

# METAFÍSICA E CAPITAL: UM DIÁLOGO ENTRE HEIDEGGER E MARX

Tese de Doutorado apresentada ao  
Departamento de Filosofia do Instituto de  
Filosofia e Ciências Humanas da  
Universidade Estadual de Campinas sob a  
orientação do Prof. Dr. Alcides Hector  
Rodriguez Benoit.

Este exemplar corresponde à  
redação final da Tese defendida e  
aprovada pela Comissão  
Julgadora em:  
26 / 08 / 2007

## BANCA

Prof. Dr. Alcides Hector Rodriguez Benoit (Orientador)

Prof. Dr. Oswaldo Giacóia Junior (Membro)

Prof. Dr. Jorge Grespan (Membro)

Prof. Dr. Fausto Castilho (Membro)

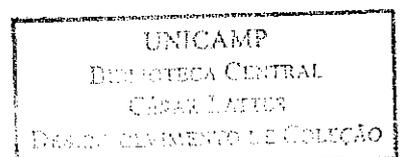
Prof. Dr. Jadir Antunes (Membro)

Prof. Dr. Marcos Müller (Suplente)

Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva (Suplente)

Prof. Dr. Rodnei Nascimento (Suplente)

JULHO/2007



UNIDADE BC  
Nº CHAMADA: \_\_\_\_\_  
T/UNICAMP Sp 36 m  
V. \_\_\_\_\_ EX. \_\_\_\_\_  
TOMBO BCCL 74223  
PROC 16-145-07  
C \_\_\_\_\_ D x  
PREÇO 11,00  
DATA 19-9-07  
BIB-ID 415244

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA  
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

**Sp43m**  
**Sp 36 m**  
Spereta, Eliéser Donizete  
Metafísica e capital: um diálogo entre Heidegger e Marx /  
Eliéser Donizete Spereta. - Campinas, SP : [s. n.], 2007.

Orientador: Alcides Hector Rodriguez Benoit.  
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas,  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Heidegger, Martin, 1889-1976. 2. Marx, Karl, 1818-1883.  
3. Metafísica. 4. Vontade. 5. Capital (Economia). I. Benoit,  
Alcides Hector Rodriguez, 1951- I. Universidade Estadual de  
Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Título em inglês: Metaphysics and capital: a dialog between Heidegger and  
Marx

Palavras chaves em inglês (keywords): :

Metaphysics  
Will  
Capital (Economy)

Área de Concentração: Filosofia

Titulação: Doutor em Filosofia

Banca examinadora: Alcides Hector Rodríguez Benoit, Oswaldo Giacóia  
Junior, Jorge Grespan, Fausto Castilho, Jadir Antunes

Data da defesa: 06-08-2007

Programa de Pós-Graduação: Filosofia

**ELIÉSER DONIZETE SPERETA**

## Agradecimentos

Aos meus pais Valdemir e Anésia, e meu irmão Éder, pelo apoio.

Ao meu amigo Anderson, pelos vários anos de grande amizade.

À Elaine, pelo amor e carinho.

A todas as pessoas que me ajudaram mais recentemente e outras que ainda me ajudam: Marcel, Priscila, Franco, Kuynnit, Jocilene e Caroline.

Ao meu orientador, prof. Hector Benoit, pela oportunidade e orientação nestes anos de mestrado e doutorado.

Aos examinadores do meu trabalho, desde a qualificação até a defesa: prof. Marcos Müller, prof. Oswaldo Giacóia, prof. Jorge Grespan, prof. Fausto Castilho e prof. Jadir Antunes.

## Resumo

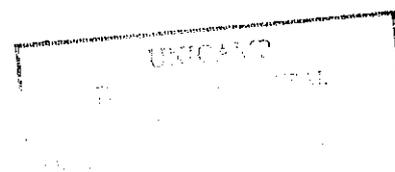
Neste trabalho, investigamos a possibilidade de uma fundamentação metafísica da economia política, envolvendo, com isso, os pensamentos de Heidegger e de Marx. Após um exame do conceito heideggeriano de metafísica a partir do pensamento do *Ereignis* e, da menção, segundo este mesmo pensamento, à possibilidade de uma superação da metafísica a partir da superação de seu fundamento último (a vontade de vontade), o trabalho passa a uma análise ontológico-histórica das soluções de Marx, a fim de mostrar os sentidos pelos quais o capital se insere na tradição metafísica. Finalmente, acenamos para uma análise ontológico-histórica da noção marxista de crise e mostramos de que modo a idéia de crise pode ser vista no interior do problema do esgotamento da vontade.

## Abstract

In this work, aims an investigation of the possibility of a metaphysics foundation of the politics economy, involving of the Heidegger and Marx think. After an exam of the heideggerian concept of metaphysics by *Ereignis* think and, according this think, of the possibility of an overcoming of the metaphysics by overcoming of its last basis (will of will), the work comes an exam ontological-historical of the Marx's solutions, with the aim to reveal for what reasons the capital is in metaphysics tradition. Finally, we speak of an ontological-historical analysis of the marxist notion of crisis and reveal for what reasons the notion of crisis can to be seen inside the problem of the exhaustion of the will.

## Sumário

Introdução.....	11
Capítulo I – A metafísica segundo a analítica existencial .....	15
1. A metafísica segundo a analítica existencial.....	15
2. A destruição da história da ontologia.....	44
3. A virada (Kehre).....	63
Capítulo II – A metafísica segundo o pensamento do <i>Ereignis</i> .....	75
1. A metafísica segundo o pensamento do <i>Ereignis</i> .....	75
2. O ser como <i>ιδέα</i> .....	84
3. O ser como <i>ἐνέργεια</i> .....	93
4. O ser como <i>actualitas</i> .....	96
5. O ser como objetividade.....	99
6. O ser como vontade de poder.....	112
7. Metafísica e técnica.....	118
Capítulo III – Superação da vontade como superação da metafísica.....	125
Capítulo IV – Metafísica e capital.....	155
1. Considerações preliminares.....	155
2. O ser como mercadoria.....	169
3. O ser como produção e a maquinaria.....	175
4. A vontade de vontade e o ser como valorização do valor.....	193
Capítulo V – O esgotamento da vontade e o fim da época do capital.....	203
Conclusão.....	235
Referências bibliográficas.....	241



## Introdução

Esta investigação tem como objeto a fundamentação metafísica da economia política, envolvendo, com isso, os pensamentos de Heidegger e de Marx. Trata-se, portanto, de um diálogo entre estes dois pensadores, diálogo que o próprio Heidegger qualificou de produtivo<sup>1</sup> e alinhou em dois textos principais, a saber, a *Carta sobre o Humanismo* e os *Seminários de Le Thor*.

O tema, quase totalmente inexplorado até o momento, e nisto consiste sua primeira justificativa, justifica-se ainda pela necessidade de se recolocar ontologicamente o conceito marxista de capital, bem como de explorar um caminho econômico-político da ontologia de Heidegger. O marxismo, que nasceu de uma forte linhagem dialética, passou por uma ampla revisão e ressignificação no neomarxismo do século XX, tomando as feições de uma teoria crítica da sociedade e da cultura<sup>2</sup>. Quanto a isso, acreditamos que a segunda fase do pensamento de Heidegger pode repetir as origens do marxismo através de um exame que liga o conceito marxista de capital (portanto, já considerando os textos maduros de Marx) ao sujeito moderno da metafísica da subjetividade, no sentido heideggeriano. Por outro lado, este liame é produtivo também para o heideggerianismo, visto que explora alguns aspectos políticos da segunda fase da ontologia de Heidegger, sem obliterar a questão econômica<sup>3</sup>. Quer dizer, toda a justificativa deste trabalho se resume no *quê* de produtivo resulta para uma teoria sob o olhar da outra.

Três são os objetivos fundamentais do presente trabalho, que poderiam ser assim precisamente enunciados:

1 – Apresentar o conceito heideggeriano de metafísica como entificação do ser, segundo o pensamento do *Ereignis*.

---

1 Heidegger, 1976a, p. 340.

2 Os expoentes (Escola de Frankfurt, Sartre, Merleau-Ponty entre outros) desta revisão pertencem a uma perspectiva teórica que também examinou a relação entre marxismo e heideggerianismo, mas privilegiando a primeira fase destes pensadores. Por ela, elaborou-se uma crítica antropológica ao capitalismo, procurando salientar o conceito de liberdade humana face aos determinismos sociais do capitalismo.

3 Os estudos de Hannah Arendt podem ser exemplares no sentido da relação entre ontologia e política, mas o problema econômico não é suficientemente abordado.

2 – Desenvolver uma análise ontológico-histórica das soluções de Marx a fim de mostrar os sentidos pelos quais o capital se insere na tradição metafísica.

3 – Acenar para uma análise ontológico-histórica da noção marxista de crise e mostrar de que modo a idéia de crise pode ser vista no interior do problema do esgotamento da vontade.

A exequibilidade dos objetivos supra-mencionados dependeria exclusivamente de uma metodologia adequada, em que se pesasse, naturalmente, um exame das fontes e da bibliografia especializada. No entanto, vale dizer, o objeto aqui proposto carece justamente da bibliografia especializada, deixando-nos desamparados e entregues direto e unicamente ao estudo das fontes originais. É desnecessário dizer que um tal tipo de empreendimento nos coloca face a face com o *quase* inelutável risco de errar. Este *quase*, que foi o baluarte que nos motivou a persistir, foi oferecido sobretudo pela orientação atenta do professor Hector Benoit e pelas preciosas correções dos professores Oswaldo Giacóia e Marcos Müller, no exame de qualificação. Não obstante, este *quase* certamente não nos livrou de todos os equívocos, pelos quais assumimos desde já inteira responsabilidade. De resto, segue abaixo um sumário dos cinco capítulos do trabalho.

No capítulo I, intitulado *Metafísica segundo a Analítica Existencial* esboçamos um quadro geral do sistema metafísico como um todo nos valendo sobretudo de *Ser e Tempo*. Neste momento, lançamos mão de um expediente esquemático e facilitador para elucidar o conceito heideggeriano de metafísica segundo a analítica existencial. Este expediente, por vezes, não faz referência aos próprios textos de Heidegger e tem um caráter manifestamente expeditivo. Embora lamentemos a precariedade analítica deste procedimento, talvez tenhamos obtido algum ganho em termos de síntese. Ainda em relação a *Ser e Tempo*, mostramos a *destruição da história da ontologia* como desconstrução da metafísica em geral. Nesta primeira fase do pensamento de Heidegger, a metafísica é compreendida como um pensamento que concebe o ser como ser-subsistente (*Vorhandenheit*) e

determina não só o modo como se faz ciência (conceito existencial de ciência), como também o existir cotidiano no falatório público, que herda e repete os conceitos da tradição. Contra isso, Heidegger sugere um caminho de apropriação do Dasein, que culmina no pôr-se-a-si-mesmo como estrutura finita do sentido do ser como um todo, o que equivale à destruição da história da metafísica.

No capítulo II, intitulado *Metafísica segundo o Pensamento do Ereignis*, apresentamos um exame da concepção do segundo Heidegger acerca da metafísica, a partir do conceito de *Ereignis*. Passamos em vistoria pelos principais capítulos da história da metafísica e seus respectivos sentidos do ser, que não são outra coisa que as verdades epocais do acontecimento-apropriativo do próprio ser, um evento definitivamente para-além-do-metafísico. Amparados sobretudo no *Nietzsche* de Heidegger, mostramos que a vontade de vontade é o que, em última instância (último fundamento), justifica o modo de existir metafísico, como entificação do ser. No fim, apresentamos também o nexos entre a metafísica e a questão da técnica, ou seja, o exercício da vontade como disponibilização técnica de toda a realidade.

No capítulo III, intitulado *Superação da Vontade como Superação da metafísica*, procuramos mostrar que a superação da metafísica passa necessariamente pela superação da vontade enquanto seu fundamento último. Com isso, questionamos também a presença do conceito de humanismo no interior do conceito de metafísica, na medida em que a história da metafísica é, outrossim, a história do humanismo, do pôr-se do homem *animal rationale* como fundamento da realidade. Apontamos, então, para o fato de que a superação da metafísica não pode ser, em definitivo, uma decisão humana, pois isso apenas reperia e ratificaria o exercício da vontade.

No capítulo IV, intitulado *Metafísica e Capital*, passamos ao mais peculiar desta tese, a saber, à aproximação entre Heidegger e Marx. Em primeiro lugar, tratamos de mostrar que os principais conceitos que, segundo Marx, explicam o capital, podem ser descritos numa linguagem originariamente metafísica. Quer

dizer, todo o processo de produção capitalista é, igualmente, um processo que pressupõe uma certa maneira metafísica de conceber o sentido do ser: o ser como produção incondicionada do ente. Em segundo lugar, mostramos que a identificação marxista de que o fundamento do capital é a valorização incondicionada do valor, está ligada ontologicamente à vontade de vontade enquanto vontade de valor e, por isso, o capital é um sujeito automático nos moldes do sujeito racional moderno, que culmina no sujeito absoluto de Hegel.

Finalmente, no capítulo V, intitulado *O Esgotamento da Vontade e o Fim da Época do Capital*, tocamos o empreendimento indubitavelmente mais delicado deste trabalho. Procuramos aproximar o conceito marxista de crise do capital como crise objetiva do valor à noção heideggeriana de esgotamento da vontade. Aqui, satisfaz-se a exigência precedente de que não seja o humanismo<sup>4</sup> a sede de uma tal superação da vontade, pois é no próprio ser, em sua determinidade imanente, que se opera uma transformação. Reconhecemos, porém, que o novo horizonte que se vislumbra para além da superação é o que mais propriamente distancia Heidegger e Marx.

Há que se fazer, ainda, duas observações metodológicas. Primeira: quando utilizamos tanto uma tradução quanto o texto original em alemão de Heidegger e Marx, separamos as referências por uma barra (/), em que a tradução utilizada antecede o original alemão. Segunda: quanto utilizamos colchetes, é para apontar uma opção mais adequada ou desejada para um termo traduzido do alemão, ou para algum aporte nosso no interior da tradução.

---

<sup>4</sup> Apresentamos também aqui uma breve crítica das teses fundamentais do assim chamado *marxismo ocidental* presentes em algumas passagens de Sartre. Com isso, pretendemos uma rejeição, por motivos ontológicos, de uma teoria ético-antropológica da revolução.

## Capítulo I – A Metafísica Segundo a Analítica Existencial

### 1 – A Metafísica segundo a Analítica Existencial

O objetivo último do presente capítulo é a apresentação do conceito heideggeriano de metafísica na primeira fase de seu pensamento, o que se destina (já no capítulo IV) a enquadrar metafisicamente o conceito marxista de capital. Isso significa que uma investigação sobre o conceito heideggeriano de metafísica, em sua primeira fase, correspondente ao período de *Ser e Tempo*, é um empreendimento absolutamente importante. Entendemos que a elaboração de *Ser e Tempo* resume, na esfera horizontal, todo o legado da tradição, o que justifica amplamente este encaixe num trabalho que prevê um estudo do assim chamado segundo Heidegger.

Heidegger não é o único a elaborar uma crítica à metafísica. Kant, por exemplo, já o tinha feito. Heidegger concorda com Kant que a metafísica seja uma ciência criativa no sentido de criar entidades *além da física*, e concorda também que ela, por sua própria natureza, não poderia fazer isso. Mas não concorda pelas mesmas razões. Para Kant, a metafísica é ilegítima por aplicar as categorias do entendimento a entes que não se dão na intuição, como se se pudesse conhecer objetos meramente a priori. Em Heidegger, a crítica tem um sentido adicional. Tudo começa pela noção de *indicação formal* (*formale Anzeige*).

Heidegger compreende que os conceitos filosóficos são essencialmente indicativo-formais. Indicação formal é uma noção obtida da fenomenologia de Husserl, mais precisamente da primeira das *Investigações Lógicas*. Nesta, a indicação formal é definida como uma característica de expressões essencialmente ocasionais, como as expressões dêiticas (pronomes pessoais, demonstrativos, artigos definidos). Em Heidegger, a noção de indicação formal é ampliada, incorporando não apenas expressões singularizadoras, mas também conceitos

ontológicos e ôntico-ontológicos<sup>5</sup>. Isso significa que estes conceitos são indicadores de direção, isto é, normas para o cumprimento da relação com os entes que por eles são conceituados. E esta indicação é formal, no sentido de que não abarca nenhum conteúdo, mas seu conteúdo são apenas normas, que devem ser cumpridas a fim de se apropriar por si mesmo o ente em questão, ou melhor, interpretar originariamente, verdadeiramente, o ente em questão.

Em *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*, Heidegger afirma:

“... é necessária uma meditação sobre o caráter passageiro dos conceitos filosóficos, que são todos indicativos. Eles são indicativos, o que quer dizer: o conteúdo significativo destes conceitos não intenta nem diz nada diretamente sobre aquilo (sic!) com o que se relaciona, mas apenas dá uma indicação, um aceno para o fato de que se exige do que é compreendido por meio deste complexo conceitual, que realize uma transformação do si mesmo no Dasein.”  
(Heidegger, 2003, p. 340)

De pronto, há que se distinguir os conceitos filosóficos de toda outra ordem de conceitos. Os filosóficos não são representações de fatos, mas são indicações-formais. São conceitos formais que indicam direções de compreensão, modos de projetar o ser-no-mundo. Em *Ser e Tempo*, Heidegger enumera – mas não desenvolve todos – uma série destes conceitos: utilizabilidade, existência, preocupação, ser-subsistente, ser-vivo, etc. Ora, estes conceitos filosóficos podem ser chamados também de ontológicos ou ôntico-ontológicos, pois dizem respeito ao *ser dos entes*, ao modo como compreendemos e nos comportamos para com os

---

5 Cf. Heidegger, 1977, p. 307, onde Heidegger afirma, a título de exemplo, “O título significa numa indicação formal: o Dasein é como poder-ser compreensor ...” (*Der Titel besagt in formaler Anzeige: das Dasein ist als verstehendes Seinkönnen ...*). O título a que Heidegger se refere é o conceito ontológico de existência, que tem o caráter de uma indicação formal, bem como o conceito ôntico-ontológico *poder-ser compreensor*.

entes.

Em toda a sua existência, o Dasein comporta-se de diferentes formas com os entes, cada qual encerrando uma pré-compreensão dos mesmos:

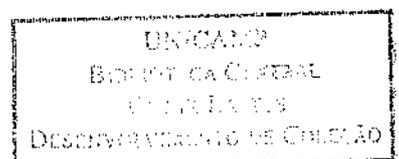
“A de-monstração fenomenológica do ser dos entes que se encontram mais próximos se faz pelo fio condutor do ser-no-mundo cotidiano, que também chamamos de *modo de lidar* no mundo e *com* o ente intramundano.”  
(Heidegger, 1997a, p. 108/1977, p. 90)

Quando dialoga com um outro ser humano, sua suposição é que o outro é também um Dasein, alguém que participa de seu mesmo modo de ser, a existência, pois o mesmo gesto não seria realizado com uma pedra ou uma planta, por exemplo. Com a pedra, o Dasein se comporta como sujeito cognoscente diante de um objeto do conhecimento. A pedra é compreendida como uma substância extensa, imersa nas relações de causalidade com o mundo em geral, sujeita às leis do movimento. Estes exemplos – apenas alguns entre todas as relações possíveis do Dasein – permitem-nos antever o tipo específico de pré-compreensão metafísica. A metafísica compreende tudo como substância, e leva o processo de substancialização até o seu limite.

Heidegger vê na metafísica um caminho de errância do pensamento, pois a filosofia metafísica não é o que deveria ser, a saber, uma ética do ser<sup>6</sup>, uma investigação sobre o modo como os entes deveriam ser concebidos e estudados, tornando-se ao invés disso, um exercício dogmático e desvirtuante da apropriação dos entes. Este caminho de errância tem um caráter extremamente complexo, posto que a origem e o fim da metafísica encontram seu lugar no mesmo, a saber, na analítica existencial. Quer dizer, o Dasein é, ao mesmo tempo, a fonte originária e a destruição da metafísica, pois esta está alicerçada na historicidade do Dasein:

---

6 Sobre o caráter moral das proposições indicativo-formais, ver Robson Reis, 1999.



“Historicidade indica a constituição ontológica do 'acontecer' próprio da pre-sença [Dasein] como tal. É com base na historicidade que a 'história universal', e tudo que pertence historicamente à história do mundo, se tornou possível.” (Heidegger, 1997a, p. 48)

Maior agravante consiste ainda no fato de que o modo como esta apropriação da metafísica é executada em *Ser e Tempo* não é menos complexo. Por isso, propomo-nos a perseguir este projeto apropriativo da metafísica através de um esquema facilitador, correndo inclusive o risco de transformar o trabalho numa expedição pouco comprometida com o próprio texto de Heidegger, posto que nosso interesse é uma rápida passagem pelo problema em *Ser e Tempo* e não uma análise exaustiva do tema. O esquema está todo baseado no princípio da interpretação (*Auslegung*) enquanto explicitação dos conceitos ontológicos envolvidos no discurso (*Rede*) sobre a compreensão (*Verstehen*) de seu estar-lançado (*Geworfenheit*) na cotidianidade mediana, legada pela tradição metafísica. Em outras palavras, o esquema é um esquema baseado na abertura do ser-em, no modo da impropriedade legada pela tradição e reproduzida na cotidianidade mediana pelo impessoal (*Man*)<sup>7</sup>. É o que segue abaixo:

- (i) A metafísica compreende tudo como substância;
- (ii) A substância possibilita a primeira entificação (gênero ou entes imutáveis), cisão entre ser e ente e esquecimento do ser;
- (iii) O nivelamento de todos os entes;
- (iv) A substância possibilita a segunda entificação (entes mutáveis), cisão

---

<sup>7</sup> No próximo item deste capítulo, tentaremos uma exposição da abertura própria, quer dizer, da abertura a partir do estado de resoluto (*Entschlossenheit*), o que significa encaminhar o acesso ao mais originário (o ser do ente e o ser mesmo) e, conseqüentemente, preparar a destruição da história da ontologia.

entre ser e ente e esquecimento do ser;

(v) Exceção aos entes que transparecem o ser;

(vi) A cotidianidade mediana e a decadência;

(vii) A substância possibilita a terceira entificação (a posição do fundamento), cisão entre ser e ente e esquecimento do ser.

### **(i) A Metafísica compreende tudo como Substância**

A metafísica surge após e contra um período – o pré-socrático – em que o ser transparecia no ente. Os primeiros gregos olhavam os entes, mas viam o ser, estavam em relação imediata com o ser, ser aqui compreendido como φύσις, desvelamento. Significava igualmente vida, no sentido do brotar ou surgir de todas as coisas. Não havia cisão entre ser e ente. Mas esta primeira resposta ao sentido do ser durou pouco tempo<sup>8</sup>. Logo surgiu a metafísica platônica, e com ela, os augúrios de um novo tipo de pensamento.

O pensamento metafísico não surgiu do nada, mas de um processo de parcialização do sentido originário de ser como des-velamento. Se antes o ser significava o movimento que se vela e desvela, a metafísica tomou apenas o segundo sentido, desconsiderando o primeiro. Assim, tudo passava a ser compreendido na chave do desvelamento ou presença constante, como algo que permanece indistintamente no tempo:

“A determinação do sentido do ser como παρουσία e οὐσία, que, do ponto de vista ontológico-temporário, significa 'vigência' (*Anwesenheit*), (...). O ente é entendido em seu ser como 'vigência', isto é, a partir de determinado modo do tempo, do 'presente' (*Gegenwart*).” (Heidegger, 1997a, p. 54/1977,

---

8 Analisaremos este momento histórico com mais detalhes mais adiante.

Como se pode ver, desde os primórdios da metafísica, o ser do ente foi concebido como algo que vige na condição de um ente sempre presente<sup>9</sup>, a fim de que possa ser assegurado ao homem, enquanto um ser racional, a possibilidade de se apropriar dos entes como um todo por meio da percepção e da razão.

Vigência (*Anwesenheit*) e presente (*Gegenwart*) são palavras para designar o grego οὐσία, que se convencionou traduzir por essência ou substância. Logo, substância não designa um ente em particular, mas um modo de ser dos entes e, por conseguinte, um modo de compreendê-los. Os entes não se apresentam imediatamente segundo esta compreensão, foi preciso um esforço artificioso no sentido de impor o desvelamento à despeito do velamento; foi uma criação artificial, uma construção. Quem compreende o modo de ser dos entes é o Dasein em seu ser-no-mundo. A substância é um modo de interpretação dos entes que vem ao encontro no interior do mundo, por meio da qual o Dasein está lançado em determinadas possibilidades de comportamento. Além disso, por se tratarem de modos de interpretação, os modos de ser podem ser concebidos como conceitos presentes no discurso (*Rede*) e que se ocultam nas entrelinhas da linguagem. Logo, fazer ontologia é explicitar os conceitos ontológicos envolvidos.

Substância é um pré-conceito específico do ser-aí do ser-no-mundo. Quando compreende os entes nesta categoria, os entes ganham realidade, visibilidade, estabilidade e causalidade, que são as características fundamentais da noção de substância (além da determinação fundamental da temporariedade). Realidade significa efetividade, isto é, os entes passam a existir necessariamente. Visibilidade significa que estes mesmos entes efetivamente reais ficam à vista, sob a presa do olhar, não podem se ocultar à onipotência da visão humana. Estabilidade significa

---

9 A questão ontológica está intimamente ligada à questão do tempo, o que quer dizer que o ser dos entes sempre se esclarecem, em última instância, por sua referência à temporariedade (*Temporalität*) (Cf. Heidegger, 1997a, p. 54). Veremos isso no final deste capítulo.

que o que existe realmente – as entidades supra-sensíveis subsistentes – permanecem constantes, sem alterações substanciais. Isso só é possível porque o conceito de tempo aqui envolvido é o de sucessão dos pontos do agora. Os momentos do tempo são pontos espaciais numa linha imaginária. Há o agora, o agora-não-mais (passado) e o agora-ainda-não (futuro). Como os pontos são todos iguais, indistintos, o agora-não-mais apenas cede lugar ao agora, que virá a ceder lugar ao agora-ainda-não. Estes pontos apenas se sucedem, permanecendo iguais, sem alterações substanciais. Finalmente, um ente substancial, justamente porque é uma entidade resolvida e fechada por si e em si, está sujeita a relações de causalidade, único meio pelo qual ela se movimenta, mas sem que isso signifique perda de estabilidade e identidade. Porém, o mundo sensível não comporta tais entidades, e a metafísica então torna-se a decisão fundamental mediante a qual se postulam entidades supra-sensíveis, cuja qualidade essencial consiste em servir de fundamento ao conhecimento da realidade. Para Heidegger, toda a tradição interpretou a totalidade do ente como substância, e a noção de substância ressoa na totalidade do ente como coisas simplesmente naturais ou entes simplesmente dados (*Vorhandenheit*):

“A substancialidade (*Substantialität*) é o caráter ontológico das coisas naturais (*der Naturdinge*), das substâncias. Esse caráter é o fundamento de tudo. O que constitui o seu sentido ontológico? Com isso damos à investigação uma direção unívoca de questionamento.” (Heidegger, 1997a, p. 104/1977, p. 85)

Heidegger parece conferir um valor extremamente relevante à noção de substância, afirmando, em primeiro lugar, que é a determinação fundamental das coisas naturais em geral e, em segundo lugar, que esse caráter é o fundamento de tudo (*Der alles fundierende Seinscharakter*), isto é, de todas as coisas naturais, de

todos os entes simplesmente dados. Com isso, Heidegger prevê poder tocar seu trabalho com uma direção unívoca de questionamento. Quer dizer, toda a crítica da metafísica passará necessariamente pela crítica à noção de substância como o seu fundamento último e íntimo. É precisamente neste sentido que o esquema por nós proposto de interpretação da metafísica em sete estágios, começa justamente pela afirmação *a metafísica compreende tudo como substância*.

