

História do ser e totalitarismo

Resumo

Nesse artigo buscarei primeiramente mostrar como a noção de “história do ser”, que começa a ser elaborada no início dos anos de 1930, e a confrontação com a técnica são elementos fundamentais para compreendermos o engajamento e a ruptura de Heidegger com o nacional-socialismo. Em um segundo momento, assumindo que houve um engano por parte de Heidegger em relação ao regime nazista, questionarei até que ponto a nova noção de historicidade introduzida por ele, pensada a partir da história do ser, dá margem a esse tipo de errância. Por fim, procurarei levantar algumas questões acerca dos perigos e limitações da noção de “história do ser” em relação às possibilidades ônticas de ação.

Palavras-chave: Heidegger; história do ser; técnica; totalitarismo; nacional-socialismo.

Abstract

This paper aims to show how the concept of “history of being” (Geschichte des Seins), which begins to be elaborated by Heidegger in the early 1930s, and the confrontation with technology are fundamental elements to understand Heidegger’s political engagement with the National-Socialism and his subsequent severance from the Nazism. Assuming that he was mistaken about the real dimension of the Nazi regime, I query in what extent the new concept of historicity, based in the history of being, enable such kind of misleading. Finally, I raise the issue about the dangers and limitations of the concept of history of being concerning the ontical possibilities of action.

Keywords: Heidegger; History of being; technology; totalitarianism; national-socialism.

Em seus textos políticos do início dos anos de 1930, Heidegger busca justificar filosoficamente seu engajamento com o nacional-socialismo a partir da noção de “história do ser”. Ele via então na assim denominada “revolução

* UNIFESP.

nacional socialista” a possibilidade de uma reforma da universidade alemã e da construção de uma união duradoura do povo alemão e da Europa mediante a correspondência ao apelo do ser que se oculta na era tecnológica. Entretanto, na segunda metade dos anos de 1930 já aparecem as primeiras críticas ao regime nazista, visto agora como mais uma faceta da técnica. Assim, parece que a compreensão da opção política de Heidegger nessa época e do rompimento subsequente com o nacional-socialismo deve levar em conta seu diagnóstico acerca da técnica feito a partir do fundo ontológico da história do ser.

Para compreendermos a noção de “história do ser” e sua relação com a técnica é necessário fazer um breve comentário acerca da assim denominada *Kehre*, a “virada” ou “viravolta”, que começa a se configurar já no início dos anos de 1930. Essa inflexão na pergunta pelo ser é caracterizada como a mudança da pergunta pelo “sentido de ser”, radicada na temporalidade do ser-aí, para a pergunta pela “verdade do ser”, pensada a partir dos envios epocais do próprio ser. Um rápido sobrevoo pela *Kehre* permitirá algumas comparações entre as possibilidades ônticas de ação que podem ser inferidas da analítica existencial e aquelas pensadas a partir da “história do ser”.

Como se sabe, Ser e Tempo e os textos de seu entorno inserem-se no projeto de uma ontologia fundamental que busca pôr a descoberto a temporalidade do ente humano, denominado de ser-aí (*Dasein*), como horizonte transcendental para a pergunta pelo sentido de ser. A temporalidade projeta o ser-aí em direção ao mundo, ou seja, à totalidade de sentido na qual os entes são compreendidos mediante determinados modos de ser, possibilitando todo o comportamento humano em relação às coisas e aos outros seres humanos. Assim, toda compreensão de ser e, conseqüentemente, todo modo de acesso aos entes, é sempre uma possibilidade de ser do ser-aí e remete, em última instância, às suas êxtases temporais.

Entretanto, de início e na maioria das vezes, o ser-aí se encontra lançado em um mundo previamente interpretado cujas possibilidades de ser, historicamente constituídas, são moldadas na medianidade cotidiana e fogem à sua escolha e autodeterminação. O ser-aí só pode romper com cotidianidade e apropriar-se de sua historicidade e das possibilidades nas quais se encontra lançado, mediante o processo de singularização no qual, tomado pela angústia, percebe-se como ser finito e livre para morte.

