

## O tema do des-pertencimento a partir de uma fala de Heidegger

### The not-belonging theme from a Heidegger's speech

Luciano Gomes Brazil  
Mestrando do PPGF–UFRJ/Bolsista Capes

**Resumo:** O presente artigo, a partir de um texto não acadêmico (mais propriamente uma fala), percorre um tema do filósofo alemão M. Heidegger, o tema da habitação, o qual conduz a questões centrais de sua obra e levanta a possibilidade de se pensar a era contemporânea e igualmente o que a partir desta última se induz: pensar a essência do homem.

**Palavras-chave:** Filosofia Contemporânea; Heidegger; Técnica.

**Abstract:** The present article, based in a non-academic text (properly a speech), go through a theme from the German philosopher M. Heidegger, the residence theme, who lead to central questions from his work and arouse the possibility to think the contemporary age and also what that induces: to think the human essence.

**Keywords:** Contemporary Philosophy; Heidegger; Technique.

O texto *700 anos de Messkirch* possui a característica de não ser um texto propriamente acadêmico; trata-se de uma fala de Heidegger para seus concidadãos, na ocasião das celebrações do aniversário da cidade em que nasceu. Nesta fala temos a oportunidade de vê-lo colocar alguns de seus principais temas de uma maneira muito simples. Temas como o da habitação, do tempo e da técnica, todos interligados, como parte de um todo inseparável: falar em habitação implica em falar do tempo, que por sua vez implica falar da questão da técnica, e assim por diante.

Heidegger inicia sua fala situando-se em um entardecer: “Seja do dia, seja da vida, o entardecer é tempo e hora de pensar o sentido” (HEIDEGGER, M. 2009. p.1). Entardecer é um instante e um horário do dia quando o sol se põe. Heidegger está falando não apenas de um dia, uma hora do dia, como também nos remete ao instante histórico de sua fala. Não por acaso toma-se este instante como o declínio de uma alvorada: a metáfora do sol é um lugar comum entre os

pensadores. Entre outros, podemos lembrar-nos de Platão e a metáfora da linha dividida<sup>1</sup>, ou se quisermos um exemplo “mais recente”, podemos lembrar-nos de alguns modernos, os Iluministas, cujo nome já diz o suficiente<sup>2</sup>. Por diversas vezes também Nietzsche alude a essa imagem. Uma de suas obras leva justamente o nome de *Crepúsculo dos Ídolos*. A palavra Ídolo (em alemão Crepúsculo dos Ídolos, *Götzen Dämmerung: Götzen* é traduzido como ídolo<sup>3</sup>) é outro lugar comum na filosofia e nos remete mais uma vez a Platão. Ídolo, em grego *Eidolon*, significa imagem, figura, é uma declinação de *Eidos*, que provém por sua vez do verbo ver: *Eido*. Foi com as palavras *Eidos* e sua declinação, *Idea* que Platão disse a sua teoria, chamada por nós de teoria das idéias<sup>4</sup>. Pois bem, se Nietzsche usou tal metáfora, deve haver um sentido para isto, qual seja, a de alguma crítica, talvez menos a Platão, mas ao *modelo* pelo qual a partir deste acabou se tornando. Com isto não se quer ter em vista uma postura pejorativa quanto a tal pensador, mas justamente pensar novamente o que foi por ele pensado:

(...) O que no título se chama *Ídolo (Götzen)*<sup>5</sup> é simplesmente o que até agora se denominou verdade. *Crepúsculo dos Ídolos* – leia-se: adeus à velha verdade (...)

Não só os ídolos eternos (*die ewigen Götzen*), também os mais jovens, portanto mais senis. As “idéias modernas”, por exemplo. Um forte vento sopra entre

<sup>1</sup> “Podes, portanto, dizer que é o Sol, que eu considero filho do bem, que o bem gerou à sua semelhança, o qual bem é, no mundo inteligível, em relação à inteligência e ao inteligível, o mesmo que o Sol no mundo visível em relação à vista e ao visível.”

PLATÃO. A República, VI, 508b

<sup>2</sup> “Esclarecimento é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado desta menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem. *Sapere aude!* Tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento, tal é o lema do esclarecimento”. KANT, Immanuel, 1985, pág.100

<sup>3</sup> Cabe aqui um problema e tanto. Parece que a palavra *Götzen* está muito mais próxima da palavra *Gott*, Deus, o que por si só já abre um problema com as traduções. Se *Ídolo* provém de um étimo grego, e possui herança filosófica, caberia traduzir *Götzen* por outra palavra? Talvez a relação que Nietzsche impõe entre Platão e cristianismo deixe que a questão fique bem exposta em um título como este, traduzido para o português uma palavra que em alemão não provinha propriamente do grego. (N.A)

<sup>4</sup> Cf.: HEIDEGGER, Martin. Introdução à Metafísica. Pag. 201.

<sup>5</sup> Cf. nota 3

as árvores, e em toda parte caem frutos - verdades.  
(NIETZSCHE, 2008; pág.94)

A fala de Heidegger, portanto, não está aquém disto. Ela nos remete ao pensamento, à tarefa de pensar o sentido, e pensar o sentido, em todo caso, remete-nos a um co-pertencimento em uma e a uma proveniência. Tal proveniência é o grande encargo, e muitas vezes também o grande incômodo da questão humana. Na seqüência conferiremos com mais detalhe.