Entretanto, há para Heidegger um erro fundamental implicado neste primeiro estágio. Trata-se do erro de supor um conceito de tempo substancializado e espacializado. O mesmo tempo que serve de critério para definir os entes como substanciais, pressupõe o conceito de substância para si mesmo, tornando-se ele próprio um ente como qualquer outro:

“Essa interpretação grega do ser foi desenvolvida sem nenhuma consciência explícita de seu fio condutor, sem saber e, sobretudo, sem compreender a função ontológica do tempo e sem penetrar no fundamento da possibilidade dessa função. Ao contrário: o próprio tempo é considerado como um ente entre outros ...” (Heidegger, 1997a, p. 55)

Há nos fundamentos da metafísica um círculo vicioso, do qual só pode ser salva identificando esta *substância para si* do tempo com a simples espacialidade. Aqui temos um conceito vulgar de substância e, como tal, dogmático. Assim, o primeiro grande problema da metafísica é o de ser dogmática e infundada, ou melhor, com um fundamento na temporalização do existir humano, mas uma temporalização modificada e derivada, não absolutamente originária, logo, uma construção artificial da razão.

## **(ii) A Primeira Entificação: os Gêneros**

A entificação do ser é a definição genuinamente heideggeriana da metafísica. Pela entificação, a metafísica torna-se a ciência (positiva) primeira, pois é o estudo das condições pelas quais os entes podem aparecer no lugar do ser. Na medida em que substancializa tudo, põe a pedra fundamental da construção científica da realidade, embora não de maneira exclusiva (os entes subsistentes podem assim o serem, sem necessariamente serem objetos de conhecimento).

Quando compreende tudo na condição de substância, as coisas aparecem na experiência como entidades bem definidas, delimitadas e distintas entre si, necessariamente existentes, ganha realidade efetiva e, por conseguinte, visibilidade externa.

No entanto, o processo carece ainda de uma referência ao tempo. A referência ao tempo não pode se dar pela própria entidade empírica, pois esta é mutável no tempo. É preciso então, por intermédio das notas características comuns da mesma classe de entes, e por intermédio do processo de síntese e indução, formular conceitos genéricos ou conceitos ônticos num sentido empírico. Estes conceitos são representações sensíveis, que permanecem sempre as mesmas enquanto os entes sensíveis mudam no tempo. Se é impossível paralisar os entes sensíveis, então é necessário supor que isso possa ocorrer na esfera da representação intelectual. Assim, enquanto os entes sensíveis são mutáveis, há entes intelectuais imutáveis que servem aos objetivos intrínsecos das ciências em geral. Ambos os modos de ente são também eles substâncias, pois a palavra substância não se diz apenas como *modo de ser*, mas também como *ente*, e isso desde a ontologia grega até a filosofia de Descartes:

“Essa expressão [substância]<sup>10</sup> ora designa o *ser* de um ente como substância, *substancialidade*, ora o próprio ente, *uma substância*. Essa ambigüidade de substantia, que já trazia em si o antigo conceito de οὐσία, não é casual.” (Heidegger, 1997a, p. 135)

Substância designa então tanto o modo de ser dos entes quanto os próprios entes, ora concebidos como entes singulares (substância primeira), ora como genérico-universais (substância segunda). Neste ponto (ii), interessa-nos sobretudo o modo como substância designa um ente de caráter genérico-universal.

Resta ainda dizer que, embora delimitados e distintos entre si, os entes mutáveis não estão lançados no mundo sem uma cadeia de elos intercambiáveis, aos quais se dá o nome de causalidade. A causalidade, prevista pela representação genérica, atinge os entes e os coloca em relação de causa e efeito, tanto externamente (entre os entes entre si: locomoção) quanto internamente (no interior do próprio ente: metamorfose ou metabolismo). Logo, pode-se notar que o procedimento científico não é puramente científico, não começa simplesmente com a experiência, mas por teses de natureza metafísica. Deste modo, a ciência não é um simples fato no mundo, mas um movimento complexo no qual estão envolvidos processos tácitos.

Para começar, vejamos o primeiro processo de entificação, a saber, a constituição de gêneros científicos, que corresponde à essência ou substância segunda de Aristóteles, na medida em que a tarefa da metafísica, enquanto ciência do ente enquanto ente, deve ser a investigação das causas primeiras, primeiros princípios e atributos gerais dos entes em geral.

Segundo o metafísico, um modo de ser é explicado mediante um ente, por meio de uma recondução a um ente, que se estabelece metafisicamente pela teoria

---

10 Acréscimo nosso.

do regresso a um ponto dogmático, este ponto se tornando substitutivo da interpretação ontológica, isto é, do exame das origens ontológicas últimas do termo. Este tipo de interpretação se expressa em proposições entificadoras, que são as proposições metafísicas. Nestas proposições o ser é reduzido a um conceito ôntico-empírico genérico e ocorre uma cisão entre ser e ente, na medida em que o ser mesmo é esquecido enquanto o que mantém-se presentemente constante é o gênero, que nada preserva do ser.

Para mostrar este modo de compreensão-interpretação tipicamente metafísico (e também as outras formas subseqüentes de interpretação), utilizaremos a diferenciação heideggeriana da proposição entre proposição como mostraçãõ (*Aufzeigung*) e como predicação (*Prädikation*). A primeira forma procura “... deixar e fazer ver o ente a partir dele mesmo e por si mesmo” (*Seiendes von ihm selbst her sehen lassen*) (Heidegger, 1997a, p. 212/1977, p. 205), como quando se afirma o ser *de* um ente. Esta primeira forma é a forma autêntica de apropriação dos entes. No entanto, a forma que veremos predominantemente é a segunda, que é a forma da metafísica e as ciências particulares em geral, segundo a qual “... propõe-se ao 'sujeito' um 'predicado', [e] o predicado *determina* o sujeito.” (*Von einem 'Subjekt' wird ein 'Prädikat' 'ausgesagt', jenes wird durch dieses bestimmt*) (Heidegger, 1997a, p. 212/1977, p. 205). Ambas, no entanto, encerrando uma forma peculiar de dizer algo sobre o ente, explicitam o algo como algo (*Etwas als etwas*) (Cf. Heidegger, 1997a, p. 205).

(Algo como algo)<sup>11</sup>

(Ser como ente)

(Ser-subsistente como gênero-subsistente pedra)

---

11 O esquema que utilizamos a partir de agora e nas páginas seguintes são uma tentativa de explorar as possibilidades do esquema interpretativo do ser-em do Dasein, a estrutura *algo como algo (etwas als etwas)*. Procuramos mostrar de que forma os diferentes discursos correspondem a diferentes aberturas do Dasein, de modo a se confirmar a sua vocação ontológica.

O primeiro caso (Ser-subsistente como gênero-subsistente pedra) é uma proposição entificadora, sendo o primeiro 'algo' um termo ontológico, e o segundo um conceito genérico ou empírico. Neste caso, o subjacente *ser-subsistente (Vorhandenheit)* é remetido ao predicado *gênero-subsistente pedra*, que designa a classe a que pertence uma pedra, e ele mesmo fica inexplicado em suas origens ontológicas mais profundas, aquelas que são alcançadas através da investigação sobre a temporariedade do ser ele mesmo e a temporalidade do Dasein como seu fundamento. No lugar do ser, aparece o ente genérico, tal como podemos observar na categoria de essência ou substância segunda em Aristóteles.

O termo *Vorhandenheit* é, enquanto a principal palavra da tradição metafísica, um termo de intangível profundidade. É realmente difícil alcançar todos os sentidos deste conceito. Esta conclusão se evidencia sobretudo pelos diversos sentidos em que o próprio Heidegger o emprega, bem como os comentadores de Heidegger em geral. As traduções mais comuns são 'ser subsistente' e 'ser simplesmente dado'. Ser-subsistente designa o caráter ontológico dos entes que permanecem constantemente no tempo, sem movimentos de retirada. Estes entes são, como o dissemos agora, entidades genéricas, mas podem ser também os próprios entes no mundo. O objetivo tácito principal desta compreensão é o processo científico de conhecimento da totalidade dos entes. Contudo, como bem observam alguns comentadores, nem sempre significa isso. Entes subsistentes também podem significar 'entes simplesmente dados' ou simplesmente 'entes simplesmente', no sentido de que o homem está em meio a entes que não transparecem o ser e, portanto, o homem está entre eles como em meio a entes que nada significam, estando ao lado dos homens simplesmente, sujeitos às leis físico-químicas, processos aleatórios, os quais não exigem qualquer tarefa de apropriação uma vez que estão dados, pouco significativos para os homens em geral, ou ainda que estão diante do homem no sentido de que, carentes de quaisquer significações,

permanecem como seres à vista.

Interpretado ontologicamente como substância, o ente, tanto o mutável quanto o genérico, toma o lugar do ser, mantendo-o no esquecimento. Eis o segundo erro fundamental da metafísica: tomar o ser pelo ente, mantendo-o no esquecimento. O procedimento experimental de todas as ciências se ocupam único e exclusivamente do ente, sem se darem conta de que o procedimento supõe um processo artificial de substancialização, bem como um esquecimento do ser em função do ente, isto é, o ser não transparece no ente, e ambos ficam cindidos entre si<sup>12</sup>.

Mas de que ser se trata aqui? Em primeiro lugar, do ser compreendido como modo de ser (*Seinsart*) que designa o ser em seu todo, ou o ser no total. Trata-se aqui dos diferentes modos de ser que designam diferentes regiões ontológicas de ente e se explicam por meio de sua explicitação segundo o conceito de tempo ou temporariedade (*Temporalität*). Em segundo lugar, do ser compreendido como o ser mesmo, isto é, o ser como o movimento de des-velamento que apenas ocorre no ser-no-mundo do Dasein em seu acontecer temporal, a temporalidade (*Zeitlichkeit*), o que faz do Dasein o ente privilegiado no qual ocorre a verdade originária como des-velamento ou descobrimento:

“... a pre-sença [Dasein] é essencialmente 'verdadeira'. A pre-sença [Dasein] é e está 'na verdade'. Essa proposição tem sentido ontológico. Não significa que onticamente a pre-sença [Dasein] tenha sido introduzida sempre ou apenas algumas vezes 'em toda a verdade', mas indica que a abertura de seu ser mais próprio pertence à constituição existencial.” (Heidegger, 1997a, p. 289)

Ora, ambos os modos em que ser se diz ficam encobertos. A primazia do ente

---

12 Sobre isso, conferir as referências citadas sobre a questão da substancialização de tudo, no item (i).

mantém encoberto tanto a explicitação temporal deste mesmo ente em seu ser (*ser do ente*) quanto o fundamento nulo e finito constituído pelo ser mesmo enquanto des-velamento no ser do Dasein; fundamento que não é reconhecido como tal na entificação operada pela metafísica.

A temporariedade (*Temporalität*) do ser-subsistente (*Vorhandenheit*) é o presente constante, à despeito do passado e do futuro. O passado é o agora-não-mais, isto é, que não existe mais, não está na categoria do ser, ao passo que o futuro é o agora-ainda-não, igualmente inexistente. Somente o presente existe, um presente constante que possibilita que o a-se-saber esteja na forma de completa desocultação e manifestação para o sujeito cognoscente<sup>13</sup>.

### (iii) A Questão da Modificação

Mas muitas vezes a entificação é mediada por uma modificação ontológica:

(Ser como ente)

(Ser-utilizável como gênero-subsistente martelo)

(Ser-vivente como gênero-subsistente animal)

(Ser-existente-preocupado Dasein como gênero-subsistente humano)

O caso (Ser-utilizável como gênero-subsistente martelo), é também uma proposição entificadora, sendo o primeiro ‘algo’ um termo ontológico, e o segundo um conceito genérico ou empírico. Neste caso, o subjacente *ser-utilizável* é remetido ao predicado *gênero-subsistente martelo*, que designa a classe a que pertence o ente martelo. O segundo caso (Ser-vivente como gênero-subsistente animal) é também uma proposição entificadora. Neste caso, o subjacente *ser-vivente* é remetido ao predicado *gênero-subsistente animal*, que designa a classe a que pertencem os animais. O terceiro caso (Ser-existente-preocupado Dasein como

---

13 Sobre isso, novamente sugerimos as referências citadas sobre a questão da substancialização de tudo, no item (i).

gênero-subsistente humano), semelhante ao anterior. Neste caso, o subjacente *ser-existente-preocupado Dasein* é remetido ao predicado *gênero-subsistente humano*, que designa a classe a que pertence o ente homem. A questão da modificação é amplamente desenvolvida e justificada por Heidegger no item b do §69 de *Ser e Tempo*, onde se pode ler a afirmação:

“... investigaremos apenas a transformação (*Umschlag*) da ocupação do manual (*Zuhandenen*), guiada pela circunvisão, em pesquisa do ser simplesmente dado (*Vorhandenen*) dentro do mundo.” (Heidegger, 1998b, p. 157-58)

Vemos que nesta passagem Heidegger se refere especificamente à transformação (*Umschlag*) do manual em ser simplesmente dado. Em outras passagens, Heidegger também utiliza a palavra modificação (*Modifiziert*). Ao dizer que investigará apenas (*nur*) este tipo de modificação e, em que pese as diferenças regionais entre os entes, pode-se concluir que a modificação pode ser também operada em relação às outras regiões.

No caso da pedra, o ser-subsistente é diretamente entificado num gênero-subsistente. No caso do martelo, a entificação passa por uma modificação ontológica, qual seja, a troca do ser-utilizável pelo ser-subsistente, para então se entificar no gênero-subsistente martelo. Os outros dois casos são formalmente semelhantes ao anterior, salvo a diferença de conteúdo. Em todos os casos ocorre a entificação e o dogmatismo, mas nos dois últimos casos isso é agravado pela modificação. A pedra, de fato, existe como algo real, imóvel, percebido unicamente pela visão perceptiva, sujeita às leis do movimento. Mas tanto para o martelo como para o animal e o Dasein, o caso é diferente. Eles só serão concebidos como subsistentes por causa de sua concomitante natureza física, isto é, de sua materialidade – descoberta posteriormente por Descartes, que tal como a pedra, é

uma entidade real, imóvel, percebida unicamente pela visão perceptiva e sujeita às leis do movimento.

Para Heidegger, no próprio *Ser e Tempo* e em *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*, um martelo não é absolutamente compreendido pelas qualidades da substancialidade, mas muito mais pelas referências que tem com outros entes circunvizinhos e pelas referências à sua serventia (Cf. Heidegger, 1997a, p. 212). Já o animal só pode ser compreendido em suas referências ao ambiente, concebido como sua unidade de perturbação. O Dasein, por fim, só pode ser compreendido como um ente que tem de ser ele próprio, projetado sobre suas possibilidades de ser-no-mundo e para-a-morte, na maioria das vezes decaído. Nenhum destes casos se explica melhor pelo método substancialista do que por suas características ontológicas regionais. É preciso preservar um âmbito de desvelamento autêntico destes entes particulares.

A referida passagem, nos três últimos casos, do seu ser próprio ao ser-subsistente, requer uma breve nota sobre a metafísica de Descartes, quando o conceito de substância alcança uma maior determinação de sua essência. Para Descartes, substância é extensão e/ou pensamento. Ao operar a modificação, supõe-se que o ente em questão não será interpretado pela originalidade de seu ser, mas pela qualidade particularmente extensiva ou raciocinante. A extensão diz respeito aos três entes igualmente, a saber, o martelo, o animal e ao homem, ao passo que o pensamento apenas ao último.

No fundo, a modificação é também uma entificação, mas não a entificação vulgar do gênero, mas a entificação do atributo. Assim, o caso é o seguinte:

(Ser como ente)

(Substância como extensão) (*res* como *extensa*)

Esta é também uma proposição entificadora, sendo o primeiro 'algo' um

termo ontológico, e o segundo um atributo ôntico-ontológico deste mesmo termo ontológico. Neste caso, o subjacente *substância* é remetido ao predicado *extensão*, que é um atributo ôntico-ontológico. À pergunta ‘como conceber em geral uma substância enquanto tal, quer dizer, em sua substancialidade?’ (Heidegger, 1977, p. 120), Heidegger responde que na metafísica cartesiana as substâncias resultam acessíveis em seus ‘atributos’ (Heidegger, 1977, p. 120). Este procedimento se justifica pelo fato de que o ser não é, com efeito, acessível *como um ente* (Heidegger, 1977, p. 126), e por isso ele se expressa mediante determinações ônticas dos entes correspondentes, os atributos (Heidegger, 1977, p. 126). A tradução disso em termos kantianos é ‘o ser não é um predicado real’ (Heidegger, 1977, p. 126). Em outras palavras, e dito de modo definitivo:

“O ontológico é suplantado pelo ôntico e o termo *substantia* tão pronto funciona com uma significação ontológica como uma significação ôntica, ainda que no mais das vezes com uma vagarosa significação ôntico-ontológica.” (Heidegger, 1977, p. 126)

Vemos aqui que o não ou mal<sup>14</sup> esclarecido conceito ontológico de substância é determinado *como* uma significação ôntica, ou melhor, ôntico-ontológica (*ontisch-ontologischer*), que é o conceito de extensão e tudo o que deriva dele: *divisio, figura, motus, durities, pondus, color*, profundidade, longitude e latitude. Com o conceito de extensão ou de substância extensa torna-se possível a compreensão naturalista de tudo, inclusive do próprio homem<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> Heidegger chega a dizer que o conceito ontológico não só não é esclarecido mas é impossível esclarecê-lo (cf. Heidegger, 1977, p. 120). Mas entendemos que seja melhor dizer que o conceito ontológico é mal esclarecido, pois a metafísica chega a esclarecer o conceito de substância pela idéia de não necessidade (*Unbedürftigkeit*) (Heidegger, 1977, p. 123) de outro ente (o que faz de Deus um termo puramente ontológico (*‘Gott’ ist hier ein rein ontologischer Titel*)) (Heidegger, 1977, p. 123) e pela idéia de constante subsistência (*ständige Vorhandenheit*) (Heidegger, 1977, p. 12). Mas estas idéias não são suficientemente esclarecedoras.

<sup>15</sup> Isso é a o caminho de passagem para o segundo tipo de entificação, a saber, a entificação que põe o próprio ente concreto e singular no lugar do ser. Ao compreender a substância (*res*) como extensão espacial, volta-se a atenção para os entes concretos, em oposição aos entes genéricos. Isso já estava, de certa forma, em Aristóteles,

Heidegger se opõe a este processo em uma passagem muito clara:

“O ‘ser’ não pode, com efeito, conceber-se como um ente; *enti non additur aliqua natura*: o ‘ser’ não pode ser objeto de determinação predicando dele um ente. O ser não é suscetível de uma definição que o derive de conceitos mais altos ou o explique por mais baixos.” (Heidegger, 1977, p. 5)

Este segundo momento revela em grande parte o mistério da metafísica, e este mistério constitui um segundo e definitivo aspecto da destruição heideggeriana da metafísica. A metafísica não só substancializa dogmaticamente toda a compreensão dos entes, como também nivela a totalidade dos entes sob este conceito. Com isso, tem sempre uma representação prévia – que não se confunda com pré-compreensão ontológica – dos entes no mundo, nada é novidade. Este é o terceiro erro da metafísica: o de interpretar – desconsiderando as ontologias regionais – a totalidade do ente como substância, e mais ainda como substância extensa, não respeitando as marcas que distinguem os entes entre si. Este processo constitui a base ontológica da tão polêmica aplicação do método experimental das ciências naturais às outras regiões científicas, por exemplo, às ciências biológicas e humanas, um agudo processo que teve seu ponto alto sobretudo na segunda metade do século XIX, mas que, apesar das tentativas ininterruptas de cada ciência lançar seu próprio método de investigação, continua forte em nossa época atual, e talvez mais forte que antes. Fenomenologicamente falando, a aplicação do estruturalismo às ciências humanas, por exemplo, a fim de distingui-la das ciências naturais, não resolverá o problema, ao menos não antes de uma modificação no modo ontológico de interpretação.

---

quando concebia o ente sensível como *οὐσία*, quer dizer, a substância primeira, por excelência. Isso ainda não existia no pensamento de Platão, para o qual os entes sensíveis eram entes em grau inferior, eram um não-ser para os seres verdadeiros, as idéias genéricas. Por isso, Heidegger pode afirmar que Aristóteles pensou de maneira mais grega que Platão, pois pensava o ente em sua manifestação para os olhos.

#### **(iv) A Segunda Entificação: os Entes Sensíveis**

Vimos até aqui que a substancialização possibilita a constituição de gêneros científicos. Mas há um segundo tipo de entificação, desta vez mais concreta. Na medida em que tudo é compreendido na categoria de substância, então até mesmo os entes sensíveis, aparentemente mutáveis e indiscerníveis, aparecem como entidades bem delimitadas, sem qualquer referência a outras entidades no mundo. De novo, o ser é esquecido face à primazia do ente, pois o ente em questão não carrega o sentido do ser consigo, isto é, não transparece o ser. Eis o modelo interpretativo:

(Ser como ente)

(Ser-subsistente como coisa-subsistente pedra)

Neste caso, o ser-subsistente é entificado numa coisa-subsistente presente sensivelmente no mundo. A partir de Descartes, estas coisas são concebidas como extensas, pontos de massa sujeitos às leis gerais do movimento<sup>16</sup>.

Aqui, novamente, não apenas o ser do ente é esquecido na troca pelo ente simplesmente, mas também o ser mesmo. Não se reconhece, em absoluto, que os entes com os quais o homem se depara em seu existir cotidiano estão a ele referidos ontologicamente a partir de sua própria estrutura enquanto ser-no-mundo, quer dizer, a experiência deste tipo de entes não revela seu fundamento finito na experiência existencial.

#### **(v) Particularidade dos Conceitos Ontológicos que não Entificam**

---

<sup>16</sup> Cf. nota anterior, na qual se mostra de que modo a res extensa propicia este tipo de entificação.

A esta altura, poder-se-ia questionar se os demais conceitos ontológicos também não implicam em entificação do ser. Se o ser-utilizável, por exemplo, não significa delimitar e determinar uma região específica de entes para possibilitar o imerso irreversível do Dasein na dimensão puramente ôntica. Esta questão supõe:

(Ser-utilizável como coisa-utilizável martelo)

Quanto a isso, várias respostas podem ser ensaiadas:

1) Os entes subsistentes – os gêneros – só podem existir na suposição *ad hoc* da tese do desvelamento constante e, por se tratar de uma construção artificial da razão, resulta em dogmatismo e vulgarização do conceito de tempo, como já visto. Os entes utilizáveis, ao contrário, se dão de pronto e na maioria das vezes na experiência cotidiana, o que significa tratar-se de uma interpretação mais originária do ser dos entes. É sempre válido lembrar que além de uma hermenêutica ontológica, Heidegger está exercendo também uma fenomenologia, que além de ontológica, é ôntica, do que segue que o que se mostra imediatamente, sem mediações conceituais, é ôntico e ontologicamente mais originário. Enfim, por serem os entes subsistentes construções artificiais, os entes não subsistentes são onticamente mais originários, não demandam elos categoriais para que possam se estabelecer, eles se estabelecem naturalmente, no circuito do des-velar constante de sua essência.

2) enquanto ocorre um processo de entificação do ser no ser-subsistente, em que ser-subsistente fixa um gênero qualquer e fica esquecido (cisão entre ser e ente), não há processo de entificação no caso do ser-utilizável, pois não há formação de gênero. O martelo é um ente no qual transparece, a cada vez, a totalidade de seu ser, suas referências a outros utensílios, a sua serventia, etc. Não

há fixidez representativa, mas apenas des-velamento do ser do ente, segundo a abertura existencial. É preciso distinguir claramente: pela metafísica, o ser foi entificado, esquecido, e em seu lugar aparece somente o ente, como se fosse o ser ele próprio, e isso no modo da decadência, onde o Dasein está na maioria das vezes; na decadência o Dasein está perdido em meio aos entes intramundanos, onde nada aparece de ser, pelo contrário, tudo está previamente interpretado pelo impessoal (*Man*). Ao contrário disso, interpretado como utilizável, o utensílio não é distinto e visível espacialmente, ele tem uma coligação extensiva de sua materialidade por intermédio de suas referências conjunturais, além do que não tem uma permanência no tempo, pois é necessário que suas possibilidades sejam apropriadas a cada vez, a cada martelada, a cada manuseio. E isto precisamente: no manuseio, não na representação. O manuseio já supõe uma determinada interpretação ontológica, ele é um modo ontológico de se relacionar com o mundo. Isso quer dizer, o modo de ser utilizável é ontologicamente mais originário que o ser-subsistente, assim como são mais originários o ser-existente, o ser-vivente, etc. Eles descrevem mais autenticamente o dinamismo do des-velamento, das epifanias às retiradas do ser em geral e do próprio ser do Dasein, da significação ontológica dos entes. Enfim, não mantém nada permanente no tempo (o sentido se apresenta e se retira) e nada absolutamente delimitado no espaço (seu corpo é coextensivo), nada no interior do qual a visão seja o modo prevalente de perceber (prevalece o uso), e nada cujos elos sejam prevalentemente causais (os elos são os do para-quê).

Pela ontologia existencial, Heidegger chama a atenção para a diferença entre ser e ente, reconhecendo que no melhor dos mundos possíveis o ser transparece nitidamente no ente, dando-se e retirando-se<sup>17</sup>. O mesmo acontece no caso dos animais e do Dasein. Quando o Dasein resolve assumir a si próprio onticamente em

---

17 Sobre a questão da transparência, ver passagem seguinte de Ernildo Stein. O próprio Heidegger assim se refere à noção de transparência: "Toda experiência ótica de um ente, tanto a avaliação do que está à mão numa circunvisão como o conhecimento científico de algo simplesmente dado, está sempre fundada em projetos mais ou menos transparentes do ser do respectivo ente. Mas estes projetos guardam em si uma perspectiva da qual se alimenta, por assim dizer, a compreensão do ser." (Heidegger, 1997a, p. 118)

suas decisões cotidianas, à revelia das visões antropológicas, psicológicas ou biológicas sobre si, ele está automaticamente assumindo-se também ontologicamente, ou seja, está se assumindo enquanto ente que projeta compreensivamente seu ser-no-mundo; seu próprio ser se transparece no ente que ele é. Novamente, mas agora no tocante ao Dasein: não mantém nada permanente no tempo (o sentido se apresenta e se retira) e nada absolutamente delimitado no espaço (seu corpo é coextensivo), a visão não é o modo prevalente de perceber (prevalece corporar), e nada cujos elos sejam prevalentemente causais (os elos são os do ter-que-ser). Quanto aos animais enquanto seres viventes: também não há permanência no tempo (o sentido se apresenta e se retira) e não é delimitado no espaço (seu corpo é coextensivo ao ambiente perturbador), além do que os elos que os unem a tudo o mais não é de causalidade locomotiva ou transformadora, mas a causalidade por função (a função dos órgãos em sua organicidade).