À quebra da unidade do mundo, à momentânea perda de sentido causada pela angústia, segue-se a percepção de que o mundo é pura possibilidade de sentido e de que o ser-aí se encontra lançado em meio a possibilidades de ser herdadas, as quais ele não escolheu e diante das quais ele é impotente, mas das quais ele pode ou não se apropriar. Desse modo, a assunção angustiante

da morte, denominada de resolubilidade (*Entschlossenheit*), é a condição de possibilidade do agir próprio ou autêntico (*eigentlich*), no qual o ser-aí transmite a si mesmo (*Sichüberliefen*) uma possibilidade de ser na qual ele já se encontra lançado e conquista seu destino (*Schicksal*). Em outras palavras, o ser-aí “possui” um destino na medida em que ele se apropria resolutamente de uma possibilidade de existência que determina sua situação factual. O destino é, portanto, “o acontecer (*Geschehen*) originário do ser-aí que reside na resolubilidade própria, na qual o ser-aí, livre para morte, entrega-se a si mesmo em uma possibilidade herdada, mas ao mesmo tempo escolhida” (Heidegger, 2006, p. 384). Como o ser-no-mundo já é um ser-com os outros, o destino individual implica em um destino comum (*Geshick*), caracterizado como o acontecer de uma comunidade (*Gemeinschaft*), de um povo (*Volk*). O destino comum não deve ser pensado como composto por destinos individuais, da mesma forma que o ser-com-os-outros não pode ser tomado como a ocorrência conjunta de vários sujeitos: “No ser-com-o-outro no mesmo mundo e na resolubilidade para determinadas possibilidades, os destinos individuais já estão dirigidos de antemão. O poder do destino comum é apenas liberado no compartilhamento (*Mitteilung*) e na luta (*Kampf*). O destino comum carregado de destino individual (*schicksalhafte Geschik*) do ser-aí na e com a sua “geração” compõe o acontecer pleno, próprio do ser-aí” (Heidegger, 2006, p. 384 - 85). Ou seja, a historicidade plena implica em um destino comum que permite ao ser-aí ser para o “seu tempo”, ser para “sua geração”, “escolher seus heróis”, etc. A julgar pela curta passagem supracitada, a conquista da historicidade também implicaria no compartilhar e na luta: seria aqui o espaço da política e da ética¹?

1 Na passagem supracitada Heidegger se utiliza dos conceitos de “comunidade”, “povo”, “luta” e “compartilhamento”, sem esclarecê-los. Embora não haja espaço para discutir de modo mais aprofundado a passagem supracitada, é importante indicar, ainda que sumariamente, que alguns comentaristas defendem que há aqui uma ideia de comunidade muito próxima àquela teorizada na época por autores como Ferdinand Tönnies, Georg Simmel e Oswald Spengler. Para esses últimos, a comunidade seria uma união autêntica e orgânica entre seus membros, baseada no sangue (p. ex. comunidade familiar), no solo (p. ex. a vila ou o bairro) ou no espírito (p. ex. a Igreja ou a *Polis*), ao contrário da sociedade onde essa unidade é institucional e exterior àqueles que a compõe. Essa noção de comunidade foi apropriada tanto pelos socialdemocratas quanto pelos nazistas (*Volksgemeinschaft*) e também está presente na literatura *völkisch* e nos *Jugendbewegungen* do entre guerras. É importante lembrar que, embora nos textos do início dos anos de 1930 Heidegger explicitamente sustente uma ideia de comunidade que se aproxima muito do conceito de comunidade acima referido (como veremos, de modo muito breve, no decorrer desse artigo), ele rejeita, desde de *Ser e Tempo*, toda forma de comunidade baseada na raça ou no solo, já que isso implica em um naturalismo ao qual sempre se opôs. Infelizmente não há espaço aqui para discutir esse tema com o devido cuidado. Sobre esse assunto, além do texto de Luis Alejandro Rossi publicado nesta revista, ver também: Duarte 2012; Rossi 2011; Beistegui 2005 e Zimmerman 1990.

Com efeito, após a elucidação do sentido do ser em geral, deveriam ser elaboradas as ontologias regionais, as quais investigariam os diversos domínios ônticos (p.ex. natureza, história, vida, etos, etc.) a partir de suas respectivas constituições fundamentais de ser, fundamentando assim as ciências positivas, a história, a política, a ética, a estética, etc. Entretanto, Heidegger nunca elaborou, ou nunca quis elaborar, uma política ou ética para o ser-aí singularizado, essa seria a tarefa das ontologias regionais, as quais são abandonadas, sem nunca terem sido propriamente iniciadas, com o pensamento historial do ser.

Portanto, uma das consequências da virada é o abandono das ontologias regionais. Como o modo de ser do ente na totalidade já não depende das êxtases temporais do ser-aí, e sim dos envios epocais do próprio ser, as ontologias regionais, as diversas possibilidades de investigação teórica dos diversos domínios ônticos, já não são tidas como possibilidades de ser moduladas pelas êxtases projetivas da temporalidade. O modo pelo qual as coisas se mostram a nós é agora determinado por um acontecer da verdade do ser que inaugura uma época mediante um único sentido epocal. O modo pelo qual o ser-aí se apropria de sua época e de sua historicidade depende agora de como ele corresponde ou não ao acontecer historial do ser ele-mesmo, a fim de liberar a força do destino que nele se esconde.