Em se tratando de proveniência, temos na fala de Heidegger uma situação bem clara: a localização espaço-temporal:

Por ocasião do jubileu de 700 anos da cidade, foi publicado um livro sobre a terra natal. Ele fala de 'Messkirch ontem' e informa sobre 'Messkirch hoje'. Assim, parece já ter sido dito tudo sobre nossa terra natal. Tudo? Messkirch ontem, Messkirch hoje – está bem! Mas – e Messkirch amanhã? (HEIDEGGER, 2001; pág. 1)

*Messkirch amanhã?* Com esta pergunta, Heidegger não está querendo que se façam profecias do futuro, mas somente que se apresente o presente. Este apresentar-se do presente é tarefa do pensamento: o pensar é algo como per-seguir o que diante da finitude e condição humana se antepõe. Que o presente se põe adiante da própria condição finita já diz que não se esgota apenas no âmbito humano a decisão, e que, portanto, pelo pensamento evidenciam-se fronteiras, possibilidades e condições.

Dito isto, conclui-se: não poder predizer o futuro não quer dizer não estar pronto para ele. Então temos a seguinte situação: nessa fala, em um dia festivo, Heidegger propõe a pergunta pelo futuro: "Ousamos insistir na pergunta: Messkirch amanhã? No futuro?"<sup>6</sup>

Se não se trata de uma tentativa de profetizar, do que se trata, então? Parece evidente que se há em questão uma sucessão do tempo (passado-presente-futuro) e um dentro e fora - o lugar de origem e inevitavelmente o fora deste lugar, algo está sendo colocado e mostrado. O livro sobre a cidade natal diz sobre Messkirch ontem e informa sobre Messkirch hoje. De alguma maneira, pressente-se na fala

---

<sup>6</sup> HEIDEGGER, 2001, pág. 2.

de Heidegger que algo falta neste *informar* e neste *dizer* acerca do ontem e do hoje. A citação a seguir é a chave desta fala de Heidegger: “Se e em que medida estamos em condições de dar uma resposta confiável à pergunta pelo lugar de onde viemos – isso depende como entendamos o que significa a palavra ‘futuro’.”<sup>7</sup>

Esta é uma proposição no mínimo intrigante. Primeiro porque, se separarmos “kantianamente” espaço e tempo, teremos de um lado o lugar (o espaço) de onde viemos, e de outro o futuro (o tempo) para “aonde vamos”. E o que está sendo dito, no entanto, é que para dar uma resposta positiva acerca deste lugar de origem, devemos ter uma tal relação com o que está por vir. Trata-se, definitivamente, de um imbricamento espaço-temporal em que tanto o espaço se diz temporalmente, quanto o tempo se diz espacialmente. O que será que está sendo proposto com a palavra futuro?

Se, como dissemos, o pensamento a-presenta o presente é porque ele circula em todos os âmbitos temporais (presente-passado-futuro) minimamente distinguindo-os, na medida em que ele se atenta ao que sobrevém. De maneira que o que sobrevém diz tanto o hoje, quanto o ontem e o amanhã. Minimamente distinguindo-os somente porque o que com esse pensamento se depara é algo que pertence ao que perpassa junto ao tempo, de forma que entender esta palavra futuro seja tão-só lidar com a presença do presente.

É bem verdade então que o que Heidegger se atenta em mostrar com relação ao futuro é o esfacelamento do lar: “Constantemente eles [os indivíduos], de novo, mudam para o mais novo. Envolvido e impulsionado por tudo isso, o homem também muda, também sai de casa. Ele muda do em casa para o fora de casa”<sup>8</sup>.

Tal esfacelamento se dá na medida em que a comunidade global conquista o chamado avanço tecnológico. Nesta instância de avanço do aparato tecnológico, a cultura se encontra em um estado de constante impermanência, atraído sempre pela mesma possibilidade de o mais novo superar o novo tecnicamente. A corrida por este avanço mantém em sigilo uma prerrogativa que vai de encontro com tudo aquilo que essencialmente diz respeito ao humano: o de que jamais houve em toda a história um momento sequer em que não estivesse

---

<sup>7</sup> HEIDEGGER, 2001, pág. 2

<sup>8</sup> HEIDEGGER, 2001, pág.2

presente também a atuação da técnica. É um bom exemplo ficcional aquele filme *2001: uma odisséia no espaço*, do diretor Stanley Kubrick. Neste filme uma eclipse de milhares de anos põe em comum um osso de um animal, usado como instrumento pré-histórico, e uma nave espacial! O que há em comum entre um instrumento primitivo e uma nave espacial? Será que toda esta distância temporal apenas silencia uma permanência do tipo humano numa condição irrevogável? Um instrumento feito a partir de um osso animal, e uma nave – sim, cumprem a mesma exigência: jamais houve humanidade sem a técnica, isto porque nós, seres humanos, nunca encontramos um lugar nosso inteiramente dentro da natureza. Tivemos que construir o lar na e pela técnica. Isto significa que a técnica sempre determinou este humano, pela dependência deste com aquela. Porém, com uma ressalva: é necessário distinguir uma técnica *artesanal* de uma técnica *sofisticada*. Talvez seja sempre um bom lugar começar a pergunta por quem é este *nós* -, que está implícito no questionamento que se abre ao longo do texto - a partir da questão da Técnica.

