



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA – UFPB
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES – CCHLA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – PPGF

MARIA JOSÉ DA SILVA ALVES

**MODERNIDADE E TÉCNICA: A QUESTÃO DA TÉCNICA E DA CIÊNCIA
NO PENSAMENTO DE MARTIN HEIDEGGER**

JOÃO PESSOA

2023

MARIA JOSÉ DA SILVA ALVES

**MODERNIDADE E TÉCNICA: A QUESTÃO DA TÉCNICA E DA CIÊNCIA
NO PENSAMENTO DE MARTIN HEIDEGGER**

Dissertação apresentada como requisito para a
obtenção do título de mestre, ao Programa de
Pós-Graduação em Filosofia da Universidade
Federal da Paraíba – UFPB.
Orientador: Prof. Dr. Gilfranco Lucena dos Santos

JOÃO PESSOA

2023



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO PARA OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE EM FILOSOFIA DO(A) CANDIDATO(A) MARIA JOSÉ DA SILVA ALVES

Aos dezesseis dias do mês de dezembro de dois mil e vinte e dois, às 09h:00min, por videoconferência conforme Portaria 90 e 120/GR/Reitoria/UFPB; Comunicado 02/2020/PRPG/UFPB e Portaria 36/CAPES, reuniram-se os membros da Comissão Examinadora constituída para examinar a Dissertação de Mestrado do (a) mestrando (a) **MARIA JOSÉ DA SILVA ALVES**, candidato (a) ao grau de Mestre em Filosofia. A Banca foi constituída pelos professores: Dr. Gilfrando Lucena dos Santos (Presidente/UFPB), Dr. Robson Costa Cordeiro (Examinador Interna/UFPB) e Dr. Thiago André Moura de Aquino (Membro Externo/UFPE). Dando início à sessão, o Professor Dr. Gilfrando Lucena dos Santos, na qualidade de Presidente da Banca Examinadora, fez a apresentação dos demais membros e, em seguida, passou a palavra ao (a) mestrando (a) **MARIA JOSÉ DA SILVA ALVES** para que fizesse oralmente a exposição de sua Dissertação, intitulada: “**MODERNIDADE E TÉCNICA: A QUESTÃO DA TÉCNICA E DA CIÊNCIA NO PENSAMENTO DE MARTIN HEIDEGGER**”. Após a exposição do candidato, o mesmo foi sucessivamente arguido por cada um dos membros da Banca. Terminadas as arguições, a Banca retirou-se para deliberar acerca da Dissertação apresentada. Após um breve intervalo, o Presidente, Professor Dr. Gilfrando Lucena dos Santos comunicou que, de comum acordo com os demais membros da banca, proclamou **APROVADA** a dissertação **MODERNIDADE E TÉCNICA: A QUESTÃO DA TÉCNICA E DA CIÊNCIA NO PENSAMENTO DE MARTIN HEIDEGGER**, tendo declarado que seu (a) autor (a) **MARIA JOSÉ DA SILVA ALVES** faz jus ao grau de Mestre em Filosofia, devendo a Universidade Federal da Paraíba, de acordo com Regimento Geral da Pós-Graduação, pronunciar-se no sentido da expedição do Diploma de Mestre em Filosofia. Nada mais havendo a tratar, foi encerrada a Sessão de Defesa, e eu, Maria das Graças Lima Secretária do PPGF lavrei a presente Ata, que será assinada por mim e pelos demais membros da Banca. João Pessoa, 16 de dezembro de 2022.

MARIA DAS GRAÇAS LIMA
SECRETÁRIA DO PPGF

PROF. DR. GILFRANDO LUCENA DOS SANTOS
PRESIDENTE/UFPB

PROF. DR. THIAGO ANDRÉ MOURA DE
AQUINO
MEMBRO EXTERNO/UFPE

PROF. DR. ROBSON COSTA CORDEIRO
MEMBRO INTERNO/UFPB

MARIA JOSÉ DA SILVA ALVES

**MODERNIDADE E TÉCNICA: A QUESTÃO DA TÉCNICA E DA CIÊNCIA
NO PENSAMENTO DE MARTIN HEIDEGGER**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-
Graduação em Filosofia da Universidade Federal da
Paraíba – UFPB – em vista de Defesa.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Gilfranco Lucena dos Santos (UFPB)

ORIENTADOR

Prof. Dr. Robson Costa Cordeiro (UFPB)

MEMBRO INTERNO

Prof. Dr. Thiago Moura de Aquino (UFPE)

MEMBRO EXTERNO

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

A474m Alves, Maria José da Silva.

Modernidade e técnica : a questão da técnica e da ciência no pensamento de Martin Heidegger / Maria José da Silva Alves. - João Pessoa, 2023.
59 f.

Orientação: Gilfranco Lucena dos Santos.
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHLA.

1. Heidegger, Martin, 1889-1976. 2. Ontologia. 3. Técnica - Conceito. 4. Linguagem. 5. Modernidade. I. Santos, Gilfranco Lucena dos. II. Título.

UFPB/BC

CDU 111.1(043)

Para Zé de Chico e Gení
(in memoriam)

AGRADECIMENTOS

À minha mãe, Maria Anália da Silva Alves pelo aprendizado e dedicação que sempre teve para comigo e meus irmãos.

Aos meus avôs, Seu Pedro e Dona Anália, que me ensinaram, com o amor que eles têm pela terra, pelo chão, pelo roçado, o que é cuidado, o que é simplicidade, o que é afeto, o que é respeito, o que é Ser-humano no mais sublime movimento de vida.

Ao meu Filho, Ayô Raoni....

Às amizades que fiz no decorrer do curso, em especial a Brenda Gomes, pela paciência e escuta sempre atenta, a Jonas, pelas palavras de incentivo e conversas fecundas, a Vini, por ser alegria e inspiração constante.

Aos professores do departamento de filosofia.

Aos Professores que se disponibilizaram a avaliar este trabalho.

Ao professor Gilfranco Lucena, pelo acolhimento, atenção, compreensão e orientação deste trabalho.

“Ah, parece-me cada vez mais que as pessoas são a raiz de tudo, e, embora seja eternamente melancólico não viver a verdadeira vida, no sentido de que valeria mais trabalhar a própria carne que a cor ou o gesso, no sentido de que valeria mais fabricar crianças que fabricar quadros ou fazer negócios, ainda assim sentimo-nos vivendo quando pensamos que temos amigos entre os que também não estão na verdadeira vida”.

(Vincent Van Gogh, Cartas a Théo, p.114)

RESUMO

A presente pesquisa pretende fazer uma análise sobre o conceito de técnica no pensamento de Martin Heidegger. Assim, visa se confrontar com a compreensão que Heidegger desenvolveu a respeito da essência da técnica em sua relação com a metafísica, levando em conta a “imagem de mundo” que ele atribuiu à modernidade. Destacando o caráter inovador com que Heidegger abordou o assunto, afastando-se dos debates correntes que se limitavam a questionar a neutralidade e os aspectos culturais da técnica, a filosofia moderna foi pensada sob a perspectiva do esquecimento do ser, em face do ente, o que ocasionou, segundo Heidegger, visões distorcidas de mundo e de homem. No método hermenêutico/fenomenológico desde os conceitos de experiência fática da vida e do fenômeno histórico, Heidegger elucida a peculiaridade dos conceitos filosóficos da linguagem, de modo a diferenciar o que há entre ontologia fundamental e ciência. Conclui-se que as vias de afirmação da questão da técnica desvinculada de um fundamento ontológico originário caem no modo teórico e não expressam seu caráter ontológico. Para tanto, discute-se: como é compreendida a questão da técnica a partir dos modernos e como Heidegger através da pergunta ontológica a compreende. Trata-se de uma pesquisa teórica-bibliográfica vinculada à linha de pesquisa de fenomenologia e hermenêutica, cujas fontes principais da investigação são duas relevantes obras de Heidegger: *Ser e Tempo* e *Ensaio e Conferências*, dentre outras bibliografias secundárias. Através das leituras, desenvolvemos no primeiro capítulo a pergunta ontológica em face da complexidade da fundamentação do Dasein como modo de ser no mundo, essa questão esclarecerá as condições de possibilidades do Dasein no paradoxo entre o sentido do ser e a racionalidade que se aparta deste sentido. Uma vez colocado esse esclarecimento, no segundo capítulo, abordaremos a técnica no livro *Ensaio e Conferências*. Neste capítulo, Heidegger torna nítido o que é a técnica moderna ou a filosofia moderna. No terceiro capítulo, concluiremos com o fenômeno da Cura e da poesia. Neste capítulo, a questão da técnica se coloca aberta como caminho livre para o homem moderno.

Palavras-chave: Técnica. Ontologia. Linguagem. Modernidade.

RÉSUMÉ

Cette recherche se propose d'analyser le concept de technique dans la pensée de Martin Heidegger. Ainsi, il s'agit de confronter la définition que Heidegger donne de l'essence de la technique à la métaphysique à travers « l'image du monde » qu'il attribue à la modernité. Soulignant le caractère novateur avec lequel Heidegger a abordé le sujet, s'éloignant des débats actuels qui se limitaient à questionner la neutralité et les aspects culturels de la technique. La philosophie moderne a été pensée sous les aspects qui traitent de l'oubli de l'être, face à l'entité, ce qui a provoqué, selon Heidegger, des visions déformées du monde et de l'homme. Dans la méthode herméneutique/phénoménologique à partir des concepts d'expérience factuelle de la vie et de phénomène historique, Heidegger élucide la particularité des concepts philosophiques du langage afin de différencier ce qui est entre l'ontologie fondamentale et la science. On en conclut que les manières d'affirmer la question de la technique détachée d'un fondement ontologique originel relèvent du mode théorique et n'expriment pas son caractère ontologique. Par conséquent, il est discuté : comment la question de la technique est comprise des modernes et comment Heidegger la comprend à travers la question ontologique. Il s'agit d'une recherche théorico-bibliographique réalisée à l'aide de la méthode phénoménologique, dont les principales sources d'investigation seront deux ouvrages pertinents de Heidegger: Être et Temps et Essais et Conférences, entre autres bibliographies secondaires. Au fil des lectures, nous développerons dans le premier chapitre la question ontologique face à la complexité du fondement du Dasein comme manière d'être au monde, cette question éclairera les conditions de possibilités du Dasein dans le paradoxe entre le sens de l'être et la rationalité qui s'écarte de ce sens. Une fois cette précision posée, dans le deuxième chapitre, nous aborderons la technique dans le livre Essais et Conférences. Dans ce chapitre, Heidegger précise ce qu'est la technique moderne ou la philosophie moderne. Dans le troisième chapitre, nous concluons avec le phénomène de la guérison et de la poésie. Dans ce chapitre, la question de la technique est ouverte comme une voie libre pour l'homme moderne.

Mots-clés: Technique. Ontologie. Langue. La modernité.

SUMÁRIO

1	
INTRODUÇÃO.....	Erro!
o! Indicador não definido.0	
2 A QUESTÃO DA METAFÍSICA E O MODO DE COMPREENSÃO DA PERGUNTA ONTOLÓGICA	Erro! Indicador não definido.6
2.1 A QUESTÃO DA METAFÍSICA E O ESQUECIMENTO DO SER EM FAVOR DO ENTE.....	E
rro! Indicador não definido.6	
2.2 A PERGUNTA ENQUANTO TÉCNICA DO PENSAMENTO.....	25
3 A EXPERIÊNCIA DE MUNDO E A INSTRUMENTALIDADE: A QUESTÃO DA TÉCNICA.....	Erro! Indicador não definido.
3.1 CAMINHO PARA A COMPREENSÃO DA ESSÊNCIA DA TÉCNICA.....	Erro! Indicador não definido.2
3.2 A QUESTÃO DA TÉCNICA E DA CIÊNCIA.....	Er
ro! Indicador não definido.7	
4. TÉCNICA, CO-RESPONDÊNCIA AO SER E LINGUAGEM.....	40
4.1 A FACTICIDADE DA VIDA ESQUECIDA NA RACIONALIDADE TÉCNICA.....	40
4.2 LINGUAGEM E SUA RELAÇÃO ENTRE “DASEIN” E SER.....	45
4.3 LINGUAGEM POÉTICA COMO ALTERNATIVA À RACIONALIDADE TÉCNICA.....	49
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	54
REFERÊNCIAS.....	57

1 INTRODUÇÃO

O objetivo geral da presente pesquisa consiste em analisar a questão da técnica no pensamento de Martin Heidegger. A modernidade técnica tem sua expressão mais elevada nas ciências, principalmente na transformação do fazer humano em cultura, ciência e tecnologia. A técnica é um fenômeno em que se expressa um modo-de-ser da cultura ocidental, isto é, uma apropriação da racionalidade para fins utilitaristas. A razão, enquanto faculdade de pensar a totalidade da vida, foi expressa de vários modos. Heidegger a compreende em sua obra fora da perspectiva de uma ontologia fundamental. Imaginamos que, para pensar a questão da técnica em Heidegger faz-se necessário de algum modo recorrer à sua ontologia fundamental, de modo que a pesquisa sobre o conceito de técnica encontra aqui seu ponto de partida na ontologia fundamental.

Com a pergunta pela técnica, desde a ontologia, queremos afirmar que o pensamento de Heidegger se desenvolve dentro de uma unidade irreduzível às partes. O problema é que estamos acostumados a pesquisar conceitos cuja metodologia exige recortes temporais, como se o tempo fosse uma categoria que poderíamos repartir a partir de conceitos elaborados por determinado autor. Em Heidegger esse tipo de pesquisa é impossível. Certamente, Heidegger tem muitos livros escritos sobre temáticas diversas, sendo certo que cada livro contém, por assim dizer, uma unidade pressuposta, pois sempre se inicia com uma questão problema. Mas na questão levantada por este trabalho a respeito da técnica levamos em conta a análise hermenêutica fenomenológica da compreensão de ser como um modo-se-ser do *Dasein*.

Nas questões levantadas por Heidegger em todos os seus escritos, ele as contempla sempre tendo em vista, de algum modo, a sua ontologia existencial: o sentido em que se designa o questionamento teórico explícito do sentido do Ser (HEIDEGGER, 2015, p. 48). Heidegger propõe superar a ontologia clássica, abrindo um caminho para um “novo” pensamento, para assim encontrar a superação da ontologia clássica e a emergência de uma hermenêutica existencial. Neste sentido, nossa temática em questão poderia nos levar a pontos específicos no pensamento de Heidegger, como dissemos é impossível pesquisar nossa temática a partir de recortes, pois trata-se da problemática do ser do projeto *Ser e Tempo*, qual seja, a busca pelo sentido do ser que se encontra à base da experiência técnica do mundo.

Certamente, a obra de Heidegger em torno do Ser é bastante complexa. A complexidade dos seus tratados está em propor um novo modo de conhecer, pois não se trata de entender o que quer que seja, simplesmente nos moldes da racionalidade clássica ocidental, ou simplesmente tomando como base a estrutura da razão pura desenvolvida pelo pensamento

kantiano. Dos clássicos aos modernos, Heidegger ainda se propôs a superar a escola fenomenológica de Husserl, em vista de compreender a estrutura ontológica da pré-compreensão de ser e discutir a essência do racionalismo tecnicista.

Assim, o debate ontológico de Heidegger, nos leva a discutir o que seria o sentido da compreensão. Daí que não podemos pesquisar a questão da técnica a partir de recortes, pois assim, estaríamos traindo o próprio pensador em questão. Não se trata de pensar desde pontos específicos, pois o compreender em Heidegger não se dá a partir de conceitos ou fragmentações. Nos resta apenas caminhar com Heidegger no caminho por ele proposto, desde a fundamentação do *Dasein* como ser-no-mundo e finalizando com o fenômeno da linguagem e da poesia, pois entendemos que a questão da técnica pode já ser pensada a partir da fundamentação do ser-no-mundo enquanto possibilidade de ser, seja esta possibilidade determinada pela experiência técnica como pela experiência poética do mundo.

Levando em conta estas considerações preliminares, pensamos poder colocar a questão do nosso tema da seguinte forma: qual o lugar que a questão da técnica ocupa no pensamento heideggeriano levando em conta o que ele desenvolve em sua ontologia fundamental? Mediante essa questão levantada, pretendemos problematizar o que seja a técnica na filosofia Heideggeriana, uma vez que a noção de técnica está imbricada na ontologia fundamental. É nesse caminho que a modernidade se mostra enquanto pensamento técnico. O problema principal da modernidade é que o ente está amparado em um eu puramente racional, mas para Heidegger, a razão pertence ao ser que, ao se revelar, permite ao ente que pergunta, pensar o mundo e os objetos. Assim, é preciso refletir o lugar da razão na filosofia de Heidegger em vista de uma analítica existencial do *Dasein*. Evidentemente, ao colocar a questão da razão na ontologia fundamental, os limites da razão enquanto ciência do sujeito serão desenhados no decorrer da pesquisa.

A técnica se constitui como um desafio na elaboração da ontologia fundamental de Heidegger pelo seu caráter determinista no campo dos objetos. Para dar conta de uma Ontologia Fundamental Heidegger se volta às origens do pensamento clássico grego. Não obstante, na contemporaneidade surgem questionamentos que colocam em evidência o conceito de Ser e seus atributos como linguagem e ente. A novidade que Heidegger traz consiste em pensar a técnica enquanto sentido. O sentido da técnica consiste numa volta às origens, portanto, é nas origens que a técnica moderna se apresenta como técnica. Assim, a ontologia é compreensão na ordem do sentido porque, ao romper, com a técnica científicista, aponta para os aspectos de finitude objetivando encontrar o entender não mais na relação sujeito e objeto, mas como um modo de ser. Trata-se, portanto, da inversão de como compreender a técnica e seus aspectos,

não só como um fenômeno contemporâneo, mas levando em conta o horizonte ontológico existencial e histórico a partir do qual ele pode ser pensado e compreendido.

Nas leituras de *Ser e Tempo* e *Introdução à Metafísica* de Heidegger, constatamos que ele, dialogando com a ciência e com as visões de mundo e de homem do seu tempo, propôs uma ontologia fundamental que oferecesse coerência e unidade ao pensamento filosófico. A modernidade entendida como triunfo da razão, pretendeu explicar todas as esferas da vida a partir dela, ou seja, fundamentar a realidade a partir da razão significa utilizar a linguagem como um instrumento de operação a uma ordem inerente à própria realidade dos objetos. Como instrumento, a linguagem funciona organizando os vários campos dos saberes: objeto, conteúdo e finalidade. Assim a linguagem funciona nas leis que regem as práticas, as culturas, os códigos de linguagens, de modo a estabelecer critérios de interpretação que ligam os espaços e tempos. Trata-se de um fundamento que pretende dar coerência às diferenças culturais e explicar as multiplicidades a partir de uma disjunção entre sujeito e objeto.

Nossa pesquisa consiste em analisar o conceito de técnica no pensamento heideggeriano abordando inicialmente seus pressupostos metafísicos, assim como seus desdobramentos, como o conceito de linguagem e sua relação originária de pertencimento com o Ser e a poesia. Nesse sentido, a temática quanto à questão da técnica no pensamento de Martin Heidegger se faz necessária ser pesquisada no campo da fenomenologia e hermenêutica em torno da questão ontológica problematizada em *Ser e Tempo* e seus aspectos em torno da ideia do que seja a técnica, tanto para Heidegger quanto para a contemporaneidade.