É preciso ressaltar ainda que a interpretação como ser-subsistente não é absolutamente coerente nem mesmo para os entes naturais em geral, visto que até mesmo para estes vale o princípio-sentido do ser como des-velamento; há sempre um espaço não-substancializável que deve ser respeitado e resguardado, o que não ocorre no âmbito da metafísica.

Ainda sobre a noção de realidade e causalidade, pode-se dizer que enquanto para os demais modos de ser há uma primazia do caráter de possibilidade, no modo de ser do subsistente a primazia é da realidade efetiva<sup>18</sup>. Tanto para o ente existente, quanto para os utilizáveis, por exemplo, o que realmente importa é a possibilidade, não a realidade. A possibilidade, na ontologia da realidade, tem um

---

18 Cf. Heidegger, 1997a, p. 77-78, onde se afirma o caráter de possibilidade do Dasein frente ao ser simplesmente dado: "*A 'essência' da pre-sença [Dasein] está em sua existência*". As características que se podem extrair deste ente não são, portanto, 'propriedades' simplesmente dadas de um ente simplesmente dado que possui esta ou aquela 'configuração'. As características constitutivas da pre-sença [Dasein] são sempre modos possíveis de ser e somente isso. Toda modalidade de ser deste ente é primordialmente ser. Por isso, o termo 'pre-sença' [Dasein], reservado para designá-lo, não exprime a sua quiddidade como mesa, casa, árvore, mas sim o ser." Vê-se, com isso, que o ser do Dasein não é algo simplesmente dado como mesa, casa, etc., mas o ser como possibilidade, frente à realidade. Isso para o Dasein e os demais entes.

estatuto inferior, é pensada como *dynamis*, como potencialidade a ser atualizada por uma causa formal, realizada por uma causa eficiente, segundo uma causa final. Assim, a assim chamada potência é um espaço-de-tempo ôntico secundário e carente de perfeição. Perfeição que será alcançada quando o ente em questão se transformar num outro ente, para o qual tende. Contudo, algumas observações: a possibilidade é erradicada quando a atualidade é alcançada, tudo se passa na esfera ôntica e a possibilidade já estava inscrita no gênero da coisa em questão. Já na ontologia existencial, por exemplo, a possibilidade, que é ontológica, se transparece no ôntico, se sustenta nele e não se esgota. O que a cada vez ressoa no ente é a força de suas possibilidades, da essencialização de sua essência, do advir do possível.

Finalmente, se o ser não é entificado, também não é esquecido. Ele se transparece no ente. Esta tão repetida palavra *transparência* nada mais é que o *excesso* que Husserl via na intuição categorial, isto é, intui-se sensivelmente os entes mas, além disso, intui-se também o ser. Exemplo de Ernildo Stein sobre isso:

“Ao 'ver' o utensílio, vejo-o de duas maneiras, ao mesmo tempo: tenho a visada sensível do quadro de Volpi e a visada categorial. Vejo o quadro e vejo o que ele é. O ser também me é dado junto com as bandeirinhas, o azul, o vermelho, o verde. É precisamente em seu não-aparecer que o aparecer do que aparece é possibilitado: Vejo o quadro de Volpi. O ser é assim libertado das tábuas do juízo, não é um puro conceito, pura abstração, que se daria pela via da dedução. Ele é 'excesso' (*'überschluss'*) de que Husserl falava ao se referir à intuição categorial.” (Stein, 1988, p. 124)

Segundo Heidegger, temos a intuição ôntica (sensível no sentido de Husserl)

e a intuição ontológica (categorial no sentido de Husserl). O ontológico não aparece imediatamente, constitui a assim chamada zona do antepredicativo, daquilo de que por não aparecer, nada se pode falar. No entanto, ele transparece e, então, de alguma forma se pode falar dele. A diferença fundamental de Heidegger em relação a Husserl é que, para este, a intuição é uma função da consciência intencional, segundo o modelo metafísico da relação sujeito-objeto, ao passo que para Heidegger, o modelo é a *preocupação (Sorge)*, que indica que o Dasein é um ente que, adiantado, já-está-em-um-mundo-junto-aos-entes, isto é, está sempre lançado numa perspectiva de ser que se abre não a partir de um sujeito absoluto, mas de um ente que, enquanto é condição de possibilidade de projeção do mundo, é construído no mundo (ser-no-mundo), o *a priori* da compreensão é construído, não está pronto como as categorias kantianas. Em outras palavras, trata-se da *boa circularidade* hermenêutica: o *a priori* e o *a posteriori* se pressupõem. E isto esconde uma outra diferença. Heidegger não compreende tudo como substância, como faz Husserl. Para Heidegger, o *Ser não é = presença (ousía) apenas* (Cf. Stein, 1988, p. 125).

Cessada a pergunta sobre se os outros conceitos ontológicos ou modos de ser não implicam em entificação, poder-se-ia perguntar ainda por que os modos de ser não são eles mesmos gêneros. Quer dizer, em que diferem conceitos ontológicos e gêneros? Não podemos desenvolver aqui uma resposta mais extensa a esta questão, mas, grosso modo, gêneros são conceitos, como se disse, ôntico-empíricos, hauridos da observação empírica, e estão baseados numa perspectiva substancialista da totalidade dos entes, de tal modo que seu objetivo (oculto) é que as possibilidades de compreensão dos entes fiquem permanentemente presentes, ainda que novas teorias venham a substituir ou ampliar teorias antigas. Os conceitos ontológicos, ao contrário, não definem notas características dos entes a partir do que é comum a um conjunto de entes, mas indicam formalmente (o problema da indicação formal) as possibilidades de desenvolvimento da essência de um ente, seu modo de ser no mundo. De onde o Dasein – e aqui a pergunta é

dirigida ao próprio Heidegger – retira estas perspectivas ontológicas? Segundo *Ser e Tempo*, o Dasein não retira, ele já as têm no ato mesmo da experiência com estes entes. Estes conceitos estão no conceber prévio (*Vorgriff*) da estrutura do ser-em do Dasein pois o Dasein é o ente que compreende o ser dos entes. O dirigir-se-a um ente é precedido por uma *antecipação de sentido* (expressão de Ernildo Stein) mediante a qual o Dasein ingressa na experiência, sentido que é instaurado pelo modo como a temporalidade temporaliza com relação àquele ente em particular e define seu modo de ser no mundo, então captado pelo Dasein como modificação de sua própria temporalização. Sem este *conceber* ou *ver prévio*, o Dasein nem sequer se comporta com um utilizável, ou se comporta de uma maneira que não lhe é pertinente. Se o ente corresponde a uma *interpretação* (*Auslegung*) que não lhe corresponde é um outro problema que analisaremos mais a frente.

Enfim, como estes conceitos não fecham a compreensão sobre um ente, eles são conceitos abertos, passíveis de serem *preenchidos* (segundo um emprego fenomenológico) pela experiência. Ora, é evidente, os próprios entes nada sabem sobre suas conotações ontológicas, apenas *existem (são)*, mas sem consciência de seu ser. Para os entes não-Dasein, tanto faz serem concebidos metafisicamente ou ontológico-existencialmente, mas para o Dasein, significa uma mudança radical na relação com o mundo. É uma diferença radical, por exemplo, entre o homem distinguir-se dos animais (metafisicamente) pela espécie racional, e distinguir-se (ontológico-existencialmente) por ser formador de mundo em relação a um ente que é atrelado a mundo.

#### **(vi) A Cotidianidade Mediana e a Decadência**

Finalmente, após o duplo processo de entificação, entra o procedimento científico e decadente em geral de reconduzir a interpretação de um ente concreto a um ente genérico toda vez que for necessário. Nisto, toda a conduta é ôntica e

decadente, nada manifestando do ser como tal. Opera-se o ente, enquanto o ser se mantém na escuridão, às margens da interpretação.

Esta interpretação explicadora se expressa em proposições ôntico-empíricas<sup>19</sup>, que no caso das ciências modernas são as proposições científico-objetificadoras, em que estão em jogo dois conceitos ôntico-empíricos. Temos então:

(Ente como ente)

(Um ente-subsistente pedra como gênero-subsistente pedra)

(Um algo como mesa, como casa, como árvore) (Cf. Heidegger, 1977, p. 57)<sup>20</sup>

Esta estrutura pode ser detalhada da seguinte forma:

(Um ente; gênero, exemplar, propriedades)

(Um ente-subsistente pedra; gênero-subsistente pedra, um, peso)

O primeiro exemplo (Uma pedra como gênero-subsistente pedra) é uma proposição ôntico-empírica, sendo o primeiro 'algo' um termo ôntico, e o segundo um conceito genérico ou empírico. Neste caso, os subjacentes *uma pedra* e *um algo* indicam um ente experienciado pelo Dasein, e os predicados *gênero-subsistente martelo* ou *mesa, casa, árvore*, as classes a que pertencem um martelo ou um algo. O segundo exemplo (Uma pedra; gênero-subsistente martelo, um, peso), em que se

---

19 Não há a expressão 'ôntico-empírico' em Heidegger, mas há a expressão 'ôntico-biológico' (*biologisch-ontischen*) (Heidegger, 1977, p. 328) e 'ôntico-psíquico' (*ontisch-psychische*) (Heidegger, 1977, p. 397) como exemplos de 'ôntico-empírico'. Mas importa menos encontrar uma expressão referente do que entender que há dois níveis de ôntico: o ôntico no sentido ontológico e o ôntico no sentido empírico.

20 Nesta passagem, Heidegger nega que o 'que é' (*sein Was*) do dasein possa ser interpretado como mesa, como casa, como árvore (*wie Tisch, Haus, Baum*), e afirma que ele deve ser interpretado pelo ser (*sondern das Sein*). Entendemos que esta negação se estende a qualquer tipo de ente; trata-se da negação de se interpretar um ente como ente.

põe ênfase no *peso*, é também uma proposição ôntico-empírica ou proposição 'física' (*'physikalischen' Aussage*) (Heidegger, 1977, p. 478), mas agora o predicado sendo uma categoria entre outras. Neste caso, o subjacente *uma pedra* indica um suporte (*Träger*) (GA 41, 31) que traduz o grego ὑποκείμενον, e o predicado *peso*, uma categoria simples, uma propriedade (*Eigenschaft*), que traduz o grego συμβεβηκός.

A decadência (*Verfallen*) é um lugar onde o Dasein está envolvido apenas e tão somente com entes, nada ou pouco transparecendo do ser. A decadência é possibilitada pela entificação operada pela metafísica, e depois entregue ao domínio do impessoal. O impessoal ganha a responsabilidade pela decadência justamente porque tudo já está descoberto, e nada precisa ser 'pessoalmente' (em sentido fenomenológico) apropriado. Quer dizer, a metafísica representa a tradição que lega ao existir cotidiano determinadas estruturas de compreensão, nas quais o Dasein está facticamente lançado desde o seu nascimento, sob o domínio da interpretação pública do impessoal e, por conseguinte, no modo da impropriedade da compreensão (*Vestehen*) de seu projeto (*Entwurf*). Nesta situação (hermenêutica, por assim dizer), o Dasein encontra-se velado para a verdade do ser. O Dasein está em um modo de desvelamento (o metafísico) que, na verdade, significa um velamento da verdade do ser.

Em função disso, Heidegger pode dizer que a metafísica abandona a interpretação originalmente filosófica do *ser enquanto ser* para inaugurar a interpretação do ser enquanto ente, e nesta medida, interpretar os entes em geral à luz de seu fundamento ôntico (ontologicamente entificado, seja o gênero ou o fundamento da totalidade): o ente enquanto ente:

“Agora, na metafísica e sua tradição ser quer dizer: o que determina o ente enquanto ente; a questão do ser significa, pois, metafisicamente:

questão do ente enquanto ente; dito de outro modo; questão do fundamento do ente.” (Heidegger, *Seminário de Le Thor/ 1976d*, p. 415)

Entretanto, é preciso ressaltar, a decadência não é um fenômeno definitivamente determinado, podendo se movimentar no âmbito da tensão entre transparência e intransparência:

“Toda experiência ôntica de um ente, tanto a avaliação do que está à mão numa circunvisão como o conhecimento científico de algo simplesmente dado, está sempre fundada em projetos mais ou menos transparentes do ser do respectivo ente. Mas estes projetos guardam em si uma perspectiva da qual se alimenta, por assim dizer, a compreensão do ser.” (Heidegger, 1997a, p. 118)

Veja-se que toda experiência ôntica (*alle ontische Erfahrung*) se funda em projetos mais ou menos transparentes do ser do respectivo ente. Heidegger diz *durchsichtigen Entwürfen*. *Durchsichtig* significa a qualidade do que atravessa, designando portanto que os projetos ontológicos atravessam *mehr oder minder* a *ontische Erfahrung*. Pelo que dissemos até agora, especialmente em (ii), que o ser-subsistente, enquanto conceito entificador, inviabiliza este atravessamento. Assim o *minder* se refere ao ser-subsistente, ao passo que o *mehr* aos outros modos de ser. Isso se confirma inclusive na teoria da possibilidade, que é simplesmente ôntica para o ser-subsistente, e predominantemente ontológica para os demais modos de ser não substancializados. Dizemos 'não substancializados' justamente porque a metafísica operou a modificação ontológica necessária (cf. iii) para seus fins. Ao contrário disso, Heidegger desenvolve a sua compreensão particular dos modos de

ser em *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica* e em *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia*, tarefa que estava prevista ainda para *Ser e Tempo*, na seção III.

### **(vii) A Terceira Entificação: o Fundamento**

O processo de entificação pode ter três direções. Vimos as duas primeiras, aquela que possibilita o trabalho das ciências pela constituição de gêneros científicos e a da percepção espaço-temporal das coisas simplesmente dadas. A terceira direção identifica uma outra característica fundamental da metafísica, a saber, a posição do fundamento. Pela mesma noção de substância, um ente em particular faz as vezes de fundamento da totalidade do ente. Neste sentido, a metafísica é uma ciência de fundamentação:

“O fundamento manifesta-se como sendo presença. Seu presente consiste em que produzir para a presença cada ente que se apresenta a seu modo particular. O fundamento, dependendo do tipo de presença, possui o caráter do fundar como causação ôntica do real ...” (Heidegger, 1979e, p. 71)

O fundamento é um ente fundamental, submetido também ele às formas tradicionais da metafísica, inclusive a forma da causalidade. A isso Heidegger dá o nome de ontoteologia, pois o fundamento do ente é transcendente, e representa, por assim dizer, o caráter teológico da tradição. Este ente é também um ente genérico, ou melhor, o ente genérico por excelência, o ente generalíssimo, que obstrui o caminho de acesso ao ser do ente e ao ser mesmo do Dasein enquanto origem finita. Isso significa trocar a finitude do Dasein pela segurança e certeza de um ente que responde pela causa última da totalidade do ente; este ente é a pedra

fundamental sobre a qual está assentado o edifício metafísico, satisfazendo o critério leibniziano do princípio de razão suficiente: *nada é sem fundamento*.

Toda a história da metafísica é a história desta terceira entificação: a idéia do bem de Platão, o motor imóvel de Aristóteles, o *Deus creator* de São Tomás, o sujeito transcendental de Kant, o espírito absoluto de Hegel, a vontade de poder de Nietzsche.

## 2 – A Destruição da História da Ontologia

No §6 de *Ser e Tempo* intitulado *A tarefa de uma destruição da história da ontologia*, Heidegger propõe que *Ser e Tempo* seja uma obra que, em sua inteireza, constitua fundamentalmente uma destruição da história da ontologia. Logo, não é legítimo atribuir a Heidegger a qualidade de um pensador existencialista, uma vez que sua filosofia da existência se presta apenas e tão somente ao escopo de atingir o solo da metafísica a partir da analítica do Dasein envolvido na estrutura formal da questão do ser. Como se sabe, este projeto não foi concluído, mas os comentadores em geral sugerem que *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica* e *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia* correspondem, de certa forma, ao inconcluso do projeto de *Ser e Tempo*.

Não temos como objetivo uma investigação exaustiva destes argumentos, mas apenas um breve comentário sobre a destruição da metafísica operada pela obra *Ser e Tempo*, naquilo que nos foi deixado por Heidegger, auxiliado também por passagens isoladas de outras obras como os *Seminários de Zollikon*.

A destruição da história da ontologia não designa, definitivamente, uma aniquilação da mesma, mas o alcance de suas origens fundamentais através de uma repetição desta história, buscando seu fundamento. O encontrar o fundamento é o que mais propriamente designa o conceito heideggeriano de destruição. Destruição significa, portanto, a descoberta das origens, dos fundamentos ocultos e dos fios

condutores da história, que nada mais são que a demarcação dos limites da história deste pensamento, mostrando, enfim, que este pensamento não é imune a questionamentos ontológicos e que há a *necessidade de uma repetição explícita da questão do ser*, pois a questão do ser, que é seu fundamento último, permanece esquecida por este pensamento, justificado por certos pressupostos tomados como auto-evidentes.

Devemos, portanto, mostrar em que sentido a destruição da metafísica passa necessariamente por um percurso de auto-apropriação fenomenológica por parte do Dasein, que é a partir do ser-resoluto alcançável no ser-para-a-morte próprio, que o Dasein alcança a totalidade de seu ser, se liberta da cotidianidade mediana e se apropria retro-prospectivamente de seu projeto compreensivo de ser-no-mundo. Tudo isso (o percurso) que constitui o conceito de preocupação (ser-adiante-de-si/ já-ser-em/ junto-a entes) como sentido do ser do Dasein supõe, obviamente, uma definição do sentido da preocupação como temporalidade, que por sua vez, denota o acontecer do Dasein mediante o qual se instituem determinados modos temporais de ser dos entes no seu todo. Disso resulta, finalmente, que se tome por reconhecido tanto que o sentido do ser dos entes diferem da temporariedade do ser-subsistente da metafísica quanto que o ser mesmo enquanto des-velamento da temporalidade presente na acontecência do Dasein se reconhece como tal em todo projeto metafísico e não-metafísico.

Para responder a esta pergunta, devemos percorrer, ainda que sucintamente, os seguintes passos: (i) o sentido do ser do Dasein é a preocupação; (ii) o sentido da preocupação é a temporalidade: percurso para a auto-apropriação (desvelamento); (iii) logo, há também uma temporalidade da abertura que, devidamente reconhecida, significa uma resposta suficiente para a fundamentação da metafísica com base na acontecência do Dasein; (iv) os conceitos ontológicos se esclarecem pelo conceito de tempo (temporariedade).

## (i) O Sentido do Ser do Dasein é a Preocupação

Heidegger define o ser do Dasein como preocupação (*Das Sein des Daseins als Sorge*). Com esta definição, Heidegger almeja ter encontrado a totalidade do todo estrutural, algo ainda inalcançado com a primitiva definição como existência (*Existenz*). Preocupação abrange tudo: a existência, a facticidade e a decadência:

“A totalidade existencial de toda a estrutura ontológica da pre-sença [Dasein] deve ser, pois, apreendida formalmente na seguinte estrutura: o ser da pre-sença [Dasein] diz preceder a si mesma [adiantar-se] (*Sich-vorweg*) por já ser em (no mundo) (*im-schon-sein-in-einer-Welt*) como ser junto a (os entes que vêm ao encontro dentro do mundo) (*Sein-bei*). Esse ser preenche o significado do termo *cura* [preocupação] (*Sorge*) que é aqui utilizado do ponto de vista puramente ontológico-existencial.” (Heidegger, 1997a, p. 257/1977, p. 256)

A existência é o adiantar-se em relação a si (*Sich-vorweg*), pois o Dasein enquanto existente é um ente que tem-de-ser (*Zusein*) e ser-meu. Ter-de-ser significa que o Dasein é um ente aberto para possibilidades de si mesmo, e ser-meu significa que o Dasein deve apropriar-se delas. Em ambas as determinações já está implícito, como é notório, que o Dasein é um ente que adianta-se em relação a si, isto é, nunca é um ente simplesmente dado, mas tem que se apropriar, pois é um ente cujo ser está em jogo, podendo ganhar-se ou perder-se. O que o Dasein pode ganhar afinal? Pode ganhar a compreensão de suas próprias possibilidades. Não deixa de ganhar algumas propriedades empíricas que se atualizam a partir de uma potência. No entanto, o conjunto destas propriedades não lhe indica seu verdadeiro modo de ser, que é alcançado unicamente pelo des-velamento possibilitado pelas projeções compreensivas de si mesmo. O Dasein se descobre na ação, primeiro age,

depois se conscientiza do que a ação significou em termos de sua existência. Quer dizer, na práxis já se supõe um determinado sentido de ser ainda não totalmente desvelado (parcialmente desvelado), que se explicita por meio da apropriação da compreensão, do projeto.

A facticidade designa o já-ser-em-um-mundo (*im-schon-sein-in-einer-Welt*), o estar-lançado numa determinada pré-compreensão dos entes e de si mesmo, encontrado em um determinado estado de ânimo. Pela facticidade, o Dasein ganha o caráter de um fato lançado numa pré-compreensão do mundo, a despeito de um sujeito que vaga livre e isoladamente. Na maioria das vezes, esta pré-compreensão de mundo é herdada da tradição, portanto, no mais das vezes, uma compreensão imprópria.

A decadência é o ser-junto-a (*Sein-bei*) entes intramundanos. A decadência é para o Dasein o estado de perdição junto aos entes, fechado para o ontológico mais próprio. Designa o próprio estar-lançado em referências ônticas concretas, de modo que não constitui uma entidade fechada em si, que depois se relaciona com o mundo. O mundo já é constitutivo de seu próprio ser. E este ser-junto-aos entes é também um estar junto aos outros no modo do falatório presente no cotidiano.

Vimos no item anterior deste capítulo, que a impropriedade é apenas um modo da abertura do Dasein em seu ser-no-mundo, presente na cotidianidade mediana, regido pelo falatório público, legado pela tradição. Neste modo, o Dasein está fechado em sua situação de velamento, para o seu ser próprio e para o sentido do ser dos entes. Em oposição a isso, cabe ao Dasein a tarefa de alcançar o modo próprio de sua existência. Isso é possível apenas a partir da compreensão do sentido da preocupação como temporalidade, que possibilita compreender a morte própria, e alcançar sua própria totalidade no ser-resoluto.

## **(ii) O Sentido da Preocupação é a Temporalidade (*Zeitlichkeit*)**

No §65 de *Ser e Tempo*, Heidegger desvenda a temporalidade como sentido ontológico da preocupação (*Die Zeitlichkeit als der ontologische Sinn der Sorge*). Para chegar aqui, Heidegger teve que passar pela urgência da totalidade estrutural do Dasein e a conseqüente consciência de que em todo Dasein há a experiência de algo que falta, concluir que o que falta será recuperado na morte e perceber que há uma voz (a voz da consciência moral) que apela o Dasein para apropriar-se de si enquanto si-mesmo. Em tudo isso ressoou o timbre da temporalidade. Só a temporalidade une e resolve toda esta problematicidade:

*“Temporalidade desentranha-se como o sentido da cura [preocupação] propriamente dito.”*  
(Heidegger, 1998b, p. 120)

É evidente a importância da temporalidade na conjugação da estrutura da preocupação. Na temporalização da temporalidade enquanto uma união do sido que vigora, do atual e do porvir nos instantes extático-reveladores, o Dasein, postado no presente (ser-junto-a) da decadência, suposta uma projeção ontológica pretérita já empreendida (já-ser-em), é apelado para apropriar-se de seu poder-ser mais próprio (adiantar-se).

Quanto à morte, não se trata, como sempre evitando a linguagem da ontologia da realidade, de um evento ainda-não realizado, mas de uma possibilidade de completude (auto-compreensão) existencial que ressoa na existência cotidiana e decaída do Dasein, uma possibilidade que só ressoa porque já está lá, segundo um projeto que o Dasein já vive – mesmo que fechando-se para ele, mas uma possibilidade ainda não efetivamente apropriada, e que justamente por isso está vigorando na existência cotidiana, clamando e providenciando para

que o Dasein venha a apropriar-se dela<sup>21</sup>. Com isso, o Dasein passa a denominar-se um ser-para-a-morte ou ser-para-o-fim, pois é um ente que, em existindo, já está lançado no lance de seu destino, pois a temporalidade do Dasein é uma temporalidade unificante, e não uma seqüência de agoras<sup>22</sup>. O tempo do Dasein não é uma sucessão de agoras, um tempo objetivo que transcorre independentemente do Dasein, mas é um tempo que se auto-apropria, é um tempo oportuno enquanto tempo para se apropriar.

O ponto a que chegamos exige uma interrupção, pois já estamos tratando da temporalidade do Dasein sem passar antes pela temporalidade da abertura em si mesma. Naturalmente, se o Dasein só se comporta consigo na medida de sua auto-abertura, então é necessário tratar, antes de tudo, da temporalidade da própria abertura e, então, mostrar não só em que sentido a metafísica encontra seu lugar, bem como toda e qualquer ontologia (o sentido do ser no seu todo).

### **(iii) Temporalidade (*Zeitlichkeit*) da Abertura**

Ao elaborar uma temporalidade da abertura, Heidegger pretende, como foi dito, mostrar em que sentido toda metafísica e mais amplamente toda ontologia se funda na temporalidade do Dasein, mostrar em que sentido toda *Temporalität* dos modos de ser (ontologias regionais) em geral se funda na *Zeitlichkeit* da ontologia fundamental. A seção II de *Ser e Tempo* apenas aponta as linhas gerais desta exposição, pois seu desenvolvimento estava agendado para a seção III, nunca escrita. Em outras palavras, o que nos cabe aqui é uma exposição do modo como se opera a entificação do ser (que é a qualificação essencial de toda a metafísica) do ponto de vista da temporalidade existencial. Sem uma devida interpretação temporal do processo de entificação e para tanto, de uma interpretação temporal da

---

21 Pela morte, o Dasein alcança seu poder-ser mais próprio: “Assim, a pre-sença [Dasein] só pode ser *propriamente ela mesma* quando ela mesma dá a si essa possibilidade [da morte].” (Heidegger, 1998b, p. 47)

22 Cf. Heidegger, 1998b, p. 43 ss., onde se fala do adiantar-se em relação à morte.

abertura, o processo mesmo aparece como absolutamente arbitrário e injustificado. A justificação só se dá efetivamente quando seus conceitos fundamentais são esclarecidos. Ora, isso não ocorre no âmbito da metafísica, que só o faria reconduzindo a explicação ontológica a um ente qualquer. Logo, o esclarecimento deve ser buscado em outro lugar. Então, o que significa esclarecer estes conceitos? Se *ser* é conceito, e se o ser não pode ser esclarecido por meio da recondução a um ente, então os conceitos ontológicos só podem ser esclarecidos segundo sua própria referência ao tempo, sua conotação temporal interna, ao invés de uma referência denotativa externa, o que justifica plenamente o título de sua maior obra: *Ser e Tempo*. *Ser e Tempo* é o livro onde está escrita a explicação do ser a partir do tempo, e mais especificamente a temporalidade do Dasein, que é a fonte originária do tempo. Para isso devemos analisar brevemente a temporalidade da abertura do Dasein. Ademais, o próprio Heidegger se incumbe desta tarefa nos seguintes termos:

“A interpretação temporal da pre-sença cotidiana deve partir das estruturas constitutivas da abertura. São elas: compreensão, de-cadência e discurso. Os modos de temporalização da temporalidade, a serem liberados no tocante aos fenômenos, propiciam a base para se determinar a temporalidade do ser-no-mundo. Isso levará, de novo, ao fenômeno do mundo e permitirá uma delimitação da problemática especificamente temporal da mundanidade. Esta deve se confirmar mediante a caracterização do ser-no-mundo cotidiano e imediato da ocupação de-cadente na circunvisão. É a sua temporalidade que possibilita a modificação da circunvisão em visualização perceptiva e em conhecimento teórico aí fundado.” (Heidegger, 1997a, p. 131)

Como a abertura é um fenômeno existencial, sua temporalidade é a *Zeitlichkeit* do Dasein, e não se confunde, portanto, com outras temporalidades (temporariedade), apesar de desembocar nelas. Para Heidegger, a temporalidade é primordialmente extática, ou seja, é um fenômeno que a partir de si mesmo, enquanto se temporaliza (*Die Zeitlichkeit zeitig*), abre as configurações ontológicas em geral. Além disso, é unitária, noção extraída de Husserl e Bergson. O tempo da existência é um tempo único enquanto um acontecer do estender-se ontologicamente revelador. Enquanto existe, o Dasein vai estendendo sua existência de uma forma horizontal, permitindo que o que já era seja repetido e apropriado num movimento de adiantar-se. Assim a coisa ocorre também com a abertura, mas agora passando do trinômio existência, facticidade e decadência para a compreensão, disposição e discurso.

