

A fenomenologia heideggeriana e o esquecimento do ser

Dilson Brito da Rocha¹

Resumo

Trata-se de examinar a maneira como Martin Heidegger (1889-1976) se ocupou da história da filosofia e, se quisermos, do decurso da metafísica, desenvolvida nas pujantes doutrinas do mundo ocidental, que tem como lineamentos as teses do filósofo ateniense Platão. Para Heidegger, a metafísica e todo seu desdobramento é, estritamente, a história do esquecimento progressivo da questão do ser. Designa que, o pensamento do filósofo alemão é, de fato, uma tentativa de superar a metafísica da tradição. Outrossim, para o prodigioso pensador a forma moderna da metafísica tem equivalência com a técnica, caracterizada como a realização da vontade de poder que transforma a natureza – inclusive a natureza humana – em objeto disponível para o fazer humano. A reificação e manipulação de todos os entes pela produção e consumo tecnológico coadunam na transformação do homem da antiga posição de senhor da natureza em objeto da sua própria atividade técnica. Em decorrência disso, se por um lado o humano passa a assumir a mesma condição dos aparatos técnicos, *a fortiori*, ele se perde em uma plethora de afazeres que tensionam a produção incessante.

Palavras-chave: Metafísica; Ser; Técnica.

La fenomenologia heideggeriana e l'oblio dell'essere

Sommario

Ciò implica esaminare come Martin Heidegger (1889-1976) si sia approcciato alla storia della filosofia e, se preferiamo, al corso della metafísica, così come si è sviluppato nelle potenti dottrine del mondo occidentale, delineate dalle tesi del filosofo ateniese Platone. Per Heidegger, la metafísica e tutto il suo sviluppo rappresentano, in senso stretto, la storia del progressivo oblio della questione dell'essere. Egli sostiene che il pensiero del filosofo tedesco sia, di fatto, un tentativo di superare la metafísica della tradizione. Inoltre, per questo prodigioso pensatore, la forma moderna della metafísica è equivalente alla tecnologia, caratterizzata come realizzazione della volontà di potenza che trasforma la natura – inclusa la natura umana – in un oggetto disponibile all'azione umana. La reificazione e la manipolazione di tutti gli esseri attraverso la produzione e il consumo tecnologici culminano nella trasformazione dell'uomo dalla sua precedente posizione di padrone della natura in oggetto della propria attività tecnica. Di conseguenza, mentre gli esseri umani finiscono per assumere la stessa condizione dei dispositivi tecnici, a maggior ragione si perdono in una plethora di compiti che mettono a dura prova la produzione incessante.

Parole-Chiave: Metafísica; Essere; Tecnica.

Introdução

¹ Doutorando em Psicologia na UNESP/Assis; Mestrado em Filosofia pela UNESP/Marília; Mestrado em Teologia (Patrística e Escolástica) pela PUG/Roma, Itália; Graduação em Psicologia pela FIB/Bauru; Graduação em Filosofia pela UNIFRAN/Franca; Graduação em Teologia pela UNISAL/São Paulo; Docente nas Faculdades Integradas de Bauru (FIB). E-mail: dilsondarochoa@gmail.com

Sem exageros, poder-se-ia dizer que Martin Heidegger foi o filósofo mais relevante do século passado. Há milhares de trabalhos que discorrem sobre ele, sendo que, enquanto alguns lhe endereçam duras críticas, acusações e refutações, outros procuram estabelecer o diálogo. Como quer que seja, seu pensamento foi decisivo ou, se quisermos, uma guinada no *modus operandi* da filosofia tradicional instituída pelo egrégio filósofo ateniense Platão. (cf. SILVA, A. J. L.; BOAES, E. S. F., 2024).

Temos que, segundo Heidegger, a partir de Platão (428/427-348/347 a.C.) a filosofia não fez outra coisa senão empenhar-se em salvar as coisas do mundo e colocá-las à disposição do homem. O filósofo alemão designa essa dimensão de metafísica, que é, exatamente, a história do pensamento ocidental, com sua gênese localizada justamente em Platão. Como constata Alfred Whitehead (1861-1947), “Toda a filosofia pode ser considerada simplesmente um grande comentário de Platão.” Sucede-se que, a intenção do de Platão era salvar os fenômenos, isto é, salvar as coisas do mundo do possível roubo do nada.

Por essa razão, Platão organiza sua visão de mundo ante dois cenários, vale dizer: (i) Cenário de eternidade, que ele chama de *Hyperuranion*,² onde se encontram as ideias, e (ii) Cenário do mundo sensível, onde as coisas imitam as ideias (*mimesis*). Neste último, o mundo é uma cópia do mundo das ideias. Em absoluto o mundo das ideias é como o mundo sensível, onde estão as coisas, mas um mundo sobre celeste, além do céu (hiperurânio), onde um dia a alma, que conheceu todas as ideias, habitava, e que seguiu de uma queda, foi aprisionada no corpo, por meio do qual nós conhecemos as coisas, graças aos sentidos. (cf. REALE; ANTISERI, 2007, p. 126).