Heidegger está inserido em um contexto onde o debate acerca da ciência está implicado numa visão determinista dos objetos. A formulação da crítica de Heidegger sobre a técnica moderna aparece no livro, *A questão da técnica*, de 1953 (HEIDEGGER, 2006), à medida que representa o estágio final da história do autovelamento e do esquecimento do Ser, acompanha a formulação da crítica à ciência moderna do texto *Contribuições à filosofia: sobre o acontecimento* (HEIDEGGER, 1989). A ciência moderna acaba por se tornar um mecanismo de dominação da região dos objetos. Dominando os objetos o homem desperta-se no uso do domínio, através da atividade científica. Trata-se, pois, da apropriação do ente como vontade de domínio. Deste modo a modernidade se caracteriza enquanto técnica de dominação. A vontade de domínio se expressa no próprio domínio do pensar calculador ao que tudo está submetido. A ciência não é, então, conhecimento no sentido de fundar e preservar a verdade essencial do ente, mas no sentido de correção e maquinação.

Tendo em vista que Heidegger apresenta, no texto *Contribuições à filosofia*, 24 proposições que refletem a respeito da ciência e seu pertencimento ao autovelamento e

esquecimento do ser (HEIDEGGER, 1989, p. 145-158), a ciência deve sempre ser entendida essencialmente em sentido moderno. Para ele, a ciência não é nenhum saber, no sentido de fundação e conservação de uma verdade essencial (assim como a técnica moderna), mas a apresentação maquinadora de um circuito de correção de um âmbito de uma verdade” (HEIDEGGER, 1989, p. 145). Por isso, o ente é visto como o limite dentro do qual a ciência exerce sua atividade, erigindo-se como ciência positiva. A ciência rege objetivamente o real a partir de um conjunto de operações e processos na medida em que a natureza se oferece à representação em um sistema de movimento previsível por cálculo. A ciência é só um “título formal” (HEIDEGGER, 1989, p. 145), sendo legitimada através de suas especializações. Para a ciência a totalidade do ente se reduz à sua possibilidade de presentificação diante dela e de suas especialidades.

A ciência conduz a totalidade do desconhecido a algo conhecido e compreensível a partir de seu método investigativo. O rigor de uma ciência procede de seu método que “leva o âmbito objetivo a uma determinada direção de explicabilidade, que fundamentalmente já assegura a inevitabilidade de um resultado” (HEIDEGGER, 1989, p. 147). Com o alvorecer de um modelo de ciência técnico e utilitarista, na qual reside a essência da ciência moderna, o problema com o qual nos deparamos na contemporaneidade é que a ciência reduz o Ser à categoria de ente disponível e o apresenta na presença como peça utilizável num sistema organizado a partir de seus métodos e previsíveis resultados. O caráter técnico da ciência encerra e impõe à manifestação do Ser a partir de seu compromisso de investigar com o respectivo âmbito objetivo do ente. A tecnificação do mundo é a realização efetiva e ilusória da ideia de que o homem, a partir de seu desenvolvimento racional, pensa a essência das coisas, a partir de si, como algo dependente dele próprio e que a ele se reduz.

Heidegger elabora sua ontologia levando em conta a pré-compreensão do Ser própria do ser-aí, e afirma que é o próprio Ser que, na época da metafísica, se dá na forma da simples presença e do esquecimento. É no texto *A questão da técnica* que Heidegger vai mostrar como o Ser se dá nos moldes da técnica moderna e que armadilha este modo de conceber o Ser nos oferece e como ela nos mantém cegos à sua essência.

A seguir, *questionaremos* a técnica. O questionamento trabalha na construção de um caminho. Por isso aconselha-se considerar sobretudo o caminho e não ficar preso às várias sentenças e aos diversos títulos. O caminho é um caminho do pensamento. Todo caminho de pensamento passa, de maneira mais ou menos perceptíveis e de modo extraordinário, pela linguagem. Questionaremos a técnica e pretendemos com isto preparar um relacionamento livre com a técnica. Livre é o relacionamento capaz de abrir nossa Pre-sença à essência da técnica. Se lhe respondermos à essência,

poderemos fazer a experiência dos limites de tudo que é técnico (HEIDEGGER, 2006, p. 13).

Nossa questão problema: a questão da técnica em Heidegger é formulada na fronteira entre o mundo dos objetos – onde se origina a pergunta – e o que são originalmente os objetos a partir dos quais o ato de perguntar formula sua questão. Trata-se da radicalização do que é ordinário e do que é generalização. Generalização: [...] quer-se saber o que são todas as coisas coletivamente, e distributivamente o que é cada coisa na sua radicalidade essencial” (WOLFF, 1999, p. 75). Para Heidegger, a “*téchne*” fala da natureza ou do modo de ser do movimento da natureza; não estando ou não sendo encontrado à mão no mundo ou na circunstância, aquilo que vem à luz pela *téchne*, assim se abrindo, instaurando-se, é oferecido ao uso do homem desde a própria ação ou intervenção do próprio homem, por exemplo, a mesa, o papel, a caneta, a casa, o automóvel, ou míssil nuclear.

O homem só é, só pode ser se fazendo e ele se faz agindo, isto é, lidando com as coisas da circunstância, com o mundo, transformando-o assim em seu lugar, em sua casa, em sua habitação. “*Téchne*” é o nome da ação, da atividade transformadora e instauradora de artefatos na vida do homem no viver, na sua ocupação e preocupação com as coisas. “*Téchne*” fala, então, da obra da vida ou da vida como obra do ente técnico, isto é, do homem no mundo, no viver, no existir. “*Téchne*” é desse modo, uma forma, uma possibilidade inalienável de vida, de “*physis*”, que assim se abre e se dá ao homem perfazendo-o, determinando-o em sua essência, com a qual ele então se encontra e se defronta ao encontrar-se consigo próprio, e assim se lhe impõe, reclamando-o ou convocando-o para o cumprimento de seu próprio destino, o vir a ser o ente que ele é, cumprindo ou realizando desse modo sua essência ou gênese (FOGEL. 1999. p. 126).

Deste modo, a pergunta “o que é metafísica?” manifesta a vontade de um mundo possível *a priori* constituído de sentido, uma vez que a pergunta “o que é” diz algo diferente do que aquilo que a ciência denomina corretamente de uma coisa, mesmo uma coisa determinada, exclui *a priori* toda determinação e contingência. Através da pergunta “o que é metafísica?”, Heidegger pretende pôr em questão o sentido fundamental do Ser. Pensar a verdade do Ser, portanto, acaba por se constituir em uma tarefa que se abre com *Ser e Tempo*, na perspectiva do que Heidegger formulou como diferença ôntico-ontológica. A filosofia clássica, segundo Heidegger, se fragmenta a partir do instante em que se volta para aquilo-que-é, ou seja, as multiplicidades dos fenômenos, enquanto categorias vinculadas ao mundo e ao homem. Estas categorias tentam desvelar o Ser como tal, que se mantém velado na fragmentação daquilo-que-é na sua visibilidade.

Para Heidegger, a pergunta se propõe a investigar o sentido originário da filosofia, análoga aos conceitos científicos, cuja realidade se encontra encoberta. A claridade fundamental do sentido do Ser só pode acontecer com o único ente que o compreende: o *Dasein*.

Sendo assim, o ato de perguntar é a luta do homem com os fenômenos, objetivando desvencilhar-se da pergunta pelo Ser das determinações ou do aprisionamento deste em uma visão de mundo.

Ao fazer um recorte de como a questão da técnica é compreendida desde os modernos, procuramos explicitar de forma plausível como a questão da técnica é entendida por Martin Heidegger e de que forma a mesma pode ser encarada a partir da compreensão ontológica. Para tanto, discute-se como é compreendida a questão da técnica a partir dos modernos e como Heidegger através de sua ontologia fundamental a compreende. A escolha metodológica para desenvolver a pesquisa será o método qualitativo com procedimento de análise bibliográfica, tendo como base as obras *Ser e Tempo*, *Contribuições à filosofia: sobre o acontecimento*, *Os conceitos fundamentais da metafísica: Mundo, finitude e solidão*, *A questão da técnica* e *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*, além de textos de comentadores que colaborem na discussão do que está em questão na presente pesquisa.

No caminho com Heidegger, desenvolvemos no primeiro capítulo a pergunta ontológica, desde a complexidade da fundamentação do *Dasein* como ser-no-mundo. Essa questão esclarecerá as condições de possibilidade do *Dasein* no paradoxo entre o sentido do Ser e a racionalidade que se aparta do sentido do Ser desde os instrumentais, tendo como base nesse primeiro capítulo o livro *Ser e Tempo*. No segundo capítulo, abordaremos a questão da técnica, tendo como fonte primária o livro *Ensaio e Conferências*. Nesse segundo capítulo, Heidegger torna nítido o que é a técnica moderna ou a filosofia moderna. No terceiro capítulo, concluiremos com o fenômeno da linguagem e da poesia. Neste capítulo, a questão da técnica se coloca aberta como caminho livre do homem moderno. Por fim, as considerações finais sobre a modernidade tecnicista.

2 A QUESTÃO DA METAFÍSICA E O MODO DE COMPREENSÃO DA PERGUNTA ONTOLÓGICA

Heidegger inicia *Ser e Tempo* tematizando a necessidade de uma retomada explícita da questão do Ser com o objetivo de estabelecer as referências fundamentais da compreensão do *Dasein*, como sendo o único ente que pergunta pelo seu Ser. A partir da pergunta ontológica tematizada pelo *Dasein*, em vistas a colocação da problemática sobre “a questão do ser”, Heidegger também apresenta uma nova perspectiva do modo como a própria tradição filosófica exige a colocação dessa questão. No livro *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, finitude e solidão*, Heidegger como o seguinte: "Por sobre certos caminhos, tal como eles se insinuam para nós imediatamente e como ciência ou como proclamação de uma visão de mundo". (HEDEIGGER, 2011, p. 11). Heidegger quer mostrar dessa forma que a pergunta é condição de possibilidade para sermos conduzidos a uma compreensão do sentido do ser.

Ao problematizar a temática do sentido do Ser, a partir do *Dasein*, Heidegger não define o Ser, como também não o limita enquanto compreensão conceitual. Ao colocar a pergunta como ponto de partida, Heidegger evidencia um modo, enquanto possibilidade de revelação do Ser. Nesse sentido Heidegger sempre retoma suas pesquisas às fontes da filosofia, ou seja, a tradição filosófica, isto significa que o caminho não está fechado, de modo que novas interpretações podem aparecer desde várias perspectivas.

Todavia, ao percorrer o caminho de volta à tradição filosófica, Heidegger instaura uma certa crítica, uma vez que no presente do seu tempo, a metafísica tradicional pensou o Ser a partir do ente. Ocorre que uma metafísica centrada no ente acaba por se tornar um pensamento, cuja análise é mera descrição dos entes. Assim, a ideia de técnica, por exemplo, não é outra coisa senão o acabamento da metafísica tradicional. Deste modo, no primeiro capítulo nos deteremos nas principais críticas que Heidegger tece em torno da metafísica tradicional.

O ato de perguntar perpassa, praticamente, todas as obras de Heidegger, de modo que pergunta e hermenêutica constitui uma unidade irreduzível à racionalidade científica. Na introdução de *A questão da técnica* Heidegger inicia com a seguinte afirmação: A seguir questionamos a técnica. “O questionamento constitui um caminho. Por isso é aconselhável, sobretudo, atentar para o caminho e não permanecer preso a proposições e títulos particulares” (HEIDEGGER, 2006, p. 11). Nestes enunciados duas questões são importantes na tessitura do nosso trabalho, a saber, “questionamento e caminho”.

2. 1 A QUESTÃO DA METAFÍSICA E O ESQUECIMENTO DO SER EM FAVOR DO ENTE

Desse modo, a pergunta pela metafísica está implicada na fenomenologia desenvolvida por Heidegger, de modo que o perguntar já está a pôr-se em movimento na direção do Ser, quer dizer, na perspectiva do desvelamento e do velamento, enquanto, movimento que se revela manifestamente em seu sentido. A questão a respeito do ente que pergunta pelo seu sentido, interroga o ente em sua pré-compreensão do Ser, e é colocada em termos de hermenêutica da facticidade da existência que compreende o Ser. Trata-se, pois, da compreensão do Ser no sentido ontológico. Desse modo a compreensão do Ser, não se dá enquanto conceito ou numa perspectiva epistemológica, mas existencialmente, o que permite uma abertura (desvelamento) através da pergunta ontológica.

O modo hermenêutico pelo qual Heidegger constrói seus textos mostra que a pergunta pelo sentido do Ser, que o *Dasein* faz se apresenta, primeiramente, como uma pergunta ontológica, visto que tem em vista seu próprio Ser. O modo como o ente que pergunta se compreende à medida que se volta para si, todavia, este sentido, ou essa pergunta ontológica se desloca num sentido em busca do “que é”, como investigação, em vez de se perguntar “por” (pelo seu sentido). Mas a pergunta é elaborada a partir do ente (*Dasein*) dado que ao perguntar, procuram as condições de universalidade. Mas o *Dasein* não pode ser confundido com o homem ou com a existência do homem enquanto ser simplesmente dado. A existência enquanto essência do *Dasein* é a revelação do Ser, de modo que para o *Dasein*, enquanto aquele que tem a primazia da pergunta, a existência se dá como revelação. Para Heidegger, a pergunta é o ponto de partida de qualquer conhecimento, até mesmo o conhecimento científico, se tomado sob a perspectiva de sua objetividade (HEIDEGGER, 2015, p. 44-47). De fato, perguntar já é um modo de conhecer sobre o que se pergunta, ou seja, um modo prévio de se conhecer o que se pergunta.

O *Dasein* é o ente privilegiado, ou seja, somente o *Dasein* faz a pergunta pelo Ser. Assim, a analítica existencial supera toda objetividade das ciências positivas. “Mas tal superação, não exclui as ciências positivas, pois pergunta por algo que, de alguma maneira já teria sido dado” (HEIDEGGER, 2015, p. 44-47). No entanto, a pergunta levantada pelas ciências tem o caráter determinista no campo dos objetos. Do ponto de vista lógico e científico, o ato de perguntar está voltado para a investigação científica, segundo a qual o homem é um animal racional. A pergunta, amparada na razão e pela razão, pretende a objetivação da realidade. Se, portanto, a pergunta é um meio de velamento e desvelamento, como bem elabora

Heidegger, o ato de perguntar está implicado tanto na fenomenologia quanto na hermenêutica. Com a pergunta: o que é metafísica, Heidegger crítica o saber científico que tematiza o sujeito epistemológico, enquanto operador das combinações lógicas e experimentais, resultando em um “eu” que não se preocupa com a facticidade dos fatos, mas com as razões que podem justificá-los em vista da utilização instrumental do pensamento.

O perguntar é o ato que se põe na perspectiva do desvelamento do Ser. Trata-se de uma pergunta sem conteúdo, isto é, não uma pergunta pelo que é, mas uma pergunta por direção ou caminho. É o sentido do perguntar por aquele que se encontra no sentido ôntico, limitado. Mas a pergunta não se reduz ao sentido psicológico ou juízo, pois a pergunta não vem de fora como uma realidade imposta, mas emerge da condição e modo de ser do próprio Ser, ou seja, é a condição ontológica.

Para Heidegger, ao responder a pergunta, o Ser é entificado (se confunde o Ser com o ente), ou como afirma Palmer (PALMER, 1989, p. 154), a essência da mundanidade do homem é precisamente o processo hermenêutico de interrogar, um tipo de interrogação que na sua verdadeira forma alcança o ser que não se manifestou e que o faz revelar-se numa ocorrência concreta, histórica. Através da interrogação, o Ser torna-se então história. Mas o que significa “entificar” ou “o se tornar história”? Primeiro, ao tornar-se história, o ente é explicado a partir de várias interpretações que dele decorre no campo da ciência moderna. Mas as explicações sobre o ente, no campo das ciências não explica propriamente o que é o ente, apenas o descreve. O que é da interrogação filosófica só se distingue do questionamento ordinário por sua insistência e pela insatisfação que ela testemunha em face de todas as respostas imediatas (WOLFF, 1999, p. 75).

A questão da interrogação se apresenta como condição de possibilidades, à medida que o homem, constituído linguisticamente, é o único que pergunta pelo sentido de algo. A linguagem, neste caso, é retomada e aplicada na análise da relação do *Dasein* com o Ser, através da linguagem, feita em termos específicos, com os quais Heidegger aborda um modo particular do Ser e seu existencial (Abordaremos o conceito de linguagem, sua abordagem e implicações na perspectiva heideggeriana no capítulo 3). Ao contrário da ciência que se estabelece através de uma análise positivista do ente, a compreensão histórica é algo que pertence ao modo de Ser do homem, ou seja, a linguagem. A pergunta pela metafísica é, então, a tentativa de recomeçar para pensar algo “novo” superando a determinação do ente por parte das ciências positivas.

A motivação que antecede a pergunta implica em diferenciar os modelos filosóficos dos que mantêm o domínio dos objetos: química, matemática, biologia, psicologia, sociologia e história. Os motivos originários, em vista de retomar a filosofia, produzem assim uma

incerteza quanto ao que é o próprio da filosofia: o ato de perguntar. “A metafísica não é nenhuma ciência, na qual indagamos algo acerca de uma região limitada dos objetos com o auxílio de uma técnica de pensamento” (HEIDEGGER, 2011, p. 12).

Ao assumir o ser do ente como essência dada na evidência da ideia, o pensamento moderno seguiu essa mesma tendência, ou seja, de objetificação do ser. Heidegger se distancia dessa tendência moderna incluindo aquele caminho que aprisionou a filosofia na consciência da sua história, nas quais são vinculadas a religião e a filosofia como visões de mundo. Desse modo, a questão inicial heideggeriana se manifesta claramente quando pergunta pelo que seja a metafísica, passa a ser confundida com a pergunta pelo sentido do ser. Trata-se de uma questão formulada na fronteira entre o mundo dos objetos, onde se origina a pergunta e o que são originalmente os objetos a partir dos quais o ato de perguntar é formulado. Trata-se da radicalização do que é ordinário e do que é generalização. Generalização: quer-se saber o que são todas as coisas coletivamente, e distributivamente o que é cada coisa na sua radicalidade essencial (WOLFF, 1999, p. 75).

Para Heidegger, a pergunta pela metafísica implica na tarefa de pensar a verdade do Ser. Mas Heidegger pensa a verdade do ser tentando compreender o que seria o fenômeno e o *logos*. Trata-se da exigência de se interpretar, no sentido ontológico, tanto a fenômeno, quanto o *logos*. Deste modo, Heidegger cria uma estrutura hermenêutica, para se interpretar o fenômeno para assim, estabelecer a interpretação da verdade. Heidegger, se afasta da ideia demonstrativa do fenômeno, de modo a entendê-lo como manifestação. Enquanto manifestação, o fenômeno se compreende como modo de ser do *Dasein*. Assim, o caso da conceitualização do que objetivamente é, dá-se superado pelo movimento do sendo. Mas o que seria o manifesto? O manifesto é o *logos*. *Logos*, portanto, é deixar e se fazer ver (HEIDEGGER, 2015, p.71-74).