A compreensão é a dimensão do projeto ontológico-existencial de todas as coisas, do sentido imanente a toda experiência ôntica. Isso significa que há um saber implícito, tácito, a-se-consumar:

“Apreendida de modo existencialmente originário, compreensão significa: *ser, projetando-se num poder-ser, em função do qual a pre-sença sempre existe*. A compreensão abre o poder-ser próprio de tal maneira que, compreendendo, a pre-sença, de algum modo, sempre sabe a quantas ela anda consigo mesma. Esse 'saber' não significa, contudo, a descoberta de um fato mas o manter-se numa possibilidade existencial. O não-saber que lhe corresponde não consiste numa ausência de compreensão mas deve ser considerado um modo deficiente de se projetar o poder-ser. A existência pode tornar-se digna de questionamento. Para que este 'questionamento' seja possível, é necessária uma abertura. O porvir está à base do compreender-se no projeto de uma possibilidade

existenciária enquanto um vir-a-si, a partir da possibilidade em que a pre-sença cada vez existe.” (Heidegger, 1997a, p. 133)

Em toda experiência ôntico-existenciária, na qual o Dasein já está sempre envolvido, há uma perspectiva de sentido, ontológica, que designa para ele uma possibilidade de existir. Na maioria das vezes o Dasein decadente está fechado para esta possibilidade e, portanto, não sabe de si. Mas tão logo surja o questionamento, que acontece junto com a estranheza do mundo e da sensação de débito, a disposição da angústia, do apelo da consciência para a apropriação e resolução, o Dasein entra diretamente no acontecimento de apropriação. A apropriação é um processo porvindouro, que aponta para o futuro, e designa o movimento de vir-a-si segundo o próprio conceito de preocupação como adiantar-se. O Dasein adianta-se em relação a si na direção de um porvir que lhe promete o poder-ser mais próprio, um poder-ser que não é nunca efetivado, mas sempre suportado enquanto possibilidade (*als Möglichkeit aushält*) (Heidegger, 1976c, p. 430). Logo, a temporalidade da compreensão é o porvir. Enquanto se temporaliza, a temporalidade da compreensão é um destino do Dasein. Contudo, é mais do que isso, pois o destino é uma instância na qual o Dasein já a cada vez existe (*als welche je das Dasein existiert*), ou melhor:

“Esta ekstase possibilita que a pre-sença tenha condições de, decididamente, assumir o ente que ela já é. Na antecipação, a pre-sença *se repete previamente* em seu poder-ser mais próprio. Chamamos de *re-petição* o *ser* o vigor de ter sido em sentido próprio.” (Heidegger, 1997a, p. 136)

Na compreensão se temporaliza o porvir (*Zukunft*), que nada mais é que uma

repetição de algo de que já participa, a saber, o horizonte ontológico já dado na disposição ou encontrar-se fundamental. O Dasein já está sempre lançado, jogado numa determinada perspectiva de si mesmo e dos entes em geral, mas nem sempre mediante um saber explícito. Esta perspectiva se desentranha na temporalidade da disposição (*Zeitlichkeit der Befindlichkeit*) que, enquanto se temporaliza, põe o Dasein diante de si mesmo, de seu fato lançado que ainda vigora, o vigor de ter sido (*Gewesen*):

“Existencialmente, só é possível *colocar-se diante* do fato do próprio estar-lançado – seja desentranhando com propriedade ou encobrendo com impropriedade – se o ser da pre-sença, de acordo com seu sentido, *for* continuamente o vigor de ter sido. O colocar-se diante deste ente-lançado, que impessoalmente se é, cria o vigor de ter sido. A sua ekstase é que possibilita o encontrar-se como disposição. A compreensão funda-se, primariamente, no porvir ao passo que a *disposição* se temporaliza, *primariamente*, no vigor de ter sido.” (Heidegger, 1997a, p. 137)

O colocar-se diante do fato de que se é, é um movimento de projetar-se porvindouramente diante de algo que ainda vigora, ainda vige na qualidade de ser. Por outro lado, o lançado ainda vigora porque é referenciado pelo porvir da apropriação do projeto. Ambos os movimentos são um e o mesmo, denotam um conceito de tempo único que se distende. Portanto, pode-se notar que a temporalização do tempo é uma tensão da essência que insiste em vigorar e, neste ínterim, acaba por distender o tempo, dando origem a todos os modos de ação sobre os entes.

Finalmente, para fechar o quadro do tempo:

“Chamamos de *in-stante* a *atualidade própria*, isto é, a atualidade mantida na temporalidade própria. Este termo deve ser compreendido em sentido ativo como ekstase.” (Heidegger, 1997a, p. 135)

O *aktiven Sinne* quer dizer que o instante é o momento instaurador desta tensão da essência que se apropria de si na estrutura existencial.

As três ekstases temporais designam a temporalidade própria, a temporalidade do Dasein na medida em que o Dasein está no movimento de auto-apropriação, enquanto se adianta no movimento de resolução e configura, portanto, uma ação autêntica. Enquanto adianta-se numa apropriação de seu ser-no-mundo, o Dasein existe como formador de mundo; enquanto adianta-se numa apropriação de seu ser-para-a-morte, o Dasein existe finitamente (*existiert endlich*) (Heidegger, 1976c, p. 436), mesmo que tentando encontrar, por meio da morte, a totalidade da compreensão (busca de uma fundamentação última metafísica). Em ambos os casos, a angústia é o estado de ânimo que movimenta esta tensão entre o vigor de ter sido e o porvir, pois, por um lado, a angústia traz o Dasein diante de seu estar-lançado (*Sie [Angst] bringt das Daseins vor sein eigenstes Geworfensein*) (Heidegger, 1976c, p. 453) e, por outro:

“A angústia, bem ao contrário, recoloca o estar-lançado *enquanto possível de re-petição*. E isso a tal ponto que ela *também* desentranha a possibilidade de um poder-ser próprio que, entendido como porvindouro, deve retornar, na re-petição, para o 'pre' que está lançado.” (Heidegger, 1977, p. 141)

A angústia, além de colocar o Dasein diante de seu estar-lançado, expor a estranheza e instaurar a insignificatividade, libera o apelo da consciência para a repetição da possibilidade. Vê-se, portanto, que embora a tensão unifique-se no instante presente, e o processo se instaure a partir do vigor de ter sido, a direção é o porvir:

“Chamamos de *temporalidade* este fenômeno unificador do porvir que atualiza o vigor de ter sido.” (Heidegger, 1997a, p. 120)

Contudo, e aqui convém destacar este 'contudo', o Dasein não está, de pronto e no mais das vezes, existindo propriamente. Se assim o fosse, o Dasein abriria os entes sempre e tão somente na perspectiva de seus respectivos modos de ser, nunca decaindo na entificação. Não é o caso. Na maior parte das vezes, o Dasein não está no modo da angústia, mas abre-se segundo outras tantas formas de ânimo, o medo, o tédio, tristeza, melancolia, desespero etc (Cf. Heidegger, 1997a, p. 143). Heidegger fala do tédio em *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*, e quiçá seja este o estado de ânimo correspondente a toda a tradição metafísica. O temor, por exemplo, não coloca o Dasein diante de suas possibilidades mais próprias, mas o coloca, ao contrário, no dinamismo de uma outra temporalidade, a saber, a temporalidade que dá primazia ao presente constante da decadência. Diferentemente da angústia que repete e adianta-se para a resolução, sempre numa perspectiva ontológica, o temor recorda do passado, atende e espera o futuro e atualiza o presente, sempre numa perspectiva ôntica, isto é, preocupada com os entes que vêm de encontro no interior do mundo.

Na decadência e, em especial na curiosidade, o presente tem o privilégio. Agora não há mais movimento de apropriação, mas apenas recordação ou esquecimento de um agora que não é mais, atendimento e espera de um agora que

ainda não é, enquanto mantém-se ocupado com o agora que é na atualização (tornar-se ato). Agora o porvir, o vigor de ter sido e o instante são substituídos pelos conceitos de futuro, passado e presente que nascem, imediatamente, da compreensão imprópria do tempo (Cf. Heidegger, 1997a, p. 121). Ora, é precisamente aqui que ocorre o processo de modificação ontológica, pois aqui o Dasein passa a se ocupar com os entes, sobretudo de maneira perceptiva:

“Em sentido amplo, a percepção deixa vir ao encontro 'corporalmente' em si mesmos o manual e o ser simplesmente dado, no tocante à sua configuração. Esse deixar vir ao encontro funda-se numa atualidade. A atualidade fornece o horizonte ekstático no qual o ente pode ser corporalmente *vigente*.” (Heidegger, 1997a, p. 145)

Não que não se possa mais falar em porvir ou vigor de ter sido, mas que o porvir tornou-se agora um futuro externo, que ainda não é, e o vigor de ter sido foi substancializado na forma de um passado que não é mais. Em outras palavras, aqui fecha-se o ciclo da temporalidade do Dasein que temporaliza, e em assim o fazendo, possibilita os modos de ser do Dasein que, em seu acontecer próprio ou impróprio, instaura o mundo:

“A temporalidade temporaliza, e temporaliza nos modos possíveis de si mesma. São estes que possibilitam a pluralidade dos modos de ser da pre-sença, sobretudo, a possibilidade fundamental de existência própria e imprópria” (Heidegger, 1997a, p. 123)

Com isso, fica determinado, segundo Heidegger, de que modo o acontecer do

Dasein possibilita as ontologias regionais e também a metafísica. Mas há ainda um outro caminho a percorrer, a saber, o caminho contrário, de pura análise dos conceitos implícitos no discurso (*Rede*), como caminho efetivo de compreensão dos entes segundo a referência ao conceito de tempo.

#### (iv) **Temporiedade (*Temporalität*)**

O discurso é o existenciário portador dos conceitos fundamentais (conceitos ontológicos) que pressupomos articuladamente em toda lida ôntica; trata-se do ‘conceber prévio’. A temporalidade do discurso é o presente, do que resulta que os conceitos abertos no discurso são acompanhantes *a priori* da relação do Dasein com os entes. A ontologia serve, neste caso, como possibilidade que não se exaure na realização, mas que continua, demarcando as possibilidades concretas desde o ‘ser sido’ até o porvir:

“Somente a partir da temporalidade do discurso, quer dizer do Dasein de modo geral, pode-se esclarecer o ‘surgimento’ da ‘significação’ e a possibilidade de uma formação de conceitos que se faça ontologicamente compreensível.”  
(Heidegger, 1977, p. 462)

Se os conceitos fundam-se na temporalidade, então devem eles mesmos serem esclarecidos pela referência ao conceito de tempo<sup>23</sup>. Em *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Heidegger exemplifica sua teoria pela distinção entre entes naturais e históricos pelo fio condutor da história do conceito de tempo (*Leitfaden der Geschichte des Zeitbegriffs*) (Heidegger, 1979a, p. 7). Tanto os entes históricos quanto os naturais (da física) dependem do conceito de tempo, os

---

<sup>23</sup> Heidegger entende que o tempo é o critério para a distinção dos modos de ser, mas esta função e com que direito ele a desempenha ainda não foi suficientemente investigado (Cf. Heidegger 1977, p. 25). Em *Die Frage nach dem Ding*, Heidegger comenta que “existência significa ‘estar num tempo’ e deve valer, como Kant nota, como um modo do tempo”.

primeiros pela idéia de cronologia, os segundos pela *mensuração do tempo* (*Zeitmessung*); ambos são intratemporais. Heidegger cita ainda os entes extratemporais (*ausserzeitlichen*) da matemática e os supratemporais (*überzeitliche*) da metafísica e da teologia, como eternidade. De uma forma ou de outra, o tempo é um índice para a divisão e delimitação das regiões de ser em geral (*die Zeit ein 'Index' für die Scheidung und Abgrenzung der Seinsgebiete überhaupt ist*) (Heidegger, 1979a, p. 8); o tempo é uma peça fundamental na determinação da (objetividade) do objeto (*Grundstück der Gegenstandsbestimmung*) (Heidegger, 1979a, p. 7).

Em *Die Frage nach dem Ding*, Heidegger exemplifica esta tese pela análise do conceito de tempo em Kant. Segundo Heidegger, Kant determina o conceito de substância (*Substanz*) pelo princípio da permanência (*Grundsatz der Beharrlichkeit*), que em *SZ* será chamada de 'ser subsistente' (*Vorhandenheit*), e se caracteriza pela presença (*praesens*) permanente do objeto em meio às alterações que lhe ocorrem acidentalmente. Este é o tempo tanto da noção de fundamento da metafísica, quanto dos gêneros ou representações; são entes cuja temporalidade é um presente eternamente dilatado. Entretanto, para Kant, o tempo não é um sentido apenas dos fenômenos externos, da física, mas também dos fenômenos internos, das nossas vivências, o que permitiu ilegitimamente a Freud espacializar também a interioridade e constituir objetos internos, no sentido da física. Este conceito de tempo como subsistente já está na *Física* de Aristóteles. Em suma: o determinante no conceito de tempo como substância é sua referência aos corpos materiais:

“O estado atual desta pesquisa está fixado na teoria da relatividade de Einstein. Alguns enunciados sobre ela: o espaço em si não é nada; não há espaço absoluto. O espaço somente existe por meio dos corpos e das energias que se mantêm nele. (Um antigo enunciado de Aristóteles:) Também o tempo

não é nada. O tempo subsiste somente por causa dos acontecimentos que nele se desenrolam. Não há um tempo absoluto, também não há uma simultaneidade absoluta. (...). O tempo é aquilo por onde se desenrolam os acontecimentos. (Heidegger, 1997b, p. 10; p. 11).

Desta concepção de um conceito de tempo determinado por sua referência a corpos materiais no espaço, resulta que o tempo é compreendido como uma sucessão descontínua mas ininterrupta de pontos espaciais. Os pontos espaciais são representados no tempo pela noção de agora ( $\nu\hat{\nu}\nu$ ), seja o não mais agora, seja o agora, seja o agora que ainda não é. E estes pontos são indistintos, significando uma homogeneização do tempo por sua identificação ao espaço, um presente puro e simplesmente. Este é o tempo dos entes mutáveis, uma sucessão de pontos descontínuos. O tempo é completamente matematizado pela coordenada  $t$  junto às coordenadas espaciais  $x, y, z$  (*Sie wird völlig mathematisiert, zu der Koordinate  $t$  neben den Raumkoordinaten  $x, y, z$* ) (Heidegger, 1997b, p. 32; p. 33). Nas coordenadas o antes e o depois não são necessariamente mais cedo e mais tarde, não são modos de temporalidade. Na seqüência numérica, por exemplo, o 3 antecede o 4, o 8 é depois do 7. O 3 não é, no entanto, mais cedo do que o 4. Os números não são algo mais cedo ou algo mais tardio, porque eles, na verdade, nem estão no tempo (Heidegger, 1997b, p. 32; p. 33).

Mas este é apenas o exemplo da temporalidade de um conceito ontológico. Heidegger examina minuciosamente ainda a temporalidade de vários outros conceitos, entre eles, o de 'ser utilizável' (*Zuhandenheit*) e existência (*Existenz*).

Porém, para Heidegger, o tempo não é algo em si, mas um *a priori* da relação do Dasein com os entes, e depende do tipo de sensibilidade característica da abertura hermenêutica. Em outras palavras, há vários modos de intuição categorial, dependendo do tipo de projeto (*Entwurf*) compreensivo, fundando a abertura temporal de uma múltipla conceituação ontológica e operação ôntico-ontológica,

inclusive a do ‘ser subsistente’ de Aristóteles e Kant.

De acordo com essas últimas considerações, podemos observar que o Dasein tem uma múltipla possibilidade de abertura, podendo até constituir uma existência científica no sentido das ciências empíricas, mas cada modo de abertura demanda uma diferente temporalidade e diferente operação ôntica. No caso da existência científica ôntico-empírica, por exemplo, a abertura temporal consiste na recordação (*Erinnerung*) ou esquecimento (*Vergessen*) do passado, na atualização (*Gegenwärtigen*) do presente e na espera (*Gewärtigen*) do futuro; aqui o tempo pode inclusive ser medido e cronometrado, pois ele é um dos *quanta* (Cf. Heidegger, 2001f, p. 68), juntamente com o espaço, ou melhor, justamente porque foi espacializado. Um exemplo clássico deste tipo de tratamento do tempo é a metapsicologia freudiana, principalmente em *Entwurf einer Psychologie*, onde Freud se ocupa da explicação do funcionamento da memória numa base fisiológica. Já no caso da existência em sentido autêntico, a existência resoluta, existenciária e existencial, a abertura temporal consiste na repetição (*Wiederholung*) do ‘ser sido’ (*Gewesenheit*) e no adiantar-se (*Vorlaufen*) do porvir (*Zukunft*) (Cf. Heidegger, 1976c, p. 405 ss.), ou ainda no caso do ‘ser utilizável’, a abertura temporal tem quatro características fundamentais (Cf. Heidegger, 1983, p. 369 ss.; 2003, p. 70 ss.), a saber: a significatividade (*Bedeutsamkeit*) do tempo, pois o tempo é sempre o tempo para (*ist Zeit zu*) fazer algo, a abertura temporal dá indicações do ‘para quê’ do utilizável (Cf. Heidegger, 1977, p. 467s.); a databilidade (*Datierbarkeit*), que não significa cronometria, mas um quando algo ocorreu ou ocorrerá; a amplitude (*Gespanntheit*) temporal, que contraria a tese da pontualidade do tempo, e afirma o tempo amplo, capaz de constituir uma experiência duradoura sobre algo; e, por fim, a publicidade (*Öffentlichkeit*) do tempo, que garante que o tempo não é apenas para mim, mas para todos. A partir disso se pode constatar quão impermanente é a temporalidade dos modos de ser não-subsistentes; nada que lembre a permanência do ente no tempo.

A passagem de um tipo de conduta para outro supõe uma modificação geral no esquema, e principalmente uma modificação no fator tempo. A passagem da operação de ocupação para teorização supõe que o tempo perca sua significatividade e oportunidade, deixe de ser um tempo para, para ser nivelado no sentido dos pontos indistintos; tanto é assim que seria impossível, no plano do subsistente, compreender a deficiência ocupacional de um ente.

Vimos que a teoria da temporalidade está fundamentalmente ligada à hermenêutica, e que desta relação temos a origem da significação. Entretanto, devemos observar neste último capítulo que a rígida divisão entre as três formas hermenêuticas, temporais e ontológicas é apenas aparente. Na verdade, estas três formas constituem uma unidade originária, pois ela se funda, em última instância, na temporalidade da existência do Dasein, que é a historicidade.

Nesta perspectiva existenciária, a temporalidade pode ser definida pela unidade extático-horizontal igualmente originária do futuro, passado e presente (*die Zeitlichkeit sei die gleichursprüngliche ekstatisch-horizontal Einheit von Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart*) (Heidegger, 1976c, p. 406). Extático porque a unicidade temporal do Dasein é o tempo da manifestação hermenêutica (*o kaiρός da Ética a Nicômaco*) no instante (*Augenblick*) (Cf. Heidegger, 1976c, p. 409), pois o porvir funda o compreender projetivo, o 'ser sido' funda o encontrar-se e a atualidade funda o discurso. O tempo é esta distenção unitária, possível pelo *a priori* da existência que acompanha a experiência e liga o 'ser sido' e o advir no gestar-se (*Geschehen*) do Dasein, entre nascimento e morte<sup>24</sup>. E é horizontal porque, ao se temporalizar, o tempo do Dasein libera um horizonte ontológico e ôntico-ontológico específicos; sua temporização é condição de manifestação não só de um conteúdo conceitual estritamente ontológico, como também uma operação ôntico-ontológica. Em última instância, toda ontologia temporal, que é

---

<sup>24</sup> A distenção entre nascimento e morte, entre início e fim, é o que justifica a teoria da finitude, e impossibilita o princípio metafísico leibniziano fundamental da razão suficiente, que supõe um conceito de tempo metafísico, como eternidade.

diversificada, só é possível por causa da acontecencialidade do Dasein, porque o Dasein é um ente que ‘tem de ser’ (*Zu-sein*), e nesta insistência em ser, abre toda unidade temporal pela hermenêutica.

Sem esta noção unitária de tempo, toda a sua experiência ôntica é inconcebível<sup>25</sup>. Comentando Kant em *Die Frage nach dem Ding*, Heidegger supõe a unidade do tempo pois somente uma permanência (da experiência) do tempo, e não a permanência do objeto no tempo, pode garantir aos modos específicos de ser uma referência ao tempo, por exemplo, a subsistência aos entes subsistentes (*Vorhandenen*).

Podemos agora retomar a questão inicial: o que significa o fim da metafísica do ponto de vista de *Ser e Tempo*? O tempo todo o objetivo de Heidegger é repetir as doutrinas da metafísica, não para elencá-las e estabelecer um quadro sinótico, mas para atingir sua experiência ontológica fundamental. Para Heidegger, toda a história da metafísica é um tipo de resposta à questão do ser. Quando Heidegger escreve *Ser e Tempo*, quer retomar o sentido desta questão no interior da temporalidade da analítica existencial, pois se o ser se esclarece pelo conceito de tempo, e o ser do Dasein em uma referência ao tempo, então a temporalidade do Dasein, em sua unidade extática de ser-sido, instante e advir, é a fonte do sentido do ser. E se a metafísica é a história da substancialização do ser, então é somente na modificação temporal da existência que isso é possível, ou seja, é somente quando a temporalidade extática se modifica em tempo de medição é que a metafísica se torna possível, caso contrário a própria noção de substância fica encoberta para a metafísica. Nem a própria metafísica esclarece suficientemente para si seus conceitos fundamentais, pelo que Heidegger afirma em *O Fim da Filosofia e a*

---

25 Com esta concepção de temporalidade, Heidegger está ainda na direção do tempo fenomenológico de Husserl, para quem o tempo não pode ser uma descontinuidade de agoras, caso contrário jamais se poderia fazer experiência alguma. O exemplo paradigmático de Husserl é a audição do som. Só podemos ouvir o som por causa da unidade do tempo, em suas retensões do agora que passou e protensões do agora que ainda não se realizou. Estas retensões e protensões são possíveis por causa do tempo fenomenológico, em detrimento do tempo real. O tempo real é o que possibilita a contagem do tempo, ao passo que o tempo fenomenológico possibilita qualquer experiência objetiva.

### *Tarefa do Pensamento:*

“... o que verdadeiramente se apresenta, o que na linguagem tradicional (metafísica) se chama, de maneira mui pouco clara, de substância.”  
(Heidegger, 1979e, p. 75)

Logo, Heidegger não estava errado em buscar a origem da metafísica na analítica existencial, na questão pelo único ente que se põe a questão do ser, pois o Dasein é o único ente que se caracteriza como *ter-de-ser* aberto para as possibilidades, e como *ser-meu* que se apropria das mesmas nas ações práticas do mundo. Em outras palavras, o Dasein é o único ente que, na tensão entre o adiantar-se até o advir possível em seus projetos ontológicos e o ser-sido de seu estar-lançado, instaura no instante de cada corte de sua existência a totalidade da experiência possível, tornando-se responsável não só por seu existir, como também pelo projeto de ser-no-mundo. A analítica existencial é a origem da metafísica porque todas as possibilidades de ser somente são possíveis no caráter da temporalidade que se temporaliza (Heidegger, 1997a, p. 123). Sem a temporalização, nenhuma resposta metafísica seria possível, o ser humano seria tudo menos aquele que se põe a questão do ser, e a história seria tudo menos a história do sentido do ser, assim como a ciência poderia até mesmo realizar o sonho da neutralidade e positivismo científicos. Mas não é este o caso. Para Heidegger, *Ser e Tempo* é o livro que mostrou a fundação existencial de toda explicação científica; fundação inalienável.

### **3 – A Virada (*Kehre*)**

Com o retorno aos pré-socráticos, especialmente Heráclito, e o conseqüente resgate do sentido de ser como des-velamento, Heidegger acabou concebendo o ser, não mais como um conceito transcendental-ontológico, no sentido de Kant e

Husserl, mas muito mais no sentido de um acontecimento que se apropria enquanto acontece, no sentido de Hegel. Isso quer dizer que o ser ganhou toda a autonomia de acontecer, e autonomia sobretudo temporal. Em *Ser e Tempo*, o ser, na medida em que não se confundia com um ente, estava fora do tempo e também do espaço, pois somente os entes estão no interior do tempo e do espaço. O ser, como um conceito, era o espaço *a priori* de comportamento e compreensão dos entes, e por esta razão era denominado *ser do ente*, ou *ser de um ente*. Como o sentido do ser se esclarecia? Pela referência ao conceito de tempo, mas um conceito de tempo que, em última instância, estava submetida à temporalidade ek-stática do Dasein. Logo, o sentido do ser era uma questão que se resolvia pela historicidade do Dasein.

Com o sentido fundamental de ser como des-velamento, o ser não está mais submetido à temporalidade e historicidade do Dasein, mas tem sua própria temporalidade e historicidade, ganhou autonomia. Trata-se de mostrar então, de que modo na segunda fase o tempo do ser significa, não uma ruptura com a filosofia de *Ser e Tempo*, mas uma continuidade. Ou melhor, que a própria questão pela ruptura ou continuidade é uma pseudo-questão, uma questão sem sentido, posto que depende exclusivamente do sentido que se dá a estas palavras. Muito da literatura que se propõe investigar este problema esbarra numa insuficiente elucidação destas palavras, do que resulta que tanto faz falar de ruptura ou continuidade, ou até mesmo falar que ambas as palavras oferecem explicação para aspectos particulares da filosofia de Heidegger.