Neste momento fica evidente a questão epistemológica em Platão, precisamente quando assere acerca da alma. Segundo o filósofo não podemos confiar nos sentidos para construir um saber universal, que seja válido para todos, dado as variáveis corpóreas, assim como aquelas concernentes ao tempo. Nesta esteira, é razoável dizer que, para alcançar um conhecimento universal demandamos não tanto as informações corpóreas, mas as ideias, tendo, por força, que pensarmos por meio dos números, da medida, da quantidade, da qualidade, do peso etc., sob risco de cairmos em equívocos sobre o que é a verdade. Ademais, essas são as configurações com as quais Platão organiza aquela que originalmente, e que teve um largo desdobramento, se chamará metafísica.³

² O termo é usado por Platão para significar um reino perfeito das Formas, como mundo inteligível supraceleste.

³ Neste senso, na metafísica significa que as ideias estão além do mundo físico. De per si, a palavra metafísica nasce de um caso particular: Na biblioteca de Alexandria, os livros de metafísica de Aristóteles (384 a.C-322 a.C.) estavam localizados imediatamente depois daqueles de física, significando que metafísica, a priori, são aqueles livros que estão depois da física. Portanto, uma denominação apenas de catálogo bibliotecário. Evidentemente, a palavra passa a ter

Disso advém a ideia de alma, que, a rigor, não pertence à cultura judaico-cristã. Nem os hebreus nem os cristãos tinham uma ideia de alma. Tanto é verdade que, os cristãos, não obstante sejam convictos de que têm uma alma, e que esta é imortal dado a herança platônico-agostiniana, quando recitam o Símbolo de fé não enfatizam a crença na imortalidade da alma, mas na ressurreição dos corpos. Decerto, o Cristianismo é, antes de tudo, a encarnação, quer dizer, o Filho de Deus que se faz Homem, nasce, cresce, prega, morre e ressuscita de forma gloriosa, como creem os devotos sectários dessa religião histórica. (cf. GALIMBERTI, 1996, p. 105).

O Cristianismo é uma religião do corpo, o que é atestado também pela iconografia. Deveras, somente as igrejas cristãs representam o corpo nas imagens que as pessoas admiram nas igrejas, enquanto as outras duas religiões monoteístas, o Hebraísmo (Judaísmo) e o Islamismo, não preveem o corpo em seus templos sagrados. Nas sinagogas há simplesmente as citações da bíblica (a *Torah*) e nas mesquitas as citações do *Alcorão*, o livro sagrado do Islão.

Feito isso, convém, antes de aprofundarmos os pontos cruciais pretendidos, discorrermos sobre o cenário da fenomenologia, no qual se situa o filósofo sobre o qual versamos no presente exame, Martin Heidegger.

O contexto da fenomenologia

O advento da fenomenologia é localizado no continente europeu e datado do início do séc. XX, tendo como idealizador Edmund Husserl (1859-1938), que reformula o cenário quanto ao conhecimento, engendrando um eixo epistemológico bastante inovador. Ele denomina sua fenomenologia de “filosofia primeira”, que serve de uma espécie de fundamento às demais ciências. Para tanto, opera com o conceito de “intencionalidade”, no intuito de defender a noção de “a priori de correlação”. (cf. GALLAGHER *et al.* 2012).

Nesta acepção, “uma consciência de” ou uma relação em que, assim como todo objeto é objeto-para-uma-consciência, toda consciência é consciência-de-um-objeto. Esse empreendimento conduz o filósofo e matemático Husserl a superar o dualismo seguinte: sujeito versus objeto. Portanto, a fenomenologia surge pretendendo ser uma ciência que examina aquilo que se mostra à consciência, e, portanto, para romper com a ciência consuetudinária, que lança mão do objetivismo.

acepções filosóficas robustos. Assim, proceder de maneira metafísica é pensar que haja um além onde estão as ideias (modelo, medida, regra), a fim de ler as coisas sem obstáculos sensíveis.

O pensamento husserliano exerce uma grande influência não só na filosofia, mas também nas ciências, em especial nas ciências humanas. Husserl foi o fundador da fenomenologia. *Ao se aventurar na elaboração do pensamento fenomenológico, Husserl travou um amplo e duro debate com as concepções que impuseram às ciências e à própria filosofia uma orientação denominada por ele de objetivismo, que ignora as especificidades das ciências humanas e da filosofia, contribuindo para o esquecimento da dimensão humana.* Husserl esforçou-se para recuperar essa especificidade e afirmar a necessidade de se colocar o *lebenswelt* (mundo da vida) como referência da práxis filosófica, científica e social. (PEIXOTO, 2011, p. 489, grifo nosso).