Um dos textos que revelam o início dessa mudança na Seinsfrage é a conferência de 1930, “Da essência da Verdade” (Heidegger, 1930). Concentrar-me-ei brevemente nesse texto, pois acredito que ele é fundamental para compreensão da opção política de Heidegger por apresentar um pano de fundo ontológico presente nos textos políticos do início da década de 1930.

O texto em questão se inicia com a usual crítica de Heidegger à noção tradicional de verdade enquanto adequação entre o juízo e o ente. Como sabemos, nosso filósofo recusa a ideia de que o lugar primeiro da verdade seja o juízo. A noção verdade como adequação, assim como todo enunciado e comportamento humanos em relação aos entes, depende de que já nos encontremos em um âmbito aberto, em um mundo, no qual as coisas possam vir ao nosso encontro de acordo com um determinado modo de ser. Entretanto, se em Ser e Tempo essa abertura se enraizava na temporalidade do ser-aí, agora ela pertence à essência mesma da verdade. A palavra essência (Wesen) deve ser pensada no seu sentido verbal, designando um acontecimento que doa possibilidades de existência a uma determinada humanidade historial (geschichtliche Menschentum). A essência da verdade é o acontecer epocal de uma abertura que expõe o ser humano ao ente na totalidade e lhe entrega historialmente possibilidades de ser que determinam o modo pelo qual ele se relaciona com as coisas.

Essa abertura que revela o ente traz também consigo, ao mesmo tempo, o ocultamento do ser como aquilo que se esconde no desocultamento do ente na totalidade, conduzindo ao mistério (Geheimnis). Portanto, ocultamento e des-ocultamento são co-originários, o contrário da verdade não é o ocultamento, e sim a errância (Irre). Esta é precisamente a insistência no caráter revelado de uma determinada região do ente que acarreta o esquecimento do ser e o afastamento do mistério.

É precisamente onde o ente parece estar totalmente revelado, onde ele é mais conhecido, planejado e manipulado, enfim, é precisamente na ocupação técnica e científica com ente que o ser é esquecido. Ao insistir em um determinado modo de revelação do ente a essência da verdade passa despercebida ao ser humano. Porém, a errância, ao dominar o homem, desconserta-o (beirrt). No sentimento de confusão e de desamparo em meio ao ente surge novamente a pergunta pelo que é o ente enquanto tal, surge a pergunta pelo ser. No reconhecimento da errância como tal, de dentro da própria errância, o homem pode abrir-se novamente para o mistério.

Assim, a filosofia nasceu no instante (Augenblick) em que o primeiro pensador grego, tomado pelo mistério e o assumindo, perguntou o que é o ente enquanto tal. Filosofia e desocultamento do ente em sua totalidade são uma e mesma coisa. A história do ocidente e o desocultamento do ente na totalidade e, conseqüentemente, o ocultamento do ser, se confundem.

O agir próprio se encontra agora na resolubilidade (Entschlossenheit) para o mistério. Ao contrário de Ser e Tempo, a resolução já não se deve à projeção do Dasein em direção ao seu poder-ser mais próprio, e sim ao fato de que, de tempos em tempos, uma determinada humanidade historial, desconsertada diante da sua própria errância e tomada pelo mistério frente ao desocultamento do ente, decide e assume dizer aquilo que lhe é imposto por um acontecer originário.

Essa nova noção de historicidade, que começa a se configurar no início dos anos de 1930, será o pano de fundo para o engajamento de Heidegger com o nacional-socialismo e para seu projeto de reforma da universidade alemã. Um bom caminho para entendermos isso é o discurso proferido por Heidegger em 1934 (quando já havia renunciado ao cargo de reitor) para alunos estrangeiros na universidade de Freiburg, no qual diz que o papel da universidade alemã só pode ser compreendido a partir da situação histórica da Europa no pós-guerra e acrescenta:

Se buscamos entender a essência do atual acontecimento [a primeira guerra mundial], isso não significa que nós o esclareçamos, ou seja, que nós o

deduzamos compreensivamente a partir de causas. A História, e apenas a história efetivamente decisiva (entscheidende), nunca se deixa esclarecer. Ela permanece mistério (Geheimnis). E o mistério nós apenas apreendemos enquanto tal quando – efetuando e agindo junto – nos decidimos contra ou a favor dele. (Heidegger, 1934, p. 298).

Não se trata aqui de explicar o fenômeno da guerra a partir de suas “causas” ônticas, e sim de compreendê-lo como um envio epocal do ser. A forma pela qual um povo realiza o seu destino depende agora do modo como ele é capaz de corresponder ou não à verdade do ser, atuando e agindo junto a esse acontecer do qual faz parte. Trata-se, no caso, de como cada povo da Europa – para além de toda discussão “ôntica” acerca de vencedores e perdedores e decidindo-se pelo mistério do seu acontecer – supera e transforma espiritualmente a situação que se configurou após a Primeira Guerra.

