” e, assim, é desencobrimento, revelação da verdade. Dessa forma, tanto *téchne* como *epistème* são formas de *alétheia*, de verdade no sentido grego de desvelamento. A *téchne* descobre o que não se produz a si mesmo, conquanto já esteja latente na *phýsis*, podendo apresentar-se ora em um perfil (cálice), ora em outro (casa).

Quem constrói uma casa ou um navio, quem funde um cálice sacrificial des-encobre o a ser pro-duzido nas perspectivas dos quatro modos de deixar-viger. Este des-encobrir recolhe antecipadamente numa unidade o perfil e a matéria do navio e da casa numa coisa pronta e acabada e determina daí o modo da elaboração. O decisivo da *techné* não reside, pois, no fazer e manusear, nem na aplicação de meios mas no desencobrimento mencionado. É neste desencobrimento e não na elaboração que a *techné* se constitui e cumpre uma pro-dução³³⁹.

Repita-se: a técnica é uma forma de desvelamento, mas daquilo que não produz a si mesmo. A indagação agora pode ser: isso vale entre os gregos, mas e a técnica moderna? O que é a técnica moderna? Também ela é um desencobrimento, porém num sentido distinto daquele que havia entre os gregos.

O des-encobrimento da técnica moderna não ocorre como *poíesis*. O desencobrimento da técnica moderna é exploração e isso não vale, por exemplo, para o antigo moinho de vento. Hoje, o que rege a técnica moderna é exploração; a natureza é fornecedora de energia que pode ser beneficiada e armazenada (ficar a postos). Era diferente o trabalho do camponês que não provocava nem desafiava o solo. Trata-se, na técnica moderna, de uma dis-posição, que explora as energias da

337. DUARTE, André. **Vidas em risco**: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. 128.

338. Em outro texto – uma conferência proferida em 1962 – Heidegger explica o termo ‘técnica’ da seguinte maneira: “O termo ‘técnica’ deriva do grego *technikón*. Isto designa o que pertence à *techné*. Este termo tem, desde o começo da língua grega, a mesma significação que ‘epistème’- quer dizer: velar sobre uma coisa, compreendê-la. *Techné*’ quer dizer: conhecer-se em qualquer coisa, mais precisamente no facto de produzir qualquer coisa”. HEIDEGGER, Martin. **Língua de tradição e língua técnica**. Tradução Mário Botas. 2ª. edição. Lisboa: Vega, 1999, p. 21.

³³⁹ HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. In: **Ensaio e conferências**. 6.ed. Petrópolis: Vozes, 2010. p.18.

natureza, cumpre um processamento que já vem pre-dis-posto a promover o máximo de rendimento possível com o mínimo de gasto. O Reno instalado na obra de engenharia não é o Reno evocado pela arte do poema de Hölderlin com o mesmo nome.

A usina não está instalada no Reno como era a velha ponte que durante séculos ligava uma margem à outra. A situação se inverteu. Agora é o Reno que está instalado na usina. O rio que hoje o Reno é, a saber, fornecedor de pressão hidráulica, o Reno o é pela essência da usina ³⁴⁰.

A exploração des-encobre o real como dis-ponibilidade. A disponibilidade designa o modo em que vige e vigora tudo que o desencobrimento explorador atingiu. O des-ocultar da técnica moderna não é um pro-duzir, mas um des-ocultar que desafia a natureza e que a põe como fonte de recursos disponíveis a serem continuamente demandados.

A técnica moderna não se satisfaz em trazer os entes à presença, mas os descobre já como matéria ou recurso que pode ser continuamente reutilizado, transformado, economizado e manipulado em um ciclo supostamente infinito, no qual se instala a devastação da natureza e do humano ³⁴¹.

E quem realiza a exploração que des-encobre o chamado real, como disponibilidade? - pergunta Martin Heidegger. E a resposta é o que se espera: o homem. Porém, será que à medida que o homem foi desafiado a explorar as energias da natureza não pertence ele também à dis-ponibilidade? Há expressões – diz Martin Heidegger – que falam nesse sentido como, por exemplo, recursos humanos³⁴², material humano, e, hoje, pode-se dizer material genético. Porém, não é tão somente o homem que produz, reproduz e consome, já que ele mesmo é produzido, reproduzido - inclusive através de técnica de reprodução artificial - e consumido no consumo da técnica.

Realizando a técnica, o homem participa da dis-posição como um modo de des-encobrimento, mas este nunca é um feito do homem. O homem não está diante do objeto como sujeito do conhecimento. O que está diante do homem, agora,

³⁴⁰ HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. In: **Ensaio e conferências**. 6.ed. Petrópolis: Vozes, 2010. p.18.

³⁴¹ DUARTE, André. **Vidas em risco**: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. 143.

³⁴² Observe-se que, aparentemente, todas as empresas, à medida que se “modernizam” renomeiam seus “departamentos pessoais” passando a chamá-los de “RH”: recursos humanos.

são os recursos a serem explorados: beneficiados, utilizados, armazenados como disponibilidade³⁴³. O avião na pista de decolagem é um objeto, mas essa representação do avião como objeto encobre o que ele é, a maneira em que ele é. O avião na pista de decolagem é disponibilidade.

É transporte de carga e de vidas humanas ou meio de aniquilação dessa mesma vida, seja porque se trata de um avião de guerra que bombardeia civis inocentes, seja porque foi sequestrado e lançado propositadamente contra edifícios gigantescos em um atentado terrorista suicida³⁴⁴.

O homem é, agora, requisitado a des-cobrir, des-ocultar em forma de exploração, “o homem não faz senão atender ao apelo desse desencobrimento, mesmo que seja para contradizê-lo”. E afirma Martin Heidegger: “Não foi Platão que fez com que o real se mostrasse à luz das ideias. O pensador apenas respondeu ao apelo que lhe chegou e que o atingiu”. Esse apelo desde sempre reivindica o homem, de maneira tão decisiva que somente nesse apelo, o homem pode vir a ser homem. Esse “apelo”, esse “chamamento”, na época da técnica, Martin Heidegger se dá ao modo da *Gestell*³⁴⁵, “o apelo de exploração que reúne o homem a dispor do que se des-encobre como dis-ponibilidade”. *Ge-stell* nomeia o tipo de

³⁴³ André Duarte, em texto sobre a “questão da técnica em Heidegger, utiliza a palavra subsistência em vez de disponibilidade e afirma: “Em textos dos anos 1950, Heidegger argumenta que não haveria contradição entre ambas as etapas do desenvolvimento tecnocientífico e, portanto, tampouco haveria uma quebra entre os conceitos ontológicos de sujeito-objeto e o conceito ontológico de subsistência. Antes, entre elas haveria um prolongamento e uma acentuação radical, por meio da qual a própria relação sujeito-objeto se transformaria em um fluxo rápido e contínuo de demandas, de sorte que as antigas polaridades se fundiriam no encadeamento do processo de demanda, produção, consumo, desgaste, destruição e reprodução do ente. Desse modo, com a introdução da noção de subsistência, as categorias de sujeito e objeto alcançam uma determinação antes incompreendida pelo próprio Heidegger”. DUARTE, André. **Vidas em risco**: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. 147.

³⁴⁴ DUARTE, André. **Vidas em risco**: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, 144-145.

³⁴⁵. *Das Gestell* – palavra-chave em todo esse texto e no pensamento de Heidegger da “virada”. André Duarte chama atenção para as diversas traduções para a palavra *Gestell*; ‘armação’ (Loparic e Werle), que corresponde a um uso bem comum da palavra, como em uma armação de óculos, ‘arraçoamento’ (Ernildo Stein), ‘composição’, dando a ideia de reunião (Emmanuel Carneiro Leão), optando por ‘dispositivo’, “visto que o termo guarda o sentido original de pôr e de posição, ao mesmo tempo em que permite ser entendido como aquele pôr determinado e orientado previamente e que dispõe do ente na totalidade, arregimentando o heterogêneo de acordo com uma tendência determinada, a da produção, do uso, do abuso, da reprodução e da destruição de tudo que é” (DUARTE, André. **Vidas em risco**: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. 142-143), A opção, no trabalho, foi manter o termo *Gestell* em alemão. Nesse momento, porém, o termo aparece muitas vezes traduzido por composição, porque aqui acompanha-se, em geral, a tradução de Emmanuel Carneiro Leão; contudo, sempre que não se tratar de citação, o termo permanecerá em alemão.

desencobrimento que rege a técnica moderna mas que, em si mesmo, não é nada de técnico. O trabalho técnico responde ao chamamento ao des-encobrimento explorador que é *Gestell*, mas jamais o constitui ou produz³⁴⁶.

Ge-stell determina o modo no qual, na época da técnica, homem e ser se apropriam; o modo como se dá o “acontecimento-apropriação” (*Ereignis*), onde tudo está disponível para o cálculo³⁴⁷. *Ge-stell* é a essência da técnica moderna e tudo que agora é, vai sendo, “caracterizado pela dominação da essência da técnica moderna, dominação que se apresenta já em todas as esferas da vida, através de múltiplos sinais que podem ser nomeados: funcionalização, perfeição, automatização, burocratização, informação”³⁴⁸.

Martin Heidegger utiliza a palavra *Gestell* de forma extravagante, para dizer a essência da técnica moderna. Ele forma a palavra *Gestell* através da união do prefixo “*ge*” e o verbo ‘*stellen*’ – “*pôr*”. Em tradução comum, *Gestell* significa estante de livros, armação e também, de acordo com Martin Heidegger, esqueleto, demonstrando a horripilante pretensão do seu uso³⁴⁹. Mas há no verbo *pôr* (*stellen*) um eco “de um outro ‘*pôr*’ de onde ele provém, a saber, ‘*pro-pôr*’ e ‘*ex-por*’ que, no sentido de *poíesis*, faz o real vigente emergir para o desencobrimento”. Dessa forma, há um parentesco de essência entre o primeiro caso (*pro-por* e *dis-por* no sentido de *poíesis*) e *Gestell* no sentido de des-encobrimento explorador. Mais ainda: ambos são formas de *alétheia*: desvelamento, procedimento de trazer o não-vigente à vigência³⁵⁰.

³⁴⁶ HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. In: **Ensaio e conferências**. 6ª ed. Petrópolis: Vozes, 2010. p.21 23.

³⁴⁷ HEIDEGGER, Martin. **O princípio da identidade**. Tradução Ernildo Stein. 4ª edição. São Paulo: Nova Cultural, 1991. Os pensadores. V.5 p. 144.

³⁴⁸ HEIDEGGER, Martin. **A constituição onto-teo-lógica da Metafísica**. Tradução Ernildo Stein. 4ª edição. São Paulo: Nova Cultural, 1991. Os pensadores. V.5. p. 153.

³⁴⁹ HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. In: **Ensaio e conferências**. 6ª ed. Petrópolis: Vozes, 2010. p.23.

³⁵⁰ HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. In: **Ensaio e conferências**. 6ª ed. Petrópolis: Vozes, 2010. p. 23 – 24. Para Giorgio Agamben, como já referido neste trabalho, a herança teológica da fratura que separa em deus ser e ação, conservada nos dispositivos foucaultianos, cruzam-se com a *Gestell* de Martin Heidegger o que pode, segundo ele, ser percebido na própria palavra *Gestell* “cuja etimologia é análoga àquela da *dis-positio*, *dis-ponere* (o alemão *stellen* corresponde ao latim *ponere*)”. De acordo com o filósofo italiano, há uma proximidade evidente entre a *dispositio* dos teólogos, os dispositivos foucaultinanos e a *Gestell* de Martin Heidegger já que essa tem o sentido de dispor como “ordenar”. AGAMBEN, Giorgio. O que é um dispositivo?. In: **O amigo e O que é o dispositivo?**. Tradução Vinicius Nicastro Honesko. Chapecó, SC: Argos, 2014. p. 37.

Ouve-se – como explica Martin Heidegger – que a técnica moderna se pôs em marcha porque se apoiou na ciência moderna. De fato, conforme ele diz, é no século XVII que se pode assinalar o início das ciências modernas da natureza, e a técnica das máquinas, na segunda metade do século XVIII. Todavia, “posterior na constatação historiográfica (*Historie*), a técnica moderna é, historicamente (*Geschichte*), anterior no tocante à essência que a rege” . A ciência moderna já respondia à essência da técnica como chamamento ao des-encobrimento explorador³⁵¹. Por isso diz Martin Heidegger numa outra conferência do mesmo ciclo de palestras acima referido:

O homem se estarrece diante do que poderia acontecer com a explosão da bomba atômica. Não vê ele o que já há muito lhe adveio: o que acontece como o que para fora de si projeta a bomba e a sua explosão, e que estas são apenas como que a sua projeção (...) Por que espera esta angústia desamparada se o terrífico já aconteceu³⁵²?

Portanto, as ciências modernas (sec. XVII), uma das características da época moderna, já respondiam ao apelo explorador. A época do domínio técnico (sec. XVIII - XIX) é a época na qual esse apelo explorador “chega ao sumo”: é a época que tem início a com-(s)umação da metafísica. Que a biopolítica se radicalize – tanto para Michel Foucault como para Giorgio Agamben (sec. XIX) na época da com-(s)umação da metafísica - é apenas a consequência do terrífico que já aconteceu muito antes. Diante disso, não pode causar estranheza que tenhamos todos nos tornado “*homini sacri*”, num “campo” que se oculta em todos os lugares. Quando tudo é des-velado como recurso a ser utilizado, manipulado num ciclo incontrolável de devastação, a vida e a morte tornam-se indiscerníveis. Então, que o homem esteja vivo, morto ou morto-vivo não tem significado algum.

Esse desencobrir explorador não se dá fora de toda a atividade humana³⁵³, porém, “não acontece apenas *no* homem e nem decisivamente *pelo* homem”. O homem é desafiado a desvelar através da exploração em que se acha

³⁵¹ HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. In: **Ensaio e conferências**. 6ª ed. Petrópolis: Vozes, 2010. p. 25.

352. HEIDEGGER, Martin. A coisa. Tradução de Eudoro de Sousa. In: **Mitologia I: Mistério e surgimento do mundo**, 2ª. edição. Brasília: EDUnB, 1995, p. 121-122.

353. “O que a técnica moderna tem de essencial não é uma fabricação puramente humana. O homem actual é ele próprio provocado pela exigência de provocar a natureza para a mobilização. O próprio homem é intimado, é submetido à exigência de corresponder a esta exigência”. HEIDEGGER, Martin. **Língua de tradição e língua técnica**. Tradução Mário Botas. 2ª edição. Lisboa: Vega, 1999. p. 28-29.

imerso. *Gestell*, como essência da técnica moderna, é o chamamento que põe o homem a caminho do des-encobrimento que sempre conduz o real, de maneira mais ou menos perceptível, à dis-ponibilidade. Pôr a caminho significa: “destinar”. E o destino do des-encobrimento é perigoso. Em si mesmo não é um perigo qualquer, mas “o” perigo que Martin Heidegger afirma anunciar-se em duas frentes: “quando o descoberto já não atinge o homem, como objeto, mas exclusivamente, como disponibilidade” e “quando, no domínio do não-objeto, o homem se reduz apenas a dis-por da dis-ponibilidade”. Nesse momento, chegou-se ao último passo diante do precipício, ou seja, onde o homem – ele mesmo assim ameaçado – só se toma por disponibilidade e ainda se alardeia como senhor da terra³⁵⁴. Então, não há saída?

Será que Martin Heidegger quer com suas ideias apenas demonstrar “a dimensão catastrófica da moderna tecnologia”? André Duarte³⁵⁵ afirma que, sem acompanhar atentamente o pensamento de Martin Heidegger, a resposta poderia ser positiva e recorda, então, “as fotografias idílicas de Heidegger, já idoso, retirando água de um poço ou partindo a madeira com um machado para alimentar a pequena caldeira que aquecia a água de sua cabana situada em *Todtnauberg*, na Floresta Negra, sem luz elétrica”. E o mesmo autor pergunta: “Estaria Heidegger nos incitando a abandonar a tecnologia como coisa demoníaca?” No entanto, não é aqui, continua, que “a reflexão heideggeriana sobre a essência da técnica se esgota”. Há algo mais que precisa ser visto na mesma conferência. Martin Heidegger afirma que, enquanto pensamos livremente a essência da técnica, nos mantemos no espaço livre do destino, do envio *epocal*.

Este não nos tranca numa coação obtusa, que nos forçaria uma entrega cega à técnica ou, o que dá no mesmo, a arremeter desesperadamente contra a técnica e condená-la, como obra do diabo. Ao contrário, abrindo-nos para a essência da técnica, encontramos-nos, de repente, tomados por um apelo de libertação³⁵⁶.

³⁵⁴ HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. In: **Ensaio e conferências**. 6ª ed. Petrópolis: Vozes, 2010. p.28-29.

³⁵⁵ DUARTE, André. **Vidas em risco**: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p.148-149.

³⁵⁶ HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. In: **Ensaio e conferências**. 6ª ed. Petrópolis: Vozes, 2010. p.28.

Então, ao final da conferência, Martin Heidegger cita alguns versos de Hölderlin³⁵⁷:

Ora, onde mora o perigo
é lá que também cresce
o que salva³⁵⁸.

Salvar, como afirma Martin Heidegger, diz muito mais que retirar do perigo, pois diz “chegar à essência, a fim de fazê-la aparecer em seu próprio brilho”. Se, onde mora o perigo, também cresce o que salva, então, na essência da técnica moderna - *Gestell*- o chamamento, que põe o homem a caminho do des-encobrimento e sempre conduz (destina) o real, de maneira mais ou menos perceptível, à dis-ponibilidade - está também a medrança do que salva. É na *Gestell* que emerge o que salva, e “onde algo cresce, é lá que ele deita raízes, é de lá que ele medra e prospera” . É preciso, então, pensar como no perigo extremo – na regência da *Gestell* – a força da salvação deita raízes e lá medra e prospera. E num último e derradeiro passo do caminho de seu pensamento, exposto na conferência sobre a essência da técnica, Martin Heidegger propõe questionar, mais uma vez, a essência da técnica e o faz agora pensando a palavra essência e, justamente, partindo de um exemplo dado logo no início do ensaio: o da arboridade, o mesmo ser-árvore de todas as espécies de árvores. No entanto, a essência de uma árvore que rege toda árvore “não é, em si mesma, uma árvore que se pudesse encontrar entre as árvores”. A essência da técnica não está nos aparelhos, nos operadores das máquinas. A essência da técnica não é nada de técnico. Tudo isso são apenas peças que pertencem à *Gestell*, à essência da técnica, mas ela não pode ser compreendida como um gênero ao qual pertencem espécies. Ela é “o modo destinado de des-encobrimento, a saber, o des-encobrimento da exploração e do desafio”. Ao nos abirmos para a essência da técnica como destino de um des-encobrimento, podemos perceber que nem sempre o des-encobrimento se deu na forma da exploração. Há um outro e diferente: é o des-encobrimento da pro-dução, da *poíesis*. Contudo, o desecobrimento explorador da composição e o des-encobrimento da pro-dução, da *poíesis*, não são espécies subsumidas no conceito

³⁵⁷ Nesta trecho do ensaio, se mostra como a “*retorsão*” representa o que bem indica o título de obra de Benedito Nunes a seu respeito, a saber, uma “passagem para o poético”. NUNES, Benedito. **Passagem para o poético**. São Paulo: Ática, 1986.