Nos ocorre aludir que, a despeito do pioneirismo husserliano, a fenomenologia não se restringe à obra do estrênuo aluno do psicologista e ex. padre da igreja católica (1838-1917) Franz Brentano, havendo, portanto, um valioso desenvolvimento com Heidegger, Jean-Paul Sartre (1905-1980) e Maurice Merleau-Ponty (1908-1961). Queremos enxergar que tais nomes são os mais emblemáticos. Neste certame, com o reconhecimento das gêneses husserlianas, o existencialismo pode ser circunscrito em Sartre e Merleau-Ponty, sendo que a hermenêutica é vinculada a Heidegger. Este último, que foi o discípulo sucessor de Husserl, conduz a ideia de “consciência intencional” até seu extremo.

Heidegger concebe o *Dasein*, um vigoroso projeto que diz respeito ao sentido do ser. Para levar a cabo seu programa, o filósofo de Meßkirch não teve outra forma de operar senão demolindo a velha ontologia, sendo isso justamente o que viabilizou a formulação do *Dasein*, que designa sua radicalização da intencionalidade husserliana (que tem suas bases em Brentano, que, por seu turno toma a tese do medieval), dotado de novidade. (cf. SILVA, A. J. L.; BOAES, E. S. F., 2024).

Husserl denomina a fenomenologia de “ciência dos fenômenos”, que investiga aquilo que aparece à consciência. Nesta nova compreensão, a consciência não é mais considerada algo que existe em si e separada daquilo que se mostra a ela. O filósofo se serve do termo “a priori de correlação” a fim de precisar que uma consciência é sempre “consciência de”. Cada consciência existe em relação ao seu objeto. Contudo, “todo objeto é objeto-para-uma-consciência e toda consciência é consciência-de-um-objeto.” (GOTO, 2007, p. 55).

Independentemente da forma de consciência, se abordamos de percepções, pensamentos, julgamentos, expectativas, lembranças ou fantasias, estamos dizendo de objetos intencionais, que não podem ser considerados sem seu objeto correlato. Desta maneira, a consciência possui em “essência” a intencionalidade. Neste intento, Husserl buscou a superação do dualismo encontrado na perspectiva psicologista quanto ao sujeito, achado em René Descartes (1596-1650) e em Immanuel Kant (1724-1804). Igualmente, quis superar a perspectiva logicista, que supervalorizava o mundo objetivo e natural. Para consegui-lo, Husserl procede com o conceito de “a priori da

correlação universal”. Heidegger escreve o que segue acerca da filosofia cartesiana: “Com o *cogito sum*, Descartes pretende dar à filosofia um fundamento novo e sólido. O que, porém, deixa indeterminado nesse princípio "radical" é o modo de ser da *res cogitans* ou, mais precisamente, o sentido do ser do "sum".” (HEIDEGGER, 2015, p. 63).

Em sua obra máxima *Ser e Tempo*, Heidegger radicaliza a apreensão da fenomenologia husserliana que queria uma filosofia sem pressupostos. Isso dependeria da suspensão dos entes, sem deixar de incluir o ente capaz de realizar o exercício filosófico propriamente dito, ou seja, o homem. (cf. HEIDEGGER, 2015). Destarte, a proposta de Heidegger não passaria sem que houvesse uma radical supressão de qualquer tentativa de definir o ser do homem. De toda forma, este novo procedimento filosófico demanda a suspensão das tentativas de buscar elementos que possam ser tomados como essenciais, quer dizer, aspectos que sejam necessariamente comuns à totalidade dos seres humanos, como sempre operou a filosofia da tradição (platônica), com raras exceções.

Outrossim, o fato de Husserl defender a intencionalidade da consciência consiste em uma formulação legítima segundo Heidegger, todavia, necessitava ser radicalizada, haja vista que ainda estava circunscrita no projeto moderno de consciência. A marca indelével de Heidegger está justamente quando ele radicaliza a consciência, chamando-a para a existência, abandonando, por força, o tema da intencionalidade como estava posto em seu mestre, para advogar que somos pura intencionalidade. (cf. SILVA, A. J. L.; BOAES, E. S. F., 2024).

Depois dessas necessárias considerações concernentes ao contexto no qual o filósofo Heidegger estava inserido, retomemos nossa proposta fulcral, qual seja, a questão que gira em torno do esquecimento do ser, que é chamado atenção na filosofia heideggeriana, agora lançando luzes sobre o apologeta Agostinho de Tagaste (354-430), o eminente bispo de Hipona, e o pensador moderno René Descartes (1596-1650), na devida ordem.