A *Questão da Técnica*, certamente o melhor texto para se discutir acerca desta atuação humana, diferencia a técnica artesanal da técnica moderna. Essa distinção é também a que, no texto do Heidegger, separa o tempo antigo do tempo moderno. Para sermos simples, o que está demonstrado naquele texto – que é, aliás, de bom grado uma releitura da tradição filosófica –, é que houve uma saturação de um modo de interpretar aquelas quatro causas aristotélicas, sobretudo as, chamadas por nós, causas final e eficiente. De tal modo que ambas tornam-se o que se denomina “meio para fins”, e posteriormente o próprio meio (a eficiência) toma o lugar do fim. Em conseqüência, a técnica que servia para dispor da natureza somente na medida em que a natureza se expunha, agora se dispõe da natureza para lhe explorar, tendo como medida a eficiência, i.é, quanto mais puder dispor-se do que ela oferece, melhor. E não somente na medida em que a natureza oferece, mas também controlando e impondo sempre cada vez mais o que ela oferece e como ela oferece.

Com isso duas coisas precisam ser aqui esclarecidas com relação à técnica. A primeira é em como o texto do Heidegger compreende a causalidade no contexto grego. A segunda é entender em como, na técnica vigente, acontece essa retração que corre em direção à operatividade relatada no texto de Messkirch. Vamos à proposta.

1. *A questão da técnica* trata a questão da causalidade de modo até um pouco mais profundo do que dito acima. As causas final e eficiente, cujo termos originalmente gregos não dizem exatamente nem fim nem eficiência, são vistos sob um enfoque de uma totalidade, mas não uma totalidade instrumental, e sim a de um “dever e responder” com vistas ao que propriamente o artesão somente toma parte na medida em que permite acontecer esta totalidade. Não se trata com isto de uma distinção rígida entre natureza e cultura, e sim de uma acolhida da natureza pela natureza: o artesão só se permite o usufruto como dádiva concedida. Nisto, não somente a matéria é a natureza, mas também a forma, a eficiência e o próprio *telos* de sua arte são manifestações da natureza. A apropriação artesã não é mera operatividade, ela acontece para uma totalidade. Com isso, o *telos* (a finalidade) é a causa que abarca todas as outras desde onde ela possa tornar vigente a totalidade, qual seja, no exemplo do Cálice Sacrificial, o rito. A eficiência, cujo termo Heidegger atenta em demonstrar que não existe nenhum uso segundo este sentido nas denominações gregas, é a parte das quatro causas que diretamente corresponde ao homem.

Eficiência remete a efeito. Este é a consequência de uma causa. Por sua vez, a causa, segundo o modo da efetividade, é regida somente com vistas à atividade, valoriza-se a vigência instrumental. É assim que Heidegger aponta em como tradicionalmente se fez uso da causa. O que tem por consequência a submissão de todas as outras três a ela. E, no entanto, no sentido grego, esta é somente a causa onde as outras três podem ter seu vigor. Através do artesão, recolhe-se uma unidade das quatro causas em que ele próprio não pode ter o domínio, simplesmente porque não cabe inteiramente a ele todo o processo da produção. Se o artesão somente toma parte na medida em que permite, ele é apenas um intermediário desse “dever e responder”.

O que são, quando vistos mais de perto, tal “dever e responder”? Eles dizem o modo como aparece cada causa. “Modo como aparece” não remete à aparência, mas ao aparecer. Cada causa responde a seu modo o aparecer do utensílio. O aparecer é o evento que torna possível o visível, mas não o visível como mero evento da capacidade ocular, mas no sentido de toda uma relação que se instala junto àquele utensílio. É a relação de unidade das quatro causas que só podem se dar em unidade enquanto se deixar que sejam naquilo que elas se abrem. Por isso quatro causas distintas, porém sempre juntas. Dever e responder são aquilo que entregam ao próprio utensílio o que é do utensílio, seus quatro modos fundamentais de aparecer. Na matéria, a prata; na finalidade, o rito; na eficiência, o empenho do artesão; na forma, o perfil do cálice.

O aparecer é a palavra que no grego coincide com verdade, des-encobrimento. Todos os modos gregos de relação incidem nesta intensa força do aparecer. Poderíamos logo nos valer de um exemplo incontestável para isso: o teatro grego. Foi porque entre esse povo houve essa intensa abertura para o des-encobrimento que eles puderam criar o teatro enquanto manifestação artística, sem, no entanto, distinguir nesse aparecer o verídico do ficcional.