³⁵⁸. HEIDEGHEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. In: **Ensaio e conferências**. 6ª ed. Petrópolis: Vozes, 2010. p.31.

de des-encobrimento. O des-encobrimento é o destino que, de forma repentina e inexplicável para o pensamento, se parte, ora como des-encobrimento produção, ora como des-encobrimento exploração e, assim, também se reparte o homem. Então, afirma Martin Heidegger, a proveniência do envio do des-encobrimento explorador está no des-encobrimento produtor. Encaminham-se, assim, *Gestell* e *poíesis*. Repitam-se as palavras de Hölderlin: “onde mora o perigo é lá que também cresce o que salva”. *Gestell*

é o perigo extremo porque justamente ela ameaça trancar o homem na dis-posição, como pretensamente o único modo de descobrimento. E assim trancado, tenta levá-lo para o perigo de abandonar sua essência de homem livre³⁵⁹.

Porém, como pode dar-se a salvação? Pensando – num relacionamento livre - o que é a essência da técnica. Pensar o perigo, ter sempre em mente o perigo extremo e ali encontrar o que salva. “Questionar é a piedade do pensamento”, disse Heidegger.³⁶⁰

Viu-se que a palavra *techné* não indicava apenas a técnica, o trabalho do artesão. Chamava-se também *techné* o trabalho do artista, a produção da verdade na beleza. A arte, no começo do destino ocidental na Grécia – conforme explica Martin Heidegger – chamava-se simplesmente *techné*. Era “um des-encobrir-se único numa multiplicidade de desdobramentos”. A arte era integrada na regência e preservação da verdade (pensemos em Édipo e todo o “ciclo tebano”, de Sófocles). As artes não provinham do artístico, não provocavam prazer estético, não eram um setor de uma atividade cultural, muito menos de entretenimento. A arte era um des-encobrir produtor e pertencia à *poíesis* e, novamente, cita outros versos de Hölderlin: “...poeticamente o homem habita esta terra”³⁶¹.

Caso não seja possível saber se serão as artes convocadas para que fomentem o crescimento do que salva, é, pelo menos, possível pensar a outra possibilidade, a de vermos por toda parte “a fúria da técnica até que, um belo dia, no meio de tanta técnica, a essência da técnica venha a vigorar na apropriação da

³⁵⁹ HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. In: **Ensaio e conferências**. 6ª ed. Petrópolis: Vozes, 2010. p.31-34.

³⁶⁰ HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. In: **Ensaio e conferências**. 6ª ed. Petrópolis: Vozes, 2010. p.37

³⁶¹ HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. In: **Ensaio e conferências**. 6ª ed. Petrópolis: Vozes, 2010. p.36 – 37.

verdade”.³⁶² Enfim, uma vez que “onde mora o perigo, é de lá que também emerge o que salva”, é preciso que nos demos conta de como, na essência da técnica, está presente também o que nos faz e mantém humanos: a imaginação poética³⁶³.

3.3 Contra o “humanismo”

Ainda é possível falar em humanismo na época do domínio técnico? Em outros termos, essa foi a pergunta que Jean Beaufret, importante discípulo e amigo de Martin Heidegger lhe dirigiu numa carta logo após o final da Segunda Guerra Mundial e que foi respondida em 1946 dando origem ao texto *Sobre o humanismo (Über den Humanismus)*.

A vida de Martin Heidegger, nessa época, era a de um “proscrito”, e a referência na resposta a uma passagem em que Heráclito está numa situação de simplicidade, aquecendo-se em frente a um forno, parece ter um grande significado, como bem salienta Safranski³⁶⁴. Martin Heidegger também estava vivendo uma vida pobre e modesta e, talvez, também precisasse de se aquecer. “Não havia combustível em Freiburg; a cabana de *Todtnauberg* (...) precisava de consertos; não é mais adequada para suportar o inverno e falta material para a reconstruir.” O afastamento da universidade e a espera dos dois filhos que eram prisioneiros de guerra russos oprimiam-no³⁶⁵.

Após 1945, o primeiro documento público do pensar de Martin Heidegger foi o texto “Sobre o humanismo” que significou uma oportunidade - depois de já ter tentado um encontro pessoal - para responder a um ensaio de Jean-Paul Sartre - *O Existencialismo é um humanismo* - aparecido pouco tempo antes. Este ensaio —

³⁶² HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. In: **Ensaio e conferências**. 6ª ed. Petrópolis: Vozes, 2010. p.37.

³⁶³ HEIDEGGER, Martin. **O fim da filosofia e a tarefa do pensamento**. Tradução Ernildo Stein. 4ª edição. São Paulo: Nova Cultural, 1991. Os pensadores. V. 5. p. 72.

³⁶⁴ SAFRANSKI, Rüdiger. **Heidegger**: Um mestre da Alemanha entre o bem e o mal. Tradução de Lya Luft. Apresentação de Ernildo Stein. São Paulo: Geração Editorial, 2005. p. 414.

³⁶⁵ SAFRANSKI, Rüdiger. **Heidegger**: Um mestre da Alemanha entre o bem e o mal. Tradução de Lya Luft. Apresentação de Ernildo Stein. São Paulo: Geração Editorial, 2005. p. 414.

teve grande repercussão por toda a Alemanha. “Depois de uma conferência, em 29 de outubro de 1945, baseada nesse ensaio, o existencialismo de Sartre se tornara, quase do dia para a noite, objeto de culto na Europa.” Muitos se reuniram, se acotovelaram, para ouvi-lo. “A insistente formulação de Sartre “a existência precede a essência”, atingiu, na Alemanha destruída, o sentimento de vida daqueles que depois da catástrofe se reencontravam sob os escombros, conscientes de mais uma vez terem escapado. Quem salvara a sua existência podia afinal recomeçar. Exatamente com essa compreensão a frase filosófica altamente sutil fez carreira na Alemanha do pós-guerra”³⁶⁶.

No ensaio, ao tentar definir o existencialismo, Jean-Paul Sartre afirma que a dificuldade está em existirem dois tipos de existencialistas. De um lado, cristãos como Karl Jasper (1883 – 1969) e, de outro, ateus como Martin Heidegger e ele próprio. Todos teriam em comum o fato de admitirem “que a existência precede a essência.” E continua mais à frente a opor-se à frase contrária – a essência precede a existência - afirmando:

O existencialismo ateu, que eu represento, é mais coerente. Declara ele que, se Deus não existe, há pelo menos um ser no qual a existência precede a essência, um ser que existe antes de poder ser definido por qualquer conceito, e que este ser é o homem ou, como diz Heidegger, a realidade humana³⁶⁷.

Para Sartre, o homem primeiramente existe, depois se define. Em suas palavras: “(...) só há realidade na ação (...) o homem não é senão o seu projeto, só existe na medida em que se realiza, não é portanto nada mais do que o conjunto dos seus atos, nada mais do que a sua vida”³⁶⁸. O ser humano, portanto, para o existencialismo elaborado por Sartre, define-se pelo seu agir.

No texto *Sobre o humanismo*, Martin Heidegger “retoma, do ponto de vista da autorreflexão e da autocrítica, todo o programa filosófico de *Ser e tempo*”³⁶⁹. Estão ali as marcas mais profundas de seu caminho de pensamento. Ele inicia o texto com uma advertência: “De há muito que ainda não se pensa, com bastante

³⁶⁶ SAFRANSKI, Rüdiger. **Heidegger**: Um mestre da Alemanha entre o bem e o mal. Tradução de Lya Luft. Apresentação de Ernildo Stein. São Paulo: Geração Editorial, 2005. p. 417.

³⁶⁷ SARTRE. Jean-Paul. **O existencialismo é um humanismo**. Tradução Vergílio Ferreira. 4ª edição. Lisboa: Editorial Presença, 1978. p. 213.

³⁶⁸ SARTRE. Jean-Paul. **O existencialismo é um humanismo**. Tradução Vergílio Ferreira. 4ª edição. Lisboa: Editorial Presença, 1978. p. 241.

³⁶⁹ GIACOIA, Oswaldo. **Heidegger urgente**: Introdução ao um novo pensar. São Paulo: Três Fronteiras, 2013. p. 64.

decisão a Essência do agir”.³⁷⁰ Conhecemos o agir como o produzir de um efeito e, assim, avaliamos sua realidade efetiva segundo a utilidade que oferece. Porém, essa não é a essência do agir, explica Martin Heidegger. A essência do agir é o consumir. E consumir significa levar alguma coisa até a plenitude de sua essência, em outras palavras, levá-la ao sumo. Só se leva à plenitude o que já é e o que é, antes de tudo, é o ser. O pensar leva à plenitude a relação do ser com a essência do homem, porém não produz nem efetua essa relação. “O pensamento apenas a restitui ao Ser como algo que lhe foi entregue pelo próprio Ser”. No que consiste esta restituição? Consiste no fato de, “no pensamento, o Ser se tornar linguagem. A linguagem é a casa do ser. Em sua habitação mora o homem. Os pensadores e poetas lhe servem de vigias”³⁷¹. Como se exerce essa guarda pelos pensadores e poetas? Exercem-na levando à plenitude a manifestação do ser e fazem isso à medida que levam a manifestação do ser à linguagem e na linguagem conservam essa manifestação³⁷². O pensar não se transforma em ação porque irradia um efeito ou porque pode ser aplicado, mas o pensar ‘age’ – se transforma em ação – enquanto se exerce como pensar. É, “de certo o que há de mais simples e elevado, por afetar a re-ferência do Ser ao homem”³⁷³.

³⁷⁰ A respeito do termo “*das Wesen*”, tão caro ao vocabulário heideggeriano, traduzido, em regra, por “a essência”: Irene Borges Duarte, em prólogo à obra: Heidegger, Martin. **Caminhos de floresta**. Tradução de Irene Borges Duarte. *et al.* 2. edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, já manifesta a dificuldade de tradução do termo ‘*wesen*’ - que no sentido verbal de ‘estar-a-ser’ ou ‘essenciar-se’, “pelo qual o ser vem a estar-em-presença (*anwesen*), no não-estar-encoberto (*Un-verborgenheit*) da sua verdade”- não possui expressão direta em português, “como não há no alemão contemporâneo, pelo que também Heidegger houve de recorrer a um arcaísmo para dizer o que pretendia” .

Como substantivo no texto ora estudado - explica Emmanuel Carneiro Leão - o termo não designa “natureza, *quididade*, mas a estrutura em que vigora, i.é. desenvolve a força de seu vigor, o agir.” E para exprimir esse sentido ele grafa o termo sempre com maiúscula: ‘Essência’. HEIDEGGER. Martin. **Sobre o humanismo**. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1967. p. 23.

³⁷¹ HEIDEGGER. Martin. **Sobre o humanismo**. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1967. p. 24

³⁷² “A ação do pensamento consiste, pois, em trazer o ser à linguagem, mas tal ação apenas se dá na medida em que o próprio pensamento se expõe ao apelo (*Anspruch*) do ser, correspondendo ao ser no dizer de sua verdade *historial*. Velar por tal morada em pensamento e linguagem é restituir ao homem sua essência, cuidar para que a humanidade do homem não se torne inumana, estranha a sua essência. Em outras palavras, a essência do humano só é na medida em que o homem é reclamado, apelado ou reivindicado pelo ser, o que, evidentemente, exige que tal apelo seja escutado e correspondido em uma linguagem conveniente, apropriada ao ser. Apenas nessa solicitação correspondida pode o humano encontrar a morada de sua essência e ser o falante que ‘tem’ a linguagem como o albergue de sua essência.” DUARTE, André. **Vidas em risco**: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. 85.

³⁷³ HEIDEGGER. Martin. **Sobre o humanismo**. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1967.p. 25.

Para aprendermos a experimentar a essência do pensar – o que significa ao mesmo tempo realizar a essência do pensar – devemos nos libertar da interpretação técnica do pensar que remonta a Platão e Aristóteles. “A caracterização do pensar como *theoría* e a determinação do conhecimento como atitude ‘teórica’ já se processam dentro da interpretação ‘técnica’ do pensar”. O empenho da filosofia em justificar sua existência em face das ciências, buscando mostrar-se como ciência, já é o abandono da essência do pensar. “Na interpretação técnica do pensamento, se abandona o Ser como elemento do pensar”. A lógica sanciona a interpretação técnica do pensar desde a sofística e Platão. Porém, ela – a lógica - é uma forma inadequada de julgar o pensar e, como afirma Martin Heidegger, é como se procurássemos avaliar a natureza do peixe de acordo com sua capacidade de viver em terra seca. Há muito tempo o pensar está fora de seu elemento. E Martin Heidegger pergunta: “Será que se pode chamar ‘irracionalismo’ o esforço de repor o pensamento em seu elemento?”³⁷⁴.

Conquanto uma conversa “direta” pudesse elucidar melhor as questões levantadas na carta, posto que “por escrito, o pensamento perde facilmente a dinâmica de seu movimento”³⁷⁵, Martin Heidegger escreve sua resposta e escolhe apenas uma das questões postas por Beaufret: “Como tornar a dar sentido à palavra ‘Humanismo’?” E a própria pergunta já leva a algumas considerações, visto que pressupõe que exista a intenção de conservar a palavra humanismo. E Martin Heidegger pergunta se isso seria necessário? “Será mesmo que ainda não está bastante clara a desgraça que provocam todos os títulos dessa espécie? (...) Não há dúvida, de há muito já se desconfia dos ‘ismos’. Mas o mercado da opinião pública exige sempre novos. E sempre se está disposto a cobrir a demanda”³⁷⁶.

Os termos lógica, ética e física surgem, como explica Martin Heidegger, quando o pensar originário chega ao fim. Em sua gloriosa era, os gregos – os pensadores originários - pensaram sem esses títulos e nem chamavam o pensamento de filosofia. O pensamento termina quando sai de seu elemento.

³⁷⁴ HEIDEGGER, Martin. **Sobre o humanismo**. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1967. p. 27.

³⁷⁵ Isso do pensamento, na escrita, “perder a dinâmica de seu movimento” remete a uma discussão muito antiga. Platão no Fedro refere-se a esse *pharmakón* que é a escrita e Jacques Derrida o analisa em sua obra “A farmácia de Platão”. DERRIDA, Jacques. **A farmácia de Platão**. Tradução Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 1991.

³⁷⁶ HEIDEGGER, Martin. **Sobre o humanismo**. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1967. p. 28.

O pensar, à medida que sai de seu elemento, chega ao fim e compensa esse vazio (de seu elemento) valorizando-se como instrumento de formação e, assim, como atividade acadêmica e depois como atividade cultural. A filosofia transforma-se, então, numa técnica de explicação pelas causas últimas. “Já não se pensa. Ocupa-se de ‘filosofia’”³⁷⁷, diz Martin Heidegger, e ainda explica que são essas ocupações que se exibem como “ismos” procurando uma sobrepujar a outra, numa verdadeira concorrência. O domínio desses “ismos” ocorre predominantemente nos tempos modernos pela ditadura da opinião pública, da publicidade. Mesmo assim, o oposto – a existência privada - não significa o ser-homem essencial e livre. A existência privada se enrijece numa negação do que é público, num recuo do que é público, mas escravizando-se a ele. A linguagem termina a serviço da transmissão dos meios de troca desprezando qualquer limite. “A linguagem cai sob a ditadura da publicidade” na qual tudo se transforma em objeto e, talvez pior ainda, é a publicidade que decide o que é compreensível e o que é incompreensível. Submeter-se à publicidade é o perder-se em “a-gente”, no impessoal, de que Martin Heidegger fala em *Ser e tempo*³⁷⁸.

O esvaziamento da linguagem é o que se dá sob a égide de nossa era movida pela compulsão de comunicar seja o que for, sem preocupação com o que é informado. A linguagem torna-se instrumento de dominação do ente que aparece como o efetivamente real num sistema de atuação de causa e efeito. O ser que é linguagem, os humanos, passamos, então, a nos vermos também como instrumentalizáveis. E isso ocorre tanto quando calculamos e agimos, quanto ao procedermos científica ou filosoficamente com explicações e fundamentações. Essas explicações e fundamentações nos garantem e nos asseguram, até mesmo, de que algo seja inexplicável. É como se já estivesse estabelecido que a verdade do ser pudesse ser apreendida através de causas e explicações ou – o que dá no mesmo - quando isso é impossível³⁷⁹.

Caso o homem encontre, mais uma vez, o caminho para a proximidade do ser, deve, antes, aprender a existir no inefável, deve reconhecer tanto o extravio

³⁷⁷ HEIDEGGER. Martin. **Sobre o humanismo**. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1967.p. 31.

³⁷⁸ HEIDEGGER. Martin. **Sobre o humanismo**. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1967. p. 31-32.

³⁷⁹ HEIDEGGER. Martin. **Sobre o humanismo**. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1967 p. 33.

da publicidade, como a impotência do que é privado. Caso o homem encontre, mais uma vez, o caminho para a proximidade do ser, deve, antes de falar, ceder ao apelo de escutar o ser correndo o risco de, sob este apelo, pouco ou raramente algo lhe restar a dizer. Só assim será devolvida à palavra a preciosidade de sua essência e ao homem será devolvida a habitação para que more na verdade do ser³⁸⁰. Só dessa forma a linguagem é linguagem.

Neste apelo ao homem pelo ser, há um empenho, um esforço e um cuidado³⁸¹ (*die Sorge*) pelo homem mesmo, um conduzir o homem para sua essência, um tornar o homem humano. Dessa forma é a *humanitas* que permanece a preocupação de um tal pensamento, “pois *humanismos* é curar e cuidar que o homem seja humano e não inumano, isto é, estranho à sua Essência”, o que sempre pode ocorrer e, de fato, vem ocorrendo cada vez mais ampla e frequentemente³⁸².

De acordo com Martin Heidegger, Karl Marx encontrou a humanidade do homem na “sociedade”. Para o cristão, o homem é homem como “filho de Deus”. “O homem não é deste mundo, na medida em que o ‘mundo’ pensado, segundo a teoria de Platão, é apenas uma passagem transitória para o além”. É na época da República romana que se pensa pela primeira vez a *humanitas* contrapondo-se o *homo humanus* ao *homo barbarus*. O primeiro é aquele que a *virtus* romana exalta e enobre através da incorporação da *paideia* herdada dos gregos da época helenística cuja cultura era ensinada nas escolas filosóficas romanas. “A *paideia*, assim entendida, se traduz por *humanitas*”. O *homo barbarus* não recebia aquela formação, não possuía a *humanitas*. “A *romanitas* propriamente dita do *homo romanus* consiste nessa *humanitas*.” Nos séculos XIV e XV na Itália (Renascença), o que ocorre é uma *renascentia romanitatis*, portanto trata-se da *humanitas* e, por isso da *paideia* grega. A questão é que o grego aqui é sempre visto em sua forma tardia e de forma romana. Historicamente faz sempre parte do “humanismo” um estudo da

³⁸⁰ HEIDEGGER. Martin. **Sobre o humanismo**. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1967.p. p. 33 – 34.