Agostinho de Hipona

No ano 400 d.C. Agostinho de Hipona toma a noção de alma de Platão, inserindo-a em um cenário peculiar. Platão havia introduzido tal ideia com vistas um problema de conhecimento (gnosiológico), a fim de chegar a um conhecimento universal, que fosse válido para todos. Agostinho transfere-a para o cenário soteriológico (salvífico), para o qual, além do corpo, temos uma alma, sendo o primeiro corruptível, ao passo que a derradeira é incorruptível. Em conformidade com o filósofo e teólogo de maior envergadura intelectual da era patrística na alma se

revela Cristo, Deus, a verdade. (cf. FERRI, 2007, p. 75). Como quer que seja, Agostinho opera com a dualidade/dualismo alma-corpo a fim de sistematizar o cristianismo, que naquele momento carecia de uma doutrinação. Convém asserir o que segue acerca do filósofo patristico:

Antes de se converter ao cristianismo Agostinho compartilhou de duas concepções dualistas de homem: a maniqueia e a neoplatônica, as quais defendiam ser o homem um composto entre duas substâncias opostas, ambas coeternas na sua existência, com a diferença que na última a alma é de natureza espiritual, enquanto para a primeira ser ela de natureza corpórea. Mas em relação ao corpo, ambas correntes defendiam ser este de natureza física e má. Com o cristianismo, Agostinho aprendeu que corpo e alma são duas substâncias criadas *ex nihilo* por um único ser Deus, que não poderia fazer senão o bem. Mas apesar de ter criado todas as coisas do nada, Deus não criou todas no mesmo nível de perfeição, havendo uma hierarquia de perfeição no universo. Tal é o caso do homem, um ser dotado de duas substâncias distintas criadas que se completam para juntas formarem um novo ser - o homem: alma e corpo, sendo a primeira, de natureza espiritual, imutável e eterna, e a segunda, o corpo, de natureza física, mutável e mortal, pior ou menos perfeito do que a alma, a qual tem a tarefa de governar o corpo. Nesta concepção, o corpo, apesar de inferior, é algo útil e necessário, pois é através dele que a alma realizada várias de suas funções, dentre as quais as sensações dos objetos sensíveis. Tal é a cooperação entre alma e corpo em Agostinho que alguns comentadores chegam a interpretar que este teria defendido a unidade substancial entre alma e corpo, o aproximando de Aristóteles. Agostinho não defende nem um dualismo radical, como o maniqueísmo e o neoplatonismo, nem a unidade substancial nos moldes da doutrina hilemófica de Aristóteles, mas uma posição intermediária, a que chamaremos de "concepção dual ou relacional", em que as duas substâncias não se excluem, antes, se inter-relacionam como co-participantes, de tal forma que só ao composto das duas pode-se chamar de homem, mas que, ao mesmo tempo, são substâncias distintas, subsistem ontologicamente cada uma em si, mantendo a dualidade substancial. (COSTA, 2018, p. 185).

O pensador dos primeiros séculos do Cristianismo organiza também uma visão da sociedade: uma cidade terrena, que, como o corpo, é corruptível, e uma cidade celeste, que, no lhe diz respeito, é incorruptível e eterna. Essa imposição agostiniana se tornou a forma com a qual ainda nos tempos que correm pensamos ter uma alma e um corpo. Em um sentido rigoroso, na Tradição cristã (nas origens) esta concepção da alma, propriamente, é impossível ser justificada.

No Cristianismo quem salva as coisas do possível roubo do nada? Certamente, não é mais a ideia, como se dá em Platão, mas Deus, que é imutável e que decide quando as coisas são e quando não são. Em síntese, através da referência a Deus as coisas ficam, de qualquer modo, salvaguardadas.

René Descartes

As ideias platônicas, depois de apropriadas por Agostinho, são levadas a termo por René Descartes no cenário da filosofia moderna. Dá-se que, Descartes – na filosofia –, Francis Bacon (1561-1626) – na ciência propriamente dita – e Galileu Galilei (1564-1642) – na física – estabelecem as teses da ciência moderna, tendo Descartes engendrado o método para a filosofia balizado na física galileana. A ciência moderna inventa a razão (*ratio*) e a técnica, que é o “coração” da ciência. No entender de Heidegger a técnica se caracteriza como a forma mais alta da metafísica, ou seja, aquela que melhor garante as coisas do mundo.

Nos tempos hodiernos, como nenhum outro, vivemos na idade da técnica. Neste propósito, Heidegger tem ideias claras. Em 1966, em uma entrevista dada à *Der Spiegel*, ele profere seu pensamento nos seguintes termos:

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

Segundo Heidegger a técnica concerne a uma sorte de qualidade de pensamento, que ele define como pensamento calculista, isto é, pensamento como cálculo: cálculo econômico e cálculo técnico. Para o filósofo, inquietante não é o fato de que o planeta inteiro se desenvolve por um enorme aparato técnico, mas, ainda mais inquietante, assegura o filósofo, é que não estamos preparados para essa radical transformação do mundo. Entretanto, em um terceiro grau de inquietação, não temos um pensamento alternativo ao pensamento que somente é feito por meio de contas. Essa denúncia heideggeriana parece a essência, ou seja, a melhor visão da cultura contemporânea. (cf. REALE; ANTISERI, 1990).