Nossa demonstração é bastante modesta, pois se inscreve numa discussão que tem outro destino, não o problema da passagem em si. A modéstia desta demonstração consiste em que não traremos à tona a literatura especializada sobre o tema, mas apenas apresentaremos algumas passagens do próprio Heidegger, e as interpretaremos à luz de sua própria filosofia. Isto significa: pensaremos o texto de Heidegger, heideggerianamente. Começemos com uma célebre passagem da *Carta sobre o Humanismo*:

“Como ec-sistente [ek-sistente] o homem sustenta o ser-aí, enquanto toma sob seu 'cuidado' o aí enquanto a clareira do ser. Mas o ser-aí mesmo é, enquanto 'jogado'. Desdobra seu ser no lance do ser que dispensa o destino e a ele torna dócil.” (Heidegger, 1979f, p. 156)

A primeira parte da passagem nada estranha a *Ser e Tempo*, mas o mesmo não ocorre com a segunda. A primeira: o ek-sistente sustenta o aí. A frase de transição: mas o próprio ek-sistente é jogado, lançado. A terceira: desdobra seu ser (e sustenta o aí) no lance (lançado) no ser que se destina docilmente. Em *Ser e Tempo* o Dasein era o ente que sustentava o aí. Mas a pergunta pela origem do aí sempre significou um enigma, até que a resposta pôde ser formulada mediante uma teoria da cultura, representada pelo conceito de *a gente (Man)*. O Dasein tem sempre um projeto de ser, que nada mais é que a atitude pré-compreensiva ontológica dos entes, mas como se origina este projeto senão pelo lance, pela facticidade do lançamento que caracteriza a publicidade do sentido? Em nenhum momento Heidegger afirma que a interpretação tem um caráter ativo, de criar e dar sentido às coisas. A partir de então, as formas de vida possíveis para o ser-no-mundo são sempre formas antecipadas pelas ek-stases temporais do Dasein. Ora, se nas ek-stases temporais abrem-se os múltiplos sentidos do ser, e isso porque o Dasein é o ente que se põe a questão do ser, então a tarefa da busca do sentido mais originário do ser deve ser alcançado nas estruturas existenciais, mediante uma analítica existencial, que é uma análise do ser-em, da abertura do Dasein. Mas há para Heidegger a suspeita de que a filosofia não pára neste ponto, mas avança no caminho do mais originário. A resposta pela pronta publicidade soa excessivamente dogmática, e a fuga disso supõe encontrar uma outra fonte de sentido, não dogmática. Uma segunda passagem da *Carta* ajuda nesta busca:

“Se se compreende o 'projeto' nomeado em *Ser e Tempo* como um pôr que representa, então se o toma como a produção da subjetividade e não se pensa como a 'compreensão do ser', no âmbito da 'analítica existencial' do 'ser-no-mundo', unicamente pode ser pensada, a saber, como a relação ec-stática [ek-stática] com a clareira do ser. A tarefa de repetir e acompanhar, de maneira adequada e suficiente, este outro pensar que abandona a subjetividade foi sem dúvida dificultada pelo fato de, na publicação de *Ser e Tempo*, eu haver retido a Terceira Seção da Primeira Parte, *Tempo e Ser* (vide *Ser e Tempo*, p. 39). Aqui o todo se inverte. A seção problemática foi retida, porque o dizer suficiente desta viravolta fracassou e não teve sucesso com o auxílio da linguagem da Metafísica. A conferência *Sobre a Essência da Verdade*, pensada e levada a público em 1930, mas apenas impressa em 1943, oferece uma certa perspectiva sobre o pensamento da viravolta de *Ser e Tempo* para *Tempo e ser*. Esta viravolta não é uma mudança do ponto de vista de *Ser e Tempo*; mas, nesta viravolta, o pensar ousado alcançou o lugar do âmbito a partir do qual *Ser e Tempo* foi compreendido e, na verdade, compreendido a partir da experiência fundamental do esquecimento do ser.” (Heidegger, 1979f, p. 156)

*Ser e Tempo* é um livro não-metafísico porque é um livro que fala do ser do ente, fala do ente em seu ser, segundo uma determinada perspectiva ontológica. O tema de *Ser e Tempo* é a estrutura da pré-compreensão, e se se fala de ciência neste livro, é somente uma ciência dos pressupostos. E a linguagem de *Ser e Tempo* não é uma linguagem entificadora e objetificadora, mas muito pelo contrário, uma linguagem desveladora do ser. Logo, não há na analítica do Dasein qualquer traço da subjetividade transcendental, não há uma estrutura rígida a partir da qual se

constitui o mundo. Mesmo a pré-compreensão, enquanto *a priori*, é uma estrutura que pressupõe o ser-no-mundo e as operações pragmáticas do Dasein. Nisto consiste a circularidade hermenêutica: a pré-compreensão e a experiência existencial se pressupõem mutuamente. Contudo, a tarefa de se liberar da metafísica da subjetividade ficou incompleta visto que a terceira seção da primeira parte não foi escrita. *Ficou incompleta* significa: a subjetividade foi deslocada para a interpretação pública – a socialidade. A subjetividade ainda está lá, de alguma forma. A metafísica está disfarçada na forma da sociologia e da cultura. Ora, a terceira seção da primeira parte conteria a inversão da relação entre *ser* e *tempo*. Não mais o ser seria explicado a partir do tempo (do Dasein), mas o tempo seria explicado a partir do ser, com sua temporalidade própria. É preciso salientar que o projeto de *Ser e Tempo* previa esta seção, e isso não se reduz a uma simples suspeita, mas se deve ao acontecimento do ser que se desvelava cada vez mais para Heidegger, que já estava antecipada preliminarmente em *Ser e Tempo*. Mas por que esta terceira seção não foi escrita? Porque a linguagem de *Ser e Tempo*, de posse de termos ainda excessivamente aparentados aos da metafísica, não dava conta de pensar o novo, não havia gramática para isso, dissera Heidegger ainda em *Ser e Tempo*. Neste caso, trata-se de uma questão lingüística, palavras que não servem mais. Com base nisso, pode-se concluir: *esta viravolta não é uma mudança do ponto de vista de Ser e Tempo*, nem tampouco uma mera continuidade, mas sim uma curvatura onde *o pensar ousado alcançou o lugar do âmbito a partir do qual Ser e Tempo foi compreendido*. Que âmbito é este senão o acontecimento do ser, ainda esquecido por *Ser e Tempo*? Mas este esquecimento não se compara ao esquecimento que Heidegger detecta na metafísica. Nesta, não se estava a caminho do-que-deveria-ser-pensado, o que é o caso para *Ser e Tempo*. Em resumo, o ser é esquecido em *Ser e Tempo* não por não querer se lembrar, mas por não ter sido ainda alcançado. Ainda sobre a insuficiência da gramática de *Ser e Tempo*:

“Porém a linguagem de *Ser e Tempo*, diz Heidegger, carece de segurança. A maior parte do tempo fala ainda com expressões tomadas da metafísica, e intenta dizer o que deve ser dito com ajuda de novas formações, criando palavras novas. (...). Heidegger precisou através de Hölderlin compreender a inutilidade de forjar novas palavras: foi depois de *Ser e Tempo* que se deu conta da necessidade de um retorno à simplicidade essencial da linguagem.” (Heidegger, *Seminário de Le Thor/ 1976d*, p. 439)

Segundo o próprio texto de Heidegger, o único motivo pelo qual o que veio depois de *Ser e Tempo* não pôde ser escrito em *Ser e Tempo* é o fato, bastante pragmático, de que as palavras tinham sido tomadas da metafísica, sendo então necessário, como exigência do método fenomenológico, a cada vez forjar novas formações lingüísticas. Foi Hölderlin que abriu os olhos de Heidegger para ver a força das palavras mais simples.

Estamos inclinados a pensar que poderíamos utilizar o próprio método fenomenológico para decidir a questão, ao menos para este trabalho. O método diz basicamente que o processo de construção de uma teoria coincide com o processo de desvelamento da verdade<sup>26</sup>. Ora, nesta perspectiva, *Ser e Tempo* é um livro que ainda não tinha alcançado o mais originário, que veio com a segunda fase da filosofia de Heidegger. Naturalmente, o que se descobriu conjuntamente com a descoberta do mais originário, só faz sentido em seu interior, e o que dizia respeito a *Ser e Tempo* continua fazendo sentido do ponto de vista de *Ser e Tempo*, e agora faz mais sentido ainda porque justificado pelo mais originário. Ou seja, o que se explicava pela analítica existencial se explica melhor agora, talvez com pequenos ajustes conceituais, justamente porque o Dasein encontrou sua autêntica morada, e se fez mais Dasein, se isso pode ser dito sem mais problemas. Assim, a viravolta

---

26 Desvelamento da verdade soa redundante, mas é útil do ponto de vista prático, nesta circunstância.

não é nem ruptura (em que o posterior significa a destruição do anterior, seja aniquilando toda a teoria anterior, seja alterando-lhe os conceitos fundamentais), nem mera continuidade (em que o posterior ou nada acrescenta ao anterior, ou acrescenta algo sobre o qual o anterior nada sabia, mas também lhe soa totalmente indiferente: uma acumulação inócua), mas uma curvatura no caminho, que dá mais sentido ao caminho que ia sendo traçado, lhe ilumina de uma forma mais ampla e permite ver melhor, permite precisar os conceitos. Pela curva, pode-se olhar para trás e rever todo o caminho, por inteiro. E é justamente por isso que não há entre os pré-socráticos o conceito de existência, quer dizer, a existência já estava inserida no âmbito mais originário do des-velamento do ser, não era preciso conceber o Dasein em sua especificidade de projeto:

“... não existe nenhuma palavra grega para nomear o ser do homem na alétheia. Simplesmente não existe. (...). Se não há palavra grega para esta existência ek-stática não é por defeito senão por excesso. Os gregos, em seu ser, pertencem à alétheia de onde o ente se desvela em sua fenomenalidade.” (Heidegger, *Seminário de Le Thor/ 1976d*, p. 419)

É pelo excesso de ser nos entes, inclusive no homem, que não é preciso colocar a questão da compreensão do ser. Os gregos moravam em meio aos fenômenos. Havia uma superabundância pela qual o homem se sentia fascinado e na qual estava absolutamente inserido.

O que *Ser e Tempo* alcançou tem a ver com o esclarecimento dos conceitos últimos de toda metafísica e a posição de um sentido fenomenologicamente mínimo, que é a utilizabilidade dos entes que vêm ao encontro no interior do mundo. A segunda fase não é a revelação da metafísica da subjetividade, mas a revelação do sentido último de toda metafísica, a vontade de poder. A *questão do ser (Seinsfrage)* em *Ser e Tempo* era uma questão conceitual; já na segunda fase a

mesma questão é uma questão pelo sentido último dos sentidos do ser. Se em *Ser e Tempo* analisava-se o *ente enquanto ente*, ou o *ser do ente*, ou o *sentido do ser*, na segunda fase continua a busca pelo sentido mais originário do ser, mas esta busca acaba numa análise do *ser enquanto ser*, o próprio *sentido de ser*. Quando faz isso, Heidegger dá um salto tipicamente filosófico, justamente o fator que diferencia o filósofo de todo cientista. O cientista olha e observa os fatos, o filósofo não apenas observa o sentido dos fatos, mas se põe a questão pelo sentido do sentido dos fatos. Ora, a solução para esta questão não pode ser encontrada na analítica do Dasein, visto que nesta só se esclarecem conceitos segundo a referência ao conceito de tempo a partir da temporização do Dasein, o que significa dizer que a estrutura pré-compreensiva do Dasein é um espaço de esclarecimento de conceitos, nada mais. A segunda fase constitui o espaço onde estes conceitos são esclarecidos não tanto pelo tempo, mas pelo próprio ser, de modo que o mesmo conceito se esclarece segundo a própria referência ao ser, de acordo com o modo como se enquadra nas aberturas epocais do ser. Assim, por exemplo, o conceito de ser-subsistente ou ser simplesmente dado (*Vorhandenheit*) se esclarece em *Ser e Tempo* pelo conceito de tempo como *presença constante*, seguindo a relação paradigmática *ser e tempo*, esclarecendo concomitantemente a transformação pela qual o Dasein teve que passar para que o sentido do ser-subsistente pudesse surgir, de modo derivado e modificado. Já na segunda fase, o mesmo conceito se esclarece pela referência ao ser como *vontade de poder*, seguindo a relação paradigmática *tempo e ser*. É digno de nota que esta nova maneira de resolver a *questão do ser* exige necessariamente um novo conceito de filosofia. Para Heidegger, a nova filosofia significa meditação, no sentido de um pensar para além da conceituação metafísica. A filosofia é meditação porque entra na dinâmica do apelo-ausculta, que se faz na experiência fundamental do silêncio. No silêncio, não há nada para dizer, nada *a priori*, a não ser o *entre* ser e homem. Este é o *entre* do comum-pertencer. Isto é muito simples, diz Heidegger. Precisamente o simples que se esconde em toda a

parafernália técnica, e que supõe tão somente olhar através dos fatos para enxergar o sentido fundamental, tal como Heidegger fizera em suas experiências relatadas em *O Caminho do Campo*. A filosofia como meditação pode ser encontrada num verso muito sintético da *Carta sobre o Humanismo*:

“... o rigor da meditação, o cuidado do dizer, a parcimônia da palavra.” (Heidegger, 1979f, p. 175)

Na seqüência, Heidegger explica:

“Já é tempo de desacostumar-se de supervalorizar a Filosofia e de, por isso, lhe vir com exigências demasiadas. Na presente indigência do mundo, é necessário: menos Filosofia, mas mais desvelo do pensar; menos literatura, e mais cultivo da letra.” (Heidegger, 1979f, p. 175)

O que significa exigir menos da filosofia? Significa abandonar seu caráter de fundamentação, o que sempre resulta em entificação, construção. Filosofia não é mais um exercício de criar entidades solucionadoras porque isso sempre termina em uma certa espécie de ciência. Se filosofia é isto, a filosofia já chegou ao fim. Filosofia agora é um olhar cuidadoso sobre o mundo para ter algo a dizer sobre ele, algo que possa orientar o caminho.

No *Seminário de Le Thor*, Heidegger explica seqüencialmente esta passagem para sua segunda fase. Em primeiro lugar, (i) o ser é compreendido como *sentido do ser* que, por sua vez, (ii) se compreende no domínio do projeto da compreensão (*Verstehen*). Depois esclarece que (iii) este projeto (*Entwurf*) não é uma performance humana enquanto subjetividade. Logo, a antropologia filosófica presente em *Ser e Tempo* não é metafísica. Finalmente, define que (iv) para

preservar a diferença ontológica, é preciso remeter o sentido do ser à verdade do ser, (v) que não é adequação à realidade, mas des-velamento. Eis as passagens em seqüência:

(i) “E por isso que *Ser e Tempo* aborda a questão desde a ótica do *sentido* do ser.”

(ii) “Sentido, tem em *Ser e Tempo* uma significação muito precisa, inclusive se fez hoje insuficiente. Que quer dizer *Sinn von Sein* (sentido do ser)? Isto se compreende a partir do domínio do projeto (*Entwurfsbereich*) que se desdobra na compreensão do ser (*Seinsverständnis*).”

(iii) “O inconveniente desta abordagem é que deixa demasiadamente aberta a possibilidade de se entender este projeto (*Entwurf*) como uma performance humana, sendo que nada tem a ver aqui o projeto como estrutura da subjetividade ...”

(iv) “Para prevenir este equívoco, para cuidar da significação em que é tomada *Entwurf* (a abertura que abre), o pensamento, depois de *Ser e Tempo*, substituiu-se a locução 'sentido do ser' pela de 'verdade do ser'.”

(v) “E para evitar qualquer contrasentido sobre verdade, para evitar que seja entendida como exatidão, 'verdade do ser' é esclarecida como *Ortschaft des Seins* – verdade como localidade do ser.” (Heidegger, *Seminário de Le Thor/ 1976d*, p. 423-424)

Voltando agora ao problema que realmente nos diz respeito, estávamos incumbidos de mostrar o caráter autônomo do ser. Ora, é justamente a este ponto que a discussão sobre a viravolta nos conduziu. O que ganhamos com esta discussão é que o ser tem um tempo próprio, constitui uma história própria, não nasce mais na historicidade do Dasein. Pelo contrário, é a temporalidade do Dasein

que nasce na temporalidade do ser. Agora o Dasein tem de onde retirar e expor ekstaticamente o sentido das coisas. Mas há ainda um ganho a mais. Na condição de um acontecimento autônomo, o des-velamento do ser se dá (*es gibt*) diferentemente em épocas diferentes. Neste sentido, as grandes respostas metafísicas só se tornaram possíveis devido ao dar-se epocal do ser. Enquanto a metafísica e as ciências se arrogam determinar o sentido de toda a realidade e destinar o caminho dos homens, estão simplesmente pressupondo a oferta do ser que se manifesta silenciosamente na linguagem, tanto para o sentido da realidade, quanto para o destino dos homens, pois *a história do ser sustenta e determina cada conditio e situation humaine* (Heidegger, 1979f, p. 149). Logo, o destino do pensamento é uma oferta do próprio ser, no qual reside toda a liberdade da decisão fundamental; não cabe mais ao Dasein, para o qual a liberdade característica do conceito de existência (existencialismo) caduca perante a liberdade do ser; as decisões epocais fundamentais cabem ao próprio ser. Contudo, se por um lado, cada resposta tem sua raiz no des-velamento do ser, por outro, Heidegger sugere para que se atente para o próprio des-velar-se enquanto tal, enquanto o sentido fundamental do ser.

Mas o que isso significa efetivamente? Significa um ganho adicional na compreensão sobre o sentido do ser. Transferindo o caráter ecstático de abertura do homem para o próprio ser, possibilita-se compreender o sentido de toda a história do sentido do ser num sentido vertical, bem como alcançar um sentido do ser comparativamente privilegiado, porque mais originário. Este ganho adicional é o ponto alto de uma argumentação que prevê que o segundo Heidegger significa uma curva ascendente em relação ao primeiro. O segundo Heidegger traz algo novo, um algo a mais, que não implica nem em ruptura nem em mera continuidade. De modo bem peremptório, poder-se-ia dizer, se *Ser e Tempo* dava a oportunidade de se compreender o sentido do ser, o segundo Heidegger dá a oportunidade de se compreender o sentido do sentido do ser. A partir do segundo Heidegger, pode-se ver que o sentido do ser da metafísica é a vontade de poder, bem como vislumbrar

um sentido mais originário do ser, que engloba, por assim dizer, o próprio sentido do Dasein como um acontecimento. Se o Dasein consiste num movimento que sai da existência inautêntico-decadente para, a partir do apelo da consciência para a resolução e da angústia diante de seu estar-lançado projetivo, todo este movimento de apropriação de seu ser e de todos os seres em geral só se explica porque o próprio sentido do ser é um acontecimento-apropriativo (*Ereignis*). Este sentido meta-ontológico e, portanto, superador do paradigma metafísico, só é possível conjuntamente ao retorno de Heidegger aos pré-socráticos.

## Capítulo II – A Metafísica Segundo o Pensamento do *Ereignis*

### 1 – A Metafísica Segundo o Pensamento do *Ereignis*

*Ereignis* é a palavra fundamental de toda a segunda fase do pensamento de Heidegger. É uma palavra encontrada em todos os principais textos, porque é referência fundamental para a definição do ser. *Ereignis*, enquanto tal, designa algo para além do ser, enquanto o define. Ou melhor, define a essência do ser.

O ser é compreendido como des-velamento, ora se velando, ora aparecendo na clareira. Este movimento de mostração e retirada é que define substancialmente o ser enquanto um acontecimento temporal. Na temporalização deste acontecimento temporal, ocorre a história do ser enquanto um movimento de apropriação das potências do ser, inscritas formalmente no caráter do des-velamento. Ora, *Ereignis* é justamente este acontecimento-apropriativo da essência e, por isso designa, por assim dizer, algo para além do ser.

O *Ereignis* como um acontecimento que projeta o ser para além de si mesmo<sup>27</sup> tem como objetivo implícito, certamente, a necessidade de evitar qualquer linguagem metafísica substancialista. Compreender o ser enquanto um movimento temporal de apropriação de 'algo' que apenas formalmente está dado (que não está dado de forma substancial, sujeito às necessidades naturais etc), supõe, sem dúvida alguma, a intenção de preservar uma região (não espacializada) de todo determinismo metafísico. Este *para além de si mesmo* do ser descrito no *Ereignis* impede inclusive de dizer do ser que ele é. Rigorosamente falando, o ser não é, nunca pode *ser*, pois disso resultaria que o ser seria um ente. O verbo correto para definir o ser do ser é o *dar* (*geben*). Por isso, Heidegger diz que este acontecimento-apropriativo do ser é um *Dá-se-ser*:

---

27 Este projeto para além de si mesmo do ser poderia ter um parentesco com a *koinonia dos gêneros supremos* de Platão, com a exceção de que os gêneros já são eles mesmos entidades definidas substancialmente, sendo esta talvez a razão principal pela qual Heidegger inclui também a dialética em sua crítica à metafísica. A *koinonia* é uma espécie de *Gestell*, o *Ereignis* entificado.

“O deixar [deixar-ser o ser em seu movimento]<sup>28</sup> é, então, o puro *dar* que remete, ele mesmo, ao *se* (a ele) que dá, o que é compreendido como o *Ereignis*.” (Heidegger, *Seminário de Le Thor/ 1976d*, p. 453)

O Ereignis, confirma Heidegger, parece ser aqui o 'sujeito' do ser, a própria essencialização do ser enquanto dar-se a si mesmo. Heidegger se pergunta: “*sein ist durch das Ereignis ereignet?* Resposta: sim.” (Cf. Heidegger, *Seminário de Le Thor/ 1976d*, p. 453).

Quando o Ereignis é entificado, ele torna-se *Gestell*, enquanto reunião dos modos de pôr enquanto acabamento e consumação da metafísica, que define a concretude da técnica moderna que disponibiliza a totalidade do ente. “O *Gestell* é, por assim dizer, o negativo fotográfico do *Ereignis*” (Cf. Heidegger, *Seminário de Le Thor/ 1976d*, p. 454). O *Ereignis* definiu a apropriação do ser diferentemente durante a história do pensamento ocidental, de tal modo que este é constituído de épocas do ser: a época da substância, a época do objeto e, finalmente, a época da disponibilização mediante a técnica. A técnica disponibiliza os entes, tomando-os como estoques, reservas ou fontes de energia. O paradigma objetificador, que pressupunha a substancialização é aqui mantido, mas apenas para cumprir o objetivo de exercer controle operacional. Não se detém mais sobre o ente para simplesmente conhecê-lo e alcançar a verdade sobre o mundo, mas, determinado pelo desenvolvimento econômico, operá-lo e controlá-lo. O que importa é a produção e o consumo.

Heidegger usa *Ereignis*, portanto, para designar este acontecimento-apropriador ou acontecimento-apropriativo de algo que não existe em si e por si, mas é um movimento de apropriação de si, sempre saindo em direção a si. É um acontecimento que se assemelha ao acontecer (*Geschehen*) do Dasein, ou melhor, o

---

28 O parêntese é nosso.

substituí. O acontecer (*Geschehen*) do Dasein é, então, substituído pelo acontecer (*Ereignen*) do próprio ser, em contraposição frontal ao acontecer (*Vorgang*) do ser-subsistente ou ser-simplesmente-dado (*Vorhandenheit*). Michael Inwood (2002, p. 2 ss.) observa que Heidegger reserva o termo *Vorgehen* para definir um acontecimento neutro ou eventos que acometem uma substância indefinida qualquer, sem significação particular para ninguém, ao passo que o Dasein é um ente significativo para si mesmo, e que se perfaz a si mesmo: “Ao refazer-se ele 'repete' ou retraça o passado histórico” (Inwood, 2002, p. 4).

Ora, *Ereignis*, enquanto este acontecimento de apropriação,

“... refere-se freqüentemente ao supremo acontecimento que constitui o *Anfang*, 'começo', o essencializar do ser, a revelação inicial do ser que pela primeira vez nos capacita a identificar os entes. Aqui Heidegger explora ao máximo seu suposto parentesco com *eigen* etc.: 'não é mais uma questão de lidar 'com' algo e apresentá-lo como um objeto, mas de ser transportado para o Er-*eignis*, que atinge uma mudança na essência do homem de 'animal racional' [...] para Dasein' (*Beiträge sur Philosophie*, 3). O ser se apropria do homem e o torna *Da-sein*, o local da revelação do ser: 'Ser como Er-*eignis*. A Er-*eignung* faz do homem a propriedade [Eigentum] do ser. [...] propriedade é pertencimento à Er-*eignung* e isso é o ser' (*Beiträge sur Philosophie*, 263; cf. 254, 311).” (Inwood, 2002, p. 4)

*Ereignis* é o movimento do próprio ser na apropriação de si e, neste ínterim, opera uma transformação no próprio homem. Ele deixa de ser mero operador cognoscente da realidade e transforma-se em Dasein, o ente que compreende ser. Isso dá início à história da filosofia enquanto metafísica, possibilita o primeiro questionar ontológico, a primeira pergunta pelo sentido dos entes no seu todo.

Incluir o acontecer do Dasein neste acontecimento universal significa que a própria analítica existencial não se esgota em si, mas encontra seu lugar fontal e originário no acontecer do ser. Logo, não é um acontecer – como não o era o acontecer do Dasein – neutro e desprovido de significado, um mero evento natural, mas um evento que condiciona a compreensão do sentido do ser e, por isso, constitui-se como um fundamento universal não ôntico, isto é, um fundamento nulo, o próprio nada que, nadificando, instaura as diferentes épocas do ser, desde as épocas caracteristicamente metafísicas até a destruição da metafísica operada pelo próprio Heidegger.

A metafísica é o processo de entificação e esquecimento do ser a partir da substancialização de tudo. Este é o processo que subjaz a todo o edifício metafísico, de Platão a Nietzsche. Vejamos brevemente os principais capítulos da história desta construção e seu significado no âmbito da historicidade ou acontecência do ser como *Ereignis*. Depois veremos estes capítulos em detalhes, devidamente referenciados pelos textos de Heidegger.

Esta história começa, segundo Heidegger, com a metafísica de Platão. Em Platão, a pergunta pelo ser dos entes é respondida pelo recurso às idéias, gêneros imutáveis que servem de causa da existência e cognoscibilidade das entidades sensíveis em geral. Em Aristóteles, as mesmas se representam pela substância e a *enérgeia*. Na metafísica medieval, pelo binômio essência e existência. Em suma, a primeira característica fundamental da metafísica é a necessidade da cisão entre dois mundos, um aparente e um outro autêntico.

Em Descartes e na metafísica moderna em geral, especialmente Kant e Hegel, as coisas se passam da mesma forma, com a exceção de que a posição do fundamento não é mais uma entidade objetiva e externa, mas subjetiva, e as coisas não são mais vistas em si mesmas, mas convertidas em objeto (*Gegenstand*) (Cf. Heidegger, *Seminário de Le Thor/* 1976d, p. 418). Os gêneros e coisas sensíveis dos gregos são convertidos numa coisa só: o objeto. Para os modernos então,

representa-se a entificação pela objetividade do objeto representado (que prevêem a condição extensa dos materiais sensíveis) e a subjetividade num sentido transcendental, não empírico<sup>29</sup>. A subjetividade, enquanto inconcusso, passa a ser o imutável por excelência:

“De onde vem a Descartes a firmeza do *firmum*? O mesmo ele disse: *punctum firmum et inconcussum*. *Inconcussum* = *immutable*, quer dizer imutável para o saber, para a consciência, para a *perceptio* (com Descartes o saber se converte em *perceptio*). De agora em diante, o homem é instalado em sua posição de representante.” (Heidegger, *Seminário de Le Thor*/ 1976d, p. 419)

Finalmente, a metafísica culmina com Nietzsche, para quem a entificação se representa pela valoração da totalidade do ente e, como fundamento a vontade de poder. Em primeiro lugar, sobre o caráter de fundamento destas metafísicas:

“O fundamento, dependendo do tipo de presença, possui o caráter do fundar como causação ôntica do real, como possibilitação transcendental da objetividade dos objetos, como mediação dialética do movimento do espírito absoluto, do processo histórico de produção, como vontade de poder que põe valores.” (Heidegger, 1979e p. 71)

Agora, sobre o caráter substancial da subjetividade:

“Esta questão é contudo determinada

---

29 A subjetividade da filosofia moderna é uma subjetividade transcendental e neutra, não uma subjetividade empírica, pessoalmente determinada. Trata-se de uma subjetividade desencarnada da realidade, uma subjetividade meramente cognoscente. Veremos no capítulo III como esta subjetividade se encarna efetivamente.

historialmente: a subjetividade. Com o *ego cogito* de Descartes, diz Hegel, a Filosofia pisou pela primeira vez terra firme, onde pode estar em casa. Se com o *ego cogito*, como *subjectum* por excelência, é atingido o *fundamentum absolutum*, isto quer dizer: o sujeito é o *hypokeímenon* transferido para a consciência, é o que verdadeiramente se apresenta, o que na linguagem tradicional se chama, de maneira mui pouco clara, de substância.” (Heidegger, 1979e p. 75)

Para Heidegger, a passagem deixa evidente, a subjetividade é para onde é transferida toda a conceituação metafísica da antiguidade: substância, causalidade, fundamento, etc.