³⁸¹ No estudo que se faz nesta parte do trabalho foram utilizadas duas traduções: a de Emmanuel Carneiro Leão - já referida - e a de Ernildo Stein (Os pensadores, 1973. V. 45. p. 347-373). Em relação à palavra *Sorge* (*die Sorge*), a opção foi seguir a tradução pelo termo cuidado como faz Ernildo Stein e não, por cura, conforme Emmanuel Carneiro Leão, embora no restante do trabalho a outra tradução prevaleça. Nas citações, a tradução do autor será mantida.

³⁸² HEIDEGGER. Martin. **Sobre o humanismo**. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1967. p. 34.

humanitas que, de alguma forma, sempre retoma a antiguidade sendo, em cada caso, um reviver a Grécia.³⁸³ É esse humanismo que impregna, de modo especial, a nossa formação jurídica, em que ele se afirmou pioneiramente, antes da Renascença se generalizar como fenômeno cultural, com a redescoberta na Itália do *Corpus Juris Civilis*, no século XIII.

O humanismo de Karl Marx, o humanismo de Jean-Paul Sartre, e também o do cristianismo são diferentes quanto às suas finalidades e fundamentos, quanto à maneira e meios de realização, quanto à forma de suas doutrinas, mas são iguais, segundo Martin Heidegger, no que se refere à *humanitas* do *homo humanus* que é determinada a partir de uma interpretação fixa da natureza, da história, do mundo e do fundamento do mundo, ou seja, de uma assente interpretação do ente em sua totalidade³⁸⁴.

Todo humanismo funda-se numa metafísica ou ele mesmo se postula como fundamento de uma metafísica, segundo afirma Martin Heidegger. Todos os tipos de humanismos - desde o romano até os presentes, que não deixam de ser uma variante daquele - pressupõem como óbvia a essência mais universal do homem. O homem é tomado como *animal rationale*, o que não significa uma interpretação falsa, mas uma interpretação condicionada pela metafísica. A metafísica não pensa a diferença entre ser e ente, não levanta a questão da verdade do ser. A metafísica jamais questiona o modo como a essência do homem pertence à verdade do ser. “O ser ainda está à espera de que ele mesmo se torne digno de ser pensado pelo homem”³⁸⁵.

Desde o primeiro humanismo – o romano – pressupõe-se a essência do homem, posto que o homem é considerado *animal rationale*. É preciso perguntar se a essência do homem realmente se funda na dimensão da *animalitas*, pois, quando se diz do homem que é um ‘animal’ já se decidiu muito, inclusive, o que é sua vida. O entendimento do homem como ser vivo que se distingue dos demais seres vivos – da planta, dos animais e mesmo de Deus – pode até nos levar a afirmar coisas corretas sobre o homem, mas o homem assim diferenciado, mesmo que

³⁸³ CABRAL. Alexandre Marques. **Heidegger e a destruição da ética**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009. p. 146.

³⁸⁴ HEIDEGGER. Martin. **Sobre o humanismo**. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1967. p. 36-37.

³⁸⁵ HEIDEGGER. Martin. **Sobre o humanismo**. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1967. p. 352.

especificamente, permanece situado em meio ao ente e relegado definitivamente para o âmbito essencial da *animalitas* de onde a metafísica pensa o homem. A definição do homem como *animal rationale* é metafísica e, portanto, todas as formas de conhecimento dela derivadas, como as ciências, as filosofias ou as teologias, sem esquecer o direito - não pensam o homem em direção a sua *humanitas*³⁸⁶.

A metafísica não pensa a essência do homem como *humanitas* porque está trancada ao dado essencial de que o homem somente vive em sua essência enquanto é interpelado pelo ser. Somente na escuta deste apelo do ser e pertencendo ao ser (*gehören*), o homem pode morar em sua morada onde mora sua essência. Somente neste morar o homem “tem” linguagem como a morada que preserva o ex-stático para sua essência. Ao estar postado na clareira do ser, Martin Heidegger denomina a ex-sistência do homem. A ex-sistência é o estar na clareira do ser, é o modo próprio da essência do homem³⁸⁷. É desta forma que Martin Heidegger afirma: “somente o homem existe (ex-siste). O rochedo é, mas não existe. A árvore é, mas não existe. O anjo é, mas não existe. Deus é, mas não existe”³⁸⁸.

Não se pode superar o erro do biologismo juntando-se ao elemento corporal do homem outros elementos, como alma e espírito ou razão. O homem pode ser investigado pelas ciências da natureza em seu aspecto orgânico, físico, mas nisso não reside a essência do homem³⁸⁹. Todo direito que, em tempos de biopolítica, considera o homem da maneira como determinado pelas ciências, biologicamente, tecnicamente, não pode ser *humano*.

Retomando a frase dita em Ser e tempo - “a essência do *Dasein* reside em sua existência” – Martin Heidegger afirma que não se trata de uma contraposição entre as determinações metafísicas de *existentia* e *essentia*. O que a frase diz é – e aqui parece tratar-se de uma resposta a Jean-Paul Sartre: “o homem

³⁸⁶ HEIDEGGER. Martin. **Sobre o humanismo**. p. 39 - 40. Conforme André Duarte, “(...) ele (Heidegger) estava certo de que, enquanto a essência do ser humano fosse determinada metafisicamente a partir de sua animalidade, isto é, como ser vivo distinto das plantas, dos demais animais e dos deuses, acrescentando-se a ele a diferença específica da racionalidade, jamais seríamos capazes de pensar a própria humanidade do homem.” DUARTE, André. **Vidas em risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 84.

³⁸⁷ HEIDEGGER. Martin. **Sobre o humanismo**. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1967. p. 41.

³⁸⁸ HEIDEGGER. Martin. **Introdução a Que é metafísica?** Tradução Ernildo Stein. São Paulo: Abril, 1973.v XLV. Os pensadores. p. 59.

³⁸⁹ HEIDEGGER. Martin. **Sobre o humanismo**. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1967. p. 42-43.

se essencializa, de tal sorte que ele é o ‘lugar’ (Da), isto é, a clareira do Ser”. A existência é diferente da existência pensada metafisicamente (Hegel – absoluto que sabe a si mesmo, Friedrich Nietzsche – eterno retorno do mesmo). Nas diversas interpretações metafísicas, embora formuladas de maneira diferente, fica aberta a questão, na qual se indaga se mediante o termo existência (como realidade efetiva) já é pensado, suficientemente, o ser da pedra ou mesmo a vida como ser do vegetal e do animal. Esses não estão postados livremente na clareira do ser e apenas a clareira do ser é mundo. É por isso que falta linguagem aos outros seres. A essência da linguagem não pode, portanto, ser pensada como uma capacidade biológica. “A linguagem é o advento do próprio Ser que se clareia e se esconde”³⁹⁰. A clareira – *Lichtung* – afirma Martin Heidegger, “contrasta com a floresta cerrada, na linguagem mais antiga ‘*Dickung*’”. É palavra que deriva do verbo clarear (*lichten*), mas ela deve ser entendida como claro, luz (*Licht*), havendo, mesmo, conexão entre ambas. A luz (*Licht*) incide na clareira, no aberto, suscitando aí o jogo entre o claro e o escuro. A luz não cria a clareira. A luz pressupõe a clareira.

A clareira, no entanto, o aberto, não está apenas livre para a claridade e a sombra, mas também para a voz que reboia e para o eco que se perde, para tudo que soa e ressoa e morre na distância. A clareira é o aberto para tudo que se apresenta e ausenta³⁹¹.

Quando perguntamos sobre a essência do homem, perguntamos inadequadamente “quem é o homem?” ou “que é o homem?”. Porém, essas perguntas já revelam algo da resposta. No primeiro caso, o homem já teria o caráter de pessoa, no segundo, o caráter de objeto. Tanto um quanto o outro obstruem a essencialização da ex-sistência ontológico-histórica. “O *Dasein* mesmo, porém, se essencializa num ‘lançamento’. Ele se essencializa no lance do Ser, que destinando-se, instaura o destino”³⁹².

Percebe-se, dessa forma, a oposição ao existencialismo de Jean-Paul Sartre cujo princípio é expresso com uma frase que nada tem a ver com o que foi dito em *Ser e tempo*: “a existência precede a essência”. Jean-Paul Sartre, como explica Martin Heidegger, toma os termos *existentia* e *essentia* no sentido da

³⁹⁰ HEIDEGGER. Martin. **Sobre o humanismo**. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1967. p. 44-45.

³⁹¹ HEIDEGGER. Martin. **O fim da filosofia e a tarefa do pensamento**. Tradução Ernildo Stein. 4ª edição. São Paulo: Nova Cultural, 1991. Os pensadores. p. 77.

³⁹² HEIDEGGER. Martin. **Sobre o humanismo**. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1967. p. 46.

metafísica que desde Platão diz: a *essentia* (ideia, o suprassensível) precede a *existentia* (o sensível), uma distinção que perpassa o destino de toda história ocidental e da história determinada pela Europa e, portanto, da brasileira também. Enfim, Jean-Paul Sartre inverte a frase, mas se mantém na metafísica. “A inversão de uma frase metafísica permanece metafísica”³⁹³.

As diversas interpretações humanísticas da essência do homem, como “animal racional, como pessoa, como ser dotado de alma, espírito ou corpo” não são declaradas falsas por Martin Heidegger. Pelo contrário, o que ele diz é que essas diversas determinações humanísticas do homem ainda não experimentaram sua dignidade própria. Apenas dessa forma é que o pensamento de *Ser e tempo* é contrário ao humanismo³⁹⁴.

Ser contrário ao humanismo da maneira apresentada não significa ir para o lado oposto do humano, defender o inumano e a desumanidade degradando, dessa maneira, a dignidade do homem. “Pensa-se contra o humanismo porque o humanismo não coloca bastante alto a *humanitas* do homem”. Nenhuma das definições metafísicas do homem tem o poder de dizer o que é o homem, pois “(...) o homem foi ‘lançado’ pelo próprio Ser na Verdade do Ser, a fim de que, ec-sistindo nesse lançamento, guarde a Verdade do Ser, a fim de que, na luz do Ser, o ente apareça como o ente que é”³⁹⁵.

Também não é o homem que decide se e como o ente aparece, se e como Deus e os deuses, a história ou a natureza se apresentam ou se ausentam na clareira do ser. O homem não decide nada disso. “O advento do ente repousa no destino do Ser”. De acordo com este destino o homem tem, enquanto ex-sistente, de vigiar, guardar e proteger a verdade do ser. Por isso, “o homem é o pastor do Ser”. É nesse sentido que, já em *Ser e tempo* a existência ex-stática é experimentada como “o cuidado” (*die Sorge*, a cura), como explica Martin Heidegger³⁹⁶.

³⁹³ HEIDEGGER. Martin. **Sobre o humanismo**. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1967. p. 47 – 48.

³⁹⁴ HEIDEGGER. Martin. **Sobre o humanismo**. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1967. p. 50.

³⁹⁵ HEIDEGGER. Martin. **Sobre o humanismo**. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1967. p. 50.

³⁹⁶ HEIDEGGER. Martin. **Sobre o humanismo**. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1967. p. 51.

No texto *Sobre o humanismo*, Martin Heidegger formula mais uma vez a grande questão de seu caminho, a mais insistente marca de seu caminho: “o que é o Ser?” colocando-a como a tarefa que ainda persiste para o pensamento:

O pensamento vindouro terá de aprender a fazer essa experiência e a dizê-la. O “Ser” não é nem Deus nem um fundamento do mundo. O Ser está mais distante do que todo ente e, não obstante, está mais próximo do homem do que qualquer ente, seja ele um rochedo, um animal, uma obra d’arte, uma máquina, seja um anjo ou Deus. O Ser é o mais próximo. E, todavia, para o homem é a proximidade o que lhe está mais distante. Em primeira aproximação o homem se atém sempre e somente, ao ente.(...) A questão do Ser continua sendo a questão do ente³⁹⁷.

O ser é mais próximo do homem que qualquer ente, pois só com o homem ele chega à linguagem e, portanto, abre-se ao mundo que assim é criado. Por isso diz Martin Heidegger num curso proferido logo após a publicação de *Ser e tempo - Conceitos fundamentais da metafísica* - “(...) a pedra é sem mundo (*weltlos*), o animal é pobre de mundo (*weltarm*), e o homem é formador de mundo (*weltbildend*)”³⁹⁸. Porém, a proximidade do ser permanece para o homem a mais distante.

A decadência, referida em *Ser e tempo*, é o esquecimento da verdade do ser, em favor da avalanche do ente. Essa decadência não significa uma queda do homem no sentido religioso ou moral e, ao mesmo tempo, secularizado. Essa decaída nomeia uma relação essencial entre homem e ser. Até agora, essa relação esteve oculta para a Filosofia. O ser permanece misterioso, permanece “a proximidade calma de um vigor, que não se impõe à força. Essa proximidade se essencializa como linguagem”. Não podemos compreender esse dito de Martin Heidegger se continuarmos entendendo a linguagem como, costumeiramente, fazemos. A linguagem é a morada da essência do homem³⁹⁹. Somos (na) linguagem. O homem não é apenas um ser vivo que, em meio a diversas faculdades, possui a linguagem. “(...) a linguagem é a casa do Ser. Nela morando, o homem ec-siste na medida em que pertence à Verdade do ser, protegendo-a e

³⁹⁷ HEIDEGGER, Martin. **Sobre o humanismo**. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1967. p. 51-52.

³⁹⁸ HEIDEGGER, Martin. **Conceitos fundamentais da metafísica**: Mundo, finitude, solidão. Marco Antonio Casanova. 2ª edição. Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária, 2011. p. 258.

³⁹⁹ HEIDEGGER, Martin. **Sobre o humanismo**. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1967. p. 54-55.

guardando-a”. Portanto, o que importa na determinação da humanidade do homem – enquanto ex-sistência – é que não é o homem o essencial, mas o ser, enquanto dimensão – e esta não é o elemento espacial - do elemento ex-stático da existência⁴⁰⁰.

Se começarmos a resposta à pergunta “o que é o ser?” dizendo “o ser é...” já poderíamos não resistir à força da tradição metafísica de responder com um ente. É que o “é” se diz comumente daquilo que é e “isso que é” é o ente. O que Martin Heidegger quer pensar é, justamente, o que a metafísica não pensou, ou seja, a diferença entre ser e ente, ou o que ele denominou “a diferença ontológica”. Assim, já em *Ser e tempo*, Heidegger busca uma outra maneira de dizer que não se confunde com o dizer metafísico. Ele então diz: “dá-se ser” (*es gibt Sein*) e também “dá-se tempo” (*es gibt Zeit*). O “es” (pronome neutro em alemão) que dá (*gibt*, conjugação do verbo *geben* –dar) é o próprio ser. O ser se dá, o ser se doa concedendo sua verdade⁴⁰¹. À época do pensamento original, Parmênides afirma: “é, pois o Ser”. “Nessa palavra se esconde para todo pensamento o mistério originário. Talvez o ‘é’ só possa ser dito, de maneira adequada do Ser, de sorte que, em sentido próprio, nenhum ente é”⁴⁰².

Para Martin Heidegger, a frase de Parmênides continua impensada – o ser continua impensado - o que nos permite medir o alardeado “progresso” da filosofia . Quando Martin Heidegger retorna aos ditos “pensadores essenciais” ou “pensadores originais” não está sugerindo começar tudo outra vez e declarar falsa toda a filosofia anterior. O ser “dá-se”. Esse “dar” é o destinar. A história desse destino não se diz como relato de acontecimentos (*Historie*). A história do destino do ser (*Geschichte*) “acontece” a partir da maneira como o ser se dá⁴⁰³.

O ser se dá e se recusa, se desvela e vela. “O ser se clareia para o homem no projeto ec-stático”. Esse projeto é um projeto lançado. Mas é o ser que lança, que se dá não o homem. Na proximidade de ser mora o homem. Porém, hoje, o homem está fora de sua “pátria” (*Heimat*). E pátria é aquela de que temos

⁴⁰⁰ HEIDEGGER. Martin. **Sobre o humanismo**. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1967. p. 55.

⁴⁰¹ HEIDEGGER. Martin. **Sobre o humanismo**. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1967. p. 55-57.

⁴⁰² HEIDEGGER. Martin. **Sobre o humanismo**. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1967. p. 56-57.

⁴⁰³ HEIDEGGER. Martin. **Tempo e ser**. Tradução Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1991. Os pensadores. p. 209.

saudade, para usar uma palavra tipicamente galaico-portuguesa-brasileira. A pátria, num poema de Hölderlin – *Regresso (Heimkunft)* - segundo afirma Martin Heidegger, é pensada num sentido mais originário, não num sentido patriótico, nem nacionalista. É pensada de acordo com a história do ser. Nomeia-se a essência da pátria para pensar a a-patricidade do homem moderno a partir da história do ser⁴⁰⁴. Para que superemos a a-patricidade é preciso retornar ao ser. Na a-patricidade erram perdidos os homens e a essência do homem. A a-patricidade é sinal do esquecimento do ser que se manifesta no fato de o homem só considerar e trabalhar o ente. Assim, o ser é explicitado como o “mais geral, o que engloba o ente, ou como criação do ente supremo ou, ainda, como produto de um sujeito finito”⁴⁰⁵.

Quando Martin Heidegger diz que o homem é mais do que sua representação como ser vivo racional, esse “mais” não tem sentido aditivo como se à definição tradicional do homem se acrescentasse o elemento existencialista. Esse “mais” significa mais originário e por isso mais em sua essência. Ele diz ainda que o homem é menos do que se concebe pela subjetividade. Também esse “menos” não significa perder alguma coisa. “O homem não é o amo e senhor do ente. O homem é o pastor do Ser.” A simplicidade do pastor já diz bastante, porque com ela talvez seja possível compreender que o homem não pode se arvorar em senhor de todos os entes, o homem é o pastor do ser cuja dignidade reside no fato de ter sido chamado pelo próprio ser para guardar sua verdade (a verdade do ser)⁴⁰⁶.

A dificuldade para a compreensão desse “humanismo que pensa a humanidade do homem”, afirma Martin Heidegger, está no fato de que estarmos presos às representações que nos foram transmitidas como filosofia. A dificuldade está em abandonar as opiniões correntes da Filosofia, uma vez que “tudo depende unicamente de a própria Verdade se fazer linguagem e de o pensamento conseguir chegar a essa linguagem.” Talvez, a linguagem exija, então, muito mais o silêncio que pronunciamentos precipitados⁴⁰⁷.