A força do aparecer está nele ser uma produção, uma *poiesis*. É a força do que provém do invisível para o visível. Mas o invisível não é meramente o que não se vê agora, ele é, sobretudo, o que não pode de maneira alguma ser visto, perceptível. Ora, se não pode ser visto ou percebido, não há razão alguma para procurá-lo, ele apenas é o comandante da dinâmica de se tornar visto. A cada vez que se traz para o visível algo que não era então visto, transfere-se para uma nova relação de percepção. Isto quando se trata de mera observação. De tal forma que ou compreende-se em concentrar o empenho no aparecer enquanto uma produção, ou se estará sempre numa procura incessante pelo que ainda não apareceu aos olhos, à percepção. Esta intensa procura encobre constantemente a *poiesis* enquanto evento do aparecer, ela adia o aparecimento. Mas é ela também o aparecimento, porém de forma velada, isto é, ela não reconhece para si o aparecer. O que há de fundamental importância no des-ocultamento é que todos os modos são nela fundados, tanto o olhar que apenas observa quanto a atividade que quer criar desde si própria.

Para usar de exemplo em como é este aparecer busquei um que de algum modo não se prendesse à ciência ou à arte, mas que pudesse demonstrar o aparecer de forma contundente:

Na medicina o médico ao examinar um corpo doente busca os sintomas para identificar a doença. Mas ele nunca possui o acesso à doença em si. Seu acesso se dá por meio dos sintomas; o que no corpo aparece de maneira peculiar que possa ser feita uma caracterização como aquilo que se entende por ser uma doença específica. Ele pode buscar um exame mais apurado, p.ex., no sangue. Com o exame de sangue ele avalia o comportamento de todos os componentes sanguíneos, contando-os, verificando os que faltam e os que estão em quantidade normal com o uso de um instrumento específico que o auxilie a observar os componentes do sangue. Ele pode avaliar desde quantos dias ocorre determinada dor, p.ex., uma dor na perna. Pode avaliar como estão os órgãos internos, escutando-os com um aparelho específico de escuta ou mesmo um raio-x para ver os órgãos. Mas todos são procuras pelo aparecer dos sintomas. O modo em que a leitura dos sintomas é feita e que liga à doença depende inteiramente de como é feita a relação do aparecer dos sintomas, bem como da própria relação com a cura de uma doença, através dos mais diversos tipos possíveis de “remédio”. O que remete à medicina às suas mais extravagantes nuances entre diferentes povos e às suas diferentes épocas, é inteiramente determinado pelo modo como se relaciona ela com o aparecer dos sintomas. Por isso, p.ex., a medicina oriental, de um modo bem diverso, é capaz de chegar a resoluções que para os ocidentais soa inusitado. Bem como a medicina tribal com seus rituais e suas plantas medicinais que estão atreladas a uma relação com o sagrado e com a religião. O que seria interessante, já que estamos tratando metidamente de medicina, seria demonstrar em como é ela própria também uma *poiesis*. Na medicina também se abre todo um modo de relacionar-se com o aparecer em que se determinam a partir dela toda uma produção, diz-se comumente, uma cultura. Entretanto para o presente texto é preciso ainda discutir o que ficou pendente, qual seja, em como é que ocorre a vigência da técnica moderna.

De pronto já temos a indicação que o próprio caminho do pensamento de Heidegger, com relação à questão da Técnica, propõe: o de uma volta à poesia. Precisamos apenas completar o que já se abriu



aqui enquanto proposta de pensamento, para por fim entender melhor o que seria essa volta à poesia.

2. A disposição que se dispõe da natureza para lhe explorar caracteriza a chamada técnica moderna. Com a palavra com-posição o filósofo alemão conceitua o modo da técnica do dispor para explorar.

Disposição e composição trazem consigo um mesmo radical, o verbo *pôr* (*stellen*), que é o mesmo de propor e de expor. O que se tem em vista com o uso de um mesmo verbo para palavras com sentidos distantes é manter a proximidade que reúne todas elas. E isto tem em vista a proposta toda particular de Heidegger quanto às conclusões frente à técnica. Esta proposta de Heidegger é visível a partir da própria palavra grega *techné*. Para o grego, o trabalho de um artista, um arauto p.ex., era uma *techné*; mas o trabalho de um sapateiro também era uma *techné*. No sentido grego mantinha-se uma ambigüidade com a palavra que nomeava a atividade humana. Essa ambigüidade reunia a atividade dos homens sem uma distinção apropriada entre artistas e artesãos. Esta ambigüidade preserva o que há de comum em ambos, e de tal maneira que hoje no mais das vezes sequer compreendemos, deixamos escapar o que propriamente reúne toda produção.

Também o verbo *pôr* impõe uma ambigüidade. Ele indica que pertence a toda e qualquer atividade um modo de des-encobrimento. Todo propor, expor, dispor são manifestações da *poiesis*, são produções. O que há de tão poderoso na produção pensada em sentido grego, como *poiesis*, é o de ambientar toda uma relação em que o homem – o artista, o artesão, quem ele quer que seja, possa ele recusar um título de humano, de essência humana –, apareça situado como um intermediário, como alguém que abarca e conduz em conjunto o que ele sozinho não pode instaurar.

Por isso é latente a distinção feita ao se pensar a técnica, separando a técnica moderna da artesanal.