De acordo com Heidegger, o único pensamento que temos é aquele que gira em torno do saber fazer cálculos. Não temos mais um pensamento que sabe captar o que é o belo, o bem, o justo, a verdade, o santo etc. Antes, temos um pensamento que somente é capaz de perceber o que é útil. (cf. REALE; ANTISERI, 1990, p. 594). Assim, inútil, por exemplo, é o amor, evidentemente quando não é um amor de interesse (útil). Inútil é a beleza, que é um valor em si e não pode ser de

interesse, como se dá, a título de exemplo, na moda e no *marketing* ou, ainda, nas academias de ginástica, onde o que vale é uma espécie de “corpo propaganda” e não necessariamente o cuidado com a saúde. Ora, todas essas dimensões – belo, bem, justo, verdade, santo etc. – estão sendo negligenciadas pela nossa cultura.

Da mesma forma que o corpo da academia dos tempos que correm, a obra de arte se torna arte não quando exprime uma beleza, mas quando se insere no mercado. Mais uma vez, está sujeita ao pensamento que calcula, que faz contas, que preserva a utilidade, que olha o proveito que pode tirar. Esta situação foi denunciada por Heidegger com clareza e rigorosidade filosófica.

A dileção heideggeriana pelos filósofos primordiais e pela linguagem alternativa

O cenário técnico-científico, dirá Heidegger, é um problema seríssimo, devido ao fato de que não temos uma linguagem alternativa à linguagem da metafísica. A linguagem da metafísica era uma linguagem que se propunha a salvar as coisas do mundo. Esta linguagem começou com Platão, como reportamos, e prosseguiu no medievo, reformulada de maneira ainda mais sistemática por René Descartes na modernidade, que diz que com a ciência o homem se torna patrão e proprietário do mundo.

Poder-se-ia dizer que, a essência do humanismo, que costumamos conceber como antitético ao saber científico, é propriamente a ciência, antes, a técnico-ciência. Pois, através da técnico-ciência o homem se tornou patrão e senhor do mundo. Ou seja, não somente reconfirma a intenção da metafísica de salvar as coisas do mundo, mas, sobretudo se confirma que o escopo da filosofia até hoje não foi outro senão reforçar sempre mais a intenção platônica de fazer do homem patrão do mundo.

Todavia, Heidegger insere a indagação: como nos resgatar? Segundo ele, tem um primeiro início. Recorre aos primeiros filósofos antes de Platão, os primordiais, que queremos entender como “contemporâneos”, no sentido de serem necessários nos tempos que correm. Eles se ocuparam da natureza, não concebendo-a com um pensamento calculista como se faz nos tempos atuais, que a concebe como matéria prima, porém enxergando-a como aquele horizonte imutável que nenhum homem ou nenhum deus fez, mas que sempre esteve e sempre será, num eterno germinar (brotar = *physis* / φύσις). A natureza é olhada hoje somente tendo em vista seu usufruto, e não mais como terra de habitação do homem. É uma natureza que conflita com a utilização que faz a técnica,

evidentemente, não desde sempre. Ocorre que, o homem se tornou o senhor e o patrão da natureza, não mais vista como casa comum, mas como matéria a ser explorada.

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

Nos ocorre que, não habitamos mais a natureza, mas a técnica, que se tornou a nossa casa comum. Isso é mais perigoso do que a bomba atômica, sustenta Heidegger, pelo fato de ser uma impostação mental. Equivale àquele modo de volver-se para o universo somente sob a ótica da utilidade, e que tem, como queremos entender, implicações éticas. Neste mote, os filósofos que viveram antes de Platão, denominados pré-socráticos ou físicos, são aqueles do primeiro início, quando a verdade era concebida como manifestação. Isso designa à palavra grega “*alethéia*”, que quer dizer, remetendo aqui a seu étimo, “não escondido”. Neste particular, lemos:

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

A partir disso podemos dizer que, a verdade é o manifestar-se do ser da natureza, daquilo que aparece, daquilo que se faz visível. Nos tempos que correm temos outro conceito de verdade, deturpado, porém. Quer dizer, mensuramos a verdade nos valendo da eficácia, significando que verdadeiro é aquilo que é eficaz, o que produz resultado, aquilo que alcança os objetivos traçados pelo homem. Calha que, perante essa lógica, sucedeu uma inversão da relação com a verdade, não mais sendo a visão da natureza, mas a eficácia de nosso operar, de nosso incessante fazer e produzir cada vez mais. Logo, o sábio dos tempos hodiernos é aquele que mais produz.

O primeiro início reivindicava a verdade como manifestação. Reclamava o *logos*, o pensamento, que consistia no olhar, no contemplar e no construir teorias para conseguir capturar as constantes da natureza, com um único escopo, a saber, construir uma cidade segundo a natureza e a condução da vida humana segundo a natureza. O primeiro início se fecha com Platão, somando a isso o fato de tal fechamento permanecer análogo para todo o curso ocidental.