Para Heidegger, *logos* não é um conceito no sentido de “onde” acontece a verdade, erro que a tradição metafísica comete, interpretando *logos* como razão, conceito, fundamento (HEIDEGGER, 2015, p.71-74). Se a razão fosse a fonte da verdade, ela seria determinada pelo demonstrado. Para Heidegger verdade, um dos modos de desvelamento do ser, só ocorre quando se interpreta, a verdade como *logos*. Para Heidegger a verdade não pode ser analisada pela razão, uma vez que a razão opera seguindo os parâmetros de verdadeiro e falso, de modo que a verdade não se apresenta como possibilidade de existência. Ou seja, o *Dasein* já se apresenta como abertura mediante a pergunta que desvela o velado. Esse é o modo de ser do *Dasein* (HEIDEGGER, 2015, p.47).

Ao refletir sobre o modo de ser-no-mundo, (HEIDEGGER, 2015, p.173-182), Heidegger aponta que o conhecimento, propriamente dito, se dá na relação sujeito-objeto.

Trata-se dos modos formais dos aspectos externos do conhecimento. Lembremos que Heidegger elabora a questão, quer dizer, a pergunta, cujo conteúdo é insignificante, pois não se trata do conhecimento em si. Assim, a pergunta ensinada a partir da razão não consegue sair do círculo do conceito. O conceito, por sua vez, opera segundo rupturas entre o exterior e o interior. Toda pergunta pelo conteúdo é uma pergunta racionalista, portanto fragmentada. O conhecimento, para Heidegger, já está no ser-no-mundo, enquanto compreensão. Através da pergunta, Heidegger se volta para a origem do homem e da linguagem.

A pergunta pela metafísica é a pergunta da filosofia, não dos cientistas, de modo que a metafísica designa o que é próprio da filosofia heideggeriana: aquilo que antecede e possibilita o perguntar. O que antecede a pergunta “o que é metafísica?”. O princípio do fundamento¹ é um falar sobre o Ser. Ele é isso, mas de um modo escondido. Escondido permanece não apenas aquilo de que fala, oculto permanece também, o *que* ele fala do Ser (HEIDEGGER, 1957, p.78). Neste enunciado fica claro que o Ser permanece oculto à medida que fala. Este é o movimento fundante, ocultar no falar e falar no ocultar. Mas, o que fala o Ser de modo a se manter oculto?

A vontade de saber que encerra a insistência da questão “o que é?” atribui, portanto, *a priori* a seu objeto os caracteres seguintes: é uma coisa singular, única, parecida com nenhuma outra, um *ipsisimum*; é também uma coisa una, que é e permanece sendo a mesma coisa que ela própria, um *idem*. Essa “vontade de saber” não poderia ser satisfeita sem esse duplo alvo: se certa coisa fosse também o que é uma outra, sem ipseidade, então o que é não seria verdadeiramente dirigido àquilo que ela própria é. (WOLFF, 1989, p.75-76)

Deste modo, a pergunta “o que é metafísica” manifesta a vontade de um mundo possível *a priori* constituído de sentido, uma vez que a pergunta “o que é” diz algo diferente do que aquilo que se denomina corretamente de uma coisa, mesmo uma coisa determinada, exclui *a priori* toda determinação e contingência.

Ao procurar pensar na perspectiva da verdade do ser, Heidegger se volta contra o formalismo que preside toda cultura moderna com a proliferação das combinações lógicas, a saber: a matemática, o estruturalismo, o historicismo e o racionalismo, que constituem grandes obstáculos ao pensar, de modo a paralisar a filosofia na sua originalidade². Ou seja, as ciências

¹ O princípio do fundamento é uma estrutura que perfaz começo (*arché*). Assim sendo, tudo quanto se dá, dá-se na forma deste começo, de o começo, e não de sujeito x objeto. Em outros termos: começo, dizendo origem, começa e re-começa sempre em tudo quanto se realiza e, assim, se instaura. E esta estrutura de começo, de origem, já é sempre a dinâmica de compreensão de sentido e de realidade, pois realidade se realiza como atividade de compreensão, a qual é participação no sentido que, em determinando-se como “*páthos*” ou experiência, perfaz interesse. Assim, realidade, toda e qualquer, “já é sempre” a articulação de uma compreensão, de um sentido, ou seja, de um interesse e jamais algo em si, subjacente (FOGEL, Gilvan. Da solidão perfeita: escritos de filosofia. Vozes Petrópolis: 1999, p. 181).

² Para entender a crítica à ciência, recorremos a Paul Ricoeur: “A questão é elaborada num texto de 1938, *Die Zeit des Weltbildes* (a época das concepções de mundo). Aprendemos, aí, que o cogito não é um enunciado inocente. Ele pertence a

analisam o Ser entificado ou histórico. Colocar a questão do sentido do Ser que, depois, abriu para Heidegger o caminho para pensar a verdade do Ser, foi o passo fundamental da tarefa da obra *Ser e Tempo*, o que inclusive exigiu de Heidegger, situar-se em meio à diferença ôntico-ontológica³. Trata-se da unidade entre o ser e aquilo-que-é. A filosofia clássica, segundo Heidegger, se fragmenta a partir do instante que se volta para aquilo-que-é, ou seja, as multiplicidades dos fenômenos, conceitualizados como mundo e homem (ente e história). Estas categorias tentam desvelar o Ser como tal, que se mantém velado na fragmentação daquilo-que-é na sua visibilidade positiva, a ponto de se confundir filosofia com visão de mundo (ente) ou como ciência do particular (história).

O que antecede a pergunta é o Ser enquanto Ser, e não o Ser categorizado. Deste modo, as categorias, ou melhor, o dizer o que é, é o historicizar a coisa, é o já capturado pela razão desde sua aparência. Querer saber o que a coisa é verdadeiramente, em seu próprio ser, é admitir que não se deve parar no modo como ela aparece (WOLFF, 1999, p. 75). Deste modo, determinação e realidade da coisa interrogada estão, portanto, pressupostas na interrogação. Assim, o caminho se abre, à medida que se pergunta pela essência do objeto, e não pelo objeto dado.

À filosofia cabe, em primeiro lugar, pensar essas categorias, a saber: mundo, finitude e solidão, porque constituem questões do próprio *Dasein* na sua vivência. Ou seja, a filosofia se volta para as questões intramundanas com sua própria luz que ilumina e as pensa, como filosofia, desde a experiência da pergunta, com o método fenomenológico e hermenêutico. “Tudo que nos é dado a ver é o fato de a metafísica ser um acontecimento fundamental no ser-ai humano. Seus conceitos fundamentais são conceitos. Como se diz na lógica, porém, estes conceitos são representações nas quais representamos algo em vista do universal ou de modo

uma época da metafísica para a qual a verdade é a verdade dos entes e que, enquanto tal, constitui o esquecimento do ser. como, e em que sentido o cogito pertence à diáde da metafísica? O terreno filosófico no qual o cogito surgiu é, certamente, o da ciência. Mas, mais geralmente, é um modelo de compreensão, segundo o qual, “a pesquisa dispõe do ente por intermédio de uma representação explicativa. A primeira pressuposição é, por conseguinte, que coloquemos o problema da ciência em termos de pesquisa ou busca (suchen) a qual implica a objetivação do ente, que coloca o ente a nossa frente (sicher), certo (gewiss) do ente. É nesse ponto onde coincidem o problema da certeza e o da representação, que emerge o momento do cogito. Na metafísica de Descartes, o ente foi definido pela primeira vez como objetividade de uma representação e a verdade como certeza da representação.” (RICOEUR, Paul. O conflito das interpretações: Ensaio de Hermenêutica. Rio de Janeiro: Imago Editora. 1969, p. 192-193)

³ Para Heidegger, há uma ontologia fundamental que é precisamente a metafísica da existência. A tarefa da ontologia seria neste caso a descoberta da constituição do ser da existência. O nome fundamental procede do fato de que por ela se averigua aquilo que constitui o fundamental da existência, isto é, sua finitude. Mas a descoberta da finitude da existência como tema da ontologia fundamental não é para Heidegger mais do que o primeiro passo da metafísica da existência e não toda a metafísica da existência. A ontologia é, na realidade, única e exclusivamente, a indagação que se ocupa do ser enquanto ser, não como mera entidade formal, nem como existência, mas como aquilo que torna possíveis as existências. A identificação da ontologia com a metafísica geral deve encontrar nessa averiguação do ser como transcendente a superação das limitações a que conduz a redução da ontologia a uma teoria dos objetos ou a um sistema de categorias. Dicionário de filosofia, tomo III (K-P). Editor Ariel, S.A. Barcelona, 1994, p. 2146.

universal” (HEIDEGGER, 2011, p. 12).

Através da pergunta “o que é metafísica?”, Heidegger pretende pôr em questão o sentido fundamental do perguntar. A filosofia pensa o sentido que antecede os conceitos de mundo, finitude e solidão. Trata-se de questões colocadas pelo próprio homem determinado, cujas respostas obscurecem o próprio entendimento das questões colocadas. Daí que a superação da objetividade racionalista, é chegar a conclusão de que conhecer é o modo de ser do *Dasein*, e não um modo da razão enquanto razão, simplesmente. Deste modo, questionar é pôr em dúvida o entendimento das questões colocadas pelas ciências acerca da pretensão de uma filosofia como ciência do particular.

Para Heidegger, a pergunta se propõe a investigar o sentido originário da filosofia, sendo análoga aos conceitos da tradição filosófica. “O pensamento metafísico é o pensamento que se movimenta no cerne do conceito nesse duplo sentido: indo até a totalidade e transpassando consecutivamente a existência” (HEIDEGGER, 2011, p. 13). A clareza fundamental do sentido do Ser, só pode acontecer com o único ente que compreende o Ser, o *Dasein*. Perguntar é, pois, algo que o homem coloca, obrigando o Ser a mostrar-se. Através da pergunta, o interrogante une a diferença ontológica entre o Ser e o ser dos seres (PALMER, 1989, p. 154). O homem que pergunta, é tão somente possibilidade, não é coisa nenhuma constituída, substrato, eu, substância, alma, ou qualquer coisa que subjaz, que existe antes do fazer, que existe antes do esforço próprio para ser. Desse modo Heidegger esclarece na *Introdução à Metafísica* as seguintes questões:

A determinação da essência do homem nunca é uma resposta, mas essencialmente uma pergunta; o colocar desta pergunta é histórico, no sentido essencial de que este interrogar cria primeiro a história; só há história quando o ser se revela na interrogação e com a história surge o ser do homem. Ao tornar-se história, a história do homem já se tornou linguagem no ato de dizer, realizado por aquele que pensa (PALMER, 1989, p. 155).

O homem, grosso modo, é constituído de relações e do fazer. Relações a o fazer produz a história. Assim, a história já é produção do ser. O pensamento científico, que se faz instrumento exclusivo e a pergunta vem a ser expressão da técnica⁴, aí acontece o eminente

⁴ Encontramos em Heidegger considerações sobre a técnica e o mundo técnico que são notoriamente hostis a ambos. No entanto, Heidegger manifesta hostilidade à técnica somente na medida em que “traí”, por assim dizer, sua relação com a aleteia. A técnica é um modo de aleteia de desvelação. Mas enquanto a técnica como saber técnico (episteme técne) era a produção do verdadeiro no belo, de modo que a técnica era poética, na época moderna a técnica foi uma provocação. A técnica moderna não nasce da ciência, mas surge de uma exigência da natureza de entregar ao homem sua energia acumulada. O homem interpreta a natureza pela técnica provocando-a. Heidegger chama isso Gestell, termo que designa um objeto útil, que oculta e mascara a aleteia. Dicionário de filosofia, tomo IV (Q-Z). Editora Ariel, S.A. Barcelona, 1994, p. 2821.

naufrágio de uma experiência desancorada de um mundo sem origem e sem pátria. “A saudade da pátria é tonalidade afetiva fundamental do filosofar e as perguntas por mundo⁵, finitude e solidão” (HEIDEGGER, 2011, p. 6).

Depois de *Ser e Tempo*, Heidegger se volta para a reinterpretação dos filósofos anteriores: Kant, Nietzsche, Hegel e para a poesia de Rilke e Hölderlin (PALMER, 1989, p. 131). Trata-se da fenomenologia enquanto Hermenêutica, onde a pergunta pela metafísica exige um método e a fenomenologia, por sua vez, dá uma nova tonalidade à teoria hermenêutica.

A interpretação real da poesia tem que mostrar o que não está nas palavras do poema, mas que, no entanto, é dito. Trata-se de procurar o essencial, onde a interpretação científica já não encontra. Heidegger toma como ponto de partida a “discussão”, do alemão significa *Erörterung*, onde Heidegger procurou definir o poema seu próprio ensaio não como histórico, biográfico, sociológico ou psicológico, mas como uma consideração do “lugar” (*ort*) a partir do qual Georg Trakl fez a poesia, o lugar que se clarifica com sua poesia. Pois todo grande poeta fala a partir de um único poema circundante, que nunca é dito; o lugar pensante com o poeta terá que se encontrar o lugar no ser que seja o fundamento do poema: só a partir do lugar que ocupa o poema (não dito) é que o poema individual brilha e ecoa. (PALMER, 1989, p. 162).

Trata-se de deixar o poema falar desde dele mesmo. Onde o poema se transforma em objeto de explicação textual e conceitual, a verdade do poema é reduzida à objetividade científica. Com a pergunta dirigida pelo sentido do Ser, a investigação se põe ante a pergunta fundamental da filosofia em geral pela origem última das coisas, ou seja, as condições prévias ao poema. O ato de perguntar se dá como escuta e como poesia.

O modo-de-tratamento dessa pergunta é o fenomenológico (HEIDEGGER, 2012, p. 101). Qual o sentido da fenomenologia mediante a questão do Ser como poesia? A pergunta é o ato de velar aquilo que desvela. Por meio deste fato teve lugar a retração da metafísica em relação a nós. “Mas para onde ela nos atraía? A metafísica se retraía e se atraía no interior do obscuro da essência humana. O ente, nós o vemos, o ser, nós o auscultamos, ou melhor, damos ouvidos. Nossa pergunta, ‘o que é metafísica?’ Transformou-se na pergunta ‘o que é o homem?’” (HEIDEGGER, 2011, p. 10), pois somente o homem, além de perguntar, experimenta a finitude e a solidão. Com estes argumentos, a reviravolta de Heidegger é justamente encontrar o ente no pensamento sobre o Ser, e não como fizeram a metafísica

A técnica não é, portanto, um simples meio. A técnica é uma forma de descobrimento. Levando isso em conta, abre-se diante de nós todo um outro âmbito para a essência da técnica. Trata-se do âmbito descobrimento, isto é, da verdade. Cf. Heidegger, Martin. Ensaaios e conferências. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006. p. 17.

⁵ Para os gregos o homem não olhava para o “mundo”; para os gregos é, antes, o homem que é olhado pelo ente, compreendido, contido e assim carregado para dentro e pela abertura do ente. Heidegger não diz que ainda não havia homem, para os gregos. Ao contrário, esse homem tinha uma essência: a de reunir o que se abre em sua abertura, salvá-lo e mantê-lo num semelhante recolher, permanecendo ao mesmo tempo exposto ao dilaceramento da desordem. (RICOEUR. 1978, p. 193)

tradicional que encontram o Ser no ente.

Perguntar já é, de certo modo, ter experiência no mundo. Sendo assim, a história é a autocompreensão do homem, e é na história que deve se situar a filosofia, pois é na história que surge o desejo pelo além da história, de modo a elaborar teologias e filosofias fragmentadas, como teorias científicas. Com estes parâmetros, detectamos uma tensão entre o Ser enquanto Ser, e o Ser enquanto história. Heidegger se afasta desta tensão instaurada pelo modelo de filosofia “dialética”, de modo que se coloca na origem⁶, quer dizer, naquilo que antecede e proporciona as tensões provocadas pelo racionalismo. A ideia de poema e de auscultar estão na origem do Ser enquanto Ser, mas ainda não diz o que o Ser revela. Trata-se de auscultar como poesia, deixar o Ser falar em si mesmo. Neste ponto o Ser diz algo, mas esse algo se escuta. O que se escuta?

O sentido do ser acompanha o ser-no-mundo, não tanto como questão a ser resolvida, mas como forma que é condição de possibilidade da compreensão que o estar-aí tem de si, dos utensílios que maneja e dos entes simplesmente intramundanos. Os existenciais como modos do ser do estar-aí são cooriginários com a compreensão que o *Dasein* tem de si em seu ter-que-ser: a compreensão de seu ser é já sempre tarefa. (STEIN, 1988, p. 14).

O ato de perguntar já é autocompreensão do perguntante. Pois trata-se do sentido da pergunta, enquanto essência do perguntante. Haverá então um ente em particular que possa constituir uma via de acesso privilegiada ao sentido do Ser, pergunta Heidegger, e que, por essa razão, deva ser tomado como o fundamento metódico da investigação? A resposta é afirmativa e aponta para esse mesmo (ente) que nós somos enquanto questionadores. “Por conseguinte, os conceitos fundamentais não são universalidades, não são fórmulas para propriedades universais de um campo de objetos (animal, linguagem), mas conceitos de um tipo característico” (HEIDEGGER, 2011, p. 13). É que aceder, visar, compreender, interrogar e conceber são comportamentos que implicam já certa compreensão do ser, embora não explícita e temática, ou seja, que indicam que o seu sentido não nos é desconhecido, embora de forma vaga e imprecisa, podendo por essa razão, num segundo momento, vir a ser explicitado. O dizer os objetos no-mundo é, ao mesmo tempo, aceder aos objetos. Dizer o objeto é ao mesmo tempo

⁶ Com efeito, a filosofia aparece como aparição do sentido (lógos) para o sentido (lógos), isto é, como evidenciar-se do sentido, que é orientação e gênese, como sentido. O que define o grego é o fato inexplicável de ele ser e estar à busca e à espera, portanto *já* na interpretação e no envio ou na história deste acontecimento desde evidência. E é isto que, indevida e inadequadamente, se fala como o surgimento da filosofia (do lógos) como rompimento com o mito. Mas não! Há que entender mito como lógos. “Mytos” é “lógos”. O que acontece é que, desde Anaximandro, Heráclito e Parmênides, o mito passa a aparecer para si próprio como mito e, por isso, se faz “lógos”, se sabe “lógos” e, desde aí, a filosofia, o pensamento é a conversa, o diálogo silencioso da alma com ela e através dela própria, tendo sempre em vista o que é visto e visualizado e segundo o que é visto ou visualizado, ou ainda, desde onde o visto e visualizado é visto e visualizado (FOGEL. Gilvan. Da solidão perfeita: escritos de filosofia. Vozes Petrópolis: 1999, p. 60-61).

conceituar. Heidegger se refere aos conceitos fundamentais de mundo, finitude e solidão enquanto apreensões objetivas da filosofia moderna. Filosofia é pensar o objeto enquanto conceito. conceituar o objeto é o modo de representação dos objetos. Ficar só no conceito pelo conceito é um modo técnico operado pelo pensamento.