⁴⁰⁴ HEIDEGGER. Martin. **Sobre o humanismo**. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1967. p. 359.

⁴⁰⁵ HEIDEGGER. Martin. **Sobre o humanismo**. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1967. p. 360 – 361.

⁴⁰⁶ HEIDEGGER. Martin. **Sobre o humanismo**. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1967. p. 68.

⁴⁰⁷ HEIDEGGER. Martin. **Sobre o humanismo**. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1967. p. 70.

A pergunta que Jean Beaufret formula a Martin Heidegger – sobre se ainda é possível falar em “humanismo” - tanto pressupõe o desejo de conservar a palavra “humanismo” quanto reconhece que tal palavra perdeu o sentido. Um termo como “humanismo” e assim como aquela expressão que lhe é estreitamente correlata, “direitos humanos”, perdem sentido pela convicção de que a essência do humanismo é de caráter metafísico. Devolver sentido à palavra humanismo não significa que ela seja considerada como algo vazio a ser preenchido. O *humanum* da palavra humanismo aponta para a essência do homem e o “ismo” aponta para o fato de que a essência do homem deve ser tomada mais essencialmente. Como palavra, é isso que significa “humanismo”. Mas ‘Humanismo’ significa, agora, caso nos decidamos a manter a palavra: “a Essência do homem é Essencial para a Verdade do ser, mas de tal modo que o mais importante não seja o homem simplesmente como tal.” O humanismo proposto por Martin Heidegger é um humanismo singular porque pensa de forma singular a essência do homem⁴⁰⁸, recusando-se a pensá-lo como mero ente, como animal racional ou como vida biológica.

Esse humanismo particular fala contra todo humanismo já conhecido, mas isso não significa que ele se arvora em intérprete do inumano. E pergunta Martin Heidegger: deveria esse humanismo ser ainda chamado de “humanismo”? Será que esse pensamento, através de uma aberta oposição ao “humanismo”, “não deva antes suscitar um escândalo, capaz de despertar, primeiro, a atenção sobre a *humanitas* do *homo humanus* e sua fundamentação⁴⁰⁹?

Para a lógica, falar contra o humanismo é defender o in-umano ou uma glorificação da barbárie. Falar contra a ‘Lógica’ é renunciar ao rigor do pensamento introduzindo a arbitrariedade dos impulsos e sentimentos, é proclamar como verdadeiro o “irracionalismo”. Falar contra “valores” é desprezar os supremos bens da humanidade, é proclamar tudo sem valor. Dizer que o homem consiste em “ser-no-mundo” é degradar o homem a um ser meramente mundano, é dar valor ao que é daqui de baixo negando o que é do além e renunciando a toda transcendência. Considerar a palavra de Friedrich Nietzsche sobre a “morte de Deus” é ter comportamento ateu. A tudo isso conduz o “mais lógico”. Ouve-se então falar de

⁴⁰⁸ HEIDEGGER, Martin. **Sobre o humanismo**. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1967. p. 72 – 73.

⁴⁰⁹ HEIDEGGER, Martin. **Sobre o humanismo**. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1967. p. 73.

uma oposição contra o “humanismo”, contra a “lógica”, os “valores”, o “mundo” e “Deus”. Entende-se o que já se tinha nomeado como o positivo, e o que se fala em sua oposição já é imediatamente entendido como negação, negatividade, destruição. Invocadas a lógica e a razão, o que não é, nesse sentido, positivo, é, então, negativo. Falar em oposição a algo que se tem assentado, conhecido, é desprezar a razão, é negar, é terminar no nada. “Por esse caminho lógico, tudo sucumbe ao niilismo, mas num niilismo que se inventou com a ajuda da lógica”⁴¹⁰.

E pergunta Martin Heidegger: “Será mesmo que ‘oposição’ (das Gegen), que um pensamento promove diante das opiniões habituais, conduz necessariamente à simples negação e ao negativo?”⁴¹¹. Isso acontece se o conhecido até então é tomado como “o positivo” e a partir dele se decide tudo absoluta e, ao mesmo tempo, negativamente sobre o âmbito de toda e qualquer possível oposição a ele. Nisso se esconde a recusa de submeter à reflexão o que já - por preconceito - tomou-se como positivo. Com a díade posição-oposição, pensa-se estar a salvo. Com o constante apelo ao elemento lógico tem-se a impressão de empenhar-se no pensamento. Não é isso que acontece.

O pensamento contra “os valores” não afirma ser tudo sem valor. “É justamente o contrário disso, pois, quando se reconhece algo como ‘valor’, rouba-se a sua dignidade”. Ou seja, “ao se avaliar uma coisa como valor, só se admite o que assim se valoriza, como objeto de uma avaliação do homem”. Todo e qualquer valorar é uma subjetivação. Todo valorar é uma objetivação do que se valoriza, seja ele um carro, um quadro de um pintor famoso, o homem ou mesmo Deus. Degrada-se Deus ao dizê-lo como o valor supremo uma vez que ele se torna um ente entre os demais. Todo esforço em provar a objetividade dos valores não sabe o que faz⁴¹².

Afirmar que o traço fundamental da *humanitas* do *homo humanus* é “ser-no-mundo” não significa dizer que o homem é apenas e tão-somente um ser mundano no sentido cristão, ou seja, um ser afastado de Deus. Mundo na expressão “ser-no-mundo” não significa o ente terreno diferente do ente celeste, nem o mundano que está em contraposição ao espiritual”. Não significa um ente e nenhum

⁴¹⁰ HEIDEGGER, Martin. **Sobre o humanismo**. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1967. p. 73-76.

⁴¹¹ HEIDEGGER, Martin. **Sobre o humanismo**. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1967. p. 77 -78.

⁴¹² HEIDEGGER, Martin. **Sobre o humanismo**. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1967. p. 78.

âmbito do ente, mas, sim, a abertura do ser. “O homem é - e é homem – na medida em que é o ec-sistente. O homem está ex-posto na abertura do Ser, que é como abertura”. O ser é o lance; ele lançou para si a essência do homem no cuidado. Lançado, o homem está “na” abertura do ser. “Mundo é a clareira do Ser à qual o homem se expõe por sua Essência lançada”⁴¹³.

Com o que se disse do homem não se afirma a hipótese do homem ser ou não deste mundo. Também nada está decidido sobre a existência de Deus ou sobre seu não-ser, ou ainda sobre a possibilidade de deuses. É também precipitado dizer que a determinação existencial da essência do homem seja ateísmo. A uma tal interpretação falta atenção na leitura, diz Martin Heidegger⁴¹⁴.

Martin Heidegger considera a época que escreve, ou seja, logo após Segunda Guerra, para indagar como poderia o homem daquele tempo questionar rigorosamente se Deus se aproxima ou se subtrai, se antes não pensa para dentro da dimensão na qual a própria questão da proximidade ou subtração de Deus pode ser pensada, ou seja, a dimensão do sagrado que “permanece inacessível, se a abertura (das Offene) do Ser não se tiver clareado e em sua clareira não estiver próxima ao homem”. E conclui Martin Heidegger: “talvez o que distingue nossa época (*dieses Weltalter*) é ser-lhe inacessível a dimensão da graça (*des Heilen*). Talvez seja isso a única desgraça”⁴¹⁵.

Logo no início da carta, como já visto, Martin Heidegger chamou atenção para a necessidade de pensarmos a essência do agir. Ele, então, relata que há muito lhe perguntavam sobre se escreveria uma Ética.

confiar numa estabilidade do homem da técnica, entregue à massificação (*Massenwesen*), planejando e organizando seus planos e suas atividades, por isso se devem dedicar todos os cuidados e esforços à obrigatoriedade ética⁴¹⁶.

Porém, antes de determinar as relações entre ontologia e ética é preciso, como afirma Martin Heidegger, pensar o que significa cada uma delas, se o que se

⁴¹³ HEIDEGGER. Martin. **Sobre o humanismo**. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1967. p. 79.

⁴¹⁴ HEIDEGGER. Martin. **Sobre o humanismo**. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1967. p. 80-81.

⁴¹⁵ HEIDEGGER. Martin. **Sobre o humanismo**. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1967. p. 81.

⁴¹⁶ HEIDEGGER. Martin. **Sobre o humanismo**. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1967. p. 83.

entende com esses termos ainda pode ser nomeado dessa forma quando se pensa a verdade do ser. Martin Heidegger, de certa forma, propõe pensar a relação entre ontologia e ética, que bem poderemos estender para, aí, pensar o direito, com a filosofia, de tal forma que considerássemos caducas tanto essas “disciplinas” como suas relações. Começa, então, a narrar o surgimento da ética na escola de Platão que ocorre juntamente com a lógica e a física. “Surgem no tempo, em que o pensamento se tornou filosofia, a filosofia se fez *epistème* (ciência) e a própria ciência se transformou numa tarefa escolar. Através da filosofia, assim entendida, nasceu a ciência e pereceu o pensamento.” Antes disso, os pensadores não conheciam lógica, ética, ou física e, nem por isso, seu pensamento era ilógico ou imoral. Toda física posterior nunca atingiu a profundidade e a amplitude com que se pensava a *phýsis*. Sobre o *éthos*, melhor ler as tragédias de Sófocles que a ética de Aristóteles⁴¹⁷, já pelo fato de que ali não aparece o que neste se esboçará pioneiramente, que é a diferença entre o direito positivo de outro, o natural.

De acordo com Martin Heidegger, uma sentença de Heráclito – pensador originário - com apenas três palavras, evoca a essência do *éthos*: “*Éthos anthrópo daímon*”. Costumeiramente, afirma Martin Heidegger, essa frase, pensada de modo moderno e não grego, é traduzida por: “a individualidade é o demônio do homem”⁴¹⁸. Originalmente, “*ethos* significa estada (*Aufenthalt*), lugar de morada. Evoca o espaço aberto onde mora o homem”. A abertura dessa morada faz aparecer o que advém à essência do homem, o que advindo se mantém na proximidade do homem. A essência do homem pertence ao que advém no aberto de sua morada, na palavra de Heráclito: o daímon, o Deus. A tradução da frase, então seria, ao modo grego: “o homem mora, enquanto homem, na proximidade do Deus”⁴¹⁹.

Há ainda, relata Martin Heidegger, uma narrativa de Aristóteles que concorda com a sentença de Heráclito e pode ajudar a compreendê-la. Diz-se que alguns estranhos queriam visitar Heráclito, mas ao chegarem até ele, o encontraram

⁴¹⁷ HEIDEGGER. Martin. **Sobre o humanismo**. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1967. p. 84-85.

⁴¹⁸ Essa tradução da sentença de Heráclito (fragmento 119) foi feita a partir do original em alemão conforme está na obra aqui utilizada. HEIDEGGER. Martin. **Sobre o humanismo**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. p. 85. Este pensador e tradutor, em sua obra *Heráclito: fragmentos. Origem do pensamento*, traduz o mesmo fragmento da seguinte forma: “a morada do homem, o extraordinário”. Na tradução da carta *Sobre o humanismo* feita por Ernildo Stein, lê-se para o mesmo fragmento: “o modo próprio de ser é para o homem o demônio” (p.368).

⁴¹⁹ HEIDEGGER. Martin. **Sobre o humanismo**. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1967. p. 85.

aquecendo-se junto ao forno. Aqueles homens ficaram surpresos, hesitaram, e Heráclito os encorajou a entrar dizendo: “pois também aqui deuses estão presentes”. De acordo com Martin Heidegger, apesar dessa história falar por si mesma, ele destaca alguns momentos, dentre os quais citam-se dois. Primeiro, diante da simplicidade da moradia do pensador, que se mostra semelhante à dos homens comuns, os estranhos ficaram frustrados e desconcertados; segundo, aqueles homens esperavam encontrar junto do pensador algo de extraordinário que servisse de assunto para uma conversa. Esperavam ver o pensador mergulhado em suas reflexões. Não que quisessem ser atingidos pelo pensar, mas apenas para dizerem que viram e ouviram o pensador⁴²⁰.

Porém, nada disso acontece. Eles encontram o pensador próximo a um forno se aquecendo. Nada há de incomum; está ali revelada toda a indigência da vida do pensador, e os curiosos perdem a vontade de entrar e se retiram. Heráclito, percebendo a frustração que os tomava, infunde-lhes coragem, convidando-os para entrar dizendo: “também aqui os deuses estão presentes.” Essas palavras, então, fazem com que a morada (*éthos*) e o agir do pensador adquiram nova luz, mesmo que não se saiba se os estranhos entenderam isso. O que disse Heráclito, então? “Também aqui”, junto ao fogo, nesse lugar corriqueiro, simples, onde todo agir e todo pensar, são ordinários, banais, familiares, no âmbito familiar, “estão presentes os deuses”. Enfim, o que a sentença diz é: “a morada (ordinária) constitui para o homem a dimensão onde se essencializa o Deus (o extraordinário)”⁴²¹.

A questão da necessidade ou desnecessidade de escrever uma (outra) ética fica agora mais clara, visto que,

se, de acordo com o sentido fundamental da palavra *éthos*, o nome ética quiser exprimir que a ética pensa a morada do homem, então o pensamento que pensa a Verdade do ser, como o elemento fundamental, onde o homem ec-siste, já é ética originária”. (...) “O pensamento, que questiona a Verdade do ser e com isso determina a morada da essência do homem não é nem ética nem ontologia.”⁴²²

Esse pensamento também não é nem teórico nem prático. Ele acontece antes dessa distinção. Esse pensar é apenas a memória (saudade) do ser, não

⁴²⁰ HEIDEGGER. Martin. **Sobre o humanismo**. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1967. p. 86-87.

⁴²¹ HEIDEGGER. Martin. **Sobre o humanismo**. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1967. p. 88.

⁴²² HEIDEGGER. Martin. **Sobre o humanismo**. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1967. p. 88 - 89

produz resultado ou efeito, “basta à sua Essência, sendo”⁴²³. Porém, há sempre o perigo, o risco do homem não pensar, de entregar-se ao ente, ao esquecimento, ao abandono do ser, entregar-se ao modo técnico de pensar e viver.

O homem, apoiado pela ciência, inclusive pelo Direito, certificado por ela e homologado por ele, alardeia-se capaz de determinar com certeza o sim e o não, de julgar com definitividade o fazer e o não fazer. Num tempo, como aquele em que escreve Martin Heidegger (1946), ainda seria possível iludir-se nessa capacidade? “Somente na medida em que o homem, ec-sisitindo na Verdade do ser, pertence ao Ser, é que pode provir do próprio Ser a recomendação das prescrições que tornar-se-ão para o homem lei e regra”. E explica Martin Heidegger: “recomendar” em grego é *némein*. Originariamente *nómos*, não é apenas lei, mas “a recomendação protegida pelo destinar-se do Ser”. Somente esta recomendação é capaz de dispor o homem para o Ser. “E somente essa disposição pode trazer e instaurar obrigações”. Se não for assim,

toda lei permanecerá e continuará um produto (das *Gemächte*) da razão humana. Mais essencial para o homem que todo estabelecimento de regras é encontrar o caminho para a morada na Verdade do ser. Pois é essa morada que assegura a experiência do que propicia amparo e sustento⁴²⁴.

E “apoio” (*Halt*), explica Martin Heidegger, significa “guarda” (*Hut*). “O ser é a guarda que resguarda o homem, em sua Essência ec-sistente, para a Verdade do Ser a ponto de fazer a ec-sistência habitar (*behausen*) na linguagem. Por isso que a linguagem é, conjuntamente (*zumal*), do ser e a habitação da Essência do homem”. No esquecimento, no abandono do ser, o homem pode “não habitar na sua linguagem”⁴²⁵ de tal forma que ela se torne apenas mais um instrumento técnico, avaliado segundo os resultados que produz. O homem está, então, desprotegido e nenhum sistema de proteção, nenhum direito, o colocará em segurança. Pelo

⁴²³ HEIDEGGER. Martin. **Sobre o humanismo**. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1967. p. 88-90.

⁴²⁴ HEIDEGGER. Martin. **Sobre o humanismo**. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1967. p. 94-95.

⁴²⁵ HEIDEGGER. Martin. **Sobre o humanismo**. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1967. p. 95.

contrário, esses mesmos sistemas de proteção podem voltar-se contra o próprio homem⁴²⁶.

O pensar, para Martin Heidegger, é um agir porque “atenta à clareira do ser enquanto deposita seu dizer do ser na linguagem como habitação da existência”. Porém, esse agir do pensar supera toda práxis. Este pensar não produz resultado ou efeito. “O pensamento eleva apenas à linguagem a palavra pronunciada do ser” e, dessa forma, todo falar requer uma escuta.⁴²⁷ O pensamento do ser é simples. Não é o pensamento prestigioso da filosofia, acessível apenas aos iniciados, ou mesmo o pensamento do conhecimento científico e de seus esforços de pesquisa. O pensamento do ser, por ser simples, torna-se para nós, dominados pela essência da técnica, irreconhecível⁴²⁸.

Martin Heidegger responde mais uma pergunta da carta: “Como salvar o elemento de aventura que toda procura encerra em si sem fazer da Filosofia uma simples aventureira?”⁴²⁹. Para respondê-la, ele evoca a poesia por ela estar diante das mesmas questões e cita Aristóteles, em famosa passagem do livro da Poética: “o poetizar é mais verdadeiro do que o investigar o ente.” O pensamento não é apenas uma aventura por buscar o não-pensado. O pensamento é o pensamento do ser, é requisitado pelo ser e está preso ao advento do ser.

Transformar em linguagem cada vez esse ad-vento permanente do Ser que, em sua permanência, espera pelo homem, é a única causa (Sache) do pensamento. É por isso que os pensadores essenciais dizem sempre o mesmo (das *Selbe*); isso, no entanto, não significa que digam sempre coisas iguais⁴³⁰.

O elemento aventureiro permanece no constante risco do pensar⁴³¹. O perigo de não habitar a casa do ser, de manter-se em choupanas, de manter-se na miséria mesmo na proximidade da maior fortuna. Esse é o grande perigo. Nos

⁴²⁶ ESPOSITO, Roberto. **Immunitas**. Protección y negación de la vida. Tradução Luciano Padilla López. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.

⁴²⁷ HEIDEGGER, Martin. **Sobre o humanismo**. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1967. p. 371.

⁴²⁸ HEIDEGGER, Martin. **Sobre o humanismo**. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1967. 96-97.

⁴²⁹ Aqui a frase citada tem tradução de Ernildo Stein. HEIDEGGER, Martin. Tradução Ernildo Stein. 1.edição. São Paulo: Abril, 1973.v.XLV. Os pensadores. p. 372.

⁴³⁰ HEIDEGGER, Martin. **Sobre o humanismo**. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1967. 98.