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

Ao denunciar tal deturpação, isto é, a desmobilização do conceito antigo de verdade, antes das teses heideggerianas, Friedrich Nietzsche (1844-1900) dizia que estava ainda à procura de um filósofo médico, que quisesse curar uma cultura: uma mentalidade, a história da metafísica, que coincide com a história da filosofia. Nietzsche profere que em sua filosofia não tratou jamais de verdade, mas de desenvolvimento, potência, vida. (cf. REALE; ANTISERI, 1990).

Enquanto a técnica antiga se limitava a contemplar a natureza e a imitá-la, hoje a técnica não se contenta em desfrutar a natureza, mas lhe importa acumular aquilo que obtém desse desfrute. Em outros termos, ela não se limita a usar o que a natureza oferece – *gratia verbi*, usar o vento sem prejudicar sua qualidade –, mas interessam os resultados oferecidos pelos desfrutes técnicos da natureza, a fim de tê-la sempre à sua disposição. O ser neste momento não é mais a natureza, mas como diz Heidegger, é o depósito, o armazém, a disponibilidade das coisas em qualquer momento e não somente quando a natureza oferece, como oferece o vento, nosso exemplo ainda agora escolhido.

Para um novo início, dirá Heidegger, não podemos usar a linguagem da metafísica, uma vez que sua linguagem é de apropriação, isto é, que se apropria das coisas, que não olha para as coisas como elas são, mas como devem ser utilizadas. Caso análogo, se um poeta e um carpinteiro olham um bosque, mesmo se ele oferece a mesma vegetação, as mesmas árvores, o primeiro observa aquilo que o bosque oferece e é capaz de elaborar uma poesia, ao passo que o carpinteiro quando percebe a árvore enxerga, imediatamente, com a mentalidade de usufruto, mesa, armário, cadeiras etc. Logo, o visar do carpinteiro é de utilidade, de resultado.

Em resumo, temos de parar de pensar que a ciência seja pura, ou que a técnica é boa ou débil segundo o uso que é feito. A técnica não é, absolutamente, um derivado da ciência, não é aquilo que vem depois da ciência, não é avaliável segundo o uso que se faz dela, mas a técnica é a essência da ciência. A ciência não olha o mundo para contemplá-lo, mas para utilizá-lo e manipulá-lo. Quer dizer, a intenção da ciência é já técnica. Por isso, devemos falar, na verdade, de

técnico-ciência. Desta forma, não existe uma ciência pura e uma técnica aplicada. Pelo contrário, a técnica está já na qualidade do visar científico. Assim, o cientista já olha visando o resultado facultado pela técnica.

A técnica como racionalidade pura

A técnica é a forma mais alta de racionalidade jamais antes alcançada pelo homem. A propósito, a palavra racionalidade, ou em geral a palavra razão, não nasceu no âmbito da filosofia, mas da economia. A *ratio* era aquilo que alguém deveria dar quando alguém vendia alguma coisa. Diz respeito a justa correspondência do valor da coisa que a pessoa dava à outra. Heidegger dirá que substituímos o *logos*, o pensamento inicial, pela razão. A *ratio* é uma equivalência do escambo, correspondente ao valor (econômico).

Então, temos uma economia regulada pela *ratio*. Por isso, as coisas não são olhadas do ponto de vista da necessidade e da satisfação, mas simplesmente do ponto de vista que considera a capacidade de escambiar, segundo a *ratio*. Isso, resguardadas as devidas peculiaridades, foi antecipado por Karl Marx (1818-1883), quando distinguia o valor de uso e o valor de troca.

Ora, seja a economia, seja a técnica, que são dois grandes cenários onde funcionam rigorosamente a *ratio*, são reguladas por esse tipo de racionalidade muito simples na sua constituição, todavia ao mesmo tempo muito perigosa quando se torna a forma única de pensamento, que, como Heidegger denuncia, é a forma vigente. “E esse comportamento, que não se deteria sequer quanto chega, como acontece hoje, a ameaçar as bases da própria vida, é comportamento quase tornou unívoco: trata-se de uma fé, a fé na técnica como domínio de tudo.” (HEIDEGGER, 1990, p. 591).

A racionalidade técnica consiste em alcançar o máximo dos objetivos, com o emprego mínimo dos meios. Este modelo se tornou também o modelo da economia. Porém, a economia não é perfeita nesta racionalidade, pois ainda sofre de uma paixão humana, que é a paixão pelo dinheiro, ao passo que a técnica é, de tudo, exonerada desta paixão. Por isso, a técnica não considera o homem, nem mesmo a sua paixão. Ela é a racionalidade pura. Os valores que a técnica difunde são a eficiência e a produtividade (o maior resultado, as metas). Se esta racionalidade se torna a forma universal do nosso modo de pensar, caímos na reificação do homem e, *a fortiori ratiōne*, numa progressiva exclusão do homem da história.