2.2 A PERGUNTA PELO SER EM FACE DO PENSAMENTO MODERNO

Heidegger vai à gênese da palavra grega *phainomenon* ou *phainestai*⁷ e *logos* que significa “aquilo que se mostra, o manifesto, o revelado pode tornar-se visível⁸. A verdade sobre o homem, desde a tradição platônica, transformou-se em uma compreensão da verdade como correção, e o pensamento transformou-se numa questão (pergunta) de colocação de ideias face à visão da mente, isto é, transformou-se em manipulação adequada da ideia (PALMER, 1989, p. 147). Com essa visão do pensamento e da verdade, armou-se as estratégias para o desenvolvimento da metafísica ocidental, de modo a elaborar uma abordagem fragmentada do ser humano, ideologicamente em termos de ideias. A essência da ideia reside, segundo a tradição metafísica, na aparência e na visibilidade.

O homem ocidental já não sente o Ser como algo que constantemente aparece e desaparece ao seu alcance. É pelo sentido da pergunta (o que é o homem?) que se remete desde a totalidade, que é a finitude do homem. O que se plenifica nesta finitização é um derradeiro ficar só do homem; um ficar só no qual cada um se encontra a partir de si mesmo como um singular diante da totalidade (HEIDEGGER, 2011, p. 12). “A metafísica não é nenhuma ciência na qual indagamos algo acerca de uma região limitada de objetos com o auxílio de uma técnica de pensamento” (HEIDEGGER, 2011, p. 12), mas um acontecimento especial no ser-aí humano como abertura. O *Dasein* não é histórico tampouco universal. Originalmente, o *Dasein* é

⁷ O termo fenômeno provém do grego. Seu significado é o que aparece, fenômeno equivale, portanto a aparência. (Heidegger difere fenômeno de aparência) Os fenômenos ou aparência são contrapostos por Platão a realidade verdadeira ou aos seres “onta” (Rep., X 596 E et al). Heidegger definiu fenômeno como aquilo que se faz patente por si mesmo (ser e tempo, § 7) Ora, como o que se faz patente por si mesmo aparece sob uma luz sem a qual não se poderia ver, ele é considerado como aquilo que se revela a si mesmo em sua luz. Nesse sentido o fenômeno pode ser matéria de descrição e objeto de uma fenomenologia (ver), enquanto explicação mediante dizer (*logos*) daquilo que se manifesta por si mesmo e a partir de si mesmo. Cf. Ferrater Mora J. dicionário de filosofia, 2001, tomo II (E-J) p. 1018.

⁸ O “Pha” de *phainomenon*, é semelhante ao grego “phos”, significando luz ou brilho, aquilo em que algo pode tornar-se manifesto, pode tornar-se visível. *Phenomena*, portanto, é o conjunto daquilo que os gregos identificaram simplesmente com *ta onta*, *das seiende*, aquilo que é. Este tornar-se manifesto ou forma de revelar algo tal como é não deve ser interpretado, diz-nos Heidegger, como uma forma secundária de referência, como acontece quando algo parece ser qualquer coisa. Também não é sintoma de algo que indica um fenômeno primitivo. É antes um mostrar ou um tornar aparente algo, tal como ele é, na sua manifestação. O sufixo *logia* em fenomenologia remonta à palavra grega *logos*. *Logos*, diz-nos Heidegger, é aquilo que é transmitido na fala; portanto, o sentido mais fundo de *logos* é deixar que algo apareça. Não é definido por Heidegger como razão ou fundamento, mas antes sugere a função da fala, que torna possível, que a razão quer o fundamento. Tem uma função apofântica, aponta para os fenômenos. Por outras palavras, tem uma função de “como” visto que deixa que algo seja visto como algo. Cf. Palmer E. RICHARD. Hermenêutica, 1989, p. 132.

abertura. O *Dasein*, não faz a leitura a partir de algo que já tenha em si, como conteúdo. Por outro lado, o mundo que se mostra não é em separado, e nem se mostra a conhecer em seu conteúdo.

Mediante o exposto, colocamos nossa questão inicial: o que Heidegger quer dizer quando pergunta o que é metafísica? É que a ciência, ao negar qualquer esboço especial do ser-aí, como é próprio do historicismo e do culturalismo, produz determinações no campo dos objetos. “A metafísica é uma interrogação na qual nos inserimos de modo questionador na totalidade e perguntamos de tal maneira que, na questão, nós mesmos, os questionadores, somos colocados em questão” (HEIDEGGER, 2011, p. 13). Perfila-se a pluralidade de aspectos e transições para opostos reais, lutas e forças. Estes aspectos constituem fatos históricos passíveis de experiências, de modo que se revelam como produtos historicamente condicionados. Mas o objeto da metafísica é o conhecimento objetivo da conexão com a realidade efetiva, de modo a denunciar a ausência de uma conexão no interior da realidade exposta a antinomias e ambivalências. Essa, portanto, se tornou a tarefa de Heidegger: juntar aquilo que a filosofia separou, ou seja, homem e mundo.

“A verdade da filosofia é essencialmente a verdade do ser-aí humano. A verdade do filosofar está co-enraizada no destino do ser-aí. Este ser-aí, todavia, em liberdade” (HEIDEGGER, 2011 p. 26). Na fenomenologia de Edmund Husserl, Heidegger encontrou as ferramentas intelectuais inacessíveis a Dilthey, pois este pretendeu compreender a vida a partir da própria vida.

Enquanto Husserl utilizou a fenomenologia com a ideia de tornar visível o funcionamento da consciência como subjetividade transcendental, Heidegger viu nele o meio vital do ser-no-mundo histórico do homem. Na sua historicidade e temporalidade viu pistas indicativas da natureza do ser; o ser, tal como se revela na experiência vivida, escapa as categorias conceptualizantes, especializantes e intemporais de um pensamento centrado em ideias. (PALMER, 1989, p. 129-130).

Trata-se de pensar a preocupação, a dedicação, num sentido originário, isto é, num sentido ontológico, como cuidado. A generalidade transcendental do fenômeno do cuidado⁹ e

⁹ Sobre “cuidado” Cf. § 42. A confirmação da interpretação existencial do *Dasein* como preocupação, (ou cura, fábula de Hyginus, p. 551) a partir da interpretação pré-ontológica que o *Dasein* dá de si. (HEIDEGGER, 2012, p. 549). Heidegger interpreta a alegoria de Hyginus como um documento pré-ontológico da analítica existencial. Acentua basicamente o fato de que a fábula vê que o cuidado possui o homem enquanto viver, mas o cuidado posto no contexto da conhecida concepção do homem como corpo e espírito. O cuidado primeiro figurou: este ente tem a origem de seu ser no cuidado. O cuidado a possui enquanto viver: o ente não é desligado desta origem, mas é preso por ela, é por ela perpassado enquanto este ente está no mundo. O estar-no-mundo possui a marca ontológica do cuidado. O nome “homo” este ente o recebe não em consideração de seu ser mas em relação ao fato daquilo de que se constitui (húmus). Sobre aquilo em que se deve ver o ser originário desta figura decide Saturno, o tempo. A determinação essencial pré-ontológica do homem expressa na fábula visa desta maneira, antecipadamente, o modo de ser que perpassa sua peregrinação temporal no mundo. (Cf. STEIN, 1988, p. 88)

de todos os existenciais fundamentais tem aquela amplitude, pela qual é antecipado o fundamento em que se move toda interpretação do estar-aí que tenha caráter ôntico ou de visão de mundo. (STEIN, 1988, p. 88). Ser-no-mundo é cuidado, traduzido do latim como cura (*Sorge*). O cuidado é temporal (*zeitlich*). A temporalidade do cuidado é temporalidade estática que se distingue do tempo linear, objetivado. Ser no cuidado e temporalidade são categorias interpretativas, não da análise do mundo, do homem e dos objetos, mas categorias que implicam na possibilidade de sentido. Sentido do mundo, do homem e dos objetos.

As ciências elaboram seus discursos em torno do objeto, porém, o ser da objetividade enquanto tal não é propriamente questionado pelas ciências. O sentido pré-disciplinar do *logos* é pré-científico. O mostrar do Ser já se deu no ato do perguntar. Perguntar é interpretar o Ser que, ao perguntar, se ocultou. Daí que a ciência se constitui enquanto pensamento técnico, na medida em que se especializa separando os objetos em regiões estabelecidas e determinadas. Questionar a metafísica e abrir caminho para a *physis*. Para Heidegger, a metafísica é a designação da filosofia, cujo sentido de *physis* é o de natureza, sendo a metafísica, *metá tá physiká*, o discurso sobre o que é pensado como sendo para além da natureza¹⁰. Ao falar sobre a *Physis*, Heidegger, expressa muito mais do que a palavra designa. *Physis*, que habitualmente traduzimos por natureza, e traduzida do latim, por *natura*, significa *nasci*: nascer, surgir, crescer. Significa o crescente, o crescimento, o que propriamente cresceu em um tal crescimento (HEIDEGGER, 2011, p. 35).

Trata-se, pois, do crescimento que se dá como acontecimento em meio às mudanças e alternâncias dos objetos, e não como evento isolado. No entanto, os acontecimentos que o homem experimenta em si, geração, nascimento, infância, maturidade, velhice, morte, não são de maneira nenhuma acontecimentos no sentido restrito e atual de um evento natural especificamente biológico, eles pertencem muito mais à vigência universal do ente, que conhece conjuntamente em si o destino humano e sua história (HEIDEGGER, 2011, p. 36).

A ideia de universal da qual o homem experimenta conjuntamente tais eventos é o conjunto de sujeito e objeto que, em si mesmo, não é sujeito nem objeto (*res cogitans e res extensa*). Tudo o que é se traduz necessariamente em universal na dicotomia sujeito-objeto. É, pois, em tal dicotomia que o conteúdo universal adquire clareza, mas não é o homem o autor

¹⁰ Aquilo a que Rilke chama Natureza não é posto em contraste com a história. Sobretudo, ela não é entendida como campo objetual da ciência da natureza. A Natureza também não é oposta à arte. Ela é o fundamento para a história e para a arte, e para a Natureza no sentido restrito. Neste uso da palavra Natureza ressoa ainda o eco do termo antigo *physis*, também identificado como *Zoé*, que hoje se traduz por vida. A essência da vida, antigamente pensada, não é, porém, representada biologicamente, mas antes como *physis*, o que brota. No verso 9 do poema, a Natureza é também nomeada como “a vida”. A Natureza, a vida, nomeiam aqui o ser no sentido do ente na totalidade. HEIDEGGER, M. caminhos de floresta. Centro de filosofia da Universidade de Lisboa. 1998, p. 319-320.

da clareza, antes é o ser que se mostra. Para Descartes, o homem é constituído por duas substâncias: uma de natureza espiritual, a substância pensante (*res cogitans*), e outra de natureza material, a substância extensa (*res extensa*). Só esta última pode ser objeto das ciências da natureza, que mecanicamente explicam o funcionamento da máquina do corpo. Mas a substância pensante, lugar da liberdade, só poderia ser objeto da reflexão filosófica. Assim surge a famosa frase: *penso logo existo* — pois o que se espera da sensação é que ela engana, restando apenas a matéria como sendo passível de ser mensurada pelo pensamento mensurante. Assim, a existência se postula e se forma dentro de categorias racionais, cujo método e objetividade constituem os mecanismos (técnicas) especulativos na subjetividade.

O desejo de Descartes era fundar uma ciência que dela decorreu toda explicação da realidade, rompendo com a visão clássica onde, na física, o homem encontrava seu lugar como *ser da natureza*¹¹. Através do método como eixo do saber, Descartes chega a um modelo de saber que consiste no domínio da natureza por meio do conhecimento estabelecido pela física matemática enraizada na metafísica. O procedimento metódico conduz primeiramente ao fundamento indubitável do *cogito*, e, por sua vez, à inadequação entre a certeza e a verdade (o ser) do *cogito* e a certeza e verdade do mundo exterior.¹²

A dúvida metódica cartesiana, que não aceita como conteúdo certo senão aquilo de que não podemos duvidar, leva a concluir que não existe dado mais verificável que o próprio pensamento. Assim, o pensamento para operar se divide em tantas partes possíveis até não haver mais dúvida a respeito daquilo que se pensa. Diferentemente dessa posição cartesiana, cuja compreensão se assenta na estrutura do pensar como fundamento do conhecimento do ente, Heidegger procura se concentrar no ser que pensa enquanto existe, levando a compreender o ser impensado na expressão *penso logo sou*. Com isso, ele nos apresenta o homem na dinâmica do compreender que já se articula no estar-lançado, (*Dasein*), que se constitui desde um desencobrimento e encobrimento do próprio Ser, que permite no seu manifestar-se ser acolhido. Nesse caso, não há um sujeito que é o autor ou princípio do Ser, antes é o Ser que se vela e desvela, porém, não é o Ser enquanto regra do próprio pensar, é o Ser no seu estar-lançado junto às coisas.

A natureza (*physis*), que no pensamento cartesiano tornou-se objeto da física fundamentada em uma metafísica do ser como evidência, é submetida ao domínio e senhorio do homem moderno e sua técnica. Neste sentido, afirma Heidegger, “A *physis* aponta para esta

¹¹ VAZ, Henrique C. de Lima. Antropologia filosófica. VI. São Paulo: Loyola, 1991. p. 72.

¹² Ibid., p. 73.

vigência total, a partir da qual transcorre o vigor do próprio homem e da qual ele não é senhor” (HEIDEGGER, 2011, p 36). Deste modo a *physis* é mais originária que as ciências, uma vez que esta separa o sujeito da natureza, procurando submetê-la ao domínio das estruturas de seu pensar na claridade e distinção da evidência.

A pergunta projeta o *Dasein* da sua existência para além de si mesma. Quando se pergunta o que é o mundo, já se encontra o *Dasein* atravessado pela *physis*. Em outras palavras, o que antecede o perguntar é o habitar. O que é o mundo? O mundo é habitação. “O homem, na medida em que existe como homem, já sempre se pronunciou sobre a *physis*, sobre a totalidade vigente, à qual ele mesmo pertence. Existir como homem já significa: trazer o vigente à enunciação. “À enunciação é trazida a vigência do ente vigente. Sua ordenação e estatuto, a lei do ente mesmo. O enunciado é o que se tornou aberto no dizer”. (HEIDEGGER, 2011, p. 36). Na poesia, o que está em jogo não é o enunciado, passível de verificação a respeito de sua verdade ou falsidade, mas o verso e seu horizonte de significação. Dizer é um mover-se na verdade do Ser. Daí que o dizer como poesia, quer dizer, quando trago o dizer para a poesia, ela supera a compreensão científica objetificadora e técnica manipuladora da natureza. A claridade ou obscuridade nos permite ver, mas nunca na sua claridade total. Na compreensão pré-ontológica do *Dasein*, existir é estar se movendo na compreensão do *logos*, mas o *logos* poético difere do *logos* técnico-científico.

Logos é reunir e acolher a totalidade. O *logos* se encontra na *physis* e não tem um estado cristalizado de velamento e de desvelamento. “O enunciado é o que se tornou aberto no dizer. O dizer em grego designa *legein*; a vigência enunciada é *logos*” (HEIDEGGER, 2011, p. 36). O Ser desvela a si mesmo, de modo que responder a pergunta é entificar o Ser, cristalizar. A unidade do Ser não é genérica tampouco universal, é a própria fonte de tudo.

O poema de Rilke mostra de forma magistral a relação colocada acima.

Tal como a Natureza abandona os seres ao risco do seu prazer abafado sem que nenhum seja especialmente protegido, nas glebas e ramadas, assim também nós não temos, do mais profundo do nosso ser, uma atenção especial; ele põe-nos em risco. Só que nós, mais ainda que a planta ou o animal, vamos com o risco, queremos-la, e por vezes também arriscamos mais (e não por interesse próprio), do que a própria vida, arriscamos por um sopro mais. Nisto concede-nos, fora de proteção, um estar seguro, aí onde actua a força de gravidade das forças puras; o que por fim nos abriga, é o nosso desamparo, e que ao aberto assim o viramos, vendo-o ameaçar, para que, algures no círculo mais vasto, onde a lei nos toca, o aceitemos¹³. (Cf. HEIDEGGER, M. Caminhos de Floresta; 1998, p.318-319.)

¹³ A estrutura do poema é simples. As articulações são claras. Elas proporcionam 4 partes: verso 1-5; verso 5-10; verso 10-12; verso 12-16. Ao início "Tal como a natureza" corresponde o "assim também nós não temos..." do verso 4/5. Ao "nós" refere-se também o "Só" do verso 5. O "Só" limita mas à maneira de uma distinção. Esta será nomeada no verso 5-10. O verso 10-12 diz o que esta distinção é capaz de fazer. No verso 12-16 reflecte-se sobre aquilo em que ela de facto consiste. Através do "Tal

Enquanto um movimento de um dizer que faz surgir um sentido, a interpretação é uma ação questionadora, num mundo como destino. Trata-se da existência enquanto esta se reconhece ou dá a ela um sentido. Quando afirmamos que tanto a pergunta quanto a resposta são relações de interpretações, e que o Ser é mais bem compreendido como poesia e como linguagem, chegamos na resposta do nosso problema: O que Heidegger quer mostrar, quando pergunta o que é metafísica? Mostra que a questão antecipa e possibilita o ato de perguntar e se apresenta enquanto movimento de ocultação e desocultação do modo de mostração do Ser. O que o Ser revela, portanto, é o conceito. E o conceito da coisa não é a coisa, mas a manifestação da coisa como conceito.

Nestes termos, o conceito não aprisiona a coisa, como faz a ciência. O Ser revela as categorias representativas daquilo que se mostra, ocultando-se. Quer dizer, quando Heidegger pergunta o que é metafísica, a pergunta é tanto fenomenológica quanto hermenêutica, pois o perguntar já é manifestação do Ser enquanto Ser, de modo a se ocultar no perguntar o que é. O que permite e possibilita o perguntar é o ser. Quando se pergunta, algo anterior já aconteceu: o habitar o mundo. Habitar o mundo é tornar-se histórico, daí que a essência do homem se mostra no dizer. Dizer aquilo que desde sempre já está conjuntamente aberto enquanto possibilidade. O Ser revela os critérios fundamentais que permitem descobrir a realidade oculta da pergunta.

Quando Heidegger diz “o princípio do fundamento é um falar sobre o Ser”, ele é isso, mas de um modo escondido. Escondido permanece não apenas aquilo de *que* fala, oculto permanece também *que* ele fala do ser, resgata a filosofia como ciência do universal. Se o ser revela o conceito, o conceito tanto na história quanto na filosofia, a rigor, são história e filosofia do universal, não do particular. Sendo assim, o dizer é também tornar histórica a essência do homem (HEIDEGGER, 1998, p. 318-19).