Heidegger via na assim denominada “revolução nacional-socialista” uma possibilidade de transformação espiritual e renovação da sociedade, a qual dependeria fundamentalmente de uma reforma da universidade alemã, e parece ter identificado na organização técnica da sociedade moderna o modo do acontecer da verdade do ser no qual o Dasein do povo alemão erra e, ao mesmo tempo, a partir do qual ele pode conquistar a sua essência.

Essa revolução já teria se preparado durante a guerra, através do que ele caracteriza como “espírito do fronte” (Frontgeist), o qual essencialmente não teria nada de bélico. Ou seja, o espírito do fronte significaria “a conquista espiritual da guerra e a sua superação criadora” (Heidegger, 2000, p. 300), ele seria “a vontade sábia por uma nova comunidade”, cuja primeira característica é o sentimento de camaradagem (Kameradschaft), marcado pela consciência de um mútuo pertencer entre os combatentes. Assim, “a comunidade tem o caráter da camaradagem” fazendo com que todos reconheçam ter a mesma tarefa, as mesmas necessidades e desafios. Ela implica uma mútua confiança e responsabilidade, através da qual Heidegger parece ver a possibilidade da criação de uma nova forma de estado que não possuiria uma existência “mecânica”, adquirida através do cumprimento de um “programa”, e sim seria uma realidade viva cuja unidade, formada historialmente através de sacrifícios e desafios, seria capaz de realizar o destino historial de um povo. Inspirado claramente em Jünger, Heidegger acredita que o que possibilitaria essa nova forma de comunidade seria o fato de todo o fazer e saber de cada indivíduo, de cada grupo e de cada camada social, passar a ser concebido como “trabalho” (Arbeit).

Todo trabalho, é assim, antes de tudo, algo espiritual, capaz de guiar um povo na sua tarefa historial. A universidade, como o local do saber, desempenharia um papel fundamental nessa nova forma de Estado. Sua tarefa seria a “educação do povo através do estado para o povo” (Erziehung des Volkes durch den Staat zum Volk)(Idem), a qual se realizaria através da essência da ciência, caracterizada como: “Ciência é apenas o modo rigoroso e, com isso, responsável daquele conhecimento que o povo todo busca e exige para a verdade e duração do seu Dasein historial (seines geschichtlichen Daseins)”(Idem).

Assim, em uma anotação de 1945, Heidegger afirma que um dos motivos de ter aceitado o cargo de reitor na universidade de Freiburg durante o regime Nacional-socialista foi o contato com a realidade da história do ocidente após a Primeira Guerra. Isso fez reforçar a opinião, já manifesta na conferência de 1929, “O que é Metafísica?” (Heidegger, 1929, p. 104), de que a universidade alemã havia se desmembrado em uma multiplicidade de disciplinas cujos domínios encontram-se afastados um dos outros. Esse desmembramento possuiria uma aparente, mas não verdadeira unidade através da organização técnica em faculdades e institutos, o que representaria uma ameaça à essência mesma da ciência:

Podia-se em toda parte saber o que eu pensava acerca da universidade e o que eu supunha como o seu interesse mais iminente. Ela deveria renovar-se a partir de sua essência fundamental, que também é a essência da ciência, a saber, a partir da essência da verdade mesma e, ao invés de insistir na aparente unidade técnica organizatória e institucional, deveria reconquistar a unidade viva daqueles que questionam e conhecem. (Heidegger, 1945, p. 373).

Só a partir desse contexto podemos compreender melhor o “Discurso de Posse” como reitor da universidade de Freiburg. Heidegger acreditava, então, em uma renovação da universidade por meio de uma correspondência à essência da verdade do ser. Isso se daria através do retorno a uma vontade que teria se manifestado no início do pensamento grego quando “pela primeira vez o homem ocidental, a partir do caráter de um povo, por força de sua língua, ergue-se diante do ente em sua totalidade e o interroga e o concebe como ente que ele é”(Heidegger, 1997, p. 4). Em tal início estaria o sentido originário da ciência grega (que fora esquecida pelo pensamento metafísico e técnico-científico), cuja força e grandeza não se encontrariam perdidas em algum lugar do passado, mas estariam à frente do ser-aí historial, apontando para o

seu futuro. Heidegger buscava, então, um saber que poderia atrelar-se à força desse primeiro começo. Tal seria sentido originário da τέχνη grega.