⁴³¹ HEIDEGGER, Martin. **Sobre o humanismo**. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1967. p. 98-99.

tempos de indignação nos quais escreve Martin Heidegger - tal como ele os (des)qualifica – “o que se faz necessário é menos filosofia, e mais cuidado em pensar; menos literatura e mais cultivo da letra.” É preciso habitar a linguagem, cultivá-la, cuidá-la como o camponês cultiva e cuida da terra, sem requisitá-la, inquiri-la ou torná-la disponível. Nas palavras de Martin Heidegger: “com seu dizer o pensamento abre sulcos invisíveis na linguagem. Eles são mais invisíveis do que os sulcos que rasga, no campo, o camponês de andar vagaroso”⁴³².

3.3.1 Linguagem: a morada

Para Martin Heidegger, a língua grega não é uma simples língua como as demais línguas europeias, uma vez que só ela é *logos*, “o que é dito na língua grega é, de modo privilegiado, simultaneamente aquilo que em dizendo se nomeia”.⁴³³ Não seriam, então, nossas línguas ocidentais línguas do pensamento metafísico tornando difícil ou quase impossível o dizer pensante? Martin Heidegger deixa aberta essa questão ao final do texto de sua conferência “A constituição onto-teológica da Metafísica”⁴³⁴, proferida em 1957. Contudo, talvez, possamos arriscar uma resposta ao que ele, naquele momento, não respondeu e fazer isso recorrendo a Roland Barthes (1915 – 1980) que, vinte anos depois da conferência de Martin Heidegger, em sua aula inaugural no *Collège de France*⁴³⁵, afirma: “Mas a língua, como desempenho de toda linguagem, não é nem reacionária, nem progressista; ela é simplesmente: fascista; pois o fascismo não é impedir de dizer, é obrigar a dizer”. Mesmo sem uma discussão sobre o entendimento de Barthes sobre a linguagem, recorrer a ele significa afirmar que não há impedimento para que as línguas ocidentais tenham a possibilidade de um dizer pensante. Nossa língua, por exemplo,

⁴³² HEIDEGGER, Martin. **Sobre o humanismo**. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1967. p. 100.

⁴³³ HEIDEGGER, Martin. **O que é isto – a filosofia?** Tradução Ernildo Stein. 4ª edição. São Paulo: Abril Cultural, 1991.V.5. Os pensadores. p. 16.

⁴³⁴ HEIDEGGER, Martin. **A constituição onto-teológica da metafísica**. Tradução Ernildo Stein.4.edição. São Paulo: Abril Cultural, 1991. V.5. Os pensadores. p. 162.

⁴³⁵ BARTHES, Roland. **Aula**: aula inaugural da cadeira de semiologia literária do Colégio de França, pronunciada dia 7 de janeiro de 1977. Tradução Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Cultrix, 2013. p. 15.

diferente de outras como o próprio alemão de Martin Heidegger, tem nos verbos ser e estar uma fecunda, e talvez inexplorada, possibilidade, já que, no alemão, *sein* tem ambos significados impedindo (a língua é mesmo fascista) Martin Heidegger de dizer algo como “estar-em-o-mundo” ao invés de *in-der-Welt-sein* (ser-em-o-mundo”, que costumeiramente é traduzido por “ser-no-mundo”). Estar já é temporalidade.

Não é possível afirmar, neste trabalho, algo sobre a maior facilidade do dizer pensante na língua grega, mas parece possível dizer que não seja exatamente a língua o obstáculo para o dizer pensante, mas o pensamento metafísico mesmo porque faz repousar a própria língua na “distinção metafísica entre sensível e não-sensível, uma vez que os elementos fundamentais, fonema e grafema, de um lado, e significado e sentido do outro, sustentam toda estrutura da língua”⁴³⁶.

Entretanto, temos de admitir que falar nos é natural⁴³⁷. Falamos desde muito pequenos. Saudáveis, não fazemos esforço algum para falar. Simplesmente, falamos. Seguindo o pensamento de Martin Heidegger, reconhecemos que a linguagem pertence “à vizinhança mais próxima do humano”. Porém, como falar *sobre* a linguagem? Essa é a pergunta que Martin Heidegger faz numa palestra realizada em 1950 em Bühlerhöhe e repetida em 1951 em Stuttgart com título *A linguagem (Die Sprache)*. Nela ele diz: “falar da linguagem talvez seja ainda pior do que escrever sobre o silêncio”. É preciso, portanto, pensar a linguagem antes de falar sobre ela. Nisso a lógica não é auxílio algum, visto que esquemas, cálculos, exatidão não nos colocam no caminho de pensamento da linguagem, até mesmo

⁴³⁶ HEIDEGGER, Martin. De uma conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador. In: **A caminho da linguagem**. 5ª edição. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2011. p. 84.

⁴³⁷ Referindo-se a Wilhelm von Humboldt (1767-1835), Heidegger inicia uma palestra em 07.10.1957: “O homem fala. Falamos quando acordados e em sonho. Falamos continuamente. Falamos mesmo quando não deixamos soar nenhuma palavra. Falamos quando ouvimos e lemos. Falamos igualmente quando não ouvimos e não lemos e, ao invés, realizamos um trabalho ou ficamos à toa. Falamos sempre de um jeito ou de outro. Falamos porque falar nos é natural. Falar não provém de uma vontade especial. Costuma-se dizer que por natureza o homem possui linguagem. Guarda-se a concepção de que, à diferença da planta e do animal, o homem é o ser vivo dotado de linguagem. Essa definição não diz apenas que, dentre muitas outras faculdades, o homem também possui a de falar. Nela se diz que a linguagem é o que faculta ao homem ser o ser vivo que ele é enquanto homem. Enquanto aquele que fala, o homem é: homem. Essas palavra são de Wilhelm von Humboldt. Mas ainda resta pensar o que se chama assim: homem.” HEIDEGGER, Martin. *A linguagem*. Tradução Márcia Sá Cavalcante Schuback. In: **A caminho da linguagem**. 5.edição. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2011.p. 7. O original alemão dessa obra, na qual constam outras conferências além daquela referida, foi publicado em 1959 com o título: *Unterwegens zur Sprache*.

obstruem o entendimento de que a “linguagem ela mesma é linguagem. (...) A linguagem fala”⁴³⁸.

Elucidar algo sobre a linguagem significa conduzir nós mesmos à essência da linguagem, significa recolher-nos no acontecimento-apropriação (*Ereignis*). “Para pensar a linguagem”, afirma Martin Heidegger, “é preciso penetrar na fala da linguagem a fim de conseguirmos morar na linguagem”. Somente dessa forma ela pode nos confiar seu modo de ser, sua essência⁴³⁹. Pensar a linguagem ela mesma é pensar desde a frase: “a linguagem é linguagem”, pois a linguagem não remete a outra coisa sobre a qual ela se fundamente. Portanto, a frase “a linguagem é linguagem” não diz que a linguagem fundamente algo ou que algo seja para ela um fundamento⁴⁴⁰.

“A linguagem fala”. O que significa falar? Como pode a linguagem falar se somos nós que possuímos os órgãos da fala? Essa é a opinião corrente: “fala é uma atividade dos órgãos que servem para a emissão de sons e para a escuta. Fala é expressão e comunicação sonora de movimentos da alma humana” os quais são acompanhados de pensamentos. A partir daquela opinião corrente, sustentam-se três posições, como mostra Martin Heidegger: a fala é expressão; a fala é uma atividade humana e, ainda, a fala é uma representação figurada e conceitual. Mesmo considerando os argumentos contra essas posições, - de acordo com os quais a linguagem, como expressão, é apenas entendida como uma entre as demais atividades com as quais o homem se expressa, ou é considerada em sua origem divina - não há como negar, como diz Martin Heidegger, que aquela caracterização da linguagem como “expressão e comunicação sonora de movimentos da alma” seja correta. Porém, é preciso pensar a linguagem como linguagem⁴⁴¹.

⁴³⁸ HEIDEGGER, Martin. A linguagem. Tradução Márcia Sá Cavalcante Schuback. In: **A caminho da linguagem**. 5ª edição. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2011.p. 7-9.

⁴³⁹ HEIDEGGER, Martin. A linguagem. Tradução Márcia Sá Cavalcante Schuback. In: **A caminho da linguagem**. 5ª edição. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2011.p.9.

⁴⁴⁰ HEIDEGGER, Martin. A linguagem. Tradução Márcia Sá Cavalcante Schuback. In: **A caminho da linguagem**. 5ª edição. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2011.p.10.

⁴⁴¹ HEIDEGGER, Martin. A linguagem. Tradução Márcia Sá Cavalcante Schuback. In: **A caminho da linguagem**. 5ª edição. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2011.p.10-11.

A sentença “a linguagem fala” não diz algo da linguagem enquanto não pensarmos onde e como encontramos a fala da linguagem. A linguagem fala no que se diz, afirma Martin Heidegger.

No dito, a fala se consuma, mas não acaba. No dito, a fala se resguarda. No dito, a fala recolhe e reúne tanto os modos em que ela perdura como o que pela fala perdura – seu perdurar, seu vigorar, sua essência. Contudo, na maior parte das vezes e com frequência, o dito nos vem ao encontro como uma fala que passou.

Mas como encontrar um dito que não seja um dito qualquer? “O que se diz genuinamente é o poema”, afirma Martin Heidegger. Que poema é capaz de ser um dito genuíno? Martin Heidegger escolhe um poema de Georg Trakl (1887 – 1914), mas argumentando que bem poderia ser de um outro poeta, desde que fosse uma grande obra, visto que “a grandeza de uma obra consiste, na verdade, em que o poema pode negar a pessoa e o nome do poeta”. O poema escolhido tem o título: *Uma tarde de inverno*

Na janela a neve cai,
Prolongado soa o sino da tarde.
Para muitos a mesa está posta
E a casa bem servida.

Alguns viandantes da errância
Chegam até a porta por veredas escuras.
Da seiva fria da terra
Surge dourada a árvore dos dons.

O viandante chega quieto;
A dor petrificou a soleira.
Aí brilha em pura claridade
Pão e vinho sobre a mesa⁴⁴².

Martin Heidegger mostra o dito genuíno do poema a cada estrofe, mas não faz uma descrição detalhada do conteúdo, uma vez que isso seria manter-se preso a uma representação da linguagem que predomina, há séculos. A primeira estrofe retrata o que acontece lá fora e toca o que acontece dentro da morada humana. A neve cai lá fora e o soar do sino adentra a casa onde tudo está bem servido. Na segunda estrofe, há uma oposição entre os que estão sentados à mesa e os que estão lá fora caminhando errantes. Ainda que não estejam expressos,

⁴⁴² HEIDEGGER, Martin. A linguagem. Tradução Márcia Sá Cavalcante Schuback. In: **A caminho da linguagem**. 5ª edição. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2011.11-12.

afirma Martin Heidegger, os caminhos mesmo errantes, podem levar até a porta da casa acolhedora. “A terceira estrofe convida o viandante para sair da escuridão de lá fora e entrar na claridade cá dentro. As casas dos muitos e as mesas de sua refeição diária tornaram-se casas de deus e mesa do altar”⁴⁴³.

O que Martin Heidegger procura - a fala da linguagem, o dito genuíno – se encontra na poética do que se diz no poema. O poema não retrata uma tarde de inverno “real”, embora

poetizando, o poeta imagina algo que poderia existir realmente. Ao poetizar, o poema representa numa imagem o que imaginou. É a imaginação poética que se exprime na fala do poema ⁴⁴⁴.

Parece que novamente voltamos ao que já foi dito: a linguagem é expressão. Contudo, a sentença que norteia a reflexão encaminhada por Martin Heidegger é: a linguagem fala⁴⁴⁵. Seguindo com a escuta do dizer genuíno do poema, Martin Heidegger diz que a fala das duas primeiras estrofes nomeiam o tempo de uma tarde de inverno: “Na janela a neve cai, prolongado soa o sino da tarde”. E “nomear é evocar para a palavra. (...) Nomear aproxima o que se evoca”. Esse nomear não cria o que evoca. “A evocação convoca”. A evocação traz para uma proximidade a vigência do que antes, na distância, se recolhia, se resguardava como ausência⁴⁴⁶. Como compreender o que diz Martin Heidegger, se, na era da técnica, já suprimimos todas as distâncias? Entretanto, afirma Martin Heidegger, “a célere supressão de toda a distância não traz nenhuma proximidade: pois esta não consiste na pouca extensão de distância”. Nem a pequena distância é proximidade, nem a grande distância é lonjura. Na supressão de toda distância, tudo fica igualmente perto e igualmente longe⁴⁴⁷.

⁴⁴³ HEIDEGGER, Martin. A linguagem. Tradução Márcia Sá Cavalcante Schuback. In: **A caminho da linguagem**. 5ª edição. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2011.p.12-14.

⁴⁴⁴ HEIDEGGER, Martin. A linguagem. Tradução Márcia Sá Cavalcante Schuback. In: **A caminho da linguagem**. 5ª edição. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2011.p. 14.

⁴⁴⁵ HEIDEGGER, Martin. A linguagem. Tradução Márcia Sá Cavalcante Schuback. In: **A caminho da linguagem**. 5ª edição. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2011.p. 15.

⁴⁴⁶ HEIDEGGER, Martin. A linguagem. Tradução Márcia Sá Cavalcante Schuback. In: **A caminho da linguagem**. 5ª edição. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2011. p. 16.

⁴⁴⁷ HEIDEGGER, Martin. A coisa. Tradução Eudoro de Sousa. In: **Mitologia I: Mistério e surgimento do mundo**. 2ª edição. Brasília: EDUnB, 1995. p. 121.

O terceiro verso da primeira estrofe – “para muitos a mesa está posta” – também convoca. Chama coisas para vir até nós, elas chegam numa “vigência que se abriga na ausência”. Não se trata da vigência de objetos, como a mesa, que utilizamos em nosso cotidiano. As coisas ali nomeadas, evocadas – cair da neve, soar do sino, casa e mesa - “recolhem junto a si céu e terra, os mortais e os divinos. (...) As coisas ali evocadas deixam a quadratura dos quatro nelas perdurar”. Os quatro se pertencem.

O cair da neve traz os homens para debaixo do céu que escurece na noite. O soar do sino da tarde traz os homens enquanto mortais para diante do divino. Casa e mesa ligam os mortais à terra⁴⁴⁸.

Mundo é o nome da quadratura. No nomear, as coisas se fazem coisas e desdobram mundo no qual as coisas perduram. “Fazendo-se coisas, as coisas dão suporte a mundo. (...) são gesto de mundo”. Martin Heidegger explica que, no antigo alemão, suportar, dar suporte (*bern, bären*) também significa portar, porte, gesto e que daí surgem as palavras gestar (*gebären*) e gesto, gestualidade (*Gebärde*)⁴⁴⁹. Talvez, em nossa língua, um sentido próximo ao que Martin Heidegger diz possa ser percebido na palavra “com-portar” – portar com (junto, reunido). Fazendo-se coisas, as coisas com-portam a quadratura, são com-portamento de mundo. A primeira estrofe, de acordo com Martin Heidegger, portanto, não nomeia apenas coisas, mas também mundo. As coisas como coisas chegam no nomear poético – que não precisa ser, necessariamente, um “poema” - e visitam propriamente os mortais com um mundo⁴⁵⁰.

A segunda estrofe também nomeia e evoca e o faz primeiro com os mortais: “alguns viandantes da errância chegam até a porta por veredas escuras”. Só são evocados os mortais que viajam por veredas escuras porque só eles “são capazes de assumir o morrer como uma travessia para a morte” e não como um simples acabar. Aqueles viandantes “devem atravessar a escuridão de suas veredas

⁴⁴⁸ HEIDEGGER, Martin. A linguagem. Tradução Márcia Sá Cavalcante Schuback. In: **A caminho da linguagem**. 5ª edição. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2011. p. 16.

⁴⁴⁹ HEIDEGGER, Martin. A linguagem. Tradução Márcia Sá Cavalcante Schuback. In: **A caminho da linguagem**. 5ª edição. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2011. p. 16 -17.

⁴⁵⁰ HEIDEGGER, Martin. A linguagem. Tradução Márcia Sá Cavalcante Schuback. In: **A caminho da linguagem**. 5ª edição. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2011. p. 17.

para chegar à casa e à mesa”. Fazem isso, não apenas para si mesmos, mas para aqueles que acreditam já ter alcançado a morada, para aqueles que acreditam morar propriamente apenas por estarem confortáveis em suas casas, entre toda sorte de objetos e utensílios⁴⁵¹.

Como na primeira estrofe, os dois primeiros versos da segunda nomeiam coisas: porta, veredas escuras. Os dois últimos versos dessa estrofe, porém, “evocam propriamente mundo”: “da seiva fria da terra surge dourada a árvore dos dons”, a árvore da graça. O que é evocado nesses versos é o elevar-se da árvore. “A árvore enraíza-se com solidez na terra. Cresce para surgir. Surge abrindo-se para a bênção do céu”. A árvore que surge sólida guarda no surgimento o fruto que cai sem aviso e sem porquê: “o sagrado que salva, fruto tão precioso para os mortais”. No surgir dourado da árvore - dourado que brilha e envolve com seu brilho - prevalece a quadratura: terra, céu, os divinos e os mortais. Prevalece mundo. Esta palavra mundo aqui “não denomina a representação secularizada do universo, da natureza e da história, nem a representação teológica da criação (*mundus*), nem a mera totalidade de todo existente (cosmos)”. Esses versos evocam o mundo para as coisas⁴⁵².

As duas primeiras estrofes falam evocando “coisas para virem ao mundo e mundo para vir às coisas”⁴⁵³? Então, não se trata apenas de união entre mundo e coisa? Não. Não se trata de simples união. Há diferença entre mundo e coisa. Essa diferença é o acontecimento-apropriação (*Ereignis*) de mundo e coisa. “A diferença de mundo e coisa apropria as coisas no gesto de um mundo, apropria mundo concedendo coisas”⁴⁵⁴.

A terceira estrofe começa também com uma evocação: “o viandante chega quieto”. O verso não diz aonde o viandante chega, mas evoca o quieto do

⁴⁵¹ HEIDEGGER, Martin. A linguagem. Tradução Márcia Sá Cavalcante Schuback. In: **A caminho da linguagem**. 5ª edição. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2011. p. 18.

⁴⁵² HEIDEGGER, Martin. A linguagem. Tradução Márcia Sá Cavalcante Schuback. In: **A caminho da linguagem**. 5ª edição. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2011. p. 18.

⁴⁵³ HEIDEGGER, Martin. A linguagem. Tradução Márcia Sá Cavalcante Schuback. In: **A caminho da linguagem**. 5ª edição. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2011. p. 20.

⁴⁵⁴ HEIDEGGER, Martin. A linguagem. Tradução Márcia Sá Cavalcante Schuback. In: **A caminho da linguagem**. 5ª edição. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2011. p. 20.

chegar do viandante. O segundo verso – “a dor petrificou a soleira” – causa estranheza. É que ele fala sozinho no poema e nomeia a dor. Que dor? O que provoca dor? Martin Heidegger faz essas indagações e chama atenção para o verbo “petrificou” por ser o único, no poema, conjugado no passado. Porém, ele não nomeia algo “passado, que não mais vige. Denomina o vigor de já ser. É no vigor de já ter-se petrificado que a soleira vigora”. E a soleira? Ela sustenta a porta. Ela é firme, dá segurança porque a dor a tornou pedra⁴⁵⁵.