A ciência desde Descartes, não pensou a realidade em termos de universalidade, mas universalizou o conceito de realidade. Ou seja, a ciência particulariza o Ser no ente e a partir do particular tende a universalizar o conceito abstraído do ente. É esse procedimento que

como também" do irúcio, o ser do homem torna-se o tema do poema. A comparação destaca o ser do homem em relação aos outros seres. Estes são os seres vivos, as plantas e os animais. O início da oitava elegia refere-se, na mesma comparação, aos seres, através do nome "as criaturas". Uma comparação coloca o diferente no semelhante, com o objectivo de tornar visível a diferença. Os diferentes, as plantas e os animais por um lado, e os homens por outro, são semelhantes na medida em que participam do mesmo. Este mesmo é a relação que eles têm, enquanto entes, com o seu fundamento. O fundamento dos seres é a natureza. O fundamento do homem não é apenas do mesmo tipo que o fundamento das plantas e dos animais. O fundamento é, aqui como ali, o mesmo. Ele é a natureza enquanto "a natureza plena" (Sonetos, segunda parte, XIII). Neste ponto, devemos pensar a Natureza num sentido amplo e essencial, tal como Leibniz empregou o termo *Natura*, escrito com maiúscula. Ele significa o ser do ente. O ser *essencia-se como a vis primitiva activa*. Esta é a afeição [Mogen] que inicia, aquela que, reunindo tudo em si mesma, envia, deste modo, cada ente a si mesmo. O ser do ente é a vontade. A vontade é a reunião, contendo-se a si mesma, de todo e qualquer ens para si mesmo. Todo o ente [257] é, enquanto ente, na vontade. Ele é como algo voluntarioso. Com isto quer-se dizer que o ente não é, nem primeira nem unicamente, como algo que se quer, mas antes que na medida em que ele mesmo é, é à maneira da vontade. Só enquanto algo voluntarioso, é que ele, à sua maneira, é aquele que, na vontade, quer. (Cf. HEIDEGGER, M. caminhos de floresta. Centro de filosofia da universidade de Lisboa. 1998, p. 318-319).

Heidegger entende como pensamento técnico. Assim a ideia de técnica é o pensamento que centraliza no ente a percepção do ser.

3. A EXPERIÊNCIA DE MUNDO E A INSTRUMENTALIDADE: A QUESTÃO DA TÉCNICA

Heidegger ao colocar o problema da técnica moderna a partir da *téchne* grega reivindica a elaboração e a construção de um caminho, isto significa estar aberto e sua abertura constitui uma re colocação da questão do Ser. Isso implica desconstruir o pensamento até então já estabelecido a respeito do ser na metafísica ocidental. Trata-se de pensar a questão da técnica que ainda não foi pensada, isto é, o caminho do pensar abre um modo de interpretação que ainda não foi construído. Na medida em que o pensamento heideggeriano se desenvolve, ele inaugura outros caminhos para o pensar que nos possibilita compreender a essência da técnica como um destino Ocidental que acompanha o esquecimento do Ser. E, uma vez que, como diz o próprio Heidegger, “Todo caminho do pensamento passa pela linguagem” (HEIDEGGER, 2006, p. 11), Heidegger se refere ao *logos* como linguagem, mas esse *logos* é compreendido em um sentido poético originário como reunir e acolher, e não como um recurso utilizado pelo sujeito, tradicionalmente entendido como razão, contemporaneamente compreendido como instrumento de informação. É da linguagem que emerge o modo próprio de pensar como abertura do *Dasein*.

Heidegger não entende a técnica enquanto atividade puramente humana, ou antropológica. É partindo da experiência da técnica, instrumental ou antropológica, que Heidegger se volta para a essência da técnica. Todavia, não se trata de valorar, mas dizer que a verdade da técnica não está propriamente na dominação da técnica, mas na sua essência. Deste modo, a unidade essencial pode ser compreendida em uma perspectiva ontológica. O pensamento ontológico é desde sempre uma possibilidade do *Dasein* porque ele é abertura. Isso quer dizer que a “abertura” implica em dizer que não se “une” o que antes estava separado, mas que o que se abre na abertura, abre-se em unidade com ela. Unir e separar são conceitos que implicam aproximação e distanciamento, que devem ser compreendidos pela ontologia não como aspectos independentes. A unidade preterida por Heidegger, consiste em um conhecimento que a partir dele, Ser e mundo se constroem. Esse é o caminho do pensamento, pensar a unidade essencial não como união de coisas que foram separadas.

Neste sentido, a fenomenologia pretendida por Heidegger é fenomenologia como hermenêutica da existência, pois a verdade é abertura. No entanto, há a condição pré-temática que tem como primeira aspiração o Ser (HEIDEGGER, 2015, p.114-121). Até a

instrumentalidade, ou a utilização de instrumentos que se dão como disponíveis no ser-no-mundo, estaria nesse pré-conhecimento “relacional” de ser para Ser. No §15 de *Ser e tempo*, Heidegger dedica boa parte de sua obra para dizer que a instrumentalidade possui um para quê, (*Um-zu*). É a compreensão dessa instrumentalidade que é própria da abertura do *Dasein* que pode ser vista como horizonte de sentido a partir do qual se pode compreender a referência à instrumentalidade do instrumento que, mais tarde, no livro *Ensaaios e Conferências*, Heidegger vai refletir de modo mais específico a respeito da questão da técnica.

3.1 CAMINHO PARA A COMPREENSÃO DA ESSÊNCIA DA TÉCNICA

Todo caminho passa pela linguagem; a linguagem inaugura a realidade e é na linguagem que surge o caminho próprio do Ser. Heidegger pensa a técnica moderna desde a *téchne* grega. “A indicação, portanto, que nos dá a palavra *téchne* e a maneira como os gregos a determinam, nos conduzem e levam ao mesmo contexto que se mostrou no questionamento do que é, na verdade, a instrumentalidade do instrumento”. (HEIDEGGER, 2006, p. 18). Assim a técnica se mostra desde abertura do *Dasein* e abertura para ser, de modo que o *Dasein* é livre na medida em que se relaciona de forma livre com a técnica. É a própria técnica que se revela no homem que se descobre, assim a técnica é uma forma de descobrimento, do próprio Ser. A técnica vige e vigora no âmbito onde se dá descobrimento, onde acontece a *alétheia*, verdade (HEIDEGGER, 2006, p. 18). Para falar de algo, o *Dasein* está na abertura para que a coisa possa se mostrar, isso é o que Heidegger designa com verdade.

Nesses termos a técnica não é igual a essência da técnica: “A técnica não é igual à essência da técnica. Quando procuramos a essência de uma árvore, temos de nos aperceber de que aquilo que rege toda a árvore, como árvore, não, é, em si mesmo, uma árvore que se pudesse encontrar entre as árvores” (HEIDEGGER, 2006, p. 11). Técnica, em linguagem ordinária se refere ao fazer dos instrumentos pelo artista. Trata-se do fazer de modo que coloca o homem como o produtor ou como sujeito do agir. Para Heidegger a essência da técnica não é nada de técnico, ou seja, a essência da técnica não tem nada a ver com utensílios e o fazer técnico. A essência da técnica, de algum modo contempla o fazer, mas só no sentido daquilo que governa toda a técnica.

Técnica é uma atividade humana, todavia, para Heidegger, o mundo e o Ser se manifestam em sua mundanidade, ou seja, não é uma questão técnica simples, mas manifestação. O ser humano está aberto a essa abertura e à condição de possibilidade do seu vir ser. É preciso partir da tradição, mas também daquilo que a tradição ainda não pensou sobre a

técnica. A filosofia sempre foi parte da tradição grega; por esse motivo é preciso partir do pensamento originário. Na medida em que o homem não distingue entre a técnica e a essência da técnica, a técnica pode se tornar reflexo do homem, enquanto aquilo que o define o determina. Em outras palavras, é a partir dessa possibilidade que o homem tem o desejo de dominar a técnica. Chega-se a um estágio em que o homem não tem consciência de que a técnica pode fugir ao seu controle, de modo que ela se torna um instrumento de domínio de uns sobre o outros.

Tudo agora depende de se pensar a pro-dução e o pro-duzir em toda sua amplitude e, ao mesmo tempo, no sentido dos gregos. Uma pro-dução (poiésis), não é apenas a confecção artesanal e nem somente levar a aparecer e conformar, poética e artisticamente, a imagem e o quadro. Também a physis, o surgir e elevar-se por si mesmo, é uma pro-dução, é poiésis. A physis é até a máxima poiésis (HEIDEGGER, 2006, p. 16).

Quando os gregos usam o termo técnica, não usam somente nas artes, mas também no fazer manual. Deste modo, “o conhecimento é um descobrimento” (HEIDEGGER, 2006, p. 17). A téchne é uma forma de alétheia, ou seja, a téchne des-encobre o que não se produz a si mesmo e ainda não se dá e propõe, podendo assim apresentar-se e sair, ora num, ora em outro perfil (HEIDEGGER, 2006, p. 17). A técnica leva adiante aquilo que a natureza não pode produzir e isso se dá no fazer do artesão, ainda que a técnica moderna não se reduza ao fazer do artesão. Assim, o homem imita a natureza. Para os gregos a questão da técnica não se reduz ao fazer, mas a ideia do aspecto da coisa, daquilo que já se mostrou.

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 téchne não reside, pois, no fazer e no manusear, nem na aplicação de meios, mas no descobrimento mencionado. É neste descobrimento e não na elaboração que a téchne se constrói e cumpre em uma produção (HEIDEGGER, 2006, p. 18).

“O que é a técnica moderna? Também ela é um desencobrimento. Somente quando se percebe este traço fundamental é que se mostra a novidade e o novo da técnica moderna” (HEIDEGGER, 2006, p. 18). Quando não se percebe o traço fundamental, qual seja, o imitar a natureza no seu fazer aparecer, o homem se torna o sujeito do fazer, desvinculado da natureza, de modo a trazer a natureza a sua própria presença.

Em contraste, explora-se uma área da terra a fornecer carvão e minérios. Aterra se des-encobre, neste caso, depósito de carvão e o solo, jazida de minerais. Era outro o

lavradio que o lavrador dispunha outrora, quando dis-por ainda significava lavar. Isto é, cultivar e proteger. A lavra do lavrador não desafiava o lavradio. Na sementeira, apenas confiava a semente às forças do crescimento, encobrendo-a para seu desenvolvimento. Hoje em dia, uma outra posição também absorveu a lavra do campo, a saber a posição que dis-põe da natureza. E dela dis-põe no sentido de exploração (HEIDEGGER, 2006, p. 19).

O desenvolvimento tecnológico de exploração da terra, está na concepção de que o homem detém o poder. O problema foi a fundamentação metafísica do que é o homem e do que é o ente. Essa fundamentação está em Descartes, principalmente, como vimos no tópico 1. Quer dizer, nas meditações metafísicas, *penso logo existo*, se propõe a uma relação entre pensar e existir. Embora seja uma dúvida hiperbólica, Descartes chega a concluir que não pode duvidar de que dúvida, ou não posso duvidar do que penso. Assim, Descartes conclui que o que existe é o próprio homem que pensa.

Outra coisa é pensar uma unidade do pensar, como elabora Heidegger. O real e o mundo é um modo de representação do sujeito, do eu que pensa. Tudo que o homem faz e empreende é um produzir do eu. E essa operação se dá numa ruptura entre o exterior e o interior (*res cogitans e res extensa*). O mundo se torna um objeto de representação desse sujeito pensante. O homem traz a realidade exterior e põe diante dele, segundo seu modo de pensar. Em Descartes o homem que vem a ser senhor diante da natureza. Assim, o homem força a natureza a responder às questões que o homem levanta.

Esta dis-posição, que explora as energias da natureza, cumpre um processamento, numa acepção. Processa à medida que abre e ex-põe. Este primeiro processamento já vem, no entanto, pre-dis-posto a promover outra coisa, a saber, o máximo rendimento possível com o mínimo de gasto. Não se dispõe do carvão processado na bacia do Ruhr apenas para torná-lo dis-ponível em algum lugar. O carvão fica estocado no sentido de ficar a postos para se dis-por da energia solar nele armazenado. Explora-se a seguir, o calor para fornecer a temperatura que, por sua vez, se dispõe a fornecer o vapor, cuja pressão movimenta os mecanismos que mantém uma fábrica em funcionamento (HEIDEGGER, 2006, p. 19).

A razão nestes parâmetros vai de encontro com a natureza. A razão opera segundo um eu que pensa de modo a instrumentar a natureza para um fim que é o próprio sujeito. Ao operar a natureza enquanto objeto, o próprio homem se torna objeto. Sendo o eu cartesiano um substrato do pensar, ser e pensar é o mesmo para a modernidade. A razão para os gregos tem o sentido de colocar o homem na sua presença. A técnica moderna é a realização desse projeto. Esse caminho é preparado pela metafísica cartesiana e kantiana. Assim, o homem tomado como sujeito, entende possuir a natureza como objeto. O real é visto como consumo pelo próprio

homem. Tudo que aparece para o homem, aparece como disponível para o consumo. “Que desencobrimento se apropria do que surge e aparece no pôr da exploração? Em toda parte, se dis-põe a estar a postos e assim estar a fim de tornar-se e vir a ser disponível para ulterior disponibilidade” (HEIDEGGER, 2006, p.20).

A ciência aparece com o caráter matemático, clareza e exatidão. Há uma modificação em relação a *téchne* grega, embora tenha uma relação com a mesma. A ciência de algum modo é uma forma de desvelamento, no entanto a ciência, enquanto desdobramento da razão, se torna sujeito e senhor de todo processo de conhecimento. O sujeito é senhor e possuidor desse processo. Essa é a mudança operada pela racionalidade técnica. O sujeito se relaciona com o objeto, mas dizendo previamente o que o objeto é, essa tem sido a exatidão da ciência. Em outras palavras, a natureza se mostra matematicamente, de modo a prever todo seu movimento. Deste modo, se conceitua e a partir da compreensão e se estabelece a previsibilidade da natureza. Certeza, exatidão enquanto matemática caracteriza a ciência moderna.

Quem realiza a exploração que des-encobre o chamado real, como dis-ponibilidade? Evidentemente o homem. Em que medida o homem tem este des-encobrir em seu poder? O homem pode, certamente, representar, elaborar ou realizar qualquer coisa, desta ou daquela maneira. O homem não tem, contudo, em seu poder o desencobrimento em que o real cada vez se mostra ou se retrai e se esconde. (HEIDEGGER, 2006, p. 21).

O homem não entende que ele, enquanto homem, participa do Ser no seu desvelar, e que por essa razão o homem não é o senhor. A técnica moderna se vê como produto, que implica na autonomia e vontade do sujeito, como sujeito previamente colocado. Isso caracteriza a separação da *téchne* grega da técnica moderna. Nesse movimento do qual o homem se coloca como senhor, a *physis* é retirada do seu mostrar. No que se mostrou não temos aquilo que possibilitou o mostrar-se. Na técnica moderna o que aparece ao homem é matéria prima para o seu interesse, que pode ser armazenado e estocado. Assim, o homem aparece como matéria prima para ser explorado, já que a exploração da realidade implica no próprio homem que compõem a realidade. O real é pensado desde a imagem do próprio homem, o que acarreta o esquecimento do Ser.

A ameaça, que pesa sobre o homem, não vem, em primeiro lugar, das máquinas e equipamentos técnicos. Cujas ação pode ser eventualmente mortífera. A ameaça, propriamente dita, já atingiu a essência do homem. O predomínio da com-posição arrasta consigo a possibilidade ameaçadora de se poder vetar ao homem voltar-se para um descobrimento mais originário e fazer assim à experiência de uma verdade mais inaugural. (HEIDEGGER, 2006, p. 30-31).

Com a filosofia moderna e a revolução copernicana, tudo passa a girar em torno do homem. A técnica e a ciência moderna se constituem desde o horizonte da autonomia da vontade própria, de modo a reinar um grau extremo de perigo. Assim, não é a técnica moderna que é perigosa, mas a sua essência. (O perigo não é a essência da técnica, mas o esquecimento da essência) Significa que a técnica moderna nos coloca à beira de uma catástrofe? Heidegger, ao responder esta pergunta, cita o verso de Hölderlin: “Mas onde há o perigo, ali cresce também o que salva” (HEIDEGGER, 2006, p. 31). Em que consiste tal salvação? O desvelamento é, assim, o destino originário e primeiro da técnica. O que salva é o ato do acontecer que desde sempre acordou o Ser e seu desvelamento.

Como evitar os seus perigos e permanecer no que salva? Heidegger mostra que é possível pôr-se ao abrigo do perigo da técnica voltando a centrar-se no outro modo de produção. Não é o homem que se salva a si mesmo, tampouco a salvação se dá em outro mundo, mas no reconhecimento da sua participação na totalidade que se configura entre o ver e o que possibilita, previamente o aparecer dos objetos. “Em que medida a força salvadora também cresce e onde mora o perigo? Onde algo cresce, é lá que ele deita raízes, é de lá que ele medra e espera”. (HEIDEGGER, 2006, p. 31). É na essência, onde as raízes se deita e prospera, que está a força salvadora. “Na condição de destino do ser, a vigência da técnica impõe ao homem entrar no que ele mesmo não pode por si mesmo nem inventar e nem fazer; é que não há algo assim, como homem, que, exclusivamente por si mesmo, fosse homem” (HEIDEGGER, 2006, p. 34). Sendo assim, a vigência da técnica guarda em si o que menos esperamos, uma possível emergência do que salva (HEIDEGGER, 2006, p. 35).

A autonomia da vontade é o obstáculo que impede o homem a se reconhecer participante da totalidade vigente. A figura de uma autonomia, mostra como a humanidade responde às exigências da maquinação, que domina o fazer (a produção) e o produto (obra) como resposta ao domínio do que manda fazer. O sentimento de segurança do homem, está na capacidade de tudo controlar. O homem, é então, absorvido pela expansão do império humano sobre o planeta, o homem aprende e entende que é sujeito dominante da técnica de que se serve. O sujeito maquinador é o perpétuo perigo, pois age segundo uma ilusão que o faz tomar o ente pelo Ser. A salvação depende de pensarmos esta emergência e a protegermos com a dádiva do pensamento. Ao invés de ficar estarecido diante do que é técnico.

Enquanto representarmos a técnica, como instrumento, ficaremos presos à vontade de querer dominá-la (HEIDEGGER, 2006, p. 35). Como, então, evitar seus perigos e permanecer no que salva? Heidegger mostra que é possível pôr-se ao abrigo do perigo da técnica voltando a centrar-se no outro modo de produção. A técnica, como um momento do acontecimento do

Ser, encontra na linguagem as condições favoráveis à sua preservação. A linguagem, para Heidegger, é a casa do ser e o homem seu pastor. Ela tem por função proteger e zelar pela mensagem do Ser. A possibilidade de salvação estaria no caminho de pôr-se poeticamente à escuta do Ser.

3.2 A QUESTÃO DA TÉCNICA E DA CIÊNCIA

Considerando as teses acima apresentadas por Heidegger, sobre a técnica e sua ambivalência, que consiste na possibilidade de ficar preso à vontade de dominá-la ou de permanecer no que salva, podemos ressaltar algumas conclusões.