Dessa forma, no “Discurso de Posse”, a τέχνη aparece como um saber prometeico, exposto e impotente diante da supremacia do destino e que, por isso mesmo, deveria atrelar-se e sucumbir a ele. Seria apenas unindo-se a esse saber originário que o povo alemão, através da união entre os serviços do trabalho, o serviço militar e o serviço do saber (*Arbeits-, Wehr- und Wissensdienst*), poderia compor uma única força capaz de superar a técnica moderna marcada pela exposição desprotegida do homem em meio ao ente na totalidade. Heidegger assume o cargo de reitor na universidade de Freiburg acreditando no regime Nacional-socialista como uma possibilidade de reabilitação da essência da universidade e das ciências, fragmentadas pela divisão técnica em disciplinas, através de uma ação política que possibilitasse ao povo alemão o retorno à primeira origem do pensamento ocidental.

Essa crença no nacional-socialismo ainda irá se manter pelo menos até a segunda metade dos anos trinta. Na obra *Introdução à Metafísica*, de 1935, Heidegger afirma que o retorno ao início grandioso da Filosofia entre os gregos só seria possível através das obras dos poetas, pensadores e homens de estado. Embora já apareçam os primeiros sinais de decepção com a política nazista, ele ainda acredita “na grandeza filosófica do movimento Nacional-socialista”, a saber: “no encontro entre a técnica determinada planetariamente e o homem moderno” (Heidegger, 1998, p.152).

É evidente que existe algo ao mesmo tempo ingênuo e perigoso nessa ontologização da História, sempre crescente depois dos anos 30. Heidegger parece ter em mente aqui uma ideia de comunidade que se assemelha àquela teorizada por autores como Ferdinand Tönnies, Georg Simmel e Oswald Spengler², depurada de seus conteúdos raciais e geográficos. Essa nova comunidade a ser conquistada baseia-se antes em uma unidade espiritual e linguística do povo alemão com o início grego do pensamento ocidental, início esse que se perpetua, de diversos modos, na essência da técnica. Heidegger parece acreditar que, correspondendo ao poder da essência da verdade do ser, o povo alemão – e com ele a Europa – chegariam a uma unidade autêntica e duradoura, que seria superior e prevaleceria em relação a qualquer liga ou contrato entre as nações. Sabemos que essa ilusão durou pouco. Já na segunda metade dos anos de 1930 aparecem as primeiras críticas ao nazismo sob o pano de fundo de uma interpretação mais radical da história do ser e da técnica.

2 Ver nota 1.

A partir de 1936, Heidegger começa a elaborar a noção de acontecimento-apropriativo (Ereignis), na qual a epocalidade do ser adquire um caráter cada vez mais totalizante. A palavra Ereignis designa o acontecimento de mútua apropriação entre ser humano e ser que abre um espaço de jogo, um “âmbito em si mesmo oscilante” (in sich schwingender Bereich) no qual se desenrola a história da metafísica ocidental, vista agora como a resposta humana aos envios epocais do ser ele-mesmo. Pensar os envios do ser é, devido ao caráter ocultante-desocultante da verdade, pensar ao mesmo tempo o que neles é retirado, subtraído. Assim, ao desocultamento do ser pertence o seu ocultamento, ao acontecer que apropria (Ereignis) pertence a expropriação (Ent-eignis). Pensar a essência da Metafísica significa pensar ao mesmo tempo a história do esquecimento do ser, significa pensar o retraimento do ser, a sua ausência.

Desse modo, as diferentes determinações do ser na história da filosofia, tais quais se fazem ouvir nas obras dos grandes filósofos, não são vistas como doutrinas ou feitos de determinados pensadores, mas antes como modos de resposta humana ao apelo silencioso do ser que se esconde em seus envios epocais e se oculta em cada determinação do ente na totalidade. Assim, por exemplo, em *Zur Sache des Denkens*, Heidegger nos diz que: “Quando Platão representou (*vorstellen*) o ser como *ἰδέα* e *κοινωνία* das ideias, Aristóteles como *ἐνέργεια*, Kant como posição, Hegel como conceito absoluto, Nietzsche como vontade de poder, então essas não são apenas doutrinas trazidas ao acaso, e sim palavras do ser enquanto resposta a um apelo que fala no envio que a si mesmo se oculta (*in dem sich selber verbergender Schicken*), no ‘dá-se ser.’” (Heidegger, 1988, p.9).