Se as atividades dos homens são sempre modos de des-encobrimento, isto é, se o des-encobrimento reúne todas as atividades humanas, pode-se realizar a atividade com vistas ao des-encobrimento, – ao que acontece do que passa do invisível para o visível, a produção – ou apenas com vistas ao produto da produção, ao efeito. Ora, se

estamos aqui tratando da causa eficiente como aquela que responde diretamente ao homem em questão, tem-se em conta a relação que há entre o agir e o humano. E é justamente no texto *Sobre o Humanismo* que Heidegger começa logo dizendo:

De há muito que ainda não se pensa, com bastante decisão, a Essência do agir. Só se conhece o agir como a produção de um efeito, cuja efetividade se avalia por sua utilidade. (HEIDEGGER, 1967; pág.23)

A crítica ao humanismo começa desde a concepção que se tem do agir. A palavra humanismo é usada para resumir todo o ocidente; para este todo agir é efetivo, é um meio para fins. E junto com esta concepção de agir, a separação entre teoria e prática, cuja pretensão é separar o que é a ação e o que se dá antes da ação. Com isso toda teoria quer se pôr fora de toda ação, e toda a sua prática visa ou negar a ação, ou agir com vistas ao que conduz a melhores proveitos e melhores utilidades. É neste contexto que a causa eficiente se apresenta com sua máxima força, pois ela coloca o homem da teoria de frente consigo próprio no que concerne às suas pretensões, que, até que se prove o contrário, são a de se colocar fora do agir.

A caracterização do pensamento como *theoria*, e a determinação do conhecimento como atitude “teórica” já se processam dentro da interpretação “técnica” do pensar. É um esforço reativo, visando preservar, também para o pensamento, autonomia face ao fazer e agir. (HEIDEGGER, 1967; pág.26)

A técnica moderna é a vigência desse modo de des-encobrimiento que se pretende colocar fora do agir. Ao fazer isso ela se dispõe da natureza no sentido de lhe explorar. Mas a técnica moderna explora a natureza com vistas ao que? Ela explora a natureza para armazenar a energia extraída dela. A extração da energia caracteriza a exploração quanto à sua postura frente o agir. A pretensão é que se coloque disposto ao redor de si tudo o que for preciso para lhe assegurar o seu próprio direcionamento com o menor esforço.

Este dispor no sentido de explorar diz intimamente algo que o humano carrega, diz que há uma dinâmica de pertencimento/des-pertencimento, algo que em outros textos e outros contextos

poderíamos apontar como uma ausência e uma busca de sentido. A princípio podemos logo dizer que o humano compensa o vazio correndo contra sua própria condição, valorizando a vigência instrumental, tecnológica. Esta é o modo da técnica que vigora uma primazia da operatividade, da eficiência.

Esta corrida contra a própria condição é operada sempre a partir de uma perda. Mas, que perda é essa? Acima, apontávamos que a técnica diz o homem, pois o homem não é sem técnica. Na e pela técnica o homem está sempre como condicionante e condicionado. É este o risco da existência, o que é consequência pode muito bem ser tomada como causa, e assim inversamente, a causa pode ser tomada como consequência; o risco é justamente o homem acreditar que cabe a ele e somente a ele este cumprir-se da causa na consequência, bem como de toda consequência possa ele retirar uma causa, uma explicação.

Por isso é a técnica moderna, a tecnologia, quando confrontada com a técnica artesanal, a operação de uma perda. Esta técnica artesanal permite que seja concedida gratuitamente uma medida, qual seja, no que para o homem da tecnologia aparece como limitação, imperfeição. Em um exemplo: a distância. Toda técnica, seja a artesanal ou a tecnológica, antes de ser uma aproximação de longitudes espaço-temporais, é propriamente o abrir-se de distâncias; a partir dela é que se poderá tomar algum distanciamento. Pela técnica se abre um modo de atuação em que vigora uma relação tal com as distâncias. Por isso se diz que é a técnica também um modo de des-encobrimento. Essas distâncias são o modo como o homem se situa em sua relação consigo mesmo.

Pois bem, pusemos algumas linhas acima, a técnica artesanal e a tecnologia lado a lado – e, no entanto, é a tecnologia a negação completa deste distanciar-se das distâncias. O que se quer como resultado da tecnologia é que se cale de vez todo de-morar e todo distanciar. Ora, as palavra de-morar e dis-tanciar já carregam em si um sentido de habitação; a primeira na qualidade daquilo que acolhe, que guarda, e a segunda na qualidade daquilo que afasta e aproxima, do que tange. Sendo assim, o sentido de técnica da tecnologia está operada a partir de uma perda, a constante perda da medida. A recompensa desta perda é recuperar-se como controle. A medida da era moderna é o

controle, o cálculo: o *telos* na condição de previsão e domínio sobre o devir.

Hanna Arendt, em seu texto *A Condição Humana*, relatou esta fuga exacerbada do que profundamente nos condiciona, sem que saibamos ao certo o que seja este condicionante. A secularização da cultura, diz ela, não é por isso nenhum ganho; conforme a própria cultura quer explicar, e na medida em que não pode explicar, tenta tomar o lugar como condicionante. De tal forma que se pretende assim *sair da prisão terrestre, prolongar a vida, e reproduzir artificialmente a vida*<sup>9</sup>.