1. A razão (*logos*) é condição de possibilidade e definição humana; sem a razão, o homem, segundo concepções tradicionais e modernas, perderia sua característica própria ou sua essência. Tendo como base a metafísica tradicional, a modernidade também se utilizou de uma sentença há muito conhecida e interpretada na filosofia, a saber: “*zôon logon échôn*” e a partir dela atribuiu ao homem uma característica fundamental, a capacidade racional. As consequências que essa tradição transmitiu ao definir o homem como “*zôon logon échôn*” podem ser observadas em Descartes na elaboração do seu método científico que visa o conhecimento desde da separação entre o pensamento e a realidade.
2. A respeito do estatuto da lógica (matemática) como capacidade racional, não existe uma única racionalidade natural ou universal, já que temos que pensar na condição plural da própria racionalidade, na diversidade de formas em que é possível constituir-se racionalmente, na multiplicidade de lógicas que podem ser produzidas. Cada racionalidade tem uma lógica válida para um determinado contexto.
3. Segundo Heidegger, a relação entre pessoa e mundo nunca será algo naturalmente dado; seu conhecimento nunca é uma adequação natural da razão à realidade, pois essa adequação sempre se encontra mediatizada pelo sentido, através da pergunta ontológica. O que existe é uma mediação significativa. O ser humano não se acopla aos dados objetivos da natureza, ele os interpreta.

4. A verdade para o ser humano, não se estabelece na equação entre razão e a realidade, pois não se trata de pensar matematicamente, mas do movimento de velar e desvelar. Assim, a verdade é um sentido que damos às coisas, pois a relação da pessoa com o mundo nunca será algo naturalmente dado, antes é uma construção, um caminho. O conhecimento não é uma adequação natural da razão à realidade, pois à medida que o ser humano caminha, se refaz e se constrói no e com o mundo. Assim, quanto mais nos avizinhar se do perigo, com maior clareza começarão a brilhar os caminhos para o que salva, tanto mais questões haveremos de questionar. Pois questionar é a piedade do pensamento (HEIDEGGER, 2006, p. 38).

A técnica moderna é, essencialmente, uma modificação pelo fazer e pelo agir humano. A pergunta feita pelo homem moderno, é uma pergunta desancorada do Ser, de modo a colocar o ser no tribunal da razão cientificista. O Ser do ente é reduzido à instrumentalidade e ao controle técnico. A realidade não escapa ao controle técnico e nada mais se admite como oculto. Através da razão calculadora, tudo é conhecido ou, pelo menos, essencialmente cognoscível através dos métodos racionais da ciência moderna. O mundo dos objetos é trazido na sua funcionalidade e instrumentalidade pelo homem. A filosofia moderna é o acabamento da metafísica tradicional. No seu sentido mais pleno e amplo, a técnica e a instrumentalização geral do mundo. O Ser do ente é reduzido à ocupação técnica. Na sua ocupação, o ente encontra-se desabitado do ser, de modo a não ficar mais nada, só resta o ente, sem pátria e sem morada. Eis as condições de possibilidade do naufrágio da ciência moderna.

Para Heidegger, o termo “produzir” significa conduzir algo à sua manifestação, de modo a tornar acessível e disponível o que, antes disso, ainda não estava aí presente. O produzir se realiza de modo singular no ocidente europeu, por meio do desenvolvimento das modernas ciências matemáticas da natureza. “Por isso devemos dizer: o que se chama de ciência ocidental europeia determina também, em seus traços fundamentais e em proporções crescente, a realidade na qual o homem de hoje se move e tenta sustentar-se” (HEIDEGGER, 2006, p. 39).

Podemos caracterizar a ciência moderna como aprendizagem de dominação da natureza em escala global. Pela ciência, o homem pretende ser senhor de um mundo que esteja totalmente sob seu domínio e controle. “Será a ciência, apenas um conjunto de poderes humanos, alçado a uma dominação planetária, onde seria ainda admissível pensar que a vontade humana ou a decisão de alguma comissão pudesse um dia desmontá-lo? (HEIDEGGER, 2006, p. 40).

Heidegger quer salientar que a concepção de ciência no sentido puramente moderno é diferente da concepção medieval quanto da episteme antiga. Suas proposições sobre a questão da ciência não devem ser entendidas no contexto da essência histórica: “para percebermos a atualidade da história, temos de nos desvencilhar da representação da história, sempre na moda. A representação historiográfica toma a história como um objeto em que algo passa e ao mesmo tempo vai desaparecendo em sua transitoriedade” (HEIDEGGER, 2006, p. 41). Em sua essência, a ciência é vista, por Heidegger, como um “cálculo”, entendido no sentido de “procedimento assegurador e processador de toda teoria do real”.

4. TÉCNICA, CO-RESPONDÊNCIA AO SER E LINGUAGEM

Na pergunta ontológica já se encontra a manifestação do Ser. A pergunta que busca o sentido do Ser se dá porque o homem não é sujeito, mas *Dasein*, ou seja, ser-no-mundo. Ser-no-mundo constitui uma unidade, cujo sentido é a temporalidade. Heidegger distingue inicialmente entre aquilo que existe, “o ente”, (*das Seiende*) e “o ser do ente” (*das Sein des Seienden*). Na filosofia clássica o ser do ente tornava-se um ser absoluto. Assim, a novidade e originalidade de Heidegger consiste em manter a diferença ôntico-ontológica entre Ser e ente. A existência torna o homem como aquele que ao pensar, compreende o ser que se desvela. Daí que a pergunta se apresenta como um paradoxo. Por um lado, a pergunta ontológica basta a si mesma, quer dizer, se satisfaz no ato de perguntar, e por outro lado, na condição ontológica de ser-no-mundo, pois o *Dasein*, se encontra na solidão, apesar de estar no mundo. Trata-se, do vazio provocado pela ruptura que só é encontrado pela pergunta ontológica.

4.1 A FACTICIDADE DA VIDA ESQUECIDA NA RACIONALIDADE TÉCNICA

Desse modo, o uso do fazer humano, realização do ordenamento da *physis* pela *téchne*, o tornar manifesto aquilo que é significativo (sentido), não em sua utilidade, mas em sua abertura. *Téchne* é o local onde o Ser se manifesta, isto é, se coloca em obra. O artista/artesão, disponível ao Ser, torna-se o poeta de sua mensagem, rompendo os limites que o enclausuram no ente, cultivando-o. Cultivar é dar condições favoráveis para a eclosão do Ser e também o cuidado (*Sorge*) para sua conservação.

Mas, então, como era a arte? Talvez somente por poucos anos. Embora anos sublimes? Por que a arte tinha o nome simples e singelo de *téchne*? porque era um des-cobrir pro-dutor e pertencia a *poiésis*. O último des-velo, que atravessa toda arte do belo, era *poiésis*, era poesia (HEIDEGGER, 2006, p. 36).

A técnica é a força que põe o homem a caminho do desvelamento, de modo que o todo estrutural pertence como modo de ser ao ser-no-mundo. A pergunta que se mantém no âmbito da resposta, é uma pergunta a partir de conceitos ou conteúdo, ou seja, para responder é preciso

uma operação da razão que separa, fragmenta a realidade. Heidegger fala em uma unidade enquanto ontologia, mas não de totalidade enquanto junção de partes separadas. Heidegger não pensa uma unidade a partir de um momento, como se o antes e o depois, pois não é possível compreender a unidade separando-a em partes. A ontologia só tem sentido enquanto unidade a partir da qual as partes podem fazer sentido em conexão, e não separadamente. Mas a pergunta ontológica, por sua vez, gera angústia. No §38, Heidegger introduz, no Sexto capítulo da Primeira Seção, o tema da preocupação (*die Sorge*) como ser do *Dasein*.

No modo de ser cotidiano onde o *Dasein* se encontra, ao colocar-se a pergunta por sua totalidade originária do seu todo estrutural, desvela-se a angústia como “encontrar-se fundamental” enquanto assinalador da abertura do *Dasein* (§40). Se a pergunta está na ordem do sentido, o sentido não está na espacialidade, mas no tempo, no sentido ontológico. Diante desta ameaça despertada pela angústia, a existência necessita ser entendida no todo estrutural, que se dá pela *cura*. “A ameaça do mundo não é ameaça dos entes que estão no mundo, mas diz respeito ao Ser e sua condição de estar junto e de continuar sendo, sem se perder no deslocamento da temporalidade, e que por fim já possui em si mesmo a condição de ser para morte, já esta é a possibilidade que está mais próxima do *Dasein*”. (HEIDEGGER, 2015, p. 336-345). Neste sentido, a temporalidade não tem conteúdo, porque a temporalidade não é, de modo que não tem sentido. “A temporalidade, simplesmente, produz os modos de si mesma, ou seja, *temporaliza*” (HEIDEGGER, 2015, p. 407-416).

De início, podemos dizer que para Heidegger aquilo que é verdadeiramente importante para a filosofia não é dar respostas, mas distinguir quais são as verdadeiras questões. Qual é a grande questão que habita no centro do coração humano? “*fecisti cor nostrum ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te*” – fizeste o nosso coração para ti e ele está inquieto enquanto não descansar em ti” (Agostinho, as confissões, I, 1,1)

Heidegger foi leitor assíduo de Santo Agostinho, de modo que as considerações de Heidegger sobre a noção de perda de si, fragmentação e dispersão pautam em grande parte a obra *Ser e Tempo*. A perda de si mesmo pela fragmentação e dispersão no mundo se exprimem nas confissões, a exemplo da facticidade e a mobilidade da vida cotidiana que são abordadas como um *cadere* (cair) e a vida é tida como preocupação através do *curare* (*bekummerung*) conceitos que precedem o modo como será compreendido o ser da decadência (*verfallenheit*) e da cura (*sorge*). “Em sua completude, o fenômeno da angústia mostra, portanto, a presença como ser-no-mundo que existe facticamente” (HEIDEGGER, 2011, p. 258). Em face da vida fática, a pergunta fundamental que subjaz nos corações é a questão pela infinita dor do mundo, a questão da dor e da morte. A pergunta em torno da dor e da morte não encontram eco no puro

pensar racional. É preciso se confrontar com a iminência que domina e compromete o cotidiano da vida frágil.

Sentido, diz Heidegger: é o contexto no qual se mantém a possibilidade de compreender alguma coisa, sem que ele mesmo seja explicado ou, tematicamente, visualizado. Sentido significa a perspectiva do projeto primordial a partir do qual alguma coisa pode ser concebida em sua possibilidade como aquilo que ela é. O projetar abre a possibilidade, isto é, o que possibilita (HEIDEGGER, 2011, p. 408).

O homem não é o senhor do pensamento, portanto pensar é pensar o Ser que se revela mediante o dizer. O homem não é substância pensante, não é fonte; o homem é o *Dasein*, ou seja, o ente que pergunta pelo seu Ser e seu sentido, conseqüentemente, o sentido é a condição de possibilidade de se deparar com o nada. Nesse sentido, a linguagem é ao mesmo tempo fonte do ser e destino, enquanto modo de vir a ser do ente. Assim, o revelado remete o *Dasein* ao ocultar-se, através da linguagem que traz à luz o Ser. A linguagem, enquanto morada do Ser, é o destina-se do Ser, de modo que não se trata de uma negação vazia de conteúdo ou de qualquer natureza, mas o modo de sua possibilidade. O nada como ocultação do Ser ou negação do Ser é o que não pode ser pensado. Assim, o nada como possibilidade pertence ao Ser no seu ocultar-se.

Contudo, o pensamento quer se fazer instrumento exclusivo e a pergunta vem a ser expressão da técnica.¹⁴ Aí acontece o eminente naufrágio de uma experiência desancorada de um mundo sem origem e sem pátria. “A saudade da pátria é tonalidade afetiva fundamental do filosofar e as perguntas por mundo¹⁵, finitude e solidão” (HEIDEGGER, 2011, p. 6). Isso não depende, todavia, da autonomia do homem de poder controlar e de determinar o pensar como uma propriedade, isso também ocorre com a linguagem. O auscultar é o desejo de si que prepara a transferência para o histórico: mundo e homem não têm nenhuma representação. Ser não é ente, Ser não é coisa alguma, Ser é possibilidade. A questão fundamental é remetida à pergunta

¹⁴ Encontramos em Heidegger considerações sobre a técnica e o mundo técnico que são notoriamente hostil a ambos. No entanto, Heidegger manifesta hostilidade à técnica somente na medida em que “traí”, por assim dizer, sua relação com a aleteia. A técnica é um modo de aleteia de desvelação. Mas enquanto a técnica como saber técnico (episteme técne) era a produção do verdadeiro no belo, de modo que a técnica era poiética, na época moderna a técnica foi uma provocação. A técnica moderna não nasce da ciência, mas surge de uma exigência da natureza de entregar ao homem sua energia acumulada. O homem interpreta a natureza pela técnica provocando-a. Heidegger chama isso Gestell, termo que designa um objeto útil, que oculta e mascara a aleteia. Dicionário de filosofia, tomo IV (Q-Z). Editora Ariel, S.A. Barcelona, 1994, p. 2821.

A técnica não é, portanto, um simples meio. A técnica é uma forma de descobrimento. Levando isso em conta, abre-se diante de nós todo um outro âmbito para a essência da técnica. Trata-se do âmbito descobrimento, isto é, da verdade. Cf. Heidegger, Martin. Ensaios e conferências. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006. p. 17.

¹⁵ Para os gregos o homem não olhava para o “mundo”; para os gregos é, antes, o homem que é olhado pelo ente, compreendido, contido e assim carregado para dentro e pela abertura do ente. Heidegger não diz que ainda não havia homem, para os gregos. Ao contrário, esse homem tinha uma essência: a de reunir o que se abre em sua abertura, salvá-lo e mantê-lo num semelhante recolher, permanecendo ao mesmo tempo exposto ao dilaceramento da desordem. (RICOEUR. 1978, p. 193)

enquanto linguagem. A linguagem pode ser interpretada como morada, lugar onde se habita o ser. Como nos mostra Heidegger no escrito “Carta sobre o Humanismo”,

A linguagem é a casa do Ser. Em sua habitação mora o homem. Os pensadores e poetas lhe servem de vigias. Sua vigília é consumir a manifestação do Ser, porquanto, por seu dizer, a tornam linguagem e a conservam na linguagem. (HEIDEGGER, Martin; Carta sobre o Humanismo; 2005, p. 24).

O que interessa no pensar e na linguagem não é aquilo que se pensa, ou aquilo que se diz, pois isso não é o mais importante. O fundamental é poder ver naquilo que se pensa e no que se diz, o que permite o dizer e o pensar. Nestes termos, podemos pensar a essência do homem como aquele cuja existência é a manifestação do Ser. Existência, portanto, é a unidade indissolúvel entre o homem e o Ser. Daí a designação do *Dasein*, como a essência do homem, enquanto aquele que pergunta.

Como vimos, a tecnificação do mundo é o resultado da definição do homem como ser racional, ou pelo menos da interpretação que o ocidente fez da filosofia aristotélica. Quer dizer, a partir de seu desenvolvimento racional, o homem pensa a essência das coisas, a partir de si, como sujeito. Mediante pesquisa em torno da técnica enquanto tecnificação do mundo, descobrimos algo implícito em torno da crítica de Heidegger sobre a técnica, a saber, uma determinada afirmação da vida. Evidentemente, que não se trata da nossa tese. No entanto, a linguagem como poesia levanta a hipótese de que o pensamento seria a afirmação da vida, e não uma técnica de redução do mundo dos objetos a uma racionalidade subjetiva, como é próprio da modernidade. Aqui, cabe retomar o primeiro ponto das considerações finais do segundo tópico, ou seja, o pensamento cartesiano.

Descartes, em suas *Meditações*, não pergunta apenas e em primeiro lugar *tí tó ón* – que é o ente enquanto ente? Descartes pergunta: qual é aquele *certum* que é o ente verdadeiro? (HEIDEGGER, 2006, p. 31). A pergunta levantada por Descartes implica numa resposta para assegurar os princípios norteadores das ciências. Assim, a pergunta objetiva a certeza do *cogito*, do qual a vida passa a ser pensada desde a categoria de sujeito. Para ele, a dúvida se torna aquela dis-posição em que vibra o acordo com o *ens certum*, o ente que é com toda certeza (HEIDEGGER, 2006, p. 31).

Para Heidegger, o que perpassa a filosofia (pensamento) é o “espanto” ou “*archê*”. Que em grego é *páthos*. “Traduzimos *páthos*, que remonta a *pàschein*, sofrer, aguentar, suportar, tolerar, deixar-se levar, por deixar-se con-vocar. Devemos, todavia, usar esta tradução porque só ela nos impede de representarmos *páthos* psicologicamente no sentido da modernidade”.

(HEIDEGGER, 2006, p. 30). Deste modo, Heidegger retoma o sentido originário da palavra *páthos*, para designar a relação da vida com o pensamento enquanto espanto. “Espanto é a disposição em meio à qual estava garantida para os filósofos gregos a correspondência ao Ser do ente” (HEIDEGGER, 2006, p. 30). Enquanto Descartes desenvolve o conceito de verdade que caracteriza a vida, enquanto certeza do *ego*, Heidegger olha para a vida enquanto vida, cuja experiência racional é sempre o ser do ente. Em outras palavras, as ciências são um modo do Ser se manifestar e não do próprio homem enquanto sujeito.

Para Descartes, a dúvida se torna aquela dis-posição em que vibra o acordo com o *ens certum*, o ente é com toda certeza. Para a modernidade a disposição afetiva da dúvida é o dispositivo de acordo com a certeza. Deste modo, a certeza do pensamento determina a verdade. O homem se torna a *res cogitans* e a realidade a *res extensa*. A ciência moderna opera segundo uma disjunção entre vida e pensamento. A linguagem foi reduzida à pura expressão a serviço do pensamento, de modo a não mais designar o ser.

Mediante considerações em torno da vida pensante como da crítica heideggeriana sobre a técnica, descobrimos que o sentido que nos vincula ao Ser, faz com que o mundo seja o nosso mundo. Através da razão, construímos sentidos e explicamos os significados de nossas ações. No entanto, não podemos pensar a racionalidade enquanto explicação plena do sentido de mundo, pois o sentido não se esgota na racionalidade. O racional não exprime totalmente o sentido humano, uma vez que todo sentido é abertura para o ser. Em todo o sentido habita uma abertura para a linguagem. A racionalidade explica e de muitos modos dá coerência aos sentidos, mas a racionalidade, como elaborou Descartes, limita a verdade. A racionalidade moderna contém uma lógica própria, mas limitada pelos limites inerentes à sua própria argumentação.

Mas o que significa *logos*? Apenas hoje começamos lentamente, através de múltiplas interpretações do *logos*, a descerrar para nossos olhos o véu sobre sua originária essência grega. Entretanto, nós não somos capazes nem de um dia regressar a essa essência da linguagem, nem de simplesmente assumi-la como herança. Pelo contrário, devemos entrar em diálogo com a experiência grega da linguagem como *logos*. Por quê? Porque, sem uma suficiente reflexão sobre a linguagem, jamais sabemos verdadeiramente o que é a filosofia como a co-respondência (HEIDEGGER, 2006, p. 33-34).