O homem fora da história quer dizer que, se a racionalidade técnica se torna universal – e o homem é também “irracional”, pois é irracional a dor, o amor, a fantasia, a imaginação, a ideação, os sonhos etc. – não resta mais o homem, visto que tudo isso (aqueles elementos) é distúrbio para a técnica. No pensamento técnico-científico (*ratio*), o homem se torna sempre menos sujeito de vida e sempre mais funcionário de aparatos técnicos. A nossa identidade não é mais que uma coisa que nos caracteriza, pois é atribuída pelos aparatos nos quais estamos inseridos.

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

A psicopatologia

Mudou também a psicopatologia na idade da técnica. Heidegger definiu o homem como ser-no-mundo. Diferentemente dos objetos, o ser humano se abre ao mundo. Nós vemos o mundo, respondemos ao mundo, reagimos aos estímulos do mundo, nos sentimos empenhados do mundo. Essa se tornou a estrutura fundante da psiquiatria fenomenológica, que tem sua expressão, a título de exemplo, em Jean-Paul Sartre (1905-1980), Merleau-Ponty (1908-1961), no âmbito da filosofia e, para citar um exemplo da psiquiatria, no italiano Franco Basaglia (1924-1980).

O princípio teórico de Basaglia com o fechamento dos manicômios é ainda heideggeriano. Como se faz para pensar em sarar aqueles que não estão mais no mundo (pois vivem reclusos em seus próprios mundos)? Como promovê-los no mundo fechando-os? Basaglia conhecia bem a psiquiatria fenomenológica, que é derivada propriamente dessa concepção do homem heideggeriano, na qual o homem é um ser-no-mundo que se abre ao mundo. O homem vive no mundo não como as coisas, mas no mundo a partir da abertura e dos significados que dá ao mundo e ao seu mundo. (cf. BASAGLIA, 2010, p. 79). Sobre a proposta de Basaglia, temos o que segue:

Certamente a pessoa que toma consciência da causa de seu internamento terá possibilidade de uma nova integração social. Não penso que o internado no manicômio deva ser um revolucionário e sim uma pessoa que tenta expressar sua própria subjetividade na sociedade. (BASAGLIA, 1985, p. 72).

A necessidade da linguagem dos poetas

Uma vez Heidegger tendo exposto sua filosofia do ser no mundo em *Ser e tempo*, obra de sua autoria que data de 1927, a mais comentada em todo o mundo em seu século, a interrompe. Isso se deve ao fato de que, depois que afirmou que o homem se tornou patrão do mundo a partir de Platão, com sua impositiva metafísica, e sucessivamente até a técnico-ciência, ele se dá conta de que, para escrever uma nova modalidade de ser-no-mundo é urgente outra linguagem.

O problema é que a linguagem metafísica tem uma longa história de dois mil anos. Então, se procede com tentativas. Heidegger quis uma linguagem que distasse da metafísica, que segundo ele tem uma linguagem que calcula, que é aquisitiva, que tem em vista o possuir, e que pretende a asseguarção do mundo. O filósofo procura essa linguagem alternativa nos poetas. Ocorre que, ele entende que os poetas são também “produtores”.

A palavra “poesia”, que Heidegger faz referimento para encontrar outra linguagem, quer dizer em grego “produzir”. Malgrado, a produção poética não é a produção técnica. Os poetas produzem uma nova linguagem. A poesia é, de fato, produção de uma nova linguagem. Heidegger recorre à poesia, que não pode se tornar um sistema filosófico. Não pode pelo fato de que a linguagem dos poetas não é sistemática, como o é a linguagem da filosofia e da ciência.

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

Os poetas lançam palavras novas. Isso explica o fato de Heidegger ser um incansável procurador de etimologias e fecundo produtor de neologismos. E, por outro lado, porque não é possível construir uma filosofia como sistema, atingindo a linguagem que provêm dos poetas, que é uma linguagem nova, uma linguagem não metafísica, não aquisitiva, não conceitual, que não tem em vista o possuir as coisas, que é livre, que se revela no aberto e não no fechado da posse.

Heidegger procura recuperar essa linguagem em outra grande obra que escreveu, intitulada *Contributo à Filosofia*. É uma filosofia nova, por se tratar da impositação de uma linguagem nova. Em Heidegger há um novo início, um novo modo de pensar, que não é o pensamento calculista, afirmado pelo mundo econômico e pelo mundo técnico. A impositação metafísica já posta não nos permite acessar esse novo início, que é o atingir a produção nova que os poetas trazem, a produção de uma nova linguagem.

Em suma, não se pode conceber uma cultura, uma civilização sob um único valor, aquele da racionalidade técnica e econômica. A “visão profética” de Heidegger sobre as consequências da técnica – quando em sua época não tinha ainda a informática, onde a técnica não tinha chegado ao nível atual – foi de fato um farol. Apesar de suas críticas contundentes à metafísica tradicional levada aos excelsos com a técnica moderna, nos tempos que correm a pujança do pensamento técnico supera, com toda força, a metafísica instituída por Platão.