Há aqui, portanto, a necessidade de se indagar constantemente quem é esse homem que rege o modo de des-encobrimento da tecnologia. E igualmente indagar-se no que concerne às distinções, sobretudo a que separa na técnica moderna da artesanal, o homem da modernidade do homem da antiguidade. Se é inerente ao homem o uso de instrumentos, cabe apenas avaliar o que ele ganha e o que ele perde na vigência de um determinado tipo de técnica? Creio que esse tipo de avaliação apenas repete a própria técnica da tecnologia que apenas requer meios e fins a que tanto criticamos aqui. Trata-se aqui de algo maior, qual seja, o de indagar, isto é, se relacionar, com o próprio des-encobrimento.

Pois bem, voltemos à fala de Heidegger. A celebração do aniversário de sua cidade natal o levou, junto à pergunta pelo amanhã, a uma reflexão sobre a noção da relação dentro e fora do lar, e mais particularmente a uma tendência apontada em sua fala de um esfacelamento do lar. Segundo ele, tal esfacelamento se dá em uma busca desenfreada por algo que o mais das vezes propriamente sequer se saiba, que permanece inquestionado em seu agir mais próprio.

Mas afinal -, o que quer dizer “esfacelamento do lar” e despertencimento?

A fala de Heidegger é datada do ano de 1961, quando este tinha já 72 anos. O que ele diz para seus concidadãos soa, de alguma maneira, conservador, talvez até provinciano. Poderíamos até resumir assim a sua fala: que se defendam dos tempos futuros, da avalanche do fora de casa; que se defendam do mundo da técnica e de todo o aparato

---

<sup>9</sup> ARENDT, Hanna. *A Condição Humana*. Trad. Roberto Raposo; Intro. Celso Lafer. Rio de Janeiro: Forense-Universitária; São Paulo: Ed. Universidade São Paulo, 1981, p.10-11.

tecnológico, da intensa operatividade estatística a que o mundo futuro está condenado. Pois bem, que seja assim - que a fala de Heidegger soe um tanto conservadora, e que o seu conselho para os concidadãos seja o de certo provincianismo.

O que se deve aqui, e de maneira cuidadosa, é tentar entender o que diz *lar*, pois se falamos de ausência de lar, perda de lar, supõe-se que já se saiba o que seja lar. Alguns destes sinais são, p.ex., as antenas de rádio e de televisão, que já podemos constatar enfileiradas sobre os telhados das cidades e aldeias. Para onde sinalizam estes sinais? Indicam que os homens que, vistos de fora, lá “moram”, precisamente não estão mais em casa

O que é o lar, evidentemente, todos sabem de modo ou de outro. Inclusive, se estamos situados de alguma forma em um tempo *futuro* ao da fala do filósofo em questão, poderíamos discordá-la, pois se supomos saber o que é lar, supomos que o fora de casa não dominou, não extinguiu a cisão dentro/fora. Mas talvez a questão não seja tão simples assim.

Também o texto *A questão da Técnica* oferece uma resposta a esta questão. Como não poderia ser diferente, se já estamos supondo desde o princípio que há algo na própria essência da técnica que diz respeito também à essência do homem. E se diz respeito ao homem haveríamos logo de deduzir que de algum modo ao se falar de essência se fale também do “lugar” do homem, de sua morada. Com isso cabe acolher a própria questão que o texto de Heidegger propõe no desenrolar de um caminho. De tal modo que, poderíamos aqui repetir o que no texto do filósofo alemão é feito de modo semelhante. Porém enquanto pensamento, a ação nunca é uma repetição, ela é um refazer. Pois bem, isto diz de maneira aproximada o que é também a essência. É preciso que essência seja algo diverso de uma distinção entre verdade e aparência, ou mesmo de uma distinção ainda mais incisiva entre acidente e essência. Essência é um vigor, é sempre atual. Quando se fala em essência deve se ter em vista aquilo que possibilita ela. Enquanto não distinta essência de acidente, p.ex., não há nada que possa desde um ponto fixo eliminar o que é essencial do accidental.

O que diz essência enquanto vigor? Diz que a essência não é algo que está pronto e fechado, como uma propriedade nuclear ao qual todo o restante se alimenta dela. Essência enquanto vigor é um essencializar, é caminho. Por isso toda essência se relaciona de algum

modo com o homem. Este, ao contrário de uma coisa pronta, está sempre jogado na incompletude, no que ainda não se cumpriu, na abertura. O homem mora no aberto, e isso de tal maneira que é sempre problemático trabalhar esse *nós*, essa unidade que abarcaria a todos. Recusa-se inclusive a pensar o homem com a pretensão de deixar aberta a abertura em que ele está.

Para a proposta do texto, entretanto, pensar essência enquanto essencializar é trazer o questionamento para a esfera da atuação do homem que promove a técnica da tecnologia. Todo essencializar é humano porquanto depende de sua atuação. A discussão das quatro causas demonstrou que a causa final se perde ao valorizar-se a vigência operativa. A causa eficiente possui a sua ditadura toda particular em um modo de des-encobrimento. O que há de peculiar neste modo de des-encobrimento é que ele vela para si a des-ocultação. O homem da tecnologia vela para si tudo o que não é humano, tudo o que está para além de si. Se a causa final se fundiu na causa eficiente, é nela que o homem sente a perda acima relatada?