Heidegger coloca o problema da modernidade enquanto enfrentamento aos modos técnicos da razão desconectada da vida. O retorno às fontes gregas implica em desconstruir a racionalidade fragmentada, uma vez que para os gregos o sentido se manifesta sempre numa forma de linguagem. A linguagem é a condição da existência humana, da sua prática e interação

com o mundo. Mas a linguagem remete sempre à dimensão ontológica. Ou seja, a linguagem não se reduz aos aspectos conotativos, mas antes, a linguagem está na ordem do sentido. O sentido do ser. Daí que a vida, ao se voltar para o ser, pensa a própria vida. A filosofia enquanto espanto, se interroga permanentemente sobre o sentido originário do que somos e vivemos, de modo a estabelecer a sabedoria da vida, isto é, como viver sabiamente. Sendo assim, a vida se constitui enquanto vida quando o pensamento se volta para o ser.

4.2 LINGUAGEM E SUA RELAÇÃO ENTRE “DASEIN” E SER

Na primeira parte de *Ser e Tempo*, Heidegger recoloca a questão do ser a partir da análise existencial do *Dasein*. O *Dasein* é um ente privilegiado, porque segundo Heidegger é o único ente que está na compreensão do ser. E mesmo sendo sempre meu, ou seja, algo particular, ele é também ser-no-mundo. Dessa última característica, advém que, sendo ser-no-mundo, o *Dasein* é constituído por uma abertura, a partir da qual, lançado no mundo, o *Dasein* constitui o ser como tal. Essa possibilidade supera a interpretação entre representação e interioridade. Ou seja, aquilo que conhece versus o que é conhecido, uma vez que não existe um sujeito que conhece e um objeto que é conhecido, mas uma íntima relação de sentido, a qual se daria a partir da relação existencial entre *Dasein* e mundo. Como mostra a sentença a seguir:

O ser-no-mundo nada tem do <sujeito> de que fala muito a filosofia moderna, porque esta noção pressupõe precisamente que o sujeito é algo que se contrapõe a um <objeto> entendido como simples presença. O estar-aí nunca é algo fechado de que há que sair para ir ter com o mundo, antes de toda distinção artificial entre sujeito e objeto. O conhecimento como interpretação não é o desenvolvimento e articulação das fantasias que o *Dasein*, como sujeito individual possa ter sobre o mundo, mas sim a elaboração da constitutiva e originária *relação com o mundo* que o constitui (VATTIMO, 1996, p. 36).

Nesse sentido, quando Heidegger interpreta o conceito de linguagem, não o faz na acepção de proposição e enunciado, nem no sentido de fonemas e grafemas, como aquilo que expressamos na voz. Isso não deixa de ser linguagem, no entanto, caracteriza-se apenas como um meio pelo qual a linguagem se manifestou. Essa concepção não mostra como a linguagem torna plena a manifestação do ser, bem como através do *Dasein* o ser vem à palavra e se faz linguagem. Assim sendo, a linguagem entendida como proposição, enunciado, não constituiu a linguagem originariamente, ou seja, desde princípio, “*arché*” que vem a ser sempre desde uma relação com “*pathós*”. E por “*pathós*” não se entende nada de subjetivo, como algo que acontece dentro de um determinado sujeito frente à coisa (*res*) externa, exterior a ele. Mas, entende-se como uma dinâmica onde; “... a tensão que persiste e perdura ao longo de, através

de, como o que sempre volta e precisa voltar: é o soar e ressoar da tonância de uma cadência...” (FOGEL, 1999, p. 84).

Segundo Heidegger, há uma disposição originária na qual o homem estaria afinado com o mostrar-se da própria coisa. Nesse caso, seria o modo de estar sempre na relação com a linguagem, mesmo não estando apercebido desta relação no cotidiano. Essa disposição também pode ser compreendida como uma disposição afetiva, um estado de afecção, ou humor, que não diz respeito a nada psicológico, refere-se, tão somente, a um dos modos do *Dasein* estar aberto para o ser. Pode-se dizer que o primeiro grupo existencial formado como base na conexão de mundo e significado é a compreensão e seu articulador externo seria a interpretação e nessa última acrescenta-se o discurso (*Rede*), como efetivação da interpretação. Disposição seria certa “situação afetiva”, uma forma de se encontrar, de se sentir que expressa a totalidade afetiva em que se encontra o *Dasein*. Seria um existencial que constitui a estrutura do (aí) do *Dasein*, uma vez que a situação afetiva abre o *Dasein* no seu estar-lançado. “*A tonalidade afetiva abriu já sempre o Dasein ao mundo na sua totalidade, tornando assim possível um dirigir-se para*”. (VATTIMO, 1996, p. 39).

Então, é a partir da disposição que se dá abertura do *Dasein*, ou o modo de estar aberto à “mostração” do ser, a partir dele mesmo. Porém, o fato de estar afinado com a coisa no cotidiano ou seu caráter de abertura, não quer dizer domínio sobre algo, nesse caso, domínio sobre a linguagem, nem tampouco que a disposição ocorre como um modo de abertura diante de algo já dado. “Aberto não significa conhecido como tal. É justamente na cotidianidade mais indiferente e inocente, o ser da pre-sença pode irromper na nudez ‘do que é o ser’. A pureza ‘do que é’ se mostra, enquanto a proveniência (*Woher*) e o destino (*Wohin*) permanecem obscuros”. (HEIDEGGER, 1988, p. 189).

Não se trata de um domínio do homem sobre a coisa, pois, para Heidegger, o *Dasein* está sempre numa compreensão do ser. Mesmo antes de falar qualquer coisa ou de formular qualquer sentença a respeito do ser. A compreensão originária do *Dasein* independe do querer do homem, tanto no sentido lógico, quanto no âmbito psicológico, pois não se trata de algo objetivo ou subjetivo, mas de uma “coper-tinência”. Quando o moderno objetiva, ele não nasce com a coisa.

Heidegger aponta para uma dimensão anterior a da proposição e do enunciado, ou seja, não é uma compreensão estruturada na relação entre sujeito e predicado, mas uma compreensão originária do ser que aparece a partir do fenômeno (*Phainómenon*), este que, por sua vez, é visto desde a fenomenologia. “A expressão ‘fenomenologia’ diz, antes de tudo, um conceito de método”. (HEIDEGGER, 1988, p. 57). Nesse sentido, Heidegger se utiliza do método

fenomenológico com o intuito de voltar à questão do ser e, conseqüentemente, às coisas por ela anunciadas, fenômeno e fenomenologia aqui entendidos ontologicamente:

Retraduzida em grego, de acordo com a orientação do pensamento ontológico que forma o seu veio histórico, a Fenomenologia é um *légein* (*apophainesthai*) *tà phainόμενα*, um permitir ver o que se mostra, tal como se mostra efetivamente por si mesmo. Ao contrário das aparências iniciais, que anunciam alguma coisa, e das “simples aparências” – as ilusões dos cépticos, que manifestam a realidade falseando-a -, o *fenômeno*, como aparição ou manifestação (*Erscheinung*) – seja pela primeira vez descoberto ou apenas libertado das formas derivadas de que se reveste, e que de maneira acidental ou necessária modificam-no, ou desfiguram-no -, *é o que se mostra por si mesmo* (SZ, p.34-5). (NUNES, 1992; p. 60-1).

Essa forma de pensar constitui o que Heidegger intitula “pensamentos verdadeiros” nos quais: “Os pensamentos verdadeiros são dis-pensados ao homem, e isso somente quando ele se encontra na correta compensação, ou seja, na prontidão exercida para o pensamento, que vem ao seu encontro como o a-se-pensar”. (HEIDEGGER, 1998, p. 200). Se se entender esse movimento como uma abertura, ou seja, *ek-sistencia*, um estar arremetido para ser, e cujo ente está por se fazer, não é dado, caracterizar-se-ia dessa forma, um modo de o homem vir a ser. O homem aparece, nessa perspectiva, como guardião que serve de vigia para a linguagem através da relação entre *logos*, *legein* e *homolegein*. O homem seria aquele que permite o estar numa vigília tal que deixe que a coisa floresça, que se rompa a partir dela mesma, essa coisa que é o ser.

Na dinâmica do manifestar-se do *logos* desde a linguagem, Heidegger traz uma nova interpretação para o conceito de pensamento, na qual não há uma oposição entre teoria e prática, ou uma oposição entre sujeito e objeto. O pensamento, para Heidegger, está relacionado com o conceito de agir, o qual se daria a partir do próprio pensamento e não que ocorre na oposição entre teoria e prática. O pensamento age enquanto se pensa. Nesse sentido, pode-se fazer o seguinte questionamento: O que é pensar? Para Heidegger, pensar ocorre com a manifestação do ser. É nessa manifestação do ser que se consuma pensamento e se dá ação.

O pensamento consuma esse deixar-se, através do *Dasein*, ente que originariamente tem essa abertura para a manifestação do “ser-aí”. Mas, o ser não é coisa que subjaz, não é algo preexistente. O *Dasein* é “ser-aí”, esse aí é abertura para. O *logos* seria o que possibilitaria essa manifestação, o aparecer do ser, que se mostra desde encobrimento e descobrimento. Este seria o início da des-construção da interpretação do homem como “*zôo logon échôn*”. O homem não é nada objetivo ele é apenas a possibilidade de vir a ser possibilidade.

Como ser-no-mundo o *Dasein* pode ser autêntico ou inautêntico. Os conceitos de autenticidade e inautenticidade só poderão ser desenvolvidos mediante apresentação do

conceito de finitude. “Finitude e Geworfenheit significam o projecto, que é o Dasein”, (VATTIMO, 1996, p. 42), uma vez que esses conceitos estão fundamentados ou são a qualificação do projeto que é o *Dasein*, em outras palavras poderíamos dizer, sendo o *Dasein*, um por se fazer, sua existência pode dar-se na autenticidade e inautenticidade.

Inautenticidade seria o modo pelo qual o Dasein se relaciona com o outro, ser-com e com o mundo. Essa relação dá-se através do “se”, isto significa um relacionar cotidiano: “... No mundo do <se> dominam a conversa sem fundamento, a curiosidade e o equívoco: característica comum de todos estes fenômenos e o facto de neles o estar-aí ter a impressão de <tudo compreender sem nenhuma apropriação preliminar da coisa>⁵²”. (VATTIMO, 1996, p. 44). Inautenticidade seria, pois, uma incapacidade de alcançar uma verdadeira abertura em direção às coisas, ou seja, uma verdadeira compreensão, uma vez que em vez de encontrar a própria coisa, nos mantemos nas opiniões comuns. “Enquanto é sempre assim lançado no mundo do <<se>>, a existência será sempre originariamente inautêntica” (VATTIMO, 1996, p. 45). Autenticidade (*Eigentlichkeit*) “é o estar-aí que se apropria de si, isto é, que se projecta na base da sua possibilidade mais sua”. (VATTIMO, 1996, p. 45), seria o estar na afinação com, ou seja, na compreensão do ser como um “por si fazer”.

Nesse sentido, pode-se dizer que, originariamente não é o homem que escolhe a palavra, a palavra é o que brota, ou seja, é o que aparece sem a determinação, ou autonomia do homem. Isto ocorre de maneira originária no falar próprio ou autêntico, que seria o falar poético e o falar dos pensadores. Na fala diária, a linguagem que chega já não tem relação com esse movimento originário, ela se apresenta mumificada, cristalizada no seu uso ordinário. Não existe, diariamente, a relação com essa dinâmica criadora de abertura, através da qual se daria a manifestação do ser. Todavia, o homem é o guardião dela. E segundo Heidegger, os pensadores e os poetas, são seus vigias. Na medida em que, no seu fazer, mostram a origem do feito, ou seja, do pensamento e da poesia. “A linguagem é a casa do Ser. Em sua habitação mora o homem. Os pensadores e poetas lhe servem de vigias. Sua vigília é con-sumar a manifestação do Ser, porquanto, por seu dizer, torna a linguagem e a conservam na linguagem.” (HEIDEGGER, 1995, p. 24).

A linguagem aparece, nesse caso, exemplarmente, na relação com a linguagem poética e com a dos pensadores, onde eles a restituem, de modo que, segundo Heidegger, a linguagem é colocada em sua essência, ou seja, em seu sentido originário. Se se entender o homem como um sujeito – “eu” segundo o pensamento metafísico – onde o sujeito pensante opera segundo suas próprias regras para alcançar, a partir do próprio sujeito isolado da matéria (*res cogitans*), as propriedades do ser, a concepção de homem, neste caso, é aquela que se encontra

previamente constituída pela racionalidade, e, a partir do próprio homem, a realidade vai sendo construída como sentido. Em contrapartida, Heidegger apresenta o homem na dinâmica do estar-lançado, que se constitui desde o encobrimento e o desencobrimento do próprio ser, permitindo-o, no seu manifestar-se, ser acolhido.

4.3 LINGUAGEM POÉTICA COMO ALTERNATIVA À RACIONALIDADE TÉCNICA

Linguagem é poesia? Onde a pergunta se faz, numa atitude dócil de “ausculta” e com interesse, se reconhece a real nostalgia na busca pelo fundamento último ou de uma origem que no perguntar, a possibilidade de uma resposta acolhe e se encontra. Heidegger encontra em Heráclito o sentido originário do *logos* interpretado como escuta. E de forma ainda mais originária descobre na poesia de Hölderlin o sentido originário da linguagem.

A crítica heideggeriana à metafísica implica numa interpretação na qual o *logos* é compreendido como razão e a linguagem é vista como proposição, enunciado. Tratar-se-á da linguagem, agora, como poesia e partindo das inquietações procurar-se-á, no perguntar, mostrar como as interpretações metafísicas do *logos* ocultam o caráter originário do *logos* como escuta e da linguagem como poesia. No esforço em redescobrir o sentido e o significado da busca, assim como renunciar a aparente forma com que foi e continua sendo interpretado o *logos*, Heidegger através da interpretação do *logos* heraclítico nos mostra o caráter fundador do *logos* originário no qual, o *logos* como escuta possibilita o aparecer da linguagem como o que privilegia a irrupção da poesia enquanto fenômeno que plenifica o aparecer do ser.

É na poesia de Hölderlin, que Heidegger vai encontrar a interpretação originária da linguagem como sendo aquilo que representa a dimensão do poético. No escrito *Hinos de Hölderlin*, Heidegger aponta o poetizar como aquele que assinala uma dimensão indicadora; assim sendo os poetas são aqueles capazes de trazer para a palavra esse “entre” e que, portanto, instaura o combate entre deuses e mortais. Em outras palavras, instaura o lugar próprio do homem como sendo o “entre” o divino (o ser) e o mortal. Antes de ser enunciado, proposição, a linguagem é o acontecimento inaugural da própria realidade, a partir da qual o ser vem à presença.

A obra de Hördelin introduz a existência humana numa dimensão mais ampla, na qual não há mais nenhum tipo de “subjetivismo” como instância decisória na verdade, o homem é convocado a decidir o ser no horizonte da atuação dos deuses, do sagrado, do destino, do tempo e da história com envio. (WERLE, 2005, p. 46).

Segundo Heidegger, é a partir da compreensão do *logos* como escuta que acontece a manifestação do ser, ou melhor, o mostrar-se do ser enquanto ser. Não se trata mais de pensar o *logos* e linguagem a partir de pólos de oposição, ou seja, conceber a linguagem como instrumento a partir do qual o sujeito se apropria e se desapropria de acordo com sua própria vontade, segundo os juízos formulados pela razão (*logos*) sob a autonomia do homem. Mas, entendê-la desde um retraimento do ser, que nesse retrair o movimento que impele o homem a pensar não é o que já foi pensado, mas o que, no que foi pensado ainda não foi. Pensar indica, originariamente, pensar o encoberto no que foi pensado. O homem é atraído pelo movimento de retração do ser, e, nisto, ele é impelido a pensar. Lançado para pensá-lo, logo, lançado para a linguagem, no seu sentido próprio e originário que é *Dichtung* como aquilo propicia o aparecer do ser no seu movimento originário de vir à presença, enquanto aquilo que aparece e se esconde. O poeta estaria nessa medida de captação do ser, enquanto o “entre” divino (ser) e o mortal.

Em relação à palavra poesia, aqui problematizada, é preciso que sejam feitas algumas ressalvas. Primeiramente, é na poesia do alemão Hölderlin que Heidegger vai buscar a ressonância entre a compreensão do *logos* como escuta e seu caráter fundador da linguagem como característica essencial do ser, que por sua vez aparece como e na poesia. A poesia, aqui, não é algo da literatura, tão pouco deve ser tratada como exteriorização de sentimentalismo. O que Heidegger apresenta é o originário da poesia e esse originário é mostrado na poesia de Hölderlin. Para Heidegger, o poeta Hölderlin, é considerado “*el poeta del poeta*”, uma vez que ele traz em sua poesia, a essência da poesia, pois na sua poesia está assentado o próprio poetizar, este instaura o caráter essencial do homem, uma vez que o obriga a uma decisão de estar ou não frente a questão do ser.

A segunda consideração que precisa ser feita a respeito da palavra poesia, aqui, mencionada é que, Heidegger vai atentar para o caráter da poesia não como sinônimo de *Poesie*, mas como *Dichtung*, uma vez que tal palavra traz de forma essencial à relação do *logos* como escuta. Assim sendo, a etimologia da palavra nos diz muito a respeito da relação entre *logos* como escuta e da linguagem como poesia, uma vez que *Dichtung* vem da palavra alemã *dichten*, que quer dizer propriamente poetizar. A palavra *dichten* deriva do verbo *tihôn*, do antigo alto-alemão que tem ligação com a palavra *dictare*, do latim, *dicere* traduzido por dizer. A palavra *tihôn*, por sua vez, traz a mesma origem que o *deiknymi* grego, que quer expor propriamente “mostrar, tornar algo visível, revelar algo, não num sentido geral, mas sim sob a forma de uma indicação particular” (HEIDEGGER, 1900, p. 37). Ou seja, a poesia enquanto *Dichtung* mostra a medida a partir da qual o oculto aparece através do desoculto, em outras palavras, mostra o ser no seu movimento próprio de velamento e desvelamento.

Partindo da interpretação acerca do *logos* em seu sentido originário como sendo escuta, Heidegger encontra na poesia de Hölderlin, enquanto *Dichtung*, no sentido de pôr-se conjuntamente com a coisa, um solo fecundo para a “re-colocação” da questão do ser que, já antes colocada em *Ser e Tempo* sob a apresentação da análise existencial de *Dasein*, só que agora tal questão adquiriu um caráter mais essencial, uma vez que Heidegger aponta o poetizar como “um dizer no sentido de uma revelação indicadora” (HEIDEGGER, 1900, p. 37) e assim mostra como a poesia através da linguagem aparece como elemento essencial da revelação do ser. Segundo Heidegger, somente através da linguagem que o homem pode testemunhar o ser, é a partir dela que originariamente ocorre o desvelamento e velamento do ser. Acolher o ser enquanto aquilo que se ausenta e nesse ausentar-se mostrar-se-ia propriamente a essência do ser. A ocupação do poeta, nesse caso, é a de chamar a atenção para o que se encobre e de entregá-la aos mortais a partir da poesia (*Dichtung*) enquanto ressonância daquilo que se ausenta.