Desse modo, Heidegger propõe que leiamos os textos dos grandes filósofos, buscando escutar neles o chamado (Ruf) tácito do ser ele-mesmo. Essa nova relação com a história da filosofia leva alguns comentadores a suspeitarem de uma estrutura mística no pensamento de Heidegger. Assim, por exemplo, John Caputo identifica certa aura dos comentários da mística medieval no modo como Heidegger aborda os textos filosóficos (Caputo, 1986). Uma técnica muito usada por Mestre Eckhart e pelos comentadores medievais é a de ater-se a uma sentença do texto bíblico, variando a inflexão do que é dito, a fim de pôr a descoberto seu sentido pleno. Assim também faz Heidegger com “A Sentença de Anaximandro”, com “Dito de Parmenides” ou com “Princípio do Fundamento” de Leibniz. Entretanto, para Caputo, a semelhança entre Heidegger e os místicos é dada antes em termos de estrutura do que de conteúdo. Se Eckhart vê nas escrituras a voz silenciosa de um Deus eterno, Heidegger vê nos textos filosóficos o chamado tácito do ser, cujos envios epocais,

portanto temporais e finitos, devem ser pensados a partir do acontecimento apropriativo, no qual está excluída qualquer modo de hipóstase.

Assim, em cada época da história do ser impera uma determinação do ente na totalidade, no interior da qual se articulam todas as possibilidades de comportamento humano em relação às coisas. A epocalidade do ser não possui um caráter teleológico, as várias determinações do ente na totalidade não conduzem a um fim necessário, como as figuras do espírito em Hegel. As épocas da história do ser eclodem no interior mesmo do acontecimento-apropriativo, elas irrompem do movimento de mútua apropriação entre homem e ser sem que se possa estabelecer um nexó teleológico entre elas. Por que temos exatamente essas épocas na história da metafísica e não outras? Para Heidegger essa pergunta não pode ser respondida, pois isso seria recair no modo metafísico de pensar, buscando na história razões e fundamentos. A história do ser deve ser pensada e preservada enquanto mistério. Não obstante, as épocas da história do ser são intimamente aparentadas enquanto respostas possíveis ao chamando do ser, ao mesmo tempo em que são marcadas por um crescente abandono ou esquecimento do ser. A metafísica ocidental passa a ser caracterizada como a história do esquecimento do ser, na qual o ser revela-se enquanto entidade do ente e, ao mesmo tempo, retrai-se enquanto ser ele mesmo.

A partir da segunda metade de 1930 Heidegger identifica, de forma cada vez mais contundente, a atual época da história da metafísica com a essência da técnica moderna. Como se sabe, para Heidegger a essência da técnica não é nada de técnico, ela não se confunde com os instrumentos e com o aparato técnico que dominam nosso cotidiano. Ela remete antes a Descartes, como primeiro a revelar a essência do pensamento moderno ao localizar no cogito o fundamento inconcusso da verdade. A partir de Descartes ser significa ser-objeto, ou seja, uma representação dada no e para o pensamento humano enquanto instância decisória da verdade que detém os princípios que regem toda objetividade dos entes e as leis matemáticas a partir das quais tudo torna-se calculável e disponível ao homem. Essa determinação do ser do ente revelada por Descartes vige em todo o pensamento moderno, de Leibniz a Nietzsche, e se encontra na base da técnica moderna.

Desse modo, na segunda metade dos anos trinta, Heidegger estabelece uma primeira caracterização da essência técnica como maquinação (*Machenschaft*). Influenciado pelos escritos de Ernest Jünger, ele vê na técnica uma consumação da vontade de poder, pensada como a incondicional habilitação ao poder através da determinação de fins e valores e do domínio técnico sobre os entes. Entretanto, Heidegger só chegará a uma caracterização

definitiva da técnica na metade da década de 1940, mediante a noção de Gestell, termo que traduzirei por com-posição. Nela as coisas perdem a sua substancialidade, elas já não são propriamente objetos mas antes meros componentes (Be-stand) ou fundos de reserva que possuem existência apenas na medida em que servem ao cálculo e à planificação de tudo que existe – inclusive do próprio homem – visto agora como mais um componente – ainda que o mais nobre – da técnica.

Assim, Heidegger rejeita toda antropologização da técnica que busca vê-la como obra ou instrumento a disposição do homem. Ela não pode, como modo de desocultamento do ser do ente, originar-se do arbítrio humano, mas deve também ser uma forma pela qual o ser requisita o homem e o obriga a se expor ao ente, ou seja, a presenciá-lo como o que pode ser planejável e calculável. O Gestell representa o estágio final da metafísica ocidental no qual todos os domínios da existência humana, todas as possíveis relações do ser humano com as coisas, são reduzidos ao princípio do cálculo e da manipulação técnica. Segundo Heidegger é a mesma essência da técnica que impera na indústria alimentícia, nos campos de extermínio e na bomba atômica, são os mesmos princípios técnicos que regem as democracias e os regimes totalitários.