A finalidade no exemplo do cálice é o rito. Aquilo que constitui a causa final é, como diz o texto de Heidegger, não onde acaba o utensílio, e sim onde ele começa. É no ritual que o cálice vem a ser cálice em toda a sua possibilidade. É claro que em se tratando de um exemplo, temos uma delimitação. Mas a pergunta que cabe frente ao modo da tecnologia é onde está a finalidade. Será que cabe ao homem esta decisão? Se enquanto viger esta operatividade da técnica ele estará certo que sim. E como é que ele determina esse fim? Correndo em prol de mais e mais operatividade.

A causa eficiente é a que coloca o homem diante de si mesmo. Enquanto valer a suposição vigente de homem, estará suposto a causa eficiente enquanto operatividade incessante segundo acredita ser o homem detentor de suas próprias possibilidades. Falta ao homem desta vigência indagar até onde vão as suas próprias possibilidades a partir de si mesmo. Se é então a causa eficiente determinante na transformação da relação com as outras causas, o que esperar da causa final no modo da tecnologia? Será que se tem uma relação para com a finalidade?

Deixemos a pergunta em aberto. Caberá sempre retornar à questão.

Será que este desencobrir-se se dá, em algum lugar, fora de toda ação e qualquer atividade humana? De forma alguma! Mas também não acontece apenas *no* homem e nem decisivamente *pelo* homem. (HEIDEGGER, 2010; pág. 26-27)

Se mal se pode definir invariavelmente o homem, tem-se a conclusão de que não é possível que dependa apenas dele próprio (ou de um modo vigente dele ser). A questão fica mais por conta à pergunta pelo des-ocultamento, desencobrimento. Trata-se de recolocar a questão, em lugar de perguntar o que ou quem é o homem, perguntar-se para o que se está jogado enquanto abertura:

[Há] a possibilidade de o homem empenhar-se, antes de tudo e sempre mais e num modo cada vez mais originário, pela essência do que se des-encobre e seu desencobrimento, com a finalidade de assumir, como sua própria essência, a pertença encarecida ao desencobrimento (HEIDEGGER, 2010; pág. 29)

A essência do que se des-encobre remete à pertença ao desencobrimento. Isto não é de maneira alguma traduzir uma resposta sobre quem é o homem em questão. Oferecer uma resposta a quem é o homem seria repetir o humanismo que, ao querer deixar vigor uma idéia de humanidade, apenas liberou um modo possível de se entender o homem e velou o próprio aberto a que se está jogado. Enquanto humano, o mais próximo da essência de sua humanidade não está em uma resposta, e sim no aberto da questão. A essência de sua humanidade não é, portanto, essência nenhuma se não se estiver em vista o vigor do porvir. O vigor do porvir é a ek-sistência, a essência do homem está em existir. Assumir para si a pertença encarecida ao desencobrimento é fazer com o que o aparecer, e não a aparência, seja o comandante da ação. O aparecer não depende unicamente do homem humano. Para deixar que o des-encobrimento sobrevenha é necessariamente se desfazer do que se entende por humano e humanidade. E ao se fazer isso, dá-se conta da *poiesis* em sua força máxima.

O homem pertence ao des-encobrimento. Segundo esta constatação, o pertencimento do que é o homem está em sua relação com a dinâmica do que se cobre e desencobre. A palavra a-lethéia

remete de modo ímpar esta dinâmica. O *a* na língua grega diz aquilo que priva, corresponde ao *des* no português. A verdade, aletheia, é portanto, um evento de privação; não se trata de um movimento em direção ao núcleo, mas o contrário disto, é essencialmente superficial. A história da palavra aletheia remete a um mito, sua fonte mitológica não contradiz ao significado da palavra, mas o confirma. Se o homem pertence ao desencobrimento é porque toda a verdade enquanto desocultação está encarecidamente jogada numa dinâmica de ocultação e desocultação. O homem pertence ao des-encobrir, mas ele o faz isso não como o desvelamento de algo que é mais profundo, a verdade é um não, um *des*, ela não mora em um núcleo, é o evento do aparente fundamentalmente pleno em sua força superficial. Não há com isso uma morada plena em que está corrigido o que podia ser incerto ou ilusório, mas sim uma morada essencialmente no ilusório, à luz do aparecer. A *poiesis* enquanto um fazer é desde essa morada na superfície porquanto não se dispõe de outro plano onde pudesse ser ela mais que o aparente. É por isso que a pertença ao desencobrimento é a máxima força da morada do homem enquanto ele se dispuser a olhar ao despertencimento como a propriedade mais fundamental de sua existência. Ao descobrir ela já está em uma *poiesis*.