Na poesia de Hölderlin a linguagem aparece no seu sentido mais próprio, uma vez que é somente na linguagem, segundo Heidegger que o homem pode testemunhar o ser. O ser é acolhido na linguagem poética, na medida em que o dizer poético mostra o ser na sua originalidade, pois sendo a linguagem a casa do ser e os poetas seus vigias, os poetas são aqueles que estando na dimensão da escuta, ou melhor, auscultando o *logos*, fazem a experiência com o próprio da coisa, ou seja, faz uma experiência com o ser. Não se trata de uma interpretação subjetiva, mas da qualidade fundante da linguagem como morada do ser.

Nesse sentido, para Heidegger, a poesia, só se mostra enquanto *Dichtung* quando esta é sustentada pelo autêntico acontecer da linguagem enquanto fala; a fala da linguagem deve ser notada no dito que se diz genuinamente, o qual é um dizer inaugural e não simplesmente falatório. Nesse sentido, na essência da poesia vigora um nomear fundador de todas as coisas. O poeta é aquele que, estando na dimensão autêntica do ser, escuta e faz uma experiência com a própria coisa.

A linguagem, nesse caso, é vista tanto como o bem mais precioso dado ao homem e o mais inocente das ocupações, quanto o “mais perigoso de todos os bens”, porque na linguagem como poesia dar-se-ia o mostrar do ser como uma clareira que ilumina e ameaça a mostraçã do mesmo. Sendo assim, o poeta estando na dimensão da escuta, está no risco de não preservar o ser enquanto tal em sua atividade. Isto porque ao testemunhar, ou seja, ao trazer para a palavra, corre o risco de fazer com que o dito seja tão somente um amontoado de palavras que não mostra coisa alguma.

Na interpretação do *logos* como escuta, a linguagem aparece, ou seja, ela está pronta para ser acolhida, trazida à palavra pelo poeta. No entanto, a palavra aqui referida não deve ser compreendida como um nomear algo, ou ainda, pensada enquanto signo. Trazer algo à palavra tem o sentido de fazer brotar, deixar que apareça o que está encoberto. No dizer poético, a palavra é entendida como aquilo que no seu dizer faz aparecer, inaugura. Para Heidegger o dizer próprio dos poetas mantém relação com a palavra alemã *sagen*, que quer dizer propriamente “mostrar, deixar aparecer, deixar ver e ouvir.” (HEIDEGGER, 2012, p. 200). É na saga do dizer que a linguagem tem seu poder de “mostração” e, por isto, a saga do dizer constitui a essência da linguagem como poesia. O poeta no seu poeitar, participa da saga do dizer, uma vez que pertencendo ao dizer autêntico, ou seja, na escuta, o poeta propicia o mostrar da coisa desde o acontecimento apropriador (*Ereignis*), como sendo aquilo que propicia, encaminha o dizer que é propriamente o dizer o ser.

A questão do ser é o tema central da crítica heideggeriana à metafísica tradicional. Tendo em vista a história da interpretação do ser, iniciamos nosso trabalho com o pensamento de Descartes e sua concepção metafísica de pensar a realidade. Colocamos os elementos centrais do método cartesiano, destacando sua compreensão de razão (*logos*) como determinação da essência do homem. Trata-se, da questão que separa Heidegger de Descartes: enquanto Descartes interpreta o *logos* como razão, quer dizer, como propriedade e faculdade do homem sem, contudo, questionar o ser do ente, Heidegger vai interpretar o *logos* como escuta e como poesia, tendo em vista a questão do ser.

Na esteira do processo do pensamento metafísico, Heidegger vai mostrar passo a passo as ambiguidades desse pensamento tendo em vista sua compreensão do *logos* como escuta e como poesia, a partir da compreensão do *logos* originário. Para Heidegger, o *logos* como escuta é condição de possibilidade do ser, enquanto “mostração”. A linguagem é o caminho no qual o ser se mostra e se retrai, e isto pode ser observado tanto na linguagem como *logos*, quanto na linguagem modificada na relação com a poesia.

Heidegger ao propor outra compreensão para a linguagem, a partir do *logos* originário, inaugura, ou melhor, mostra a dimensão própria do ser. Para tanto, Heidegger retoma a história da filosofia com o propósito de mostrar as várias interpretações do conceito de *logos* e consequentemente apresenta o novo sentido do *logos* na relação com a escuta e com a poesia.

É no pensamento de Heráclito que se encontra o elemento essencial para uma interpretação originária do *logos*, e a partir dela os conceitos fundamentais da metafísica tradicional vão ganhando novos sentidos e significados. O *logos* passa a ser compreendido como escuta, ou seja, como o que acolhe e reúne e nessa dinâmica traz à tona o que se

encontrava oculto através da poesia. É o *logos*, segundo Heidegger que traz o caráter uno da linguagem e a partir do diverso, propicia toda presença.

O *logos* é o que permite que a coisa venha à presença e perdure. O *logos* sendo este elemento reunidor mostra no seu movimento de vir à presença o que nele ficou oculto. Mas o ser só se essencializa como aparecer quando ocorre abrir-se e manifestar-se. Hölderlin mostra exemplarmente esse movimento de aparição e manifestação na sua poesia. Auscultando ao *logos* o homem se encontra na sua pertença. Sendo o *logos* o uno unindo tudo, é o uno que tudo compõe e reúne. O *logos* em sua essência é reunião originária, recolhimento. É o que reúne e propicia toda presença.

Nesse sentido, o ser não é visto mais como um ente simplesmente dado, mas como o que atravessa as coisas e se deixa ver e ocultar através dela. O ser não é algo objetivo, ele é tido como o que propicia toda presença. Daí que é na poesia que o ser se mostra e se retrai, a partir do seu movimento, no qual tudo vem à presença, de modo que através do ente, enquanto *Dasein* (ente privilegiado) é que o ser se mostra através da linguagem como poesia.

E é na poesia de Hölderlin, segundo Heidegger, que a linguagem representa a dimensão do poético, como o habitar próprio do homem, os poetas são esses homens que mostram no seu fazer a origem do feito, nesse sentido Heidegger mostra a partir do conceito de poesia, enquanto *Dichtung* como os poetas instauram o ser a partir do dizer autêntico e plenificado.

E o *logos* chega ao seu movimento mais sublime da aparição quando se encontra na dimensão do poético, esse que propicia o habitar próprio do homem. Sendo assim, só através da linguagem que o homem atinge a sua essência própria. A palavra poética instaura o ser, essa palavra só nos diz algo se tomarmos parte da poesia, isto é, se estivermos na dimensão do poético da poesia.

A linguagem pode ser apenas um amontoado de palavras se ela não estiver na relação com o *logos*, aqui, entendido não como um simples dizer e falar, mas como um dizer desde uma escuta e obediência. Dizer genuinamente é, portanto, testemunhar o ser, que só pode vir à presença desde o retraimento. Portanto, é necessário ater-se ao caminho, escutando e obedecendo e assim pertencendo ao dito desde a linguagem como *logos* e como poesia. Só com a linguagem que o homem atinge a sua essência. Somente com a linguagem que o homem pode testemunhar o ser, apenas com ela pode acontecer o desvelamento e o velamento originários. Trata-se, então, de uma virada de uma compreensão técnica da linguagem como instrumento de informação, que constitui a racionalidade da técnica moderna, para uma compreensão da linguagem como poesia, pela qual o ser, esquecido na racionalidade técnica, pode vir à luz.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Iniciamos nossa pesquisa afirmando que a questão da técnica só pode ser questionada vinculada à ontologia de Heidegger. A ontologia, portanto, foi o fio condutor da nossa pesquisa. trata-se, portanto, da perspectiva fenomenológica, que, de forma propedêutica, construímos o pensamento vinculado ao fenômeno da técnica. Desse modo, partindo da fenomenologia, pesquisamos os elementos principais do conhecimento apriorístico do ser e suas estruturas. Assim, a ontologia exige um método que à partida exclui toda construção ocasional, superficial e técnica para assim, preservar a mostração do ser.

Sendo assim, no primeiro capítulo, desenvolvemos o modo de compreensão e a pergunta ontológica, objetivando o nível fenomenológico. No segundo capítulo, a experiência de mundo e a instrumentalidade, para assim chegar ao nível hermenêutico. No terceiro capítulo, o fenômeno da cura e da compreensão concluindo como nível poético e metafísico. Os três capítulos se desenvolvem nesses três níveis: fenomenológico, hermenêutico e poético metafísico.

No § 7 de *Ser e Tempo*, Heidegger expressa a fenomenologia, não de um indicador de uma orientação ou posição filosófica, mas de um método de investigação de natureza descritiva. (BLANC, 1997, p. 34). Heidegger retoma o tema da metafísica e seu desembocar enquanto técnica na modernidade. Modernidade, onde o pensar consiste em uma operação do sujeito desde o pensamento cartesiano.

Desse modo, Heidegger vai construir a fenomenologia como um mostrar a si mesmo, como se mostra a partir de si próprio. Daí decorre o sentido do ser. Quer dizer que, a significação é prévia a aparência do ser. Outras dimensões decorrem do retrair do ser enquanto sentido. O fenômeno é propriamente, o que nos entes se manifesta prévia e concomitantemente e não na intuição empírica como elaborou Kant. O ser se manifesta, não tematicamente, pois o ser não um objeto dentre os objetos mundano. O ser dos entes é o objeto da ontologia. “Isso significa que não há entre o ser e o seu aparecer a clivagem que a metafísica ou Kant, com o conceito-limite de “coisa em si” estabeleceram, mas que o ser se dá numa expressa mostração” (BLANC, 1997, p. 35).

O Ser se mostra retraindo. Daí que no nível hermenêutico, Heidegger procura o caráter da verdade na perspectiva transcendental da crítica, questionando a essência da articulação entre o elemento discursivo e o pensamento, objetivando o horizonte do sentido. Com isso, Heidegger

desenvolve as estruturas concretas do ser dentro do plano ôntico, cuja a técnica separou o aspecto ôntico do ser.

Heidegger, desenvolveu seu pensamento a partir de uma ontologia fundamental e manteve a essência como objeto da pergunta da existência, de modo a estabelecer um “novo” modo de fazer filosofia. Em outras palavras, Heidegger concebeu a questão do ser sem conceituá-lo, pois ao conceituar, o ser se transformaria em um ente. Para analisar o ser, o ser deveria ser compreendido como abertura e sentido. No entanto, a pergunta ontológica, não se esvai de modo completo na existência temporal, pois existir já é perguntar, mas o ato de perguntar aponta o caminho do sentido do ser enquanto ser. Perguntar, portanto, é hermenêutica. A racionalidade conceitual não possibilita o ser abrir-se, devido a fragmentação inerente à racionalidade moderna, ou seja, ao modo técnico como a razão opera. A superação da fragmentação moderna, segundo Heidegger, só é possível quando a pergunta ontológica abandona o ente e se volta para a compreensão de sua estrutura. Trata-se da superação da dimensão entitativa do ser.

Assim, a pergunta da ciência moderna limitada pelo sentido no tempo, deveria se voltar pelo sentido da própria pergunta que, na visão de Heidegger, é a busca do ser e da essência que vai além das condições de possibilidades da existência. A pergunta “científica” tem sua fundamentação nos conceitos ou categorias. Como categoria, o ser é colocado diante de outros, onde o modo de pensar se explica a partir de conteúdo, tornando o mundo um conjunto de partes diferentes entre si e explicado a partir das partes. Essa é a técnica moderna.

Para Heidegger, a questão da técnica representa o ponto final na história do esquecimento do ser iniciado com a metafísica clássica, possibilitando não uma filosofia enquanto filosofia, mas com a própria história grega. Isto é, como algo cultural. A preocupação de Heidegger, é desvelar as condições transcendentais que tornam possíveis nossas experiências no mundo dos objetos, ou seja, o que torna possível aos entes o ato de perguntar. O modo de elaborar uma ontologia fundamental coloca em crise o pensamento moderno caracterizado pelo pensamento técnico.

É a técnica moderna instrumental que dá ao mundo a forma de sistematização da realidade, que por sua vez corresponde ao dar-se do ser enquanto objeto. O ser do ente é reduzido à instrumentalidade e ao controle técnico desde categorias. Assim, nada escapa ao controle técnico e nada mais se encontra para além daquilo que não se possa manipular, racionalmente. O mundo dos objetos ocupa um lugar bem definido e concomitantemente exposto ao homem enquanto sujeito do agir e do pensar, de modo que os objetos são

apreendidos enquanto funcionalidade pré-determinada pelo sujeito que opera segundo sua racionalidade.

Ora, o ente não constrói o mundo dos objetos a partir de definições nem como intuição sensível, como pensou Kant. O ser, para ser compreendido, exige um modo de pensar específico que escapa aos conceitos ou definições. O pensar é apreensão imediata do objeto desde ele mesmo. Esse pensamento ontológico é o eixo norteador do discurso voltado para as estruturas do próprio ser. A partir da elaboração da estrutura do ser, se alcança o sentido. Neste parâmetro, a ontologia reivindica sua intrínseca dimensão com a poesia. A linguagem poética, abre o sentido que por sua vez, estabelece um horizonte do viver existencial. “A ontologia refere-se às estruturas fáticas da natureza e da história, para com elas articular as matrizes axiológicas projectadas” (BLANC, 1997, p. 37).

O ato de perguntar expressa a unidade entre o ente e o ser do ente. Nessa dinâmica, Heidegger entende que é um movimento do ser mesmo, isto é, a dinâmica parte de dentro do próprio ser, ameaçado através da resposta conteudista, pelo movimento dialético ou universalidade. Os métodos estabelecidos para se alcançar o ser através da pergunta, dependem das contradições dos seus próprios sistemas. É necessário compreender que Ser em sua impossibilidade de nomear não tem conteúdo, o ser é fenômeno. Embora a questão da nomeação seja uma constituição inerente ao ser humano, não se pode confundir nomear o ser com a ontologia fundamental. “capaz de articulação discursiva e de palavra, o homem é naturalmente expressivo da sua descoberta original da existência, constituindo a poesia, no entender de Heidegger, o dizer genuíno e ontologicamente mais significativo, abertas pelo sentimento de situação, ou seja, pela experiência de se encontrar já sendo e ter de ser” (BLANC, 1997, p. 106).

Nomear os objetos e interpretar o mundo, não constituem elemento de conhecimento da exterioridade do ser, antes, esses elementos constituem o ser mesmo na sua manifestação. Daí que a ontologia de Heidegger se assemelha à poesia. A poesia abre a linguagem a sua dimensão criadora da ação como do pensar no horizonte do sentido. Outrossim, o ente dado, está inserido na história, na vida fática e nos limites impostos por sua existência. Assim, extrapolando as modalidades do real conhecido como categorias e conceitos, a ontologia reclama para si, enquanto fundamento, o princípio elevado da filosofia.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **A Linguagem e a Morte**. Um seminário sobre o lugar da negatividade. Belo Horizonte: editora UFMG, 2006.

BLANC, F. Mafalda. **Introdução à Ontologia**. Instituto Piaget, 1997.

CAPUTO, John. **Desmistificando Heidegger**. Coleção: Pensamento e Filosofia. Tradução Lenor Aguiar para Textos e Letras, 1993.

DESCARTES, Rene. Os Pensadores. Rio de Janeiro: Nova Cultura, 1996.

DILTHEY, Wilhelm. **Teoria das concepções do mundo**. Edições 70, 1995.

Dicionário de filosofia, tomo III (K-P). Editor Ariel, S.A. Barcelona, 199.

FOGEL, Gilvan. **Da solidão perfeita**: escritos de filosofia. Vozes Petrópolis: 1999.

HEIDEGGER, M. **Chemins qui ne mènent nulle part**. Trad. Wolfgang Brokmeier. Paris: Gallimard, 1962.

HEIDEGGER, M. **Beiträge zur Philosophie**: vom Ereignis, GA 65. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989.

_____. **O conceito de tempo** (Der Begriff der Zeit). **A questão da Técnica**. (Die Frage nach der Technik). Cadernos de tradução 2: Departamento de filosofia da Universidade de São Paulo, 1997

_____. **O Princípio do Fundamento**. Coleção Pensamento e Filosofia. Tradução de Jorge Telles Menezes. Revisão de Antônio Caeiro. Lisboa: Instituto Piaget, 1957.

_____. **Carta Sobre o Humanismo**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995.

_____. **Caminhos de floresta**. Centro de filosofia da universidade de Lisboa, 1998.

_____. **A questão da técnica**. In: Ensaios e Conferências. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2006.

_____. **Ciência e pensamento do sentido**. In: Ensaios e Conferências. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2006.

_____. **Construir, habitar, pensar**. In: Ensaios e Conferências. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2006.

_____. **Logos (Heráclito, fragmento 50)**. In: Ensaios e Conferências. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2006.

_____. **Heráclito**. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998.

_____. **História da Filosofia, de Tomás de Aquino a Kant**. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

_____. **Hinos de Hölderlin**. Tradução de Lumir Nahodil. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.

_____. **Hölderlin y la esencia de la poesia. In: Aclaraciones a la poesia de Hölderlin**. Tradução de Helena Cortés Gabaudán e Arturo Leyte Coelho. Madrid: Alianza Editorial, 2009.

_____. **Introdução à Metafísica**. Apresentação e tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Edições Tempo Brasileiro - Rio de Janeiro, 1966.

_____. **O fim da filosofia e a tarefa do pensamento**. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Ed. Nova Cultural. Ed. 1996. (Coleção Os Pensadores).

_____. **Que é uma coisa? Doutrina de Kant dos princípios transcendentais**. Lisboa: Edições 70, 1992.

_____. **Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude, Solidão**. Tradução de Marcos Antônio Casanova – 2.ed. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

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

_____. **Parmênides**. Tradução de Sérgio Mário Wrublevski. Revisão da tradução de Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008.

_____. **Ser e Tempo**. Tradução, organização, nota prévia, anexos e notas: Fausto Castilho. – Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.

_____. **Ser e Tempo**. Tradução revisada e apresentação de Marcia Sá Cavalcante; posfácio de Emmanuel Carneiro Leão. 10. ed. – Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015.

_____. **Seminários de Zollikon**. Petrópolis: vozes; Bragança Paulista: editora Universitária São Francisco, 2009.

_____. **Serenidade**. Tradução: Maria Madalena Andrade e Olga Santos. Coleção Pensamento e Filosofia. Instituto Piaget.

_____. **Ontologia (Hermenêutica da facticidade)**. Tradução de Renato Kirchner. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

_____. **O Caminho para a linguagem. In: A Caminho da Linguagem.** Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 6 ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2012.

_____. **Marcas do Caminho.** Tradução de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein; revisão da tradução de Marcos Antônio Casanova. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações: Ensaio de Hermenêutica.** Rio de Janeiro: Imago Editora, 1969.

SARTRE, Jean-Paul. **L'Être et le N'éant - Essai d'Ontologie Phénoménologique.** Paris. Gallimard, 1953.

STEIN, Ernildo. **Seis estudos sobre Ser e Tempo** (Martin Heidegger), Petrópolis: Vozes, 1988.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Antropologia filosófica. VI.** São Paulo: Loyola, 1991.

PALMER, E. Richard. **Hermenêutica.** Lisboa: Edições 70, 1989.

WOLFF, Francis. **Dizer o mundo.** São Paulo: Discurso Editorial, 1999.