Segundo Heidegger, todo o percurso é o mesmo percurso, todo ele apresenta a mesma resposta, a saber, a substancialização de tudo. Mas em que consiste as diferentes respostas dos filósofos? As diferentes respostas se devem ao fato de que a essência vai se essencializando, isto é, vai se tornando ela mesma, vai se plenificando. A metafísica vai se mostrando enquanto metafísica, isto é, vai se desvelando como um acontecimento cada vez mais encobridor. Heidegger, que faz o esforço de repetir a questão da metafísica, entende que ela vai rumando para seu ápice, a consumação de sua essência, uma essência que já estava posta desde o início, mas que alcança a sua totalidade no fim. E nesta essencialização, os pensadores vão participando e compreendendo e formulando suas respostas. Assim, cada resposta é o desdobramento *advindouro* de uma resposta que já estava preparada desde o *passado que ainda vigora*, e cada resposta instaura uma época do ser. Sobre isso Heidegger diz:

“O antigo significado de nossa palavra 'fim' (*Ende*) é o mesmo que o da palavra 'lugar' (*Ort*): 'de um fim ao outro' quer dizer: 'de um lugar a outro'. O fim da Filosofia é o lugar, é

aquilo em que se reúne o todo de sua história, em sua extrema possibilidade. Fim como acabamento quer dizer esta reunião.” (Heidegger, 1979e, p. 72)

O fim é o lugar onde se reúne a totalidade que possibilita a apropriação total da metafísica. Assim, Nietzsche, o último metafísico, compreende a totalidade da metafísica, uma totalidade já posta desde o início, mas só em Nietzsche desdobrada em última instância. Em Nietzsche, a metafísica atinge sua *última possibilidade* (Heidegger, 1979e, p. 73)

Heidegger, portanto, nota que a subjetividade moderna é apenas um desdobramento da resposta de Platão e Aristóteles à questão do ser. A entificação do ser, em vigor desde Platão, adquire mais sentido na subjetividade de Kant, por exemplo. E por outro lado, a subjetividade kantiana já estava em Platão, ainda que de forma oculta. Heidegger descobre isso quando reelabora a questão do ser. A questão não é mais simplesmente *o que é o ser*, mas *por que a metafísica entifica o ser? Por que entificar o ser, ao invés de não entificá-lo?* Em termos heideggerianos: *por que há simplesmente o ente e não antes o nada?* Se para Leibniz a resposta é Deus, para Heidegger a resposta para esta questão pode ser encontrada em Nietzsche, o último metafísico: a vontade, a vontade de poder e, em última instância, a vontade de vontade enquanto subjetividade potencializada.

De fato, a opção pela entificação só pode ser um ato de vontade, não a vontade de Deus em Leibniz, mas a vontade da subjetividade, mesmo na filosofia medieval. Mas o problema é que esta explicação extrapola a simples metafísica. A simples metafísica explica somente o que é o ente, mas não por que há o ente. Este problema requer um outro expediente: a subjetividade metafísica. A vontade reside numa subjetividade, a subjetividade fundamentada por Descartes. Então por que há o ente e não antes o nada? Para Heidegger, há sim antes o nada, e disso falaremos depois. Para a metafísica da subjetividade, há simplesmente os entes porque assim

se quer, pela vontade de poder, de tudo controlar, de submeter a totalidade do ente a um domínio. Esta resposta de Heidegger foi motivada e até pressionada pela análise do fenômeno da técnica moderna, a qual não mais simplesmente visa conhecer o ente, mas operacionalizar o ente. Se antes o sentido do ser era posto pela noção metafísica de substância, agora Heidegger descobre o sentido ontológico-fundamental da própria noção de substância. A vontade de poder é então o sentido do sentido do ser.

Isso significa que, na prática, a metafísica da subjetividade antecede a própria metafísica clássica, o idealismo precede o realismo, porque sempre houve, desde Platão, a vontade de poder da subjetividade. As essências de Platão e Aristóteles só foram concebidas porque queridas, porque eram necessárias para o cumprimento do destino da vontade.

Heidegger olha a metafísica de duas formas. De um lado ela vai ampliando seu poder até alcançar a perfeição na vontade de poder de Nietzsche. Nietzsche é o pensador que desvela a última potencialidade do ente, inscrita – mas não realizada – no ente desde o começo da metafísica. De outro, porém, ela vai se manifestando a si mesma (enquanto acontecimento encobridor), na medida em que, como ficou esclarecido, a metafísica tem seu fundamento na temporalidade extática da existência. Quando Heidegger escreve, é para mostrar o fundamento oculto da metafísica, desvelá-la até o fim e, com isso, alcançar a possibilidade de seu fim, agora não mais como simples consumir (alcançar a perfeição da essência), mas como mostraçãõ de seus limites ontológicos.

Esta análise de Heidegger se dá primeiramente na analítica existencial de *Ser e Tempo*. Nesta obra, Heidegger mostra como a entificação tem seu fundamento último na temporalidade extática do Dasein, mostrando inclusive as vias de acesso a uma outra forma de compreender o ser, isto é, as ontologias regionais. Significa dizer que a metafísica tem sua origem e fim na analítica existencial, que nela a metafísica atinge sua *primeira possibilidade* (Heidegger, 1979e, p. 73), enquanto

um recomeço para o pensar. Mas as respostas desta obra são insuficientes por causa da finitude do Dasein, da impossibilidade de se responder à questão sobre o sentido da resposta metafísica e do próprio acontecimento do Dasein, e em última instância, por causa de seu ser-para-a-morte. Daí, mais uma vez, será necessário avançar para alcançar futuramente a essência de que já se compartilha, a saber, a essência do fim da metafísica. Se a analítica existencial é insuficiente, segue-se disso a necessidade de uma virada (*Kehre*) e uma forma complementar de pensar a origem e o fim da metafísica, fato que só será possível através do pensamento do *Ereignis*.

O pensamento do *Ereignis* garante a Heidegger o solo a partir do qual a ontologia existencial encontra seu sentido último e, por conseguinte, também a metafísica. O próprio Heidegger dissera, em várias ocasiões, que a temporalidade do Dasein, tendo em vista sua finitude, somente se sustenta porque está lançado numa instância para além de si, a saber, a temporalidade do próprio ser, que se realiza efetivamente no acontecimento/história do ser, que é o acontecimento-apropriativo (*Ereignis*) de sua essência como des-velamento. Enquanto acontece, este acontecimento fundamental institui as diferentes épocas do ser, entre elas e predominantemente, a grande época (em seus diferentes estágios) da metafísica. Isso justifica, *a fortiori*, a fundação última (não-metafísica) da metafísica. Neste 'lugar' alcança a metafísica sua origem e fim, no sentido em que encontrou provisoriamente na acontecência do Dasein. No reflexo deste lugar, a metafísica se vê melhor, se compreende completamente, mas não só, pois, como este lugar é indiscutivelmente não-metafísico, é possível afirmar que houve uma época cuja resposta ao sentido do ser não foi metafísica, que foi desvirtuada por uma operação modificadora<sup>30</sup> pela qual o sentido originário de apropriação se tornou volitivo, um ato de vontade de poder. Com base nisso, é válido perguntar, poderia esta resposta

---

30 Do mesmo modo como se concebe a metafísica e a ciência como uma modificação da concepção ontológico-existencial do sentido do ser, também se concebe a metafísica da vontade de poder e a técnica como uma modificação da concepção ontológico-histórico do sentido do ser.

ser repetida em nossa época? Responder esta pergunta é ponderar não só o significado da origem e do fim ontológicos (no horizonte da teoria), mas também e sobretudo refletir sobre a possibilidade da superação (*Überwindung*) da metafísica enquanto seu acabamento no horizonte prático, isto é, encontrar uma práxis efetiva de dissolução da metafísica.

Para o segundo Heidegger, o ser é simplesmente des-velamento, o movimento eterno das doações e retiradas do ser. O procedimento da metafísica é encobrir este movimento. Neste sentido, a metafísica oculta, embora este ocultamento não se confunda, definitivamente, com o encobrimento do velamento natural do ser. O velamento natural do ser é uma privação que corresponde ao movimento propriamente positivo (de superabundância) do ser, ao passo que o ocultamento da metafísica é um esquecimento que corresponde a uma operação negativa, conduzida acintosamente. Retomar este sentido originário de ser significa um abandono efetivo do paradigma metafísico.

Com esta resposta, Heidegger crê ter alcançado o âmbito no interior do qual não só a metafísica se explique totalmente e alcance sua origem e fim num sentido horizontal (e com a metafísica também as ontologias regionais), mas também encontre a experiência de sua superação e a instauração, num sentido vertical, a partir de uma nova forma do ser. A segunda fase do pensamento de Heidegger, ao permitir ver o sentido fundamental de toda a história da metafísica como manifestação da vontade de poder e responder satisfatoriamente à questão *por que há simplesmente o ente?* – para além do período de *Ser e Tempo* que apenas identificava o sentido do ser da metafísica segundo a questão *o que é o ente?* – lança as ferramentas teóricas da própria superação da metafísica.

## 2 – O Ser como *ídeá*

Heidegger geralmente atribui a Platão o título de iniciador da metafísica, uma vez que foi com Platão que a pergunta pelo ser dos entes foi colocada pela primeira

vez. Na verdade, segundo o próprio Heidegger, a tratativa platônica da questão do ser foi precedida pelo pensamento pré-socrático, mas foi Platão quem respondeu metafisicamente a esta questão, pela primeira vez.

Em primeiro lugar,

“Ser’ significa que o ente é e não não é. ‘Ser’ nomeia este ‘que’ como a decisão com que acontece o levantar-se contra o nada. Tal decisão, que irradia do ser, advém antes de tudo, e também de modo suficiente, no ente. No ente aparece o ser. (...). O ente dá (...) suficiente informação sobre o ser.” (Heidegger, 2000b, p. 327/ 1989b, p. 399)

A palavra *ser* designa, portanto, o fato de que o ente é (*Sein heisst, dass Seiendes ist*), que existe efetivamente como algo real, ao invés de não ser nada (*und nicht nicht ist*), de não existir efetivamente. Ora, é justamente por causa disso que o ser ressoa no ente, transparece no ente. A decisão de ser é do ser, é conferida e doada pelo ser e, tal decisão, que irradia do ser, advém antes de tudo, e também de modo suficiente no ente (*Solche Entschiedenheit, die vom Sein ausstrahlt, bringt sich zunächst im Seiendem, und hier auch genügend, zur Ankunft*). Heidegger diz também que no ente aparece o ser (*Im Seienden erscheint das Sein*) e que o ente dá também suficiente informação sobre o ser (*Das Seiende gibt denn auch die genügende Auskunft über das Sein*). Enfim, do fato de que ser se liga a ente nos verbos *bringen sich, erscheinen* e *geben Auskunft*, pode-se concluir pela legitimidade da questão do ser haurida da questão do ente. Ao se deparar com os entes, o homem enquanto *Dasein* se põe a questão do ser.

O homem é, por isso, um ente transcendente, que transcende a mera esfera ôntica em direção a uma região mais originária de investigação da realidade. A isso se dá também o nome de metafísico, o que está *para além* (μετά) da física (τὰ φυσικά). E, por fim, isso só é possível, em última instância, porque o ser se

traz junto ao ente, aparece e transparece no ente, movimento que é acompanhado pelo Dasein em seu compreender-ser. No entanto, esta transparência pode ser mais aberta ou fechada, pode se dar mais ou menos; nisto consiste a diferença entre as duas respostas básicas à questão do ser, a saber, a metafísica e a não-metafísica. Vejamos isso por meio de outra distinção.

Esta diferença entre ser e ente foi também designada por Heidegger através da diferença entre *o que é (Was-sein)* uma coisa e *que é (Dass-sein)* uma coisa. *O que é* diz respeito à questão pela essência de alguma coisa, o ser de um ente, ao passo que *que é* diz respeito ao fato de ser alguma coisa, uma entidade realmente efetiva no mundo. Ora, vemos aqui a mesma distinção anterior entre o ser e o ente, a essência de alguma coisa e o fato de ser alguma coisa. Não obstante, logo após afirmar que o ser se diferencia em *o que é* e *que é (Das Sein ist unterschieden in das Was-sein und Dass-sein)* Heidegger sentencia: com esta diferença e sua preparação dá-se início à história do ser como metafísica (*Mit dieser Unterscheidung und ihrer Vorbereitung beginnt die Geschichte des Seins als Metaphysik*) (Cf. Heidegger, 2000b, p. 328/ 1989b, p. 401).

Com efeito, para Heidegger, a metafísica marca sua presença na história do ser por meio da cisão entre ser e ente. Isso soa estranho se pensarmos que Heidegger diz outras vezes que a metafísica é a história da confusão entre ser e ente. Logo, a metafísica seria um pensamento que confunde e cinde ser e ente ao mesmo tempo, duas operações aparentemente contrárias. O que, enfim, caracteriza a metafísica?

Em primeiro lugar, a metafísica realmente se caracteriza por cindir ser e ente, inseparáveis para o pensamento originário dos pré-socráticos. Nestes, o pensamento não se detinha nos entes separados do ser, mas o pensamento era um movimento de arrebatamento diante do ser como des-velamento nos entes. O Dasein grego era aquele que se mantinha imergido na presença que presencia e se retira, o des-velamento. Na metafísica, ao contrário, passa-se a ver o ente por si mesmo, como

entidade física. Mas mais além disso, vê-se o ente por si só (à revelia do ser), mas mantendo a pergunta pelo ser. No entanto, a pergunta pelo ser é uma pergunta capciosa, por assim dizer. A pergunta pelo ser enquanto este fundamento nulo desvelador e apropriador é disfarçadamente substituída pela pergunta pela causa do ente, para cuja resposta não se tem em mira o ser mesmo, mas o ente que vale como causa metafísica do ente físico.

Ao proceder assim, a metafísica realmente confunde ser e ente. Logo, ela cinde ser e ente e confunde ser e ente, ao mesmo tempo. Ela cinde ser e ente, oculta o ser enquanto o que se oculta (ocultar-se), e o substitui pelo que não se oculta, a saber, uma entidade metafísica substancial. Por essa razão, a metafísica é definida por Heidegger como a história do esquecimento do ser:

“Esquecimento do ser quer dizer, então: ocultar-se da proveniência do ser diferenciado em *o-que-é* e *que-é*, em favor do ser que ilumina o ente enquanto ente e fica, *enquanto ser*, impensado.” (*Seinsvergessenheit besagt dann: das Sichverbergen der Herkunft des in Was- und Dass-sein unterschiedenen Seins zugunsten des Seins, welches das Seiende als Seiendes lichtet und als Sein unbefragt bleibt*) (Heidegger, 2000b, p. 329/ 1989b, p. 402)

Embora o ser seja o que é efetivamente esquecido na história da metafísica, é o próprio acontecimento do ser que possibilita este esquecimento, na medida em que se constitui como a proveniência ou origem da distinção entre *o-que-é* e *que-é*. É da raiz do ser que esta diferença se institui<sup>31</sup>, pois o ser em seu des-velar-se pode ter um de seus movimentos simplesmente obliterado. Com efeito, o movimento velatório do ser permanece esquecido e, no privilégio conferido ao estado de não-oculto (desvelado) do ser, institui-se o pensamento do ente como ente e mantém

---

31 Em outras passagens, Heidegger também diz que este acontecimento é uma decisão (*Entscheidung*) do ser.

esquecido o ser mesmo. O ente é então concebido na chave interpretativa do permanentemente presente, da presença constante, que os gregos chamavam de ούσία, e que corresponde a apenas um dos movimentos do ser como desvelamento:

“No começo de sua história, ser se ilumina como surgimento (φύσις) e desocultação (ἀλήθεια). Desde ali se alcança a marca da presença e da consistência no sentido do demorar-se (ούσία). Com isso começa a metafísica propriamente dita.” (Heidegger, 2000b, p. 330/ 1989b, p. 403)

Desde ali (*Von dor her*), diz Heidegger se referindo ao surgimento (φύσις/Aufgang), se alcança a marca da presença (*Anwesenheit*) e consistência (*Beständikeit*) no sentido do demorar-se (*im Sinne des Verweilens*). O demorar-se se dá na ούσία, que significa o estado de permanência no presente estado de surgimento. Oculta-se o ser enquanto presenciar (*Anwesen*) em favor do presente (*Anwesende*), o presenciar no desoculto (*Das Anwesen im Unverborgenem*) (Heidegger, 2000b, p. 330/ 1989b, p. 404), na forma e no estado de desoculto, do que não suporta a possibilidade do ocultamento. “Para os gregos Platão e Aristóteles, diz Heidegger, ser quer dizer ούσία: presença do consistente no desoculto; ούσία é uma interpretação transformada do que inicialmente se chama φύσις.” (Heidegger, 2000b, p. 177/ 1989b, p. 217)

Platão foi o primeiro a pensar nesta forma do desoculto:

“O que Platão pensava como a entidade (ούσία) própria, e para ela única, do ente, a presença no modo da ιδέα (εἶδος), passa agora a uma posição secundária dentro do ser. Para Platão, a essência do ser se recolhe no κοινόν da ιδέα, e com ele em direção do ἐν ...”

(Heidegger, 2000b, p. 334/ 1989b, p. 408)

Platão interpretava o ente em sua entidade remetendo-o – no modo da οὐσία, isto é, no modo de algo que permanece constantemente presente – à ἰδέα, uma entidade metafísica pressuposta como causa ôntica da totalidade do ente. A ἰδέα tem como marca ontológica a categoria da οὐσία<sup>32</sup> e como uma característica epistemológica a noção de κοινόν, que significa o que é comum, no sentido genérico de um conjunto de entes sensíveis semelhantes sob determinado aspecto. É somente porque Platão pré-compreende o ser como οὐσία é que ele pode entificar o ser por meio da ἰδέα: “Porque o ser é presença do consistente no desoculto, Platão pode interpretar o ser, a οὐσία (entidade), como ἰδέα.” (Cf. Heidegger, 2000b, p. 177/ 1989b, p. 217). Este caráter de οὐσία é a compreensão ontológica τῆ φύσει que subjaz à entificação empenhada por Platão. É o que vem em primeiro lugar, antes de toda experiência ôntica, logo o *a priori*, o que vem primeiro. Após operar a entificação, o que vem em primeiro τῆ φύσει permanece encoberto, esquecido em sua proveniência ontológica, e em seu lugar só importa o que vem em primeiro πρὸς ἡμᾶς e a conseqüente sucessão dos entes no tempo concebido como sucessão de pontos do agora (Cf. Heidegger, 2000b, p. 177/ 1989b, p. 217).

Ao caracterizar a idéia como aspecto (*Aussehen*), Platão pressupõe uma comparação do conhecer com o ver (Cf. Heidegger, 2000b, p. 181/ 1989b, p. 223). Segundo Heidegger, “Os gregos, sobretudo desde a época de Platão, compreendiam efetivamente o conhecer como uma espécie de ver e de mirar, o que se manifesta ainda hoje na usual expressão do 'teórico', donde ressoam θέα, a mirada, e ὄρᾶν, ver (teatro, espetáculo).” (Cf. Heidegger, 2000b, p. 181/ 1989b, p. 223). Em seguida, no texto sobre Nietzsche, Heidegger justifica porque os gregos privilegiavam a visão no trato com o ente:

---

32 Οὐσία como ἰδέα (οὐσία als ἰδέα) (Heidegger, 2000b, p. 335/ 1989b, p. 409)

“... o 'ver' resulta preferentemente apropriado para servir de aclaração para a captação do presente e consistente. (...). Os gregos não ilustraram a relação com o ente por meio do ver porque eram de 'tipo visual' mas que, se se quer empregar esta expressão, eram de 'tipo visual' porque experimentavam o ser do ente como presença e consistência.” (*sie waren ... 'Augenmenschen', weil das Sein des Seienden als Anwesenheit und Beständigkeit erfahren*) Heidegger, 2000b, p. 182/ 1989b, p. 223-24)

Nesta passagem, Heidegger reconstrói os pressupostos metafísicos da epistemologia grega, ao mostrar que o fato de que, por exemplo, se as idéias platônicas são apreendidas por uma espécie de visão não é porque esta era a característica daqueles homens, mas porque eles experimentavam (*erfahren*)<sup>33</sup> o ser do ente como presença constante (*Anwesenheit*) e consistência (*Beständigkeit*), ou seja, no modo da οὐσία.

Além disso, diz Heidegger, o proceder metafísico da epistemologia em Platão pressupõe o recurso a um terceiro elemento, a saber, a idéia do bem (τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα), que é para todas as demais idéias, a luz τὸ φῶς. Sob o título de luz, a idéia do bem mantém tudo no desoculto, no estado de presença constante, podendo ser designada por isso como a idéia das idéias (*die Idee der Ideen*) ou simplesmente o ser como οὐσία por excelência (Cf. Heidegger, 2000b, p. 182/ 1989b, p. 224).

Mas o que quer dizer a idéia do bem para Platão, segundo Heidegger? De imediato, poder-se-ia pensar na idéia do bem de modo cristão-moral, para designar o bem no sentido da lei moral. Entretanto:

---

33 A expressão *erfahren* é usada por Heidegger como sinônimo do compreender (*Verstehen*) de *Ser e Tempo*, até mesmo para delimitá-lo melhor. Com efeito, o compreender existencial não é um ver teórico, mas uma experiência fundante de uma época e de um povo: a experiência da época grega e dos filósofos gregos.

“De modo grego, e ainda platônico, ἀγαθόν quer dizer o apto, o que é apto para algo e torna-se ele mesmo apto para os outros. A essência da idéia é tornar apto, quer dizer, possibilitar o ente enquanto tal, quer dizer: que presencie no desoculto. Mediante a interpretação platônica da idéia como ἀγαθόν o ser se converte naquilo que faz o ente apto a *ser* ente. Ser se mostra no caráter de possibilitar e condicionar. Aqui se dá o passo decisivo para toda a metafísica por meio da qual o caráter de '*a priori*' do ser adquire ao mesmo tempo a distinção de ser condição.” (Cf. Heidegger, 2000b, p. 183/ 1989b, p. 225-26)

Na verdade, pode-se mui bem compreender a idéia de bem de modo moral-cristão, desde que se conceba o *summum bonum*, o *Deus creator* também como o apto, o que é apto pra algo e torna ele mesmo apto os outros (*das Taugliche, was zu etwas taugt und selbst anderes tauglich macht*). Ora, a idéia de bem, bem como a idéia de Deus que lhe sucede, não tem como finalidade última um sentido moral, mas muito antes o sentido metafísico-epistemológico de ordenamento do mundo (ordenamento dos entes) e possibilidade do conhecimento. Assim, a idéia do bem, enquanto a idéia das idéias, é a que lhes ilumina e mantém constantemente presentes para os homens – como um *a priori*, enquanto condição de possibilidade – as demais idéias e, com elas, a possibilidade do conhecimento<sup>34</sup>.

---

34 Heidegger é constantemente criticado por simplificar a teoria dos pensadores a fim de enquadrá-las em sua crítica à metafísica. A crítica de Heidegger à Kant, por exemplo, é objetada pelo argumento de que a filosofia de Kant não constitui uma metafísica, mas, muito antes, uma crítica à metafísica. Queremos aqui destacar, contudo, o modo como o pensamento de Heidegger sobre Platão é incompatível com a leitura de Benoit sobre o mesmo pensador. Para Benoit, a leitura de Heidegger tem um viés neoplatônico, ao ver Platão sob o prisma da teoria do mundo das idéias e, em especial, da idéia *única* do bem, que corresponderia àquele pensamento parmenideano da identidade absoluta. Benoit aponta para uma outra compreensão de Platão, aquela representada sobretudo pelo diálogo *Sofista*, no qual a dialética de ascensão às idéias é substituída pela dialética antitética dos gêneros supremos. Para Benoit, o gênero ser é acometido imediatamente por um tipo de alteridade (outro) que não é nem a alteridade do contrário, nem a do outro externo, inócuo, mas o da alteridade antitética, na medida em que o não-ser tem também o caráter de substância: “Ou seja, não só os pólos da antítese são ontologicamente iguais, como também a própria antítese possui a mesma potência como e enquanto *ousía* que o próprio ser. E esta antítese possui este mesmo valor *ousiológico* que o ser ...” (Benoit, 2004, p. 121). Esta visão sobre Platão o desloca daquela tradição neoplatônica que se inicia já com Aristóteles, colocando então em dúvida a visão de Heidegger sobre Platão.

Ao interpretar a filosofia de Platão deste modo, Heidegger a liga não apenas ao pensamento medieval-cristão, mas também à toda a história da filosofia, mostrando que a história da filosofia é a história das respostas à questão do ser e, que todas as respostas são a mesma resposta, apesar das diferenças circunstanciais. Ao interpretar a ser em Platão como pura presença (*reine Anwesenheit*) representada nas idéias, que são entes genéricos, ao mesmo tempo como condição de possibilidade/possibilitação (*Ermöglichung*) – *a priori* – dos entes e do conhecimento dos entes na esfera sensível, Heidegger permite ver que

“... a idéia se converte em *perceptum* da *perceptio* (*die* idéia zum *perceptum* der *perceptio*); naquilo que o re-presentar do homem leva diante de si, e leva diante de si como o que possibilita sua representatividade aquilo que tem de se representar. Agora, a essência da idéia se transforma, da visualidade e da presença na representatividade para e por aquele que representa. A representatividade (o ser) se converte em condição de possibilidade do representado e remetido e que se sustém deste modo, quer dizer, do objeto.” (Heidegger, 2000b, p. 186-87/ 1989b, p. 230)

A idéia se converte em percebido da percepção e assim se constitui como objeto, a representação do representante, o representante como o sujeito. Vê-se aqui a transposição da metafísica objetivista para a metafísica da subjetividade, na medida em que a objetividade está agora fundada na subjetividade. Nesta conversão, altera-se apenas o fundamento fundante. As idéias genéricas são agora representações objetivas, e a idéia do bem enquanto fundamento do sistema dá lugar ao sujeito da filosofia moderna. Assim, o ser, que pode ser dito tanto do ponto de vista dos entes em sua formação genérica quanto de seu fundamento último, são transportadas para a posição do sujeito. Por isso, o ser é re-presentatividade (*das*

*Sein ist Vor-gestelltheit*), na medida em que, segundo a asserção de Kant, as condições da possibilidade do representar são ao mesmo tempo as condições de possibilidade do representado (Cf. Heidegger, 2000b, p. 188/ 1989b, p. 231).