A confrontação com a técnica parece ser um elemento decisivo para compreendermos o engajamento de Heidegger com o nacional-socialismo e a posterior ruptura com o regime nazista. Se no início dos anos trinta o nacional-socialismo aparece como uma opção à planificação técnica, a partir da segunda metade dessa mesma década Heidegger vê nele mais uma faceta da técnica. Como bem observa Kisiel (in, Glazenbrook, 2012, loc. 3518), quando Hitler anuncia em 1936 seu plano de quatro anos, o qual irá desembocar na Segunda Guerra, Heidegger começa a ministrar alguns grupos de estudo sobre os perigos da técnica. No texto “Superação da Metafísica” (Überwindung der Metaphysik), escrito entre 1936-46, aparecem as primeiras críticas diretas ao nazismo e a figura do Führer, vistos agora como uma consequência necessária da errância (Irre) que caracteriza a época do ser na forma da técnica, “que exige uma única ordem e o controle do ente e propaga o vazio” (Heidegger, 1951, p. 89 – 90)

Se todo agir humano está condicionado pela essência da técnica, o que pode o homem ocidental ainda fazer? Para Heidegger uma possível superação da metafísica e, conseqüentemente, da técnica, só seria possível se o ser-humano se voltasse propriamente para o interior do acontecimento-apropriativo, no qual ele sempre já se encontra sem que o saiba, a fim de experienciar propriamente o mútuo pertencimento entre homem e ser. Segundo Heidegger, a entrada no Ereignis, abriria um caminho para experienciar

“a totalidade do mundo da técnica, a natureza e a história, e, antes de tudo, o ser delas, de uma forma originária” (Heidegger, 1999, p.28-29). Seria nesse âmbito oscilante do acontecimento-apropriativo que estaria a possibilidade de suportar a ditadura da técnica, pondo-a a serviço de um acontecer mais originário (Heidegger, 1999, p.25). Porém, como é possível o salto que vai além da Metafísica e conduz ao Ereignis se sua execução não é factível pelo homem? Uma vez que homem corresponde ao ser quando escuta o seu apelo, o pensamento deve, através da linguagem, lançar os fundamentos para um novo modo de pensar que inaugure uma nova epocalidade que não seja aquela da metafísica, na qual o ser é pensado como razão e fundamento do ente na totalidade. Essa linguagem não pode ser a linguagem representacional da metafísica, devendo ser antes mais próxima à poesia, única capaz de exprimir a negatividade constitutiva do acontecimento-apropriativo.

Porém, Heidegger não nos dá nenhuma garantia de que possamos realmente experienciar uma nova forma de doação do ser. Tudo o que ele sugere é que preparemos, mediante a linguagem, um outro início para o pensar, em contraposição ao primeiro início da metafísica ocidental, não se preocupando com sua possível realização ou suas consequências ônticas.

E aqui me parece importante mencionar, ainda que muito brevemente, o artigo de Marco Antônio Casanova intitulado “Pensamento em transição: Heidegger e a ideia do outro início”. Para Casanova o pensamento do outro início visa resolver uma aporia inerente à “história do ser”. Como vimos, o primeiro início do pensar, a história da metafísica, é marcado pelas diversas determinações epocais do ser do ente e pelo progressivo esquecimento do ser. Ao determinar o que é ente na totalidade a metafísica não apenas esquece o ser, mas esquece o próprio esquecimento, ou seja, o próprio acontecimento apropriador e sua negatividade estrutural necessariamente passam despercebidos ao pensamento metafísico. Assim, o outro início tem primeiramente a função de mostrar o primeiro início em sua negatividade própria que lhe é radicalmente imperceptível. Enquanto totalmente outro com relação ao primeiro início metafísico, o outro início “não pode ser de modo algum determinado positivamente, porque toda e qualquer determinação positiva do ente na totalidade é necessariamente metafísica, o que significa dizer que ela não faz jus à negatividade estrutural absoluta do próprio ser.” O outro início deve ser tomado como “uma indicação formal que não pode ser de modo algum concretizada.” Assim o outro pensar, que busca ir além da metafísica, deve ser sempre transitório, não podendo ser resolvido em uma nova determinação do ente na totalidade.

Essa interpretação me parece extremamente pertinente, se ela estiver correta, então não seria exagerado afirmar, como faz Caputo em seu livro sobre

os elementos místicos no pensamento de Heidegger, que o pensador da Floresta Negra, ao abandonar definitivamente toda tentativa de fundamentação das ontologias regionais, coloca-nos diante de apenas duas possibilidades: 1) ou a reprodução do modo de ser técnico, presente em todo pensar representacional 2) ou o pensar poetizante que não nos pode oferecer nenhuma diretriz para atuação no campo ôntico.