Como a dor pode tornar pedra se ela dilacera? Ela é o rasgo do dilaceramento que não faz com que tudo se espalhe. A dor reúne. Mesmo que a dor aqui não deva ser entendida antropologicamente, a expressão “encolher-se de dor” pode ajudar a entender o sentido de rasgar, dilacerar e, mesmo assim, reunir. “A dor”, afirma Martin Heidegger, “é a junta articuladora do rasgo do dilaceramento. Dor é a soleira. (...) A dor é a própria di-ferença”⁴⁵⁶.

A diferença não intermedia mundo e coisa como um meio acrescentado a mundo e coisa. “Como meio a diferença é mediadora para entregar mundo e coisa para os seus modos de ser, ou seja, para o seu ser em relação ao outro, em cuja unidade ela é o suporte”⁴⁵⁷. Como a diferença vigora? A resposta está nos dois últimos versos: “aí brilha em pura claridade pão e vinho sobre a mesa”. A diferença rasga e reúne, mas no seu rasgo deixa brilhar a claridade pura. Nessa juntura iluminada clareiam-se coisas para virem ao mundo e clareia-se mundo para vir às coisas. A terceira estrofe reúne a evocação das coisas e de mundo. Originariamente, diz Martin Heidegger, evocar é chamar. “Esse chamado é a essência do falar. É o falar da linguagem. A linguagem fala deixando vir o chamado, coisa-mundo, mundo-coisa, no entre da di-ferença. O que é assim chamado chega sob a recomendação da di-ferença”⁴⁵⁸.

⁴⁵⁵ HEIDEGGER, Martin. A linguagem. Tradução Márcia Sá Cavalcante Schuback. In: **A caminho da linguagem**. 5ª edição. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2011. p. 21.

⁴⁵⁶ HEIDEGGER, Martin. A linguagem. Tradução Márcia Sá Cavalcante Schuback. In: **A caminho da linguagem**. 5ª edição. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2011. p. 21.

⁴⁵⁷ HEIDEGGER, Martin. A linguagem. Tradução Márcia Sá Cavalcante Schuback. In: **A caminho da linguagem**. 5ª edição. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2011.

⁴⁵⁸ HEIDEGGER, Martin. A linguagem. Tradução Márcia Sá Cavalcante Schuback. In: **A caminho da linguagem**. 5ª edição. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2011. p. 21 – 22.

O sentido de “recomendar” é o mesmo presente na expressão “*Befiehl dem Herrn deine Wege*”, diz Martin Heidegger, ou seja, recomende, entregue seu caminho ao senhor. É esse o sentido do chamado da linguagem: “recomenda e entrega o que nela é chamado para o chamado da diferença. A diferença deixa o fazer-se coisa das coisas repousar no fazer-se mundo do mundo”. Repouso é quietude. Há duplo aquietar da diferença: aquietar deixando coisas repousarem no fazer-se mundo do mundo e “aquietar, deixando que o mundo se baste nas coisas”⁴⁵⁹. A diferença é quietude. Quando coisa e mundo estão quietos – quando faz-se coisa das coisas e mundo do mundo - a diferença convoca, chama coisa e mundo para sua intimidade. O chamado da diferença evoca mundo e coisa. Quando o chamado da diferença convoca, evoca, chama, a linguagem fala. A fala dos mortais deve antes escutar a fala da linguagem e a ela corresponder, ser-lhe uma resposta. Somente desse modo os mortais podem morar na linguagem. Somente desse modo as coisas podem ser coisas e o homem pode ser homem.

3.3.2 O habitar poético

Em 1993, a pensadora brasileira Nancy Mangabeira Unger realizou, com um grupo de franciscanos, uma peregrinação pelo rio São Francisco objetivando o contato com o povo da região. Durante um ano percorreram o rio da nascente até a foz “visitando todas as comunidades que vivem em suas margens, assim como um grande número de comunidades na caatinga”⁴⁶⁰. Não haveria rigidez na programação das atividades a serem realizadas e os peregrinos viveriam simplesmente, deslocando-se sem dinheiro, pobrementemente - como é a vocação franciscana - dormindo, comendo, tentando viver como faz o povo ribeirinho e acima de tudo numa relação de respeito a seus ritmos, crenças e sabedorias. Não foi um trabalho de denúncia, mesmo que ela pudesse existir em alguns momentos. Antes da visita, as populações pouco souberam delas. Nas palavras de Adriano Martins,

⁴⁵⁹ HEIDEGGER, Martin. A linguagem. Tradução Márcia Sá Cavalcante Schuback. In: **A caminho da linguagem**. 5ª edição. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2011. p. 22 – 23.

⁴⁶⁰ UNGER, Nancy Mangabeira. **Da foz à nascente: o recado do rio**. São Paulo: Cortez; Campinas: Editora da Unicamp. 2001.

sociólogo participante do grupo, essa forma de proceder deveria transmitir a ideia de um “recado incompleto” a ser completado no caminhar mesmo⁴⁶¹. Frei Luis Cappio foi o coordenador da peregrinação.

Esse encontro com o povo do sertão, esse percurso, as vozes ouvidas – enfim a experiência desse caminhar – foi relatada pela pensadora em um livro: *Da foz à nascente: o recado do rio*, no qual propõe um diálogo entre essas vozes (poéticas) do sertão e alguns aspectos do pensamento de Martin Heidegger. De acordo com Nancy M Unger, o homem que ainda não teve sua vida, sua fala, seus sentidos capturados totalmente pela técnica moderna deposita sua fé, não em discursos oficiais, dados estatísticos e reportagens de revistas especializadas, mas no que ele acredita, considerando experiências e tradições que perpassam sua vida. Enfim, possui um referencial simbólico – “uma tessitura de símbolos, mitos e rituais, que, ainda que fragilizada e fragmentária, expressa uma relação com a vida que se dá para além dos marcos da racionalidade instrumental e da dicotomia sujeito-objeto”⁴⁶². O relato do convívio com aquelas comunidades não revela uma cultura “primitiva” - o que significaria, como ela afirma, um reducionismo e mesmo, pode-se dizer, uma arrogância – revela, sim, uma outra atitude do pensar, uma sensibilidade poética, um sentimento do sagrado, do transcendente, o escutar a natureza, o ouvir-se, ouvir o outro, inclusive os antepassados que “falam” através da tradição. A autora cita, em sua obra, algumas pessoas que falam, mas não por um discurso pronto, “igual”, e sim por palavras menos rígidas que aquelas da linguagem técnica. Os ribeirinhos faziam, por exemplo, a “oração do rio São Francisco” durante a missa que se celebrava às margens do rio e nela saudavam o rio e os peixes. Ao final de um desses ritos, um morador – Seu Chico – fala: “O que eu achei mais bonito foi a gente rezando na beira do rio e os peixes tudo alegre, ouvindo a gente dizer o nome deles”⁴⁶³. Esse “nomear” os peixes, que nos conta Sr. Chico, é o que diz Heidegger:

(...) (o nomear) será apenas atribuir palavras de uma língua aos objetos e processos conhecidos e representáveis como neve, sino,

⁴⁶¹ UNGERUNGER, Nancy Mangabeira. *Da foz à nascente: o recado do rio*. São Paulo: Cortez; Campinas: Editora da Unicamp. 2001. p. 102-103. Durante a peregrinação contatos institucionais também foram mantidos, porém não era esse o objetivo principal da peregrinação.

⁴⁶² UNGER, Nancy Mangabeira. *Da foz à nascente: o recado do rio*. São Paulo: Cortez; Campinas: Editora da Unicamp. 2001. p. 66.

⁴⁶³ UNGER, Nancy Mangabeira. *Da foz à nascente: o recado do rio*. São Paulo: Cortez; Campinas: Editora da Unicamp. 2001. p. 67.

janela, cair, tocar? Não. Nomear não é distribuir títulos, não é atribuir palavras. Nomear é evocar para a palavra. Nomear evoca.⁴⁶⁴

Ao falar das “coisas encantadas” do rio São Francisco, um líder de comunidade – Sr. Valdemar - diz que à noite – das 9 (21)h às 3h – a natureza se aquieta, a “noite tem outro viver”. Em outro momento: “(...) a Natureza, ela se afasta da gente no sistema em que a gente vai empurrando ela pra trás. Ela se abusa e vai embora”. Valdemar, afirma Nancy M. Unger, “resgata o tempo mítico em que o homem pode perceber que tudo é falante. Por isso ele ouve a voz dos animais que habitam os rios”⁴⁶⁵. Há um respeito por tudo que é vivo e a vida está por tudo. Há um reconhecimento do sagrado, dos mistérios, do incompreensível da natureza. Há o “vidente do dia e o vidente da noite” que são respeitados por seus ritmos diferentes. O discurso de Valdemar

realiza um constante vai-e-vem entre o sentimento do sagrado, a amizade com os seres da natureza e a solidariedade ao outro ser humano. Esses assuntos desembocam uns nos outros sem solução de continuidade, sem rupturas, como se fossem correntezas de um mesmo rio⁴⁶⁶.

A linguagem mística foi a opção do grupo peregrino para dialogar com as comunidades. Essa linguagem, como explica a autora, toca o coração do povo sertanejo e está intimamente ligada à “sacralidade” do rio. Para Adriano, não houve nesse contato, da forma como em outras experiências, “certa compulsão de que tudo tem que servir para alguma coisa”⁴⁶⁷.

A peregrinação pelo rio São Francisco não significou, para a autora, um modelo a ser seguido como se outras peregrinações semelhantes fossem resolver problemas sociais e espirituais dos peregrinos. A vida do sertanejo, do ribeirinho, não representou uma vida boa em contraposição a uma outra ruim. A questão foi, especialmente, pensar na força poética daquela forma de estar no mundo como nas

⁴⁶⁴ HEIDEGGER, Martin. A linguagem. Tradução Márcia Sá Cavalcante Schuback. In: **A caminho da linguagem**. 5ª edição. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2011. p. 15.

⁴⁶⁵ UNGER, Nancy Mangabeira. **Da foz à nascente: o recado do rio**. São Paulo: Cortez; Campinas: Editora da Unicamp. 2001. p. 88.

⁴⁶⁶ UNGER, Nancy Mangabeira. **Da foz à nascente: o recado do rio**. São Paulo: Cortez; Campinas: Editora da Unicamp. 2001. p. 99.

⁴⁶⁷ UNGER, Nancy Mangabeira. **Da foz à nascente: o recado do rio**. São Paulo: Cortez; Campinas: Editora da Unicamp. 2001. p. 109.

palavras de um lavrador do Ceará: “precisamos encontrar saída onde não tem porta”⁴⁶⁸.

O homem sertanejo, conforme o relato de Nancy M Unger, é aquele que ainda preserva o mistério, mede-se pelo divino, e respeita a sacralidade do rio. Para ela, o ribeirinho ainda é capaz de ter uma “escuta poética”. Talvez, o homem ribeirinho a cujo encontro foi Nancy M. Unger, ainda que em casa muito simples, habite (habitava) esta terra.

Mas, como pode o homem, hoje, habitar sem estar perdido em meio a suas construções? Não é preciso construir para habitar? “Construir já é um habitar” afirma Martin Heidegger em uma conferência em 1951 cujo título é *Construir, habitar, pensar (Bauen, Wohnen, Denken)*. Nela, ele demonstra que, no antigo alto-alemão, a palavra usada para dizer construir é “*buan*” que significa também habitar, permanecer, morar. Um vestígio dela está em *Nachbar*, vizinho. No atual *bauen* permaneceu o construir e o habitar se perdeu. Aquela palavra, *baun*, não diz que construir seja propriamente habitar, explica Martin Heidegger, mas “nos acena como devemos pensar o habitar que aí se nomeia”⁴⁶⁹.

Ainda sobre essas palavras que nomeiam nosso habitar, Martin Heidegger diz que, quando a palavra *bauen* (construir) ainda fala de modo original, ela nos diz do vigor essencial do habitar. “*Bauen, buan, bhu, beo* é na verdade, a mesma palavra alemã *bin*”, eu sou nas conjugações *ich bin, du bist*, (eu sou, tu és). Dessa forma, Martin Heidegger demonstra a relação essencial entre ser e habitar. “Ser homem diz: ser como um mortal sobre essa terra. Diz: habitar”⁴⁷⁰. Como habitar essa terra? A resposta pode vir de um verso de Hölderlin que dá título a uma conferência de Martin Heidegger de 1951: “(...) poeticamente o homem habita (...)”⁴⁷¹.

⁴⁶⁸ UNGER, Nancy Mangabeira. **Da foz à nascente: o recado do rio**. São Paulo: Cortez; Campinas: Editora da Unicamp. 2001. p. 154.

⁴⁶⁹ HEIDEGGER, Martin. **Construir, habitar, pensar**. Tradução Márcia de Sá Cavalcante Schuback. In: *Ensaios e conferências*. 6ª edição. Petrópolis: Vozes; 2011 (Coleção pensamento humano). p. 125 -141.

⁴⁷⁰ HEIDEGGER, Martin. **Construir, habitar, pensar**. HEIDEGGER, Martin. **Construir, habitar, pensar**. Tradução Márcia de Sá Cavalcante Schuback. In: *Ensaios e conferências*. 6ª edição. Petrópolis: Vozes; 2011 (Coleção pensamento humano). p.127.

⁴⁷¹ Conferência pronunciada em 06/10/1951 em Bühlerhöhe aqui seguida através da tradução para o português de Marcia de Sá Cavalcante Schuback: HEIDEGGER, Martin. “...poeticamente o homem habita...” Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. In: **Ensaios e conferências**. 6.edição. Petrópolis: Vozes, 2010. p. 165 - 181 e da tradução para o espanhol de Eustaquio Barjau.

Para compreendermos esse habitar, Martin Heidegger nos propõe, naquela conferência, pensar as palavras “...poeticamente o homem habita...” e devolvê-las, cuidadosamente, ao poema de Hölderlin. Se considerarmos habitar da forma como comumente fazemos como crise habitacional e a poesia, apenas como literatura, seremos tomados pela incompatibilidade entre um e outro - habitar e poesia. Todavia, devemos tentar perceber com cuidado as palavras de Hölderlin, já que elas falam do habitar do homem sem descrever as condições do homem atual, sem falar em habitar como possuir uma residência, como um comportamento humano entre outros ou como a simples posse de um domicílio. “Também não dizem que o poético se esgota no jogo irreal de fantasias poéticas”. Talvez o poético e o habitar sustentem-se um no outro, ou melhor, o habitar se sustente no poético, explica Martin Heidegger⁴⁷².

Pensando o habitar e a poesia em seu vigor essencial, como afirmado por Martin Heidegger, poderemos perceber, “a partir do habitar, isso que se costuma chamar de existência humana”. As palavras “... poeticamente o homem habita...” não dizem que o poético antecede o habitar. Dizem que a poesia permite o habitar ser um habitar, que a poesia é, essencialmente, um deixar-habitar e assim é um construir. Por que deveríamos pensar a essência de alguma coisa? Para Martin Heidegger, o homem assume essa exigência porque recebe um apelo e lhe corresponde. Recebe essa exigência no apelo da linguagem. A linguagem é a soberana do homem, pois ela é que fala. Todo dizer do homem é, essencialmente, uma escuta. “O co-responder, em que o homem escuta propriamente o apelo da linguagem, é a saga que fala no elemento da poesia”. Quanto mais livre um poeta, mais o seu dizer se afasta da simples proposição que é aquela sobre o que se debate todo tempo⁴⁷³.

Cheios de méritos, mas poeticamente
o homem habita esta terra.

À primeira vista, as palavras do poema podem nos conduzir a representar o “poeticamente’ como uma limitação do habitar. Contudo, ocorre o contrário, pois a

Disponível em: http://www.heideggeriana.com.ar/textos/poeticamente_habita_hombre.htm Acesso em: 03.02.2014.

⁴⁷² HEIDEGGER, Martin. “...poeticamente o homem habita...” Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. In: **Ensaios e conferências**. 6ª edição. Petrópolis: Vozes, 2010.p. 165-167.

⁴⁷³ HEIDEGGER, Martin. “...poeticamente o homem habita...” Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. In: **Ensaios e conferências**. 6ª edição. Petrópolis: Vozes, 2010. p. 168.

limitação se pronuncia na expressão ‘cheio de méritos’”. O homem tem muitos méritos, constrói edificações, cuida e colhe, mas nada disso preenche a essência do habitar. “São os méritos que, em virtude de sua abundância, comprimem por toda parte o habitar aos limites das construções acima descritas”. E o habitar poético não é um habitar que arranque o homem da terra. A poesia traz o homem para a terra, o traz para um habitar⁴⁷⁴. O poema ainda fala:

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
 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.
 Existe sobre a terra uma medida? Não há
 nenhuma.

Martin Heidegger sugere que observemos os três primeiros versos, porquanto dizem que, somente com esforço, o homem consegue tantos méritos. É por esse esforço que o homem levanta os olhos para os celestiais e nesse levantar percorre toda direção acima rumo ao céu, mas permanecendo na terra. Nesse levantar os olhos, o olhar mede o entre céu e terra. Esse entre tem a medida ajustada ao habitar do homem: a dimensão. À ela – a dimensão - pertencem tanto o céu como a terra⁴⁷⁵. Nessa medida se entreabrem céu e terra e se apropriam. O homem mede a dimensão medindo-se com o celestial. O homem é homem nesse medir-se, ele sempre se mede com algo celestial. Esse medir é inerente à essência humana. *Poetizar* é medir a dimensão entre céu e terra onde “o homem se essencializa como mortal”. Com que o homem se mede? “Deus ‘é a medida dos homens’”. O poeta pergunta: “É deus desconhecido?” Não poderia ser desconhecido para ser a medida.”⁴⁷⁶.

⁴⁷⁴ HEIDEGGER, Martin. “...poeticamente o homem habita...” Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. In: **Ensaios e conferências**. 6ª edição. Petrópolis: Vozes, 2010. p. 169.

⁴⁷⁵ HEIDEGGER, Martin. “...poeticamente o homem habita...” Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. In: **Ensaios e conferências**. 6ª edição. Petrópolis: Vozes, 2010. p. 173 -174.

⁴⁷⁶ HEIDEGGER, Martin. “...poeticamente o homem habita...” Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. In: **Ensaios e conferências**. 6ª edição. Petrópolis: Vozes, 2010. p. 174.

Mas para o poeta, deus é a medida enquanto esse desconhecido. (...) 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 des-ocultamento que deixa ver o que se encobre. Deixa ver, mas não no sentido do 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 mede⁴⁷⁷.