Em sua obra mais lida, *Assim Falou Zarathustra*, Nietzsche nomeia o subtítulo: *Ein Buch für Alle und Keinen*; “Um livro para todos e [para] ninguém/nenhum”. Creio que este seja um exemplo que traduz bem tanto a questão do que é essência quanto da questão da *poiesis*, do fazer:

“*Ein Buch*”, *Um livro*, o que é um livro? Deixemos esta pergunta em aberto.

“*Ein Buch für Alle*”, *Um livro para todos*, isto é, para todo e qualquer um que estiver disposto à leitura de um livro, um livro para todos, afinal.

“*und Keinen*”, *Para ninguém/nenhum*, o pronome indefinido de negação *kein*, em sua correspondente declinação, *keinen*, geralmente significa nenhum, pois se refere, gramaticalmente, a um substantivo. Porém, com a presença do pronome *Alle*, soa-se melhor expressar a sentença da maneira usual, “Um livro para todos e para ninguém”.

*Para ninguém*, por que se trata então de um livro para ninguém? É este o ponto da proposição que nos acomete a pensar. Se



Nietzsche tivesse escrito neste subtítulo apenas *um livro para todos* não nos causaria surpresa, não seríamos incomodados. De tal maneira que, em nos causando a surpresa pelo subtítulo pouco usual, logo se percebe que há algo a ser dito, que esse tal Zaratustra realmente fala alguma coisa. Ele não fala *para todos*, fala também, e isto é o mais decisivo, *para ninguém*. Por que *para todos* e *para ninguém*? Talvez isso seja melhor a se pensar e a ser explicado com relação ao que convém ao drama. No drama o que se diz, diz-se no ato. Toda a dinâmica do Zaratustra é a dinâmica do drama. A sua fala é desde um determinado agir, de um determinado acontecimento, sempre enredado em sua própria seqüência. O que Zaratustra diz é *para todos* aqueles que vêm e se vêm em seu enredo dramático. Mas é justamente por isso *para ninguém* na medida em que ninguém está na, e em ninguém se encontra as mesmas circunstâncias nem o modo como aparecem no livro. Isto somente quer dizer que não se trata de um preceito, de um conjunto de regras; somente quer dizer que apesar de sua constante citação à bíblia, *Assim Falou Zaratustra* é também um deboche a quem sempre tomou a palavra como lei que se pudesse ao pé da letra ser seguida, tal qual um Shylock em *O Mercador de Veneza*, de Shakespeare. Com isso, o livro que é para ninguém, está livre para ser a fala de um vivente. Mas não é uma fala qualquer, sem propósito. Ela pretende ser a fala fundamental, a mais importante, Ora, ela só poderá ser a fala mais importante enquanto permanecer uma fala *para ninguém*, enquanto a sua determinação não estiver determinada para uma direção específica. É a fala mais geral – para todos e para ninguém

Para terminar, será dita apenas uma coisa mais. Foi pretendido aqui, a partir de um texto que era na verdade uma fala, – e tal fala desprovida de um rigor conceitual que, no mais das vezes, é necessária em um meio propriamente acadêmico. A partir desta fala percorrer temas constantes do pensamento de Heidegger. Fez-se uso, sobretudo, do texto *A questão da Técnica e Sobre o Humanismo*, Talvez, em se tratando do texto/fala do centenário devesse ter sido feita uma pesquisa e uma elaboração acerca do tédio, pois todo o contexto em que se insere a palestra dos 700 anos de Messkirch aponta no tédio (cujo trecho não foi citado aqui) também um dos muitos sinais, tais quais as antenas de TV sobre os telhados das casas. Tarefa que ficará para uma próxima oportunidade. Entretanto, em vista do tema abordado, algo parece já ter sido ganho. O tema da habitação em

Heidegger é algo diverso do que a fala dos 700 anos da cidade natal coloca? Não é diverso no sentido que discorde e se contradiga com relação ao que disse em outros textos, mas apenas tem em vista outra pretensão. A fala do aniversário da cidade é algo como uma deixa, um recado, para que se possa pensar o sentido. Em todo caso, mantém-se em contato com os textos rigorosamente acadêmicos de Heidegger.

### Referências bibliográficas

ARENDDT, H. *A Condição Humana*. Trad. de Roberto Raposo; introdução de Celso Lafer. São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo, 1981.

HEIDEGGER, M. *700 anos de Messkirch*. Trad. Gilvan Fogel. (texto mimeografado)

\_\_\_\_\_. *Ensaios e Conferências*. Trad. de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcanti. Petrópolis: Vozes, 2010

\_\_\_\_\_. *Sobre o Humanismo*. Introdução, tradução e notas de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 1967

KANT, I. *O que é Esclarecimento*. Trad. Floriano de Souza Fernandes. In BOFF, Leonardo e BUZZI, Arcângelo. *Textos Seletos*. Petrópolis: Vozes, 1985, Pág. 100-116

\_\_\_\_\_. *Zum 80. Geburtstag. Von seiner Heimatstadt Messkirch*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1969, p. 36 a 45

NIETZSCHE, F. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2008

\_\_\_\_\_. *O Crepúsculo dos Ídolos ou A Filosofia a Golpes de Martelo*. Trad. Edson Bini e Márcio Pugliesi. São Paulo: Ed. Hemus, 1976

PLATÃO. *A República*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007