No conjunto desta transposição, inclui-se igualmente a experiência da verdade. Se esta era concebida em Platão como *correção do olhar* (ὀρθότες), agora correção torna-se inteiramente assegurada pelo estabelecimento do sujeito como o inconcusso. Nisto se passa a experienciar a verdade como certeza (*Gewissheit*) estabelecida pelo *ego cogito* cartesiano, o qual Kant pensa de modo transcendental como sujeito transcendental, como condição de possibilidade, na mesma medida em que a idéia do bem era condição de possibilidade em Platão. Isso, segundo Heidegger, abre caminho para o pensamento nietzscheano do valor como condição de conservação e aumento da vontade de poder, sendo essas condições postas pela vontade de poder mesma (*Nietzsche bestimmt das Wesen des Wertes dahin, Bedingung der Erhaltung und Steigerung des Willens zur Macht zu sein, so zwar, dass diese Bedingungen vom Willen zur Macht selbst gesetzt sind*) (Cf. Heidegger, 2000b, p. 188/ 1989b, p. 232), de modo que “‘Valor’ não é, então, mais que outro nome para ‘condição de possibilidade’, para ἀγαθόν” (*‘Wert’ ist dann nur ein anderer Name für ‘Bedingung der Möglichkeit’, für ἀγαθόν*). Na verdade, poder-se-ia dizer, valor assume o mesmo plano que a representação em Kant, a percepção em Descartes e as idéias em Platão, bem como a vontade de poder enquanto fundamento fundante assume o mesmo plano que o sujeito transcendental kantiano, o ego cogito cartesiano e a idéia de bem platônico (Cf. Heidegger, 2000b, p. 189/ 1989b, p. 233).

### 3 – O Ser como ἐνέργεια

Na mesma direção de Platão, Aristóteles elabora sua resposta à questão do ser através da noção de ἐνέργεια. “Na mesma direção” quer dizer explicitamente: Aristóteles, por meio da ἐνέργεια, pensa também o ser na direção da οὐσία, da

entidade do ente enquanto o que permanece no estado de desoculto. Em outras palavras, ao se pôr a questão pela ciência do ente enquanto ente, Aristóteles concebe o ente para além (e encobrindo) do sentido do ser como φύσις, como o ente no modo da οὐσία em efetividade (ἐνέργεια), que é um dos modos (o privilegiado) de dizer o ser.

A palavra efetividade (ἐνέργεια) significa a qualidade daquilo que está no estado de obra (ἔργον):

“A casa é ali como ἔργον. 'Obra' [*Werk*] quer dizer o repousado que se expõe [*das Ausgeruhte*] no repouso do que mostra um aspecto – o que está aí adiante, permanente –, o repousado que se expõe no presenciar no desoculto.” (Heidegger, 2000b, p. 331/ 1989b, p. 404).

Estar em efetividade significa, em primeiro lugar, ter o caráter ontológico de οὐσία, do permanecer no estado de desoculto. Por isso Heidegger diz que “O ἔργον caracteriza agora o modo do presenciar. A presença (*Anwesenheit*), οὐσία, chama-se, por isso, ἐνέργεια: essência-como-obra na obra” (*das im Werk als Werk-Wesen*) (Cf. Heidegger, 2000b, p. 331/ 1989b, p. 404). Estar em estado de efetividade significa, por isso, ser um caráter do presenciar, a saber, o presenciar como presença constante (*Anwesenheit*), caracterizado pela noção de οὐσία. No entanto, esta presença constante não tem o mesmo caráter da ἰδέα platônica, não é uma essência desvinculada da realidade, mas é uma essência (-como-obra) *na obra* (*im Werk*). Para aproveitar o exemplo de Heidegger, trata-se da essência da obra-casa (*Haus*), não como uma idéia metafísica supra-sensível, mas como a casa que é (*está ali* (*dort ist*)). Assim, “A ἐνέργεια é a (presença) do τόδε τι, do *respectivo* [*jeweilige*] isto e do *respectivo* aquilo.” (Heidegger, 2000b, p. 332/ 1989b, p. 405). A efetividade é a presença na forma do isto ou aquilo, da coisa individualmente

posta, do que segue que se pode operar a “... distinção de uma dupla οὐσία ...” (*Unterscheidung einer zwiefachen οὐσία*) (Heidegger, 2000b, p. 332/ 1989b, p. 405) em Aristóteles, a primeira na forma do *que-é*, a segunda na forma do *o-que-é*:

“A presença no sentido primário é o ser que se enuncia no ὅτι ἐστίν: o *que-é*, a *existentia*. A presença em sentido secundário é o ser ao que se volta a pergunta τί ἐστίν: o *o-que-é*, a *essentia*.” (Heidegger, 2000b, p. 333/ 1989b, p. 406-07)

A presença (*Anwesenheit*) em sentido privilegiado é a presença de algo *que-é*, de algo efetivamente existente no mundo, que os latinos traduziram por *existentia* ou *actualitas*, ao passo que o *o-que-é* é a presença em sentido secundário, a presença no sentido de uma essência formal (Aristóteles transformou as idéias platônicas em formas), que os latinos traduziram por *essentia* ou *quidditas*. A primeira é a ἐνέργεια, enquanto a οὐσία que entrou em estado de obra após passar pelo ἔργον (causa eficiente), que baseado numa οὐσία em sentido formal (causa formal/μορφή), atualiza uma matéria (ὕλη)/potência (δύναμις) (causa material), atingindo seu τέλος, seu estar-no-fim (ἐντελέχεια), conforme a sua causa final. Há ainda um outro modo de dizer o ser, mas que é um ser em menor grau, um μὴ ὄν, que *co-presencia* em relação ao que presencia enquanto οὐσία. Este modo de ser é os συμβεβηκότα, os acidentes (traduzido pelos latinos como *accidens*) ou concomitantes que *co-presenciam* junto ao ὑποκείμενον, mas que não subsistem por si.

Com isso, muito embora atribui-se a Aristóteles o mérito de ter trazido a essência (ser) das coisas (entes) para a realidade efetiva, o que permite a Heidegger afirmar que Aristóteles pensa o ser de modo mais grego que Platão (Heidegger, 2000b, p. 333), também ele pertence à história do ser sob a forma da metafísica, posto que reconduz a compreensão do ente à sua entidade tomada como uma

entidade substancial, precisamente delimitada e constantemente presente, sobre a qual se levanta uma obra de engenharia ontológica. Em função disso, também o pensamento de Aristóteles se consoma no pensamento da vontade de poder de Nietzsche, na medida em que a determinação do ser como presença constante e realidade efetiva é predecessora e preparadora para o pensamento calculador da técnica moderna.

#### 4 – O Ser como *Actualitas*

Para Heidegger, a *actualitas* é apenas uma transformação da ἐνέργεια, pois tanto Aristóteles quanto os escolásticos pensaram o mesmo. As diferenças que existem entre eles não dizem respeito às estruturas essenciais da abordagem ontológica, mas afetam apenas aspectos particulares e circunstanciais. No tocante à questão do ser, a resposta foi basicamente a mesma, não obstante as palavras sejam diferentes. Isso faz Heidegger dizer que “Sem dúvida, as versões lingüísticas do acervo essencial do ser se alteram, porém o acervo mesmo – se diz – se conserva.” (Heidegger, 2000b, p. 336/ 1989b, p. 410).

O caráter básico desta resposta consiste em duas coisas, a saber, a proeminência do ente e a obviedade do ser (*der Vorrang des Seienden und die Selbstverständlichkeit des Seins*) (Heidegger, 2000b, p. 337/ 1989b, p. 411). Toma-se o ser como algo compreensível por si mesmo, auto-evidente, o qual não exige maiores discussões e questionamentos. Em seu lugar, em seguida, toma-se o ente como o único e verdadeiro objeto de investigação. Isso supõe, evidentemente, um processo de entificação do ser, característico de toda a metafísica.

Este processo também tem uma ocorrência na metafísica da escolástica, especialmente em São Tomás. Nesta, o ser do ente é concebido como *actualitas*, que significa o *pôr em ato* de algo que ainda está em sua potência de ser. Contudo, o *pôr em ato*, neste caso, não designa mais simplesmente o ἔργον no sentido da obra propriamente natural, ou seja, do que simplesmente surge ou brota da

experiência natural da natureza por si mesma, nem do artífice que em sua *téchne* procura pro-duzir (ποιεῖν) uma autêntica imitação (μίμεισις) da natureza, mas designa, para muito além disso, duas operações bastantes distintas em relação à experiência grega.

Em primeiro lugar, *actualitas* tem o sentido da *existentia* ou *ex-sistere spelunca* [que] significa em Cícero sair fora da caverna (*Ex-sistere speculo bedeutet bei Cicero heraus-treten aus der Höhle*) (Heidegger, 2000b, p. 337/ 1989b, p. 411). Ora, se há um sair para fora, deve haver necessariamente um dentro. O dentro pode ser denominado *essentia*. A *essentia*, pois, tem o mesmo significado da οὐσία aristotélica no sentido do τό τι ἔν εἶναι, que os latinos traduziram por *quod quid erat esse* ou simplesmente *quidditas*, o *o quê era ser*. Esta *essentia*, enquanto um universal genérico do ser, subsiste primeiramente na mente de Deus, o ente supremo (*summum ens*) que, por sua vez, faz sair (*ex*) de sua mente este ente (*essentia*) que subsiste em si mesmo (*sistere*), dando a ele uma forma de ato (*actualitas*). Com isso, tem-se uma relação de causalidade, em que Deus sustenta a posição de *causa causarum* e, em função disso, diz-se dele que não é apenas o *summum ens*, mas também o *summum bonum*, não num sentido moral, mas no mesmo sentido em que se dizia que o ἀγαθόν de Platão era algo bom, quer dizer, na medida em que tanto o ἀγαθόν quanto Deus são condição de possibilidade da inteligibilidade da totalidade do ente. Encontramos aqui, portanto, a mesma estrutura distintiva entre o *o-que-é* e o *que-é* de Platão e Aristóteles, além de encontrarmos também a mesma posição do fundamento. Poder-se-ia esquematizar do seguinte modo (Cf. Heidegger, 2000b, p. 338 ss./ 1989b, p. 413ss.):

. Fundamento (*Grund*)/causa (*Ursache*)/condição de possibilidade (*Ermöglichung*) (a priori): οὐσία ἀγαθόν – motor imóvel – *Deus creator*

. Ente concebido genericamente/universal: ἰδέα – οὐσία (τό τι ἔν εἶναι) –

*essentia/substantia (quod quid era esse/quidditas)*

. Ente concebido em sua realidade efetiva (*Wirklichkeit*): sensíveis (μή ὄν) †  
οὐσία (ἐνέργεια) – *existentia (actualitas)*

No entanto, diferentemente da ontologia grega, em que para os entes concebidos em sua realidade efetiva, os fundamentos desempenhavam uma função meramente desveladora da compreensão, uma vez que as coisas presenciavam por si mesmas, na ontologia medieval o fundamento é causa efetiva do ente, do que resulta que o ἔργον, que se define por ser o que presencia em sua produção (*das in seine Herstelltheit Anwesende*) e ainda o que é deixado na liberdade no aberto do presenciar (*das ins Offene des Anwesens Freigelassene*) converte-se em *opus* do operari, no *factum* do *facere*, no *actus* do *agere* (*Jetzt wird das ἔργον zum opus des operari, zum factum des facere, zum actus des agere*) (Cf. Heidegger, 2000b, p. 337/ 1989b, p. 412). Em outras palavras, o que na época grega era concebido como algo posto naturalmente pela natureza, cabendo ao homem compreender mediante sua ascensão até o conhecimento das causas primeiras do ente e, no máximo imitar a natureza por meio de seu ἔργον, agora é concebido como algo posto causalmente pela vontade de Deus, tornando-se este também fonte de inteligibilidade da totalidade do ente.

Na verdade, o conceito de causa já existia entre os gregos no termo αἰτία que, segundo Heidegger, substitui o termo mais originário ἀρχή. Esta última é a fonte de onde se sustenta o aberto do des-velamento em si mesmo, ao passo que a primeira já constitui a posição metafísica da entidade do ente. Entretanto, é apenas na idade média que a αἰτία, que enquanto ser possibilitante, não tem ainda necessária e exclusivamente o caráter do efetuar fazendo (*als Ermöglichung nicht notwendig und ausschliesslich schon den Charakter des machenden Bewirkens hat*) (Cf. Heidegger, 2000b, p. 338-39/ 1989b, p. 414), passa a tê-lo em virtude da

entidade de Deus como posição do fundamento, tendo o fundamento também a qualidade de *substantia* (*Deus creator* enquanto *substantia infinita*). É através deste causar que se supera o nada (não-ser) e passa-se ao ser, dando origem aos entes em sua realidade efetiva:

“*Ex-sistentia* é *actualitas* no sentido da *res extra causas et nihilum sistentia*, de um ser eficiente que traz algo para 'fora' da causação e da realização, ao ser efetuado, e deste modo supera o nada (quer dizer a falta do real).” (Heidegger, 2000b, p. 342/ 1989b, p. 418)

Para Heidegger, este é um passo decisivo para a determinação cartesiana da realidade como *res extensa*, pois concebe pela primeira vez a passagem do não-ser ao ser, do que estava meramente no plano da essência para o plano da existência efetiva, com base na noção de causalidade eficiente, posição ocupada pelo conceito de *Deus creator*. Em Descartes, o homem tomará a posição de Deus enquanto o fundamento mediante o qual toda a realidade é objetificada e representada, isto é, disponível para o cálculo. A bem da verdade, o homem enquanto o sujeito, está presente já desde os gregos e inclusive no pensamento escolástico, porém não conscientemente. O homem só se tornará consciente da extensão de sua obra a partir de Descartes e da metafísica da subjetividade e alcançará sua plena compreensão no pensamento da vontade de poder de Nietzsche.

## 5 – O Ser como Objetividade

A noção de *subiectum* (ὑποκείμενον) refere-se, por assim dizer, ao lugar que ocupa todo ente com caráter de *substantia*<sup>35</sup>. De todo ente que permanece consistente no estado de desoculto se diz que ocupa um lugar a partir do qual se

---

35 Cf. Heidegger, 2000b, p. 351, onde se afirma que *subiectum* (ὑποκείμενον) e *substans* ou *substantia* (οὐσία) querem dizer o mesmo, o propriamente constante e real, o que subjaz adiante por si, a presença no desoculto.

podem atribuir a ele as mais variadas propriedades, acidentais ou não. Isso porque, na condição de ente substancial, o ente satisfaz automaticamente a condição de ὑποκείμενον, do que subjaz e está à base, o que desde si já está adiante (*das Unter- und Zugrunde-liegende, das von sich aus schon Vor-liegende*). Justamente por esta razão, pode-se indentificar o conceito de sujeito (*subiectum*) com o conceito de fundamento, de modo que, sendo o “...'*subiectum*' (...) o que em um sentido destacado está sempre já adiante de e, portanto, à base de outro, sendo desta forma fundamento (*Grund*)” (Cf. Heidegger, 2000b, p. 119/ 1989b, p. 142). Assim, as idéias platônicas são fundamentos da mesma forma que os entes em geral o são para Aristóteles. No entanto, são fundamentos em sentido privilegiados os entes supremos, seja o ἀγαθόν de Platão, o motor imóvel de Aristóteles ou o *Deus creator* dos medievais.

A filosofia moderna inaugurada sobretudo por Descartes caracteriza-se fundamentalmente por colocar como o *subiectum* por excelência, o homem:

“Com Descartes e desde Descartes, o homem, o 'eu' humano, se converte na metafísica, de maneira predominante, em 'sujeito'.” (Cf. Heidegger, 2000b, p. 119/ 1989b, p. 141)

O homem, enquanto um ente dotado de razão, passa a ser o *subiectum* por excelência, o ente a partir do qual o ente no seu todo pode ser concebido. Este descolamento do fundamento para o homem em sua racionalidade tem como função a constituição de um solo firme para a consolidação da pergunta científica sobre o real:

“A tradicional pergunta condutora da metafísica – que é o ente? – se transforma, no começo da metafísica moderna, na pergunta pelo método, pelo caminho no qual, desde o homem mesmo e para ele, se busca algo incondicionalmente certo

e seguro e se delimita a essência da verdade. A pergunta 'que é o ente?' se transforma em pergunta pelo *fundamentum absolutum inconcussum veritatis*, pelo fundamento incondicional e inquebrantável da verdade.” (Cf. Heidegger, 2000b, p. 119/ 1989b, p. 142)

Para Heidegger, Descartes inaugura uma nova época na esfera do pensamento, pois a partir de seu pensamento não se pergunta mais simplesmente *que é o ente?*, mas se pergunta pelo modo de acesso aos entes a partir do homem, tomado como o centro do processo do conhecimento. Com esta pergunta se busca um solo firme, um fundamento absoluto e inconcusso para a garantia da verdade como certeza e segurança. Ao partir-se do homem e seu método como caminho de acesso à certeza sobre o ente, Descartes credita o homem a posição do fundamento absolutamente certo e indubitável. Mais especificamente, Descartes credita esta posição ao *ego cogito (ergo) sum*. “Descartes enuncia esta proposição como um conhecimento claro e distinto, indubitável, quer dizer, como um conhecimento primeiro e de status supremo em que se funda toda 'verdade'” (Cf. Heidegger, 2000b, p. 124/ 1989b, p. 148).

Na seqüência do argumento, Heidegger trata de investigar a natureza e o significado da proposição cartesiana, afirmando que em geral se traduz *cogitare* por pensar. Em outras passagens, diz Heidegger, Descartes utiliza para *cogitare* a palavra *percipere (per-capio)*, que significa:

“... tomar posse de algo, apoderar-se de alguma coisa, no sentido de remeter-se a si [*Sich-zu-stellen*] no modo do pôr diante de si [*Vor-sich-stellen*], do 're-presentar' [*Vor-stellen*].” (Heidegger, 2000b, p. 126/ 1989b, p. 151)

*Cogitare* significa, portanto, representar (*Vorstellen*) no sentido de, por meio

do pensamento e da percepção (a percepção clara e distinta), pôr diante do sujeito-homem (representante), pelo e para o homem mesmo, o ente como algo a se possuir, a se apoderar e a se prender cognoscitivamente. Pela representação, o ente em sua realidade permanece presa do homem enquanto sujeito representante. Descartes ainda concebe a *perceptio* como *idea*, e distingue as idéias em *adventitiae*, *ideae a me ipso factae* e *innatae* (Cf. Heidegger, 2000b, p. 126-27/ 1989b, p. 151)

Com isso, Heidegger quer destacar particularmente o caráter de poder que o homem, enquanto o *cogito*, exerce sobre a totalidade do ente em geral; um poder intrínseco ao poder de conhecer, porque pode dispor do ente enquanto o “... fixado e assegurado para ele como algo do que pode ser senhor (*Herr sein kann*) a partir de si mesmo no entorno de *seu* dispor, em todo momento e com clareza, sem reparos nem dúvidas.” (Cf. Heidegger, 2000b, p. 127/ 1989b, p. 152).

A partir de si mesmo, de seu *cogito*, como um ponto de partida indubitável, Descartes tem como objetivo final o estabelecimento do todo do ente como o representado no sujeito também como algo indubitável e sem reparos. Para isso, evidentemente, trata de pôr tudo em dúvida, até alcançar, através do método, a clareza e distinção em todo o conhecimento, e assegurar para si a certeza sobre o ente.

Além disso, segue Heidegger, Descartes diz que:

“... todo *ego cogito* é *cogito me cogitare*; todo 'eu represento algo' ao mesmo tempo 'me' representa, a mim, o que representa (diante de mim, em meu representar). Com uma expressão que é facilmente mal interpretável, todo representar humano é um representar-'se'.” (Cf. Heidegger, 2000b, p. 128/ 1989b, p. 155)

Esta auto-representação que Descartes enuncia não tem nada a ver com uma auto-descrição psicológica, mas trata-se de uma auto-remissão num sentido

ontológico; significa que em toda representação se situa simultaneamente como *a priori* um perceber-se a si mesmo do sujeito enquanto representante, de forma que o “... *si mesmo* do homem é essencialmente o que subjaz como fundamento.” (*das Selbst des Menschen wesentlich als das zum Grunde Liegende*) (Cf. Heidegger, 2000b, p. 129/ 1989b, p. 155). Assim, torna-se imprecisa a interpretação segundo a qual o *ego cogito* seja o princípio (premissa maior) ou axioma auto-evidente a partir do qual se deduz o (*ergo*) *sum*. Segundo Heidegger, “... o 'eu sou' não é inferior ao 'eu represento' ...” (*Das 'ich bin' wird aus dem 'Ich stelle vor' nicht erst gefolgert*) (se assim o fosse, poder-se-ia operar adequadamente a dedução), “... mas o 'eu represento' é, por sua *essência*, o que 'eu sou' – quer dizer aquele que representa ...” (*sondern das 'Ich stelle vor' ist seinem Wesen nach jenes, was mir das 'Ich bin' – nämlich der Vor-stellende*) (Cf. Heidegger, 2000b, p. 134/ 1989b, p. 160-61). Quer dizer, em todo representar, está suposta uma auto-referência do homem como sujeito representante, e não como pura auto-representação psicológica, mas como auto-referência metafísica segundo a qual o sujeito pode-se se assegurar como o representante. Logo, *sum* não é deduzido de *cogito*, mas o *cogito* é o *sum* do homem enquanto sujeito, e o *ergo* não é uma ligação silogística, mas significa “e já por si mesmo isto quer dizer” (*und das sagt schon durch sich selbst*) (Cf. Heidegger, 2000b, p. 134/ 1989b, p. 161). Em suma, o homem não é outra coisa que o representante.

Toda a argumentação de Heidegger destina-se, enfim, a poder afirmar que o pensamento de Descartes não é um puro tratado de epistemologia mas, muito antes, um tratado metafísico, pois:

“A proposição [*cogito ergo sum*] fala de uma conexão entre *cogito* e *sum*. Diz que sou enquanto aquele que representa, que não é *meu* ser que está determinado essencialmente por este representar senão que meu representar, enquanto *re-presentatio* determinante, decide

sobre a *praesencia* [*Präsenz*] de todo representado, quer dizer sobre a presença [*Anwesenheit*] do mentado, quer dizer sobre o ser deste mesmo enquanto ente (*über das Sein desselben als eines Seienden*). (...) põe o ser como re-presentatividade e a verdade como certeza (*setzt das Sein als Vor-gestelltheit und die Wahrheit als Gewissheit*).” (Heidegger, 2000b, p. 135/ 1989b, p. 162)

A passagem mostra claramente a interpretação de Heidegger. Descartes é antes de tudo um metafísico, porque se põe a questão do ser do ente e a responde a partir do homem como *subiectum* segundo o qual o ser do ente se compreende como re-presentatividade (*Vor-gestelltheit*) e a verdade como certeza (*Gewissheit*).

Mas o que é ente em geral, além do homem enquanto sujeito? Descartes o define seguindo a tradição escolástica, que distingue *substantia infinita* e *substantia finita*. Entre as finitas, Descartes distingue duas, a saber, a *res cogitans* e *res extensa*. Logo, o ente que não é o sujeito é a *res extensa*. Por *extensio* Descartes compreende aquilo que tem qualidade espacial; “... Descartes iguala imediatamente *extensio* com *spatium*.” (*Descartes setzt aber extensio gleich spatium*) (Cf. Heidegger, 2000b, p. 137/ 1989b, p. 165). Assim, “... o âmbito não humano do ente finito, a 'natureza', é concebida como *res extensa*.” (Heidegger, 2000b, p. 137/ 1989b, p. 165), que pode ser amplamente matematizável enquanto cálculo espaciotemporal (*mathesis universalis*). Eis então a origem do assim chamado naturalismo, do qual as ciências da natureza em geral serão devedoras, especialmente no século XIX. Por fim, o ente que é naturalizável é também representável na sua objetividade própria.

Poder-se-ia repetir agora o esquema exposto anteriormente – a propósito de um sumário das posições fundamentais da filosofia antiga e medieval – e acrescentar a posição cartesiana, afirmando simplesmente que no lugar do fundamento Descartes coloca o próprio homem enquanto a *res cogitans*

representante e, no lugar do ente concebido universalmente, a *res extensa* representada, tendo por *res* o mesmo sentido da *substantia* medieval e a οὐσία grega, o presente no desoculto. Aqui já não se pode falar simplesmente dos entes concebidos em sua realidade efetiva, pois a própria realidade efetiva só se define por sua referência à representação: a realidade é, na verdade, objetividade e representatividade ou simplesmente “realidade é a *representatividade* no sentido da constância do consistente conseguida *por e para* o representar certo (Cf. Heidegger, 2000b, p. 349).

Finalmente, do mesmo modo como vimos que as metafísicas de Platão, Aristóteles e os escolásticos se consumam na metafísica da vontade de poder de Nietzsche, o mesmo podemos observar aqui, pois “... atrás do mais enérgico repúdio ao *cogito* cartesiano se encontra o vínculo *ainda mais* estreito em relação à subjetividade posta por Descartes, a relação história essencial entre os dois pensadores.” (Cf. Heidegger, 2000b, p. 144/ 1989b, p. 174). Com efeito, segundo Heidegger, Nietzsche segue o mesmo fio condutor da metafísica da subjetividade cartesiana, na medida em que superpotencializa a presença do homem enquanto sujeito diante do ente enquanto objeto:

“Sem dar-se conta suficientemente, Nietzsche está de acordo com Descartes em que ser quer dizer 'representatividade', fixação no pensar, e que verdade quer dizer 'certeza'. Neste aspecto, Nietzsche pensa de maneira totalmente moderna. No entanto, crê dirigir-se *contra* Descartes ao contestar que sua proposição seja uma certeza *imediata*, quer dizer uma certeza conquistada e assegurada por meio de uma mera tomada de conhecimento. Nietzsche diz que a busca cartesiana por uma certeza inquebrantável é uma 'vontade de verdade' ...” (Heidegger, 2000b, p. 149-150/ 1989b, p. 181)

Nietzsche é reconhecido pela tradição por elaborar uma crítica ao racionalismo metafísico da história da filosofia, à filosofia moral, à teoria do conhecimento etc. Esta crítica resume-se no afirmar que todas representam uma determinada forma (artificial: anti-natural) de valorar a realidade humana. Neste sentido, vemos o racionalismo cartesiano ser criticado em sua pretensão de constituir o *cogito sum* como o ponto de partida indubitável para o conhecimento. Para o perspectivismo nietzscheano, este estratagema cartesiano passa necessariamente pela vontade de verdade (*Wille zur Wahrheit*), que é o 'não quero ser enganado' (*ich will nicht betrogen werden*) ou 'não quero enganar' (*ich will nicht betrügen*), quer dizer, formas de assegurar o conhecimento sobre o ente tomado em sua objetividade através da dúvida metódica. (Cf. Heidegger, 2000b, p. 150/ 1989b, p. 181)

A vontade de verdade, por sua vez, e as formas de sua manifestação são, em verdade, formas da vontade de poder (*Formen des Willens zur Macht*). Assim, o *ego cogito* cartesiano é perpassado por um *ego volo* nietzscheano, do que resulta uma (já mencionada) superpotencialização do homem como sujeito. Agora, querer-se-ia afirmar, a metafísica em sua totalidade experimenta uma inversão, à qual Heidegger reputa a verdadeira consumação da metafísica. Esta inversão diz respeito ao fato de que o conceito de *substantia* não é a origem ontológica-historial do conceito de sujeito, mas o inverso: “O conceito de *substantia*, uma consequência do conceito de *sujeito*: não o inverso!” (*Der Substanz-Begriff eine Folge des Subjekt-Begriffs: nicht umgekehrt!*). Ou melhor, ambas os conceitos se co-pertencem e se determinam reciprocamente, na condição de um passado (*substantia*) que preparava para o futuro (homem-sujeito) e que agora ainda vigora na subjetividade dando à ela a qualidade de substância por excelência e, na condição de um futuro (homem-sujeito) que já estava presente na *substantia*, dando a ela a condição de sua existência. O sujeito, enquanto vontade de poder, é o que mais propriamente define a gênese do conceito de *substantia*. Foi o homem que, ainda inconsciente de

si mesmo como vontade de poder, mas já exercendo-a, manifestou-a no querer que instaurou o ser como *substantia*. Mais do que uma inversão, uma co-pertença entre passado e futuro.