Trata-se de uma medida estranha. Segundo Martin Heidegger, é estranha em relação ao nosso modo comum de representação. Todavia, essa medida mede a essência do homem, uma vez que esse é o modo próprio do homem habitar: “medindo o ‘sobre esta terra’ e o ‘sob o céu’. Esse ‘sobre’ e esse ‘sob’ se pertencem mutuamente. (...) Para o poeta vislumbrar essa medida, medi-la como medida e tomá-la como medida, tudo isso tem um nome: ditar poeticamente⁴⁷⁸ (poetizar). O poético é, dessa forma, uma medida privilegiada.

É estranho pensar a poesia como um medir, pois estamos acostumados a medir com escalas e números que se acercam do desconhecido através do já conhecido. A medida para a poesia é o divino. Não o deus de uma religião e, sim, o deus para o qual se mantém estranho a fisionomia do céu, o mesmo que é familiar ao homem, conforme outro poema de Hölderlin. “O desconhecido destina-se ao que é familiar para o homem e estranho para o deus a fim de manter-se resguardado como desconhecido⁴⁷⁹”.

Será que essas palavras do poeta não dizem o que disse Valdemar: o mistério deve permanecer mistério, a noite tem seu viver que precisa ser respeitado, o viver da noite não é o viver do dia? Hölderlin e Valdemar. Será uma arrogância colocá-los assim tão próximos? De que lonjura estamos falando se eles se mostram tão próximos no habitar? Próximos no habitar poético, o habitar autêntico, onde nós mortais nos abrimos para o celeste(deuses), na terra com olhos voltados para o céu. Terra e céu, mortais e deuses na unidade: a quadratura.

⁴⁷⁷ HEIDEGGER, Martin. “...poeticamente o homem habita...” Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. In: **Ensaios e conferências**. 6ª edição. Petrópolis: Vozes, 2010 p. 174.

⁴⁷⁸ HEIDEGGER, Martin. “...poeticamente o homem habita...” Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. In: **Ensaios e conferências**. 6ª edição. Petrópolis: Vozes, 2010. p. 175.

⁴⁷⁹ HEIDEGGER, Martin. “...poeticamente o homem habita...” Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. In: **Ensaios e conferências**. 6ª edição. Petrópolis: Vozes, 2010. p. 176.

Para Martin Heidegger, num sentido muito privilegiado, as imagens poéticas são imaginações⁴⁸⁰. “Ditar poeticamente, poetizar e habitar exigem-se mutuamente, mas nós habitamos sem a menor poesia. E só habitamos sem poesia porque a essência do habitar (de nossa existência autêntica) é poética. Se e quando, “uma virada nesse habitar sem poesia há de acontecer, isso só devemos esperar prestando atenção ao poético”⁴⁸¹.

Na apatia da vida cotidiana, apenas estamos ocupados em meio a este ou àquele ente. Porém, pode acontecer que nos sobrevenha o tédio. Não um sentir-se incomodado com esta ou aquela situação, com este ou aquele barulho ou espetáculo quando dizemos: “a gente se entedia”⁴⁸². O tédio que se quer dizer aqui é aquele do qual sempre fugimos. “O profundo tédio, que como névoa silenciosa desliza para cá e para lá nos abismos da existência, nivela todas as coisas, os homens e a gente mesmo com elas, numa estranha indiferença”. É o tédio provocador de um revelar como acontecimento fundamental de nosso ser-aí, revelador do nada. É a angústia. “A angústia manifesta o nada”⁴⁸³.

Mas o nada já não é o que vivemos? Não. Na angústia todas as coisas se afastam, porém “não no sentido de desaparecer, mas em se afastando elas se voltam para nós”. Na angústia o ente não é destruído e deixa em seu lugar o nada. “Na angústia se manifesta um retroceder diante de... que, sem dúvida, não é mais uma fuga, mas uma quietude fascinada. Este retroceder diante de... recebe seu impulso inicial do nada” e remete ao ser que desaparece. Esta remissão que rejeita em sua totalidade, remetendo ao ser em fuga – tal é o modo de o nada assediar, na angústia, o ser-aí -, é a essência do nada: a nadificação. Ela não é nem uma destruição do ente, nem se origina de uma negação. (...) O próprio nada nadifica⁴⁸⁴. Esse nada não é o vazio. No vazio vivemos todos os dias. No vazio nos perdemos. No vazio nos desumanizamos. O nada é revelador de todas as possibilidades, ele é pro-dutor, não da forma como fabricamos nossas máquinas as quais hoje reverenciamos, nos curvamos, nos submetemos. O nada é pro-dutor naquele

⁴⁸⁰ HEIDEGGER, Martin. “...poeticamente o homem habita...” Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. In: *Ensaios e conferências*. 6ª edição. Petrópolis: Vozes, 2010. p. 177.

⁴⁸¹ HEIDEGGER, Martin. “...poeticamente o homem habita...” Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. In: *Ensaios e conferências*. 6ª edição. Petrópolis: Vozes, 2010. p. 179.

⁴⁸² HEIDEGGER, Martin. *Que é Metafísica?* Tradução Ernildo Stein. São Paulo: Abril, 1973. p. 35-44.

⁴⁸³ HEIDEGGER, Martin. *Que é Metafísica?* Tradução Ernildo Stein. São Paulo: Abril, 1973. p. 39.

⁴⁸⁴ HEIDEGGER, Martin. *Que é Metafísica?* Tradução Ernildo Stein. São Paulo: Abril, 1973. p.40.

sentido original de que nos falou Martin Heidegger: no sentido de trazer à vigência o não vigente. O nada é poi-ético. Esse nada é verdadeiro porque estranho e ao mesmo tempo libertador. Ele pode nos mostrar a “saída onde não tem porta”.

3.4. A guarda: pensar e poetar.

Viu-se aqui que Hannah Arendt, ao encerrar sua obra *As origens do totalitarismo*, coloca seus leitores diante da capacidade humana de começar algo novo, de criar novos mundos, pois, para ela, cada nascimento representa a possibilidade de existência de um novo mundo.

De algo novo também falou Michel Foucault, nesse caso, de um direito novo. Todavia, em regra, como ele afirma, as críticas ao direito organizado em torno de disciplinas do corpo e normalização da população tendem à valorização ou a um retorno ao direito de soberania formando uma espécie de ponto de estrangulamento. É preciso ir em direção a um “direito novo”⁴⁸⁵, afirma Foucault. Desse “direito novo”, de acordo com Márcio Alves da Fonseca, Michel Foucault só esboça uma imagem, mas “possui uma referência precisa: a ação refletida dos indivíduos”. Nas imagens esboçadas, esse “direito novo” deveria ser um direito “que estaria ao mesmo tempo liberado do princípio da soberania e constituiria uma possibilidade de resistência aos mecanismos da normalização”⁴⁸⁶.

Giorgio Agamben fala de um “brincar com o direito”, de um “novo uso” para libertá-lo de seu uso canônico afirmando: “Um dia a humanidade brincar com o direito, como as crianças (e os filósofos⁴⁸⁷) brincam com os objetos fora de uso,

⁴⁸⁵ Michel. **Em defesa da sociedade**. Tradução Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2010.p. 35.

⁴⁸⁶ FONSECA, Marcio Alves da. Em busca de um direito novo. In: **Michel Foucault e o direito**. São Paulo: Max Limonad, 2002. p. 291 – 292.

⁴⁸⁷ AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**. Tradução Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007. p. 67.

Às crianças e filósofos, Willis Santiago Guerra Filho une os poetas de forma que a todos “caberia a descoberta de novas dimensões para os usos comuns dos meios que se encontram a disposição para atingir certos fins – jurídicos, econômicos, políticos etc. – tornando-os inúteis para tais finalidades, no mesmo gesto em que os utiliza para outras finalidades (...)”. GUERRA FILHO, Willis Santiago. CANTARINI, Paola. **Teoria poética do direito**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2014. p. 37.

não para devolvê-los a seu uso canônico e, sim, para libertá-los definitivamente dele”⁴⁸⁸. Liberar do uso canônico significa restituir ao uso comum: profanar.

De acordo com Giorgio Agamben, para os romanos, as coisas sagradas ou religiosas eram aquelas retiradas do mundo profano tornando-se indisponíveis, para o uso comum e para comércio dos homens, e passavam a pertencer aos deuses (celestes ou infernais). Qualquer ato que violasse ou transgredisse essa indisponibilidade era um sacrilégio. “E, se consagrar (*sacrare*) era o termo que designava a saída das coisas da esfera do direito humano, profanar, por sua vez, significava restituí-las ao uso dos homens”⁴⁸⁹. Ou seja, o que foi consagrado só é restituído ao uso pela profanação. Toda religião, como afirma Giorgio Agamben, só existe com a transferência de algo – coisas, lugares, animais ou pessoas – para um esfera especial, para uma esfera separada. Portanto, só existe religião com separação realizada e regulada através do dispositivo do sacrifício com seus rituais minuciosos que variam em cada cultura. A restituição ao uso do que foi consagrado – a profanação – também tem suas formas e a mais comum é o contato: o contágio profano no ato do sacrifício. Assim, para Giorgio Agamben, o significado do termo *religio* não é religar (*religare*) homens e deus, mas “reler” (*relegere*) que indica o escrúpulo e a atenção com as formas e fórmulas que devem ser observadas para que se mantenham distintos o que pertence aos homens e o que pertence a deus. Portanto “profanar significa abrir a possibilidade de uma forma especial de negligência (falta de escrúpulo e atenção) que ignora a separação, ou melhor faz dela um uso particular”⁴⁹⁰.

Outra forma de profanação – de passagem do sagrado ao profano – é o jogo, ou seja, o uso (reuso) incongruente como aquele que se faz de algo que se tornou sagrado como, por exemplo, aconteceu com a brincadeira de rota que derivou da esfera religiosa, nesse caso, de um rito matrimonial. O jogo, afirma Giorgio Agamben, seguindo Émile Benveniste, quebra a unidade entre o mito – que narra a história - e o rito mantendo este e cancelando aquele e, portanto, não ocorre a abolição completa da esfera do sagrado de forma que o uso (reuso) que se dá

⁴⁸⁸ AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Tradução Iraci D. Poletti. 2ª edição. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 98.

⁴⁸⁹ AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**. Tradução Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007. p. 65.

⁴⁹⁰ AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**. Tradução Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007. p. 66.

com tal profanação é um uso especial. Dessa forma, não significa descuido o fato de crianças ou filósofos conferirem outros usos àquelas coisas que pertencem a esferas que consideramos tão sérias - como a economia, os objetos de guerra, o direito ou outras atividades. O problema é que “o jogo como órgão de profanação está em decadência. (...) Fazer com que o jogo volte à sua vocação puramente profana é uma tarefa política.” Para Giorgio Agamben, a profanação mesma é uma operação política pois “ (...) desativa os dispositivos do poder e devolve ao uso comum os espaços que ele havia confiscado”⁴⁹¹.

Continuando as reflexões de Walter Benjamin contidas no fragmento póstumo *O capitalismo como religião*, Giorgio Agamben afirma que o capitalismo “(...) generaliza e absolutiza, em todo âmbito, a estrutura da separação que define a religião”. Tudo fica dividido por si mesmo e deslocado para uma esfera onde todo uso é impossível: é a esfera do consumo.

Se, conforme foi sugerido, denominamos a fase extrema do capitalismo que estamos vivendo como espetáculo, na qual todas as coisas são exibidas na sua separação de si mesmas, então, espetáculo e consumo são as duas faces de uma única impossibilidade de usar. O que não pode ser usado acaba, como tal, entregue ao consumo ou à exibição espetacular. Mas isso significa que se tornou impossível profanar. (...) a religião capitalista, na sua fase extrema, está voltada para a criação de algo absolutamente improfanável⁴⁹².

A sociedade de consumo é a sociedade da impossibilidade do uso, pois esse pressupõe que a substância da coisa permaneça intacta. À impossibilidade do uso corresponde a impossibilidade de profanar. A religião capitalista se funda sobre o improfanável. Mas é preciso lembrar, diz Giorgio Agamben, que a profanação não restitui ao objeto separado o uso que tinha antes da separação. Mesmo na natureza há profanações e exemplo citado é o do gato que brinca com um novelo de lã. Esse brincar não significa que seu comportamento de predador foi abolido, ou desativado, mas que, na substituição do rato pelo novelo abre-se novo e possível uso o qual

consiste em libertar um comportamento da sua inscrição genética em uma esfera determinada (a atividade predatória, a caça). O

⁴⁹¹ AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**. Tradução Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007. p. 67 – 68.

⁴⁹² AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**. Tradução Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007. p. 70 – 71.

comportamento libertado dessa forma reproduz e ainda expressa gestualmente as formas da atividade de que se emancipou, esvaziando-as, porém, de seu sentido e da relação imposta com uma finalidade, abrindo-as e dispondo-as para um novo uso⁴⁹³.

Nesse novo uso, nessa brincadeira com o novelo (que pode ser também a brincadeira da criança com um antigo símbolo religioso), com os mesmos gestos próprios da caça, a atividade torna-se puro meio, pois está emancipada da sua relação com uma finalidade e pode exhibir-se apenas como meio sem fim, na inoperosidade do velho uso, na desativação dos dispositivos. “A sociedade sem classes não é uma sociedade que aboliu e perdeu toda memória das diferenças de classe, mas uma sociedade que soube desativar seus dispositivos, a fim de tornar possível um novo uso, para transformá-las em meios puros.” Esses meios puros são extremamente frágeis e, de acordo com Giorgio Agamben, o capitalismo em sua fase extrema, é um gigantesco dispositivo de captura, desvio e aniquilação dos meios puros e, assim, de produção de um improfanável⁴⁹⁴.

(...) qualquer improfanável baseia-se no aprisionamento e na distração de uma intenção autenticamente profanatória. Por isso é importante toda vez arrancar dos dispositivos – de todo dispositivo – a possibilidade de uso que os mesmos capturam. A profanação do improfanável é a tarefa política da geração que vem⁴⁹⁵.

Essa complexa tarefa política que Giorgio Agamben atribui às próximas gerações está, portanto, relacionada à criação de um novo uso a partir da desativação de um uso anterior que se torna inoperante; embora possam se manter os gestos, as formas da atividade anterior, eles foram esvaziados de sentido. Assim, parece possível afirmar que a possibilidade de se subtrair aos dispositivos de poder está na atribuição de um novo sentido aos nossos usos e atividades tradicionais⁴⁹⁶.

Um direito novo precisa, então, estar liberto de teorias e práticas tradicionais – diga-se formalistas e, por isso, limitadoras. Esse “novo” – entende-se aqui - precisa pertencer essencialmente à humanidade do homem e, por isso,

⁴⁹³ AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**. Tradução Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007. p. 74.

⁴⁹⁴ AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**. Tradução Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007. p. 74 – 75.

⁴⁹⁵ AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**. Tradução Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007. p. 79.

⁴⁹⁶ Lembre-se que, como visto acima na citação de Márcio Alves da Fonseca, à possibilidade de um “direito novo” Michel Foucault relaciona a necessidade de um ação refletida dos indivíduos.

precisa ser po(i)ético – naquele sentido já dito: trazer à vigência o não-vigente no processo misterioso do aparecer, do des-velar.

É do caráter fundamentalmente “po(i)ético”, criativo, imaginativo do direito e do conhecimento que se produz a seu respeito que fala a Tese sobre o conhecimento imaginário do Direito⁴⁹⁷ de Willis Santiago Guerra Filho para quem o direito tem natureza ficcional. Tal natureza ficcional, como ele afirma já foi indicada, inclusive, por Hans Kelsen que, “comprometido ao máximo como sempre esteve com a coerência do pensamento”⁴⁹⁸ – alterou sua teoria no que diz respeito à norma fundamental – antes hipotética – para reconhecê-la como uma norma fictícia em seus escritos posteriores à segunda edição. da Teoria pura do direito e reunidos sob o título Teoria geral das norma: “A norma fundamental de uma ordem jurídica ou moral positivas (...) não é positiva, mas meramente pensada, e isto significa uma norma fictícia, não o sentido de um real ato de vontade, mas sim de um ato meramente pensado”⁴⁹⁹.

A norma fundamental, então, é considerada uma ficção no sentido da teoria do “como se” de Hans Vaihinger que diferencia justamente hipótese de ficção como recursos heurísticos⁵⁰⁰. A hipótese “submete sua realidade ao exame e demanda a verificação, ou seja, almeja ser confirmada como verdadeira e real, como expressão da realidade”. Já as ficções, instrumentos que fazem avançar o pensamento, não são verificadas, mas precisam ser justificadas.

Quando uma ficção é adotada, a exigência principal está em se guardar de não fazer dela uma hipótese ou mesmo um dogma e por, no lugar da realidade, o que se deduziria da ficção, sem terem sido previamente introduzidos os ajustes necessários. No entanto, ainda mais importante é não se deixar desconcertar ou perturbar pelas

⁴⁹⁷ A Teoria imaginária do Direito, pois apresenta uma postulação ontológica e outra epistemológica. Nesse último caso, “se põe em, confronto com uma tradição racionalista, que tem na filosofia cartesiana sua mais conhecida representante (...)”. O pensamento lógico-racional, do encadeamento linear é entendido como uma limitação da forma originária e fundamental do pensamento, que é aquela, por imagens, do imaginário. Quanto à compreensão da postulação ontológica ele afirma que “basta que se atente para a circunstância de que o direito é também uma forma de conhecimento, sendo um modo como numa sociedade se dá a conhecer aos seus membros o comportamento que é esperado de cada um pelos demais”. GUERRA FILHO, Willis Santiago. Por uma poética do direito: Introdução a uma teoria imaginária do direito (e da totalidade). Panóptica. p. 20 – 21.

⁴⁹⁸ GUERRA FILHO, Willis Santiago. CANTARINI, Paola. **Teoria poética do direito**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2015. p. 26 – 29.

⁴⁹⁹ KELSEN, Hans. **Teoria geral das normas**. Tradução José Florentino Duarte. Porto Alegre: Fabris, 1986. p. 328 – 329.

⁵⁰⁰ GUERRA FILHO, Willis Santiago. CANTARINI, Paola. **Teoria poética do direito**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2015. p. 29.

contradições reveladas pela ficção diante do mundo da experiência ou pelas contradições da ficção em si; tampouco se deve procurar nestas contradições os assim chamados enigmas do mundo. Em outras palavras, o que importa é não nos prendermos às ficções, como se o âmago fossem, mas reconhecê-las como tais, nos contentarmos com essa intuição e não permitir que sejamos seduzidos e confundidos pelas ilusórias questões e problemas daí resultantes⁵⁰¹.

Contudo, como afirma Willis Santiago Guerra Filho, no âmbito do direito, as ficções têm de fazer sentido e não são simples invencionice ou fabulação, pois referem-se a um possível “estado de coisas” que

não é de se considerar uma simulação da realidade, mas uma outra realidade, de uma outra natureza – deontológica no caso do Direito, do âmbito do dever ser, e não puramente ontológica, do ser (*ontos*, em grego antigo)-, humanamente construída sim, tal como a ficção, mas de modo coletivo, difuso, e dotada de um caráter vinculante, que a impõe a nós COMO SE realidade fosse, na qual devemos acreditar – e não apenas podemos, se quisermos, (...) e isso para evitar que, em razão do descrédito, se venha a sofrer consequências, bem reais, que decorrem da implementação das sanções jurídicas⁵⁰².