Considerações finais

À guisa de conclusão, poder-se-ia dizer que, em sua obra *Ser e Tempo*, Heidegger opera uma espécie de revolução, extrapolando aquela kantiana. Ele quer compreender o ser a partir do tempo – temporalidade do ser -, isto é, fora da quimera da metafísica, sendo que para ele a filosofia tradicional fez justamente o contrário. (cf. HEIDEGGER, 2015). Segundo nosso filósofo, de Platão até Nietzsche ocorre um esquecimento progressivo do ser. Há, portanto, uma culpa, sendo que o ser foi dissociado do tempo. O equívoco está justamente no fato da metafísica ter pensado o ser na atemporalidade, entificando-o.

Heidegger parte do *Dasein*, de cada um de nós, e não de um sujeito abstrato. Neste senso, o filósofo demole o sujeito, ou seja, a forma como ele é constituído, por exemplo, em Descartes e Kant, quando eles operam com a metafísica, com atribuições de propriedades, apesar do último pensador ter pretendido uma revolução. O sonho da metafísica, assegura Heidegger, é eliminar a temporalidade do ser, eliminar a finitude, o que é, segundo ele, uma verdadeira alienação. (cf. HEIDEGGER, 2015). Outrossim, de acordo com Heidegger não somos um sujeito abstrato, mas finito, temporal, nem tampouco podemos ser confundidos com os objetos técnicos, como faz a técnico-ciência, um gênero de metafísica moderna instrumental.

O pensador da fenomenologia hermenêutica, herdeiro da filosofia husserliana, mais precisamente, da *intencionalidade da consciência*, concebe a demolição da ontologia tradicional em uma conexão inevitável com a desconstrução das camadas sedimentadas de tal ontologia, que não

deixam de estar vigentes nos comportamentos fáticos dos seres-aí. (cf. REALE; ANTISER, 1990, p. 592).

Ao fim e ao cabo, a partir da desconstrução executada por Heidegger, um conseqüente retrocesso aos campos originários de constituição da possibilidade das ontologias históricas nos permite que o projeto de uma ontologia fundamental, expressa no termo *Dasein*, possa ser levada a termo. Outrossim, se o ser dos entes não pode ser determinado, o que parece se tornar evidente nas obras visitadas no presente estudo é que, mais fundamental é o reconhecimento e a apresentação daquilo que o ser-aí não é, para que assim, a tarefa da demolição da ontologia possa ser implementada, e a visão mesma de homem possa ser mostrada. Em síntese, essas questões permanecem abertas como possibilidades de pesquisas vindouras, no sentido de viabilizar a filosofia heideggeriana com novos projetos.

Referências bibliográficas

- BASAGLIA, F. *A instituição negada*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- BASAGLIA, F. O circuito do controle: do manicômio à descentralização psiquiátrica. In: BASAGLIA, F. *Escritos selecionados em saúde mental e reforma psiquiátrica*. Rio de Janeiro: Garamond, 2010.
- COSTA, M. R. N. *A relação corpo-alma no homem segundo Santo Agostinho: dualismo ou unidade substancial?* Editora da UAB, 2018. (Tese de doutorado).
- FERRI, R. *Gesù e la verità. Agostino e Tommaso interpreti del Vangelo di Giovanni*. Roma: Città Nuova, 2007.
- GALLAGHER, S. *et al.* Introduction: philosophy of mind, cognitive science, and phenomenology. In: GALLAGHER, S. *et al.* *The phenomenological mind*. 2ª ed. New York: Routledge, 2012.
- GALIMBERTI, U. *Paesaggi dell'anima*. Milano: A. Mondadori, 1996.
- GOTO, T. A. *A (re) constituição da psicologia fenomenológica em Edmund Husserl*. Tese (Doutorado) - Centro de Ciências da Vida, Pontifícia Universidade Católica, Campinas, 2007.
- HEIDEGGER, M. *Interrogé par Der Spiegel, Réponses et Questions sur l'Histoire et la Politique*. Tradução de Alexandre Marques. Mercure de France, 1988.
- HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. 10ª ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2015.
- PEIXOTO, A. J. Fenomenologia, ética e educação. *Revista Fragmentos de cultura*. Goiânia, v. 21, n. 7/9, p. 489-503, jul./set. 2011.
- REALE, G.; ANTISERI, D. *História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média*. Vl. 1, São Paulo: Paulus, 2007.
- REALE, G.; ANTISERI, D. *História da Filosofia: Do Romantismo até nossos dias*. Vl. III, 9ª ed. São Paulo: Paulus, 1990.

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

SILVA, A. J. L.; BOAES, E. S. F. O que é a metafísica para Nietzsche e para Heidegger?: algumas evidências que apontam Nietzsche e Heidegger como metafísicos. *Polymatheia: Revista de Filosofia*. V. 17, N.1, 2024.