Igualmente definitivo é também o *presenciar* da vontade de poder na metafísica do sujeito e do conceito de verdade que lhe é inerente. Tanto o sujeito como a fonte do asseguramento e da verdade como certeza estão igualmente comprometidos com o projeto da vontade incondicionada de poder, que sujeita o ente no seu todo com o propósito de conservar-se e aumentar-se a si mesma. Segundo Heidegger, o pensamento de Nietzsche “... simplesmente tolera a verdade como um valor necessário para a conservação da vontade de poder.” (Cf. Heidegger, 2000b, p. 152) e assim ratifica o plano moderno de submetimento do ente em seu todo. A diferença consiste em que o homem não é mais pensado enfaticamente como um animal *racional*, mas antes pensado preferencialmente como *animal* racional. Logo, ganha força no pensamento de Nietzsche os conceitos de corpo, pulsão e vontade, que submete a si mesmos as *cogitationes*:

“O que subjaz não é para Nietzsche o 'eu' mas o 'corpo': 'A crença no corpo é mais fundamental que a crença na *alma*' ...” (*Das Zugrundeliegende ist für Nietzsche nicht das 'Ich', sondern der Leib: 'Der Glaube an den Leib is fundamentaler, als der Glaube an die Seele'*) (Cf. Heidegger, 2000b, p. 153/ 1989b, p. 186)

Nietzsche coloca como *subiectum* não mais a alma (*Seele*) racional, mas o corpo (*Leib*) depositário das paixões e volições, que submetem a si a própria razão, fazendo-a funcionar em razão de seus interesses: “... tudo se translada do âmbito do representar e da consciência (da *perceptio*) para o âmbito do *appetitus*, das pulsões ...” (Cf. Heidegger, 2000b, p. 154/ 1989b, p. 187). Isso significa, para Heidegger, recolocar o homem como o centro e o *subiectum*, mudando-se apenas a parte do

homem que é assim disposta. Logo, o pensamento da vontade de poder mantém-se fielmente vinculado ao pensamento metafísico moderno, e leva adiante o projeto cartesiano de nos fazer amos e proprietários da natureza (*nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature*) (Cf. Heidegger, 2000b, p. 155/ 1989b, p. 188-89) através do prever, calcular e planificar que faz a ciência natural moderna culminar na técnica moderna.

Mas não só Descartes representa o ser como objetividade. Kant e Hegel partilham desta mesma resposta ao sentido do ser.

Em sua obra *O Conceito de Experiência de Hegel*, Heidegger mostra de que forma o pensamento de Hegel pertence também ao capítulo da metafísica da subjetividade, na medida em que concebe o ser do ente como experiência (do sujeito absoluto). Com efeito, o próprio título da então conhecida *Fenomenologia do Espírito* seria, em princípio, *Ciência da Experiência da Consciência*. Ao equiparar *Fenomenologia do Espírito* e *Ciência como Experiência da Consciência*, Heidegger faz ver que o ser do ente no pensamento de Hegel se desvela como experiência enquanto manifestação da auto-consciência no movimento dialético do Espírito Absoluto. Neste sentido, o sentido do ser no pensamento de Hegel permanece circunscrito aos ditames da racionalidade moderna de Descartes, enquanto auto-reflexão do sujeito, que põe o ente como objetividade em face do sujeito.

Em primeiro lugar, Heidegger faz questão de evocar os primórdios do pensamento filosófico na Grécia antiga, dizendo que

“... a presença do que se apresenta, a οὐσία do ὄν, é já para os pensadores gregos, desde que o ὄν se abriu como φύσις, ο φαίνεσθαι: a manifestação que se mostra a si mesma.”  
(Heidegger, 1997d, p. 178-79)

A οὐσία enquanto a presença constante no estado de desoculto é uma forma

do ser dos entes (τὰ ὄντα) que se abriu como tal a partir do ser que se abriu primeiramente e originariamente como φύσις: o manifestar-se que se mostra. No entanto, como já foi amplamente comentado, este manifestar-se da φύσις implica também um ocultar-se, que foi irrestritamente encoberto e esquecido pelo pensamento metafísico concentrado na categoria da οὐσία. Enfim, se por um lado a οὐσία surge do ser compreendido como φύσις enquanto o manifestar-se que se mostra, por outro isso só se tornou possível a partir do encobrimento do significado mais originário da φύσις (Cf. Heidegger, 1997d, p. 178-79). Assim, a ambigüidade natural do ὄν, que nomeia tanto o que se apresenta como o presenciar em si mesmo – que corresponde à diferença entre ente e ser – é, a partir da categoria de οὐσία, experienciada como a diferença entre o ente sensível e o ente supra-sensível, ambos concebidos como entes no modo da presença constante (οὐσία), ou melhor, o primeiro compreendido como o não-ente (μὴ ὄν) e o segundo concebido como ente verdadeiro que se sustenta a partir da postulação de um ente supremo e generalíssimo que lhe antecede (Cf. Heidegger, 1997d, p. 178-79). Ora, para Heidegger, toda a metafísica da subjetividade, que inclui o pensamento de Hegel, navega nas ondas da metafísica antiga na medida em que concebe também um ente supremo na condição de um presente constante no estado de desoculto. Este ente é o próprio *ego cogito* enquanto sujeito representante do ente enquanto objeto. Assim, a diferença ontológica entre ente e ser, representada na modernidade pela diferença entre o sensível e a objetividade, é substituída pela diferença metafísica entre sensível e objeto e, em Hegel, é substituída pela diferença entre objeto e saber (Cf. Heidegger, 1997, p. 178-79), sendo o saber o ser mesmo da totalidade do ente integrada pela experiência do Espírito.

Para falar sobre isso, Heidegger cita o parágrafo 14 da *Fenomenologia*:

“Este movimento dialético que a consciência exerce sobre si mesma, tanto em seu saber como em seu objeto, *na medida em que dele surge*

*para ela seu novo e verdadeiro objeto, é propriamente aquilo que denominamos experiência.” (Cf. Heidegger, 1997d, p. 165)*

Em seguida, Heidegger questiona:

“O que Heidegger nomeia com a palavra experiência? Nomeia o ser do ente. Entretanto, o ente se converteu em sujeito e, com ele, em objeto e objetivo. Ser significa desde tempos imemoriais: estar presente. O modo em que a consciência, o que é a partir do estado de saber, se faz presente, é a manifestação.” (Cf. Heidegger, 1997d, p. 165)

Em primeiro lugar, Heidegger cita Hegel em sua passagem sobre o movimento dialético enquanto o exercício da consciência sobre si mesma no sentido de efetuar a passagem da consciência natural do objeto em si para o saber real do objeto para si, além de se pôr sob seu conceito tanto a esfera do objeto quanto do seu próprio saber. A este movimento dialético da consciência dá-se o nome de experiência.

Em segundo lugar, Heidegger interpreta a passagem de Hegel no sentido de conceber o ser do ente como experiência e, por conseguinte, como sujeito e objeto, na medida em que a experiência de que fala Hegel é a auto-reflexão do Espírito enquanto o sujeito racional moderno que se faz presente e subjaz a toda a objetificação do ente.

A experiência da consciência pode ser resumida esquematicamente em três proposições, a saber: “A consciência é para si mesma seu conceito”, “A consciência tem seu critério nela mesma” e “A consciência se examina a si mesma”. A primeira diz que a consciência é o medido, enquanto seu próprio conteúdo. A segunda diz que a consciência é a medida, pois é o critério de exame de si mesma. A terceira reúne as duas anteriores ao afirmar que a consciência

examina a si mesma nos dois sentidos, a consciência enquanto conteúdo (objeto) e a consciência enquanto critério (saber) (Cf. Heidegger, 1997d, p. 166).

Nesta experiência da consciência, o Espírito experimenta sua própria presença, seu modo próprio de presenciar. Heidegger diz que deste movimento dialético da experiência surge um novo objeto, para além da consciência natural. Este novo objeto não é simplesmente o verdadeiro ou um ente, mas “... a verdade do verdadeiro, o ser do ente, a manifestação do que se manifesta, a experiência.” (Cf. Heidegger, 1997d, p. 170), ou seja, o que se mostra é a experiência enquanto o ser do ente. No entanto, continua Heidegger:

“A essência do ens em seu esse é a presença. Porém a presença está presente no modo da apresentação. Como, enquanto tanto, o ens, o subiectum, tem chegado a ser res cogitans, a apresentação é, em si mesma e ao mesmo tempo, re-presentadora, isto é, representação. Isso que Hegel pensa com a palavra experiência diz em primeiro lugar o que é a res cogitans ao modo de subiectum co-gitans. A experiência é a apresentação do sujeito absoluto que se faz presente na representação e deste modo se absolve. A experiência é a subjetividade do sujeito absoluto. A experiência é, enquanto apresentação da representação absoluta, a parousía do absoluto.” (Heidegger, 1997d, p. 170)

De início Heidegger mostra que o que se procura na experiência da consciência não é simplesmente um novo objeto, mas o ser mesmo do ente. Porém, nesta procura se experimenta o presenciar do ser como presença, apresentação que ocorre no modo da representação da res cogitans enquanto subiectum que se torna absoluto. Finalmente, na experiência do absoluto, a experiência da parousía do absoluto, quer dizer, da presença do absoluto na forma de sua auto-representação

enquanto conceito-objeto e saber. O movimento dialético é, então, o movimento que conduz à presença total (parousía) enquanto presença do absoluto, ao desocultamento total da totalidade do ente na medida em que vai eliminando as aparências até atingir a ἰδέα pura no modo da *perceptio* da consciência.

Note-se, com isso, como Heidegger enquadra Hegel no mesmo patamar da metafísica da subjetividade inaugurada por Descartes e continuada por Kant. A especificidade de Hegel neste cenário é, com certeza, a experiência da essência da consciência como vontade:

“O recolher-se que se recolhe é a essência não expressa da vontade. A vontade se quer na parousía do absoluto junto a nós. 'A Fenomenologia' é ela mesma o ser, em que o absoluto está junto a nós em si e para si. Este ser quer na medida em que a vontade é sua essência.” (Heidegger, 1997d, p. 185)

O recolher-se da consciência sobre si mesma tem como essência a vontade de absoluto como seu fundamento último. A vontade do absoluto designa o querer imanente à consciência, que evolui no sentido do saber real e total por força de seu próprio querer-saber, querer-se-esclarecer. Hegel, portanto, combina saber e vontade como a essência da vida da consciência, quer dizer, dá vida ao movimento da consciência, pela qual poder-se-ia dizer do Espírito que é um Espírito vivo, munido de autonomia ontológica. Com isso, Heidegger coloca Hegel em sua relação ontológico-historial com Nietzsche ao definir a essência do pensamento de Hegel pelo conceito de vontade. Em Hegel, pela primeira vez elucidam-se a íntima ligação entre saber e vontade e, na vontade do absoluto podemos entrever a vontade de poder de Nietzsche e, finalmente, a vontade de vontade.

## **6 – O Ser como Vontade de Poder**

Como já foi antecipado, o pensamento de Nietzsche significa, para Heidegger, a consumação da história da metafísica. Por isso, ao discorrermos sobre a interpretação heideggeriana dos diferentes pensadores, apresentamos conjuntamente como e porque estes pensadores se ligavam a Nietzsche de uma maneira absolutamente essencial e, como o pensamento nietzscheano significa, por assim dizer, o fim e a plenificação do pensamento destes pensadores. Agora, deter-nos-emos numa análise mais apurada da interpretação de Heidegger sobre Nietzsche, a partir de uma síntese das análises desenvolvidas por Heidegger em sua obra *Nietzsche*, bem como em sua conferência *A Sentença de Nietzsche "Deus Morreu"*.

Logo no início de *O Eterno Retorno do Mesmo e a Vontade de Poder*, Heidegger sentencia:

“É certo que o pensamento fundamental de Nietzsche, 'a vontade de poder', contém ainda uma referência à interpretação da entidade do ente em sua totalidade como vontade (*die Auslegung der Seiendheit des Seienden im Ganzen als Wille*). A vontade vai junto com o saber (*Der Wille gehört mit dem Wissen zusammen*). Saber e vontade constituem, segundo o projeto de Schelling e Hegel, a essência da razão.” (Heidegger, 2000b, p. 155/1989b, p. 188-89)

De imediato, Heidegger trata de religar o pensamento de Nietzsche à metafísica da subjetividade. Heidegger faz questão de mostrar que já Hegel tinha pensado a essência da razão (*Vernunft*) como vontade (*Wille*), não apenas como saber (*Wissen*): saber e vontade se co-pertencem (*gehört ... zusammen*). Descartes e Kant ainda pensavam de modo puro, ingenuamente, ou melhor, inconscientemente. Desconheciam, portanto, o significado profundo de suas formulações. Apenas Hegel pôde notar que o movimento da razão supõe a vontade. Entretanto, Hegel

ainda permanecera nos domínios da vontade como vontade de saber e só Nietzsche pôde desvelar a profundidade oculta do pensamento metafísico em seu todo: a vontade de saber é, em sua essência, vontade de poder e, assim, a entidade do ente finalmente pôde ser interpretada como vontade. De resto, todos os conceitos fundamentais de Nietzsche servem e apóiam a sedimentação do conceito de vontade de poder.

Segundo Heidegger, cinco são os conceitos fundamentais ou títulos capitais no pensamento de Nietzsche (*Haupttitel im Denken Nietzsches*), a saber, o eterno retorno do mesmo, a vontade de poder, o niilismo, o super-homem e a questão do valor.

O primeiro é o niilismo (*Nihilismus*). A palavra niilismo, menciona Heidegger, foi utilizada por diferentes filósofos, entre eles F.H. Jacobi, Fichte, Turgueniev, Jean Paul e outros. Contudo, o alcance de maior profundidade é atingido, sem dúvida alguma, no pensamento de Nietzsche. O niilismo em Nietzsche designa o movimento histórico cuja interpretação mais essencial resume-se na frase 'Deus está morto':

“O 'Deus cristão' é ao mesmo tempo a representação principal para referir-se ao 'supra-sensível' em geral e às suas diferentes interpretações, aos 'ideais' e 'normas', aos 'princípios' e 'regras', aos 'fins' e 'valores' que têm sido erigidos *sobre* o ente para lhe dar ao ente em sua totalidade uma finalidade, uma ordem e – como se diz de modo resumido – um sentido. O niilismo é este processo histórico pelo qual o domínio do 'supra-sensível' caduca e se torna nulo, com o que o ente mesmo perde seu valor e sentido.” (Heidegger, 2000b, p. 34/1989b, p. 33) (Cf. Também Heidegger, 1997e)

O Deus cristão é a representação principal da metafísica enquanto

instauradora de entidades supra-sensíveis ordenadoras do mundo enquanto totalidade do ente. Isso que caracteriza a metafísica e todos os valores que lhe pertencem é posto em questão por Nietzsche através de sua frase *Deus está morto*. Na morte de Deus morre também a metafísica, a moral, o sentido. Com a perda do sentido de todas as coisas, instaura-se o movimento denominado niilismo, que marcou em especial a Europa.

Não obstante, o niilismo não termina com esta significação. Na opinião de Heidegger, o niilismo designa todo o pensamento metafísico, inclusive o de Nietzsche, devido ao fato de que ao operar a *desvalorização de todos os valores*, Nietzsche não anula o pensamento metafísico, porque na seqüência opera uma *transvalorização de todos os valores (Umwertung alles dieser Werte)* (Cf. Heidegger, 2000b, p. 36/ 1989b, p. 35), na qual há uma nova posição de valores (*einer neuen Wertsetzung*) (Cf. Heidegger, 2000b, p. 35/ 1989b, p. 34). Ao proceder assim, Nietzsche determina o ser como valor (*das Sein als Wer*) (Cf. Heidegger, 2000b, p. 36/ 1989b, p. 35), o que caracteriza, classicamente, uma posição metafísica. Com a determinação do ser como valor, o ser é igualmente interpretado como disponível para o cálculo e a planificação técnica, pois valor tem aqui o significado de ponto de vista para o aumento ou a diminuição de centros de domínio (*Wert ist wesentlich der Gesichtspunkt für das Zunehmen oder Abnehmen dieser herrschaftlichen Zentren*) (Cf. Heidegger, 2000b, p. 91/ 1989b, p. 106). Sob a perspectiva (perspectivismo) do valor, o ente é algo com o qual se pode contar. O valor e a transvalorização de todos os valores é o segundo título capital do pensamento de Nietzsche.

O niilismo para Heidegger tem o significado mais amplo do “... *nihil*, do nada, enquanto velamento da verdade do ser do ente.” (Cf. Heidegger, 2000b, p. 42/ 1989b, p. 42). Se o niilismo significa em Nietzsche a ausência dos valores e do sentido da realidade (niilismo passivo), Heidegger percebe esta ausência em todo o pensamento metafísico, inclusive o de Nietzsche, na medida em que em toda a sua

história não se põe a verdadeira questão do sentido do ser, o ser fica esquecido. A metafísica apenas instaura valores artificiais, veladores, encobridores, etc (nihilismo ativo).

Que princípio rege esta nova posição de valores? Segundo Nietzsche, a vontade de poder, que é o terceiro título capital do pensamento de Nietzsche. A vontade de poder é a própria essência do poder (*Der Wille zur Macht ist das Wesen der Macht selbst*); a vontade de poder significa "... o dar-se poder do poder para seu próprio sobrepotenciamento" (*das Sich-ermächtigen der Macht zur eigenen Übermächtigung*) (Cf. Heidegger, 2000b, p. 37/ 1989b, p. 36) e, com isso, adquirir mais-poder (*Mehr-Macht*). Logo, sendo a vontade de poder o princípio que rege ou o fundamento (*Grund*) a partir do qual se logram novos valores, algo só vale ou é um valor se se cumpre com a essência do poder (Cf. Heidegger, 2000b, p. 38).

A conservação e aumento do poder tem sua fonte no exercício da vontade, que se quer a si mesma. Ora, onde só há a vontade e acima de tudo a vontade, a vontade ela própria instaura o movimento no interior do qual tudo o que devir somente reforça cada vez mais o auto-querer da vontade. Este movimento de querer-se a si mesma da vontade, sua conservação e aumento, se esclarece pelo conceito de poder, isto é, a vontade que se quer a si mesma, quer, na verdade, o poder ser si mesma, incondicionalmente. Logo, todo o poder está fundado na vontade que é em sua essência mais íntima o querer-se a si mesma, o que quer dizer vontade de vontade (*Wille zum Willen*) em oposição ao horror diante do vazio do não-querer (*Der Schrecken vor der Leere des Nichtwollens*) (Cf. Heidegger, 2000b, p. 59/ 1989b, p. 65).

A vontade só pode ser exercida onde há entes, uma vez que o ser, em seu caráter de não-ente ou não-entificável, não se submete ao imperativo da vontade. Logo, a vontade põe o ente enquanto objetividade em uma preeminência exclusiva frente ao ser (*in dem ausschliesslichen Vorrang gegen das Sein*) e mantém o ser mesmo caído no esquecimento (*und dieses in die Vergessenheit entfallen lässt*): "...

de modo tal que o poder que exerce o poder incondicionalmente põe o ente, enquanto o objetivamente eficaz, em uma preeminência exclusiva frente ao ser e o deixa caído no esquecimento.” (Cf. Heidegger, 2000b, p. 13/ 1989b, p. 10).

Em lugar do ser se coloca a entidade (*Seiendheit*), isto é, a consistência (*Beständigkeit*) e permanência no desoculto (*Anwesenheit*), e não só se esquece do ser, mas se esquece também do próprio esquecimento do ser, no sentido de que o projeto (*Entwurf*) metafísico historicamente lançado (*Gesorgen*) permanece oculto em sua essência para os pensadores metafísicos. Esta é a história de todo o pensamento metafísico que vigora desde Platão e atinge sua perfeição na filosofia de Nietzsche. Toda esta história é a história da vontade de poder<sup>36</sup> que, nas diferentes épocas repete o mesmo, a saber, o movimento da colocação dos valores. Esta repetição é o que Nietzsche denomina eterno retorno do mesmo, seu quarto título capital. Em suma, toda a história do conceito filosófico de verdade nada mais é, dentro do perspectivismo nietzscheano, do que uma construção por 'necessidades psicológicas' (*psychologischen Bedürfnisse*) (Heidegger, 2000b, p. 62/ 1989b, p. 68), necessidades psicológicas da vontade de poder ou centros de domínio da parte do homem.

Por meio da compreensão do ente como vontade de poder, a totalidade do ente pode ser posta como disponível para o domínio daquele que exerce e personifica a vontade de poder, o ente homem. O homem, que em Descartes era o ser racional plenamente consciente de si e que por meio desta mesma consciência

---

36 Cf. Heidegger, 2000b, p. 94/ 1989b, p. 109, onde se diz que “... toda a metafísica anterior, a que precede historicamente a metafísica da vontade de poder, é também, ainda de modo implícito, uma metafísica da vontade de poder.” Ora, se toda a metafísica é metafísica da vontade de poder, isso significa, de antemão, que toda a metafísica se explica pela última e se compreende melhor nela. Em outras palavras, embora toda a metafísica clássica seja já a da vontade de poder, ela não poderia tê-lo reconhecido em função de sua insuficiência epocal (Cf. Heidegger, 2000b, p. 96). É bem verdade, por outro lado, que a metafísica clássica representa, segundo Nietzsche, uma impotência (*Ohnmacht*) do homem ou mesmo num apequenamento do homem (*Verkleinerung des Menschen*), em virtude da necessidade de colocação de valores anti-humanos, por assim dizer. No entanto, diz Heidegger, mesmo a impotência do poder é só um 'caso especial' da vontade de poder (*Die Ohnmacht zur Macht ist aber nur ein 'Spezialfall' des Willens zur Macht*) (Cf. Heidegger, 2000b, p. 101/ 1989b, p. 119), pois a antiga posição de valores, sobretudo dos valores morais supra-sensíveis, nada mais são do que a posição de valores por parte da vontade de poder em função da ordenação geral do mundo, mesmo que o homem pouco saiba disso, e resguarda-se em sua ingenuidade psicológica (Cf. Heidegger, 2000b, p. 104).

ratificava seu assenhramento diante da realidade, é agora em Nietzsche o ente que faz valer sobre o ente o imperativo de sua vontade. Agora o homem é o super-homem (*Übermensch*), o quinto e último título capital do pensamento de Nietzsche.

O super-homem é a mais extrema *rationalitas* em poder da *animalitas*, é o *animal rationale* que chega ao seu acabamento na *brutalitas* (Cf. Heidegger, 2000b, p. 24/ 1989b, p. 23). É o tipo (*Typus*) ou a figura (*Gestalt*) que assume a tarefa de transvalorar todos os valores na direção do poder único da vontade de poder (Cf. Heidegger, 2000b, p. 39/ 1989b, p. 39).

## 7 – Metafísica e Técnica

No item 3 deste capítulo mencionamos a fundação ontológico-historial da metafísica e, nos demais itens até o presente, tratamos de mostrar as formas pelas quais as diferentes épocas da metafísica são esboços de resposta aos apelos do ser na forma do *Ereignis*. O *Ereignis* designa o próprio ser enquanto acontecimento-apropriador, isto é, enquanto um acontecimento temporal que se apropria a si mesmo mediante as respostas do *Dasein* aos apelos do ser. A história da metafísica corresponde, portanto, às respostas que os pensadores elaboraram à questão do ser, entificando-o. Desde Platão até Nietzsche, todos os pensadores significaram a entificação do ser enquanto processo de encobrimento da diferença ontológica e substituição desta pela mera distinção entre os entes sensíveis e supra-sensíveis, buscando nestes últimos a elucidação dos primeiros. Levado às últimas instâncias, este processo culmina na posição do fundamento enquanto aniquilação de toda finitude e constitui a metafísica como ontoteologia.

Acompanhamos este processo desde Platão até Nietzsche, caracterizando ao mesmo tempo as diferenças epocais e a mesmidade de seu projeto (decisão) entificador. Cabe-nos agora apresentar o elo de ligação entre a história da metafísica e o projeto da técnica moderna enquanto destino posto pela própria

metafísica.

Em sua conferência *A Época da Imagem do Mundo* de 1938, Heidegger mostra que toda a história da metafísica resultou na época da imagem do mundo, em que o mundo se apresenta como imagem do e para o homem enquanto sujeito, substituindo a concepção medieval em que o mundo aparecia como imagem de Deus. A época da imagem se instaura sobretudo com a metafísica moderna da subjetividade, em que o homem surge como o sujeito representante, e com as modernas ciências da natureza, para as quais o ente é concebido como pontos de massa espaço-temporais (concepção também da metafísica cartesiana). Ora, concebidos indistintamente como pontos de massa espaço-temporais, a totalidade do ente pode ser matematizável e entrar no projeto dedutivo-antecipador das ciências exatas (bem como apoiado pelos métodos empírico-indutivos):

“O rigor das ciências matemáticas da natureza é a exatidão. Aqui, todos os processos que querem chegar à representação como fenômenos da natureza, tem de ser determinados de antemão como magnitudes espaço-temporais de movimento. Esta determinação se leva a cabo na medição realizada com ajuda do número e do cálculo. Porém a investigação matemática da natureza não é exata pelo fato de que calcula com exatidão, mas que tem que calcular assim porque seu vínculo com seu setor de objetos tem o caráter de exatidão.” (Heidegger, 1997c, p. 79)

Assim, também e especialmente nas ciências o mundo aparece como imagem, posto que os entes aparecem como magnitudes espaço-temporais submetidas ao cálculo. Mas, sustenta Heidegger, isso não ocorre porque a ciência físico-matemática calcula com exatidão, não é uma simples questão de eficácia metodológica, mas calcula com exatidão porque seu setor ontológico de objetos

“A palavra 'dis-ponibilidade' se faz agora o nome de uma categoria. Designa nada mais nada menos do que o modo em que vige e vigora tudo que o desencobrimento explorador atingiu.” (Heidegger, 2001a, p. 20-21).

Disponibilidade é a palavra que completa e plenifica, por assim dizer, a categoria da objetividade da modernidade. A objetividade era uma categoria ontognoseológica, ao passo que a disponibilidade é uma categoria onto-praxeológica, quer dizer, designa não apenas o conhecimento teórico sobre os entes