Reconhecer o caráter ficcional, imaginário do direito, ou seja, reconhecer que as ficções jurídicas compõem “outra” realidade tem diversas implicações para a efetividade do direito, visto impedir tanto a aplicação tradicional formalista baseada na subsunção (como subsumir a realidade à imaginação?) como a aplicação que busca tornar realidade o que foi imaginado naquelas ficções sem considerar as limitações fáticas (governo de juízes). Dessa forma, a solução dos problemas jurídicos passa a depender sempre mais da situação concreta e do processo no qual é constituída.

Essas são apenas algumas das possibilidades que podem surgir com a compreensão do caráter imaginário do direito. Não é objetivo tentar enumerá-las, ou mesmo refletir sobre novos usos capazes de desativar os dispositivos de poder, de profanar o improfanável, mas sim demonstrar que, na política e no direito, a guarda, a vigilância de nossa morada, da qual falou Martin Heidegger, acontece como ele

⁵⁰¹ VAIHINGER, Hans. **A filosofia do como se**: sistema das ficções, práticas e religiosas da humanidade, na base de um positivismo idealista. Tradução Johannes Kretschmer. Chapecó: Argos, 2011. p. 236 -238.

⁵⁰² GUERRA FILHO, Willis Santiago. CANTARINI, Paola. **Teoria poética do direito**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2014. p. 34.

disse: por “pensadores-poetas”. Guardada nossa morada, talvez possamos habitá-la.

CONCLUSÃO

Em tempos radicalmente biopolíticos, tudo – do orgânico ao biológico, do corpo à população – está tomado por normas disciplinares e normalizadoras. O poder soberano – poder de matar e deixar viver – também sobrevive decidindo aqueles que morrem para que outros sobrevivam. Mas o poder não é algo que possa ser localizado num centro único de onde parta derivada e descendentemente. O poder é uma multiplicidade de correlações de força e sua onipresença se produz a cada instante em todos os lugares.

A vida sobre a qual incide a biopolítica é a vida matável e insacrificável do *homo sacer*, a *vida nua*. E quando a exceção torna-se regra, quando a biopolítica se radicaliza, todos nós somos *homini sacri* e o campo se oculta em todos os lugares. A vida do *homo sacer* é a vida sem significado para os outros e para ele mesmo. Homem e não-homem identificam-se no vazio de significado da vida e da morte. Esse vazio de significado é, hoje, o sujeito e objeto da política. Todos podem matar qualquer um para se proteger de qualquer coisa, por qualquer motivo ou mesmo sem motivo algum: somos todos *homini sacri* uns para os outros.

A época da radicalização da biopolítica é a época da con(s)sumação da metafísica, é a época do domínio da essência da técnica (*Gestell*) quando o ser não foi apenas esquecido, mas abandonado. Porque não há sentido algum em ser se a vida de todo homem é “sacra”: matável e insacrificável. No permanecer do domínio da essência da técnica, vai se radicalizando a tanatopolítica. As chacinas tornam-se cada vez mais frequentes, cabeças são cortadas e mostradas em vídeo que as famílias assistem enquanto fazem suas refeições. Estão (estamos) todos ocupados e pre-ocupados com as próprias ocupações, ocupados e pre-ocupados em produzir e acumular resultados e se orientar por esses resultados.

O homem se assusta com a possibilidade do “fim do mundo”, mas não percebe que não há mais mundo. O homem tornou-se miserável de mundo. E nenhum novo “ismo” – ambientalismo, solidarismo, etc. - como nenhum novo ramo da ciência poderá restituir o mundo ao homem e o homem ao mundo.

“Miserável de mundo” o homem *in-forma-se* sobre tudo. A linguagem esvaziada é *in-formação*. O homem está hoje *in-formado* no vazio da *in-formação*

que vem e vai cada vez mais rapidamente. Na permanência do domínio da essência da técnica moderna predomina a insignificatividade.

Porém, pode acontecer que a intensidade de uma alegria ou a profundidade de uma angústia manifeste ao homem o nada. O nada não é o vazio. Nele – no nada - tudo se afasta e se re-vela. Então, o homem pode deixar que as coisas sejam coisas, que elas cheguem como coisas. Deixar que as coisas sejam coisas é deixá-las repousar em si mesmas, é não permitir que nos absorvam, que determinem nossa “humanidade”. O nada que assim se manifesta é po(i)ético porque nele o homem pode ouvir e responder ao apelo de ser. Somente no ouvir e responder poético ao apelo de ser o homem pode ser homem e habitar sua morada.

Poetas-pensadores guardam nossa morada. Não apenas porque eles são capazes de ouvir e responder po(i)eticamente o apelo de ser, mas porque seus pensamentos e poesias podem trazer o homem para a proximidade de sua morada, para a proximidade mais próxima de si, na linguagem que nos fala.

Poetas-pensadores podem falar da possibilidade de novos usos para aquilo que estamos familiarizados, podem falar da possibilidade de um “novo direito”, de uma “nova política”, podem deixar ser o direito em sua realidade ficcional e imaginativa, podem falar da humanidade do homem. Poetas-pensadores podem falar porque ouvem o apelo de ser que sempre reivindica todo homem para sua humanidade mesmo nos tempos de permanência da essência da técnica moderna.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Tradução Iraci D. Poleti. 2ª edição.. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. **Homo sacer**: poder soberano e vida nua I. Tradução de Henrique Burigo. 2ª edição. Belo Horizonte: Editora UGMG, 2010.

_____. **O reino e a glória**: uma genealogia teológica da economia e do governo. Tradução Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011.

ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das letras, 1989

_____. **Eichmann em Jerusalém**: um relato sobre a banalidade do mal. Tradução José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Tradução Marcelo Perine. 2ª edição. São Paulo: Loyola, 2005

BIGNOTO, Newton. Totalitarismo e liberdade no pensamento de Hannah Arendt. In: **Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias**. Eduardo Jardim de Moraes, Newton Bignotto (organizadores). Belo Horizonte: EDIÇÃO.UFMG, 2001.

BARTHES, Roland. **Aula**: aula inaugural da cadeira de semiologia literária do Colégio de França, pronunciada dia 7 de janeiro de 1977. Tradução Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Cultrix, 2013.

BERLIN, Isaiah. Dois conceitos de liberdade. In: **Estudos sobre a humanidade**: uma antologia de ensaios. Tradução Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das letras. 2002.

BORGES. Irene Borges. Prólogo à edição. portuguesa. IN: HEIDEGGER, Martin. **Caminhos de floresta**. Tradução Irene Borges Duarte *et al.* 2ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.

CABRAL. Alexandre Marques. **Heidegger e a destruição da ética**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.

CASANOVA. Marco Antonio. **Compreender Heidegger**. 2ª edição. Petrópolis: Vozes. 2010.

DERRIDA, Jacques. **A farmácia de Platão**. Tradução Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 1991

DESCARTES, René. **Meditações**. Tradução J. Guinsburg e Bento Prado Junior. 5ª edição. São Paulo, SP: Abril Cultural, 1991.

DUARTE, Andre. **Vidas em risco**: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

DURÃO, Aylton. La interpretación de Habermas sobre la tensión entre derechos humanos y soberanía popular en el pensamiento de Kant. **Doxa**. (publicaciones periódicas) número 26, p. 827-846, 2003

ESPOSITO, Roberto. **Immunitas**: Protección y negación de la vida. Tradução Luciano Padilla López. Buenos Aires: Amorrortu, 2009

_____. **Bios**: Biopolítica e filosofia. Tradução M. Freitas da Costa. Lisboa: Edições 70, 2010.

_____. Filosofia e biopolítica. In: **ethic@** . v.9, n.2. p.369-382. Dez. 2010. Acesso em: 04/09/2014.

FOUCAULT, Michel. O nascimento da medicina social. In: **Microfísica do poder**. Tradução Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

_____. Tradução Maria Tereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Direito de morte e poder sobre a vida. In: **História da sexualidade**. 13ª edição. Rio de Janeiro: Graal. Volume I. 1999.

_____. **Vigiar e punir**. Tradução Raquel Ramallete. 25ª edição. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. **Em defesa da sociedade**. Tradução Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

GIACOIA, Oswaldo. **Heidegger urgente**: Introdução a um novo pensar. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

GUERRA FILHO, Willis Santiago. **Filosofia**: uma introdução. Teresópolis: Daimon, 2009.

_____. **O conhecimento imaginário do direito**. Rio de Janeiro, 2011. Tese (Doutorado em Filosofia). Instituto de Filosofia e Ciências Sociais. Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2011.

_____. Sobre a origem medieval de noções modernas como a de direitos humanos. In: **Panoptica**. Volume 8, número 2, 2013. Disponível em: <http://www.panoptica.org/seer/index.php/op/article/view/308> Acesso em: 08/12/2013.

_____. **Teoria poética do direito**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2015

HABERMAS, Jürgen. **A nova intransparência: A crise do estado de bem-estar social e o esgotamento das energias utópicas.** Tradução Carlos Alberto Marques Novaes. 1987. Disponível em: www.cebrap.org.br. Acesso em: 09/10/2007.

_____. **Facticidad y validez: Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso.** Introducción e traducción de Manuel Jiménez Redondo. 4.ed. Madrid: Editorial Trotta, 2005.

HEIDEGGER, Martin. **Sobre o humanismo.** Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

_____. **Introdução à Metafísica.** Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. 2ª edição. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969.

HEIDEGGER, Martin. O caminho do campo. In: **Sobre o problema do ser e O caminho do campo.** Tradução Ernildo Stein. São Paulo: Duas cidades, 1969.

_____. **A sentença de Anaximandro.** Tradução Ernildo Stein. São Paulo, SP: Abril Cultural, 1973. Os pensadores.

_____. **Sobre o humanismo.** Tradução de Ernildo Stein. 1 edição. São Paulo: Abril, 1973. Volume XLV. Os pensadores.

_____. **Sobre a essência da verdade.** Tradução Ernildo Stein. São Paulo: Abril, 1973. Volume XLV .Os Pensadores.

_____. **Que é Metafísica?** Tradução Ernildo Stein. São Paulo: Abril, 1973. Volume XLV. Os Pensadores.

_____. **Meu caminho para a fenomenologia.** Tradução Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. **Sobre o humanismo.** Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril, 1973. Os pensadores.

_____. **Identidad y diferencia.** Tradução Helena Cortés y Arturo Leyte. Barcelona: Editorial Anthropos. 1988.

_____. **Tempo e ser.** Tradução Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1991. Os pensadores.

_____. **O princípio da identidade** Tradução de Ernildo Stein. 4ª edição. São Paulo: Nova Cultural, 1991. Volume 5. Os Pensadores.

_____. **Sobre a essência da verdade.** Tradução Ernildo Stein. São Paulo SP: Abril Cultural, 1991. Os pensadores

_____. **Que é isto – a filosofia?** Tradução Ernildo Stein. 4ª .edição. São Paulo: Nova Cultural, 1991. Volume 5. Os pensadores.

_____. **Introdução a Que é metafísica?** Tradução Ernildo Stein. 4ª edição. São Paulo: Abril Cultural, 1991. Volume 5. Os pensadores.

_____. **Posfácio a “Que é metafísica?”**. Tradução Ernildo Stein. 4ª edição. São Paulo: Abril Cultural, 1991. Volume 5. Os pensadores.

_____. **O princípio da identidade** Tradução de Ernildo Stein. 4ª edição. São Paulo: Nova Cultural, 1991. Volume 5. Os Pensadores.

_____. **A constituição onto-teo-lógica da metafísica**. Tradução de Ernildo Stein. 4ª edição. São Paulo: Nova Cultural, 1991. Volume 5. Os Pensadores.

_____. **O fim da filosofia e a tarefa do pensamento**. Tradução Ernildo Stein. 4ª edição. São Paulo: Nova Cultural, 1991. Os pensadores.

_____. A coisa. Tradução de Eudoro de Sousa. In: **Mitologia I: Mistério e surgimento do mundo**, 2ª edição, Brasília: EDUnB, 1995.

_____. **Língua de tradição e língua técnica**. Tradução Mário Botas. 2ª edição. Lisboa: Vega, 1999.

_____. **A teoria platônica da verdade**. In: *Marcas do caminho*. Trad: Enio Paulo Giachini; Ernildo Stein. Petrópolis, RJ, 2008.

_____. A essência da verdade. In: **Marcas do caminho**. Tradução Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein; revisão Marco Antonio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes. 2008.

_____. **Seminários de Zollikon**. Tradução Gabriella Arnhold, Maria de Fátima de Almeida Prado. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2009.

_____. A superação da metafísica. Tradução Marcia de Sá Cavalcante Schback. In: **Ensaio e conferencias**. 6ª edição. Petrópolis: Vozes, 2010.

_____. **A origem da obra de arte**. Tradução Idalina Azevedo e Manuel António de Castro. São Paulo: Edições 70, 2010.

_____. **Nietzsche I**. Tradução Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. A questão da técnica. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. In: **Ensaio e conferencias**. 6ª edição. Petrópolis: Vozes, 2010.

_____. A questão da técnica. Tradução Emmanuel Carneiro Leão.. In: **Ensaio e conferencias**. Tradução Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Marcia de Sá Cavalcante Schuback. 6ª edição. Petrópolis: Vozes. 2010. Coleção Pensamento Humano.

_____. “...poeticamente o homem habita...” Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. In: *Ensaios e conferências*. 6ª edição. Petrópolis: Vozes, 2010. p. 165 – 181.

_____. De uma conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador. In: **A caminho da linguagem**. 5ª edição. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2011.

_____. **Construir, habitar, pensar**. Tradução Márcia de Sá Cavalcante Schuback. In: *Ensaios e conferências*. 6ª edição. Petrópolis: Vozes; 2011 (Coleção pensamento humano).

_____. A linguagem. In: **A caminho da linguagem**. Tradução de Márcia Cavalcante Schuback. 5ª edição. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2011.

_____. **Conceitos fundamentais da metafísica: Mundo, finitude, solidão**. Marco Antonio Casanova. 2ª edição. Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária, 2011.

_____. A linguagem. In: **A caminho da linguagem**. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. 5ª edição. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. O caminho para a linguagem. IN: **A caminho da linguagem**. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 5ª edição. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. **Ser e tempo**. Tradução Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: vozes, 2012.

_____. O dito de Anaximandro. In: **Caminhos de Floresta**. Tradução Irene Borges-Duarte. et al. 2.edição. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2012.

_____. O tempo da imagem do mundo. Tradução Alexandre Franco de Sá. In: **Caminhos de floresta**. Tradução Irene Borges-Duarte. et al. 2ª edição. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2012.

_____. **A época das imagens de mundo**. Tradução Tradução Claudia Drucker. Disponível em: www.cfh.ufsc.br/~wfil/Heidegger.htm. Acesso em: 05/12/2012.

_____. **A questão da técnica**. Tradução Marco Aurélio Werle. Disponível em: www.scientiaestudia.org.br/revista/PDF/05_03_05.pdf. Acesso em: 18/11/2012.

_____. O dito de Anaximandro. In: **Caminhos de Floresta**. Tradução Irene Borges-Duarte. et al. 2ª edição. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2012.

_____. **A época das imagens de mundo**. Tradução Claudia Drucker. Disponível em: www.cfh.ufsc.br/~wfil/Heidegger.htm. Acesso em: 05/12/2012.

_____. **Já só um Deus nos pode ainda salvar.** Tradução Irene Borges Duarte. Disponível em: www.lusofonia.net. Acesso em: dez/2013.

_____. **A doutrina de Platão sobre a verdade.** Tradução Claudia Drucker e Silvania Gollnick. Disponível em: www.cfh.ufsc.br. Acesso em: 23/02/2013.

_____. “...**Poéticamente habita el hombre...**”. Tradução Eustaquio Barjau. Disponível em: http://www.heideggeriana.com.ar/textos/poeticamente_habita_hombre.htm Acesso em: 03/02/2014.

_____. **Língua de tradição e língua técnica.** Tradução Mário Botas. 2ª. edição. Lisboa: Vega s/d.

HERÁCLITO: **Fragmentos.** Edição. bilíngue .Tradução e notas de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1980.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. **Aprendendo a pensar.** Petrópolis: Vozes, 1977. p. 142.

LUFT, Celso Pedro. **Dicionário prático de regência verbal.** 8ª edição. São Paulo, SP: Ática, 2006.

_____. **Crepúsculo dos ídolos.** Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. **A vontade de poder.** Tradução Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

_____. **Zaratustra: um livro para todos e para ninguém.** Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. **A gaia ciência.** Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

NUNES, Benedito. **Heidegger & Ser e Tempo.** 2ª edição. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

_____. **Passagem para o poético.** São Paulo: Ática, 1986.

PLATÃO. *Fédon.* Tradução Carlos Alberto Nunes. 2ª edição. Belém: Universidade Federal do Pará, 2011.

PEREIRA, Caio Mario da Silva. **Instituições de direito civil.** 11ª edição. Rio de Janeiro: Forense, 2000.

PLATÃO. **O Banquete.** Tradução de José Cavalcante de Sousa. In: Os pensadores. Volume III. São Paulo: Abril Cultural. 1972.

_____. **A República**. Livro VII. Tradução Enrico Corviesi. São Paulo: Nova Cultural, 2000. Os pensadores.

_____. **Fédon**. Tradução Carlos Alberto Nunes. 2ª edição. Belém: Universidade Federal do Pará, 2011

REALE, Giovanna. ANTISERI, Dario. **História da Filosofia**. São Paulo: Paulus, 1990. Volume I (Coleção filosofia).

_____. **História da filosofia**: do romantismo até nossos dias. s/Tradução. São Paulo: Paulus, 1991. Volume III.

_____. **História da filosofia**: do Romantismo ao Empiriocriticismo. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2005. Volume 5. (Coleção História da Filosofia).

RILKE, Rainer. **Sonetos a Orfeu; Elegias de Duíno**. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 1989. p. 54-55.

ROQUE, Christophe. **Compreender Platão**. Tradução Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 2005.

S. TOMÁS DE AQUINO. **Questões discutidas sobre a verdade** (Questão primeira). Tradução Luiz João Baraúna. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

SAFRANSKI, Rüdiger. **Heidegger**: Um mestre da Alemanha entre o bem e o mal. Tradução de Lya Luft. Apresentação de Ernildo Stein. São Paulo: Geração Editorial, 2005.

SARTRE. Jean-Paul. **O existencialismo é um humanismo**. Tradução Vergílio Ferreira. 4ª edição. Lisboa: Editorial Presença, 1978.

SCHMITT, Carl. **Teologia política**. Cuatro ensayos sobre la soberanía. Tradução Francisco Javier Conde. Buenos Aires: Editorial Struhart & Cia, s/d.

UNGER, Nancy Mangabeira. **Da foz à nascente: o recado do rio**. São Paulo: Cortez; Campinas: Editora da Unicamp, 2001.