Em *Ser e Tempo* Heidegger ainda sugeria que a apropriação da historicidade poderia se dar na comunicação e na disputa entre seres-aí singularizados. Isso introduz um elemento de ruptura e criatividade no horizonte do mundo, viabilizando uma possível ação política. Entretanto, com a história do ser todo discurso político parece estar interdito de antemão, já que qualquer modo possível de determinação ôntica incorre no modo técnico-metafísico de relação com as coisas.

E aqui retorno ao tema da errância, colocado no início desse artigo. Parece-me que Heidegger realmente se enganou a respeito do que ele acreditava ser a revolução nacional-socialista e, muito cedo, vê no nazismo mais uma faceta da essência da técnica. O problema é que suas críticas ao nazismo se dão a partir de um pano de fundo ontológico que impede que no campo ôntico se possa fazer qualquer distinção entre fascismo e democracia, entre os campos de extermínio e a indústria alimentícia. Ademais, pelo que parecem indicar as recentes publicações dos *Schwarze Hefte* e do livro de Peter Trawny (Trawny, 2014) Heidegger sustenta um anti-semitismo, muito tempo após a decepção política com o nacional-socialismo, por ver no Judaísmo (ao lado do Americanismo e do Comunismo) mais uma faceta da metafísica no modo de dominação técnico planetário mediante o princípio do cálculo e da planificação.

Se o diagnóstico de Heidegger sobre a metafísica estiver certo (desconfio que sua posição é um pouco exagerada), então nos encontramos em uma situação onde não apenas é difícil saber o que fazer, mas também sobre o que podemos falar. Por um lado a filosofia (metafísica) se coloca como um discurso representacional, fundante, que encontra sua completude na racionalidade técnica. Por outro lado, o pensar originário, não representacional, ao rejeitar toda determinação ôntica e ocupar-se apenas da verdade do ser, parece impedir toda forma de atuação ou discurso no campo ôntico.

Ora, nós somos entes lançados em meio ao ente na totalidade. Será possível pensarmos sem determinações ônticas como quer Heidegger? Será que é possível e mesmo necessário superarmos a metafísica? Não seria necessário voltar às ontologias regionais?

Referências Bibliográficas

- Beistegui, M. *The New Heidegger*. London: Continuum, 2005.
- Caputo, J. *The Mystical Element in Heidegger's Thought*. Fordham University Press, 1986. E-book isbn13 97805851125411.
- Casanova, M. A. S. C. "Pensamento em transição: Heidegger e o problema do outro início do pensamento". In: Marco Antonio dos Santos Casanova, Rebeca Furtado. (Org.). *Fenomenologia hoje IV: Fenomenologia, ciência e técnica*. 1ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2013, v. 1, p. 227-242.
- Duarte, André. Heidegger e o pensamento contemporâneo da comunidade: para uma hermenêutica ontológica do ser-em-comum. In: *Revista Ekstasis*, v.1, n.1(2012). <http://www.epublicacoes.uerj.br/index.php/Ekstasis/article/view/3813/2644>
- Glazenbrook, T. (ORG.). *Heidegger on Science*. Albany, NY Press, 2012. E-book.
- Heidegger, M. "Das Rektorat 1933/34 – Tatsachen und Gedanken" (1945). In: Heidegger, 2000, pp. 372 – 394.
- ____ "Die Deutsche Universität" (1934). In: Heidegger, 2000, pp. 285 -307
- ____ "Discurso da Reitoria" (tradução de Fausto Castilho). Curitiba: Secretaria de Estado da Cultura, 1997.
- ____ *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Max Niemeyer, 1998.
- ____ *Identität und Differenz*. Stuttgart: Neske, 1999.
- ____ *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (GA. 16). Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 2000.
- ____ *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer, 2006.
- ____ *Vorträge und Aufsätze*. Stuttgart: Neske, 1997.
- ____ *Von Wesen der Wahrheit* (1930), in Heidegger 1996, pp. 177 – 200.
- ____ *Was ist Metaphysik?* (1929). In: Heidegger 2000, pp. 103 – 122.
- ____ *Wegmarken*. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1996.
- ____ *Überwindung der Metaphysik*. (1951) In: Heidegger 1997, pp. 67 – 95.
- Rossi, Luis Alejandro. *Ser y tiempo y La fenomenologia de La comunidad y La sociedad*. Publicado en: Alfredo Rocha de la Torre (comp.): *Heidegger hoy: estudios y perspectivas*. Buenos Aires, Grama Ediciones - Editorial Universidad de San Buenaventura, 2011, pp. 327-346.
- Trawny, P. *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 2014
- Zimmerman, Michael E. *Heidegger's confrontation with modernity: technology, politics, and art*. Bloomington: Indiana University Press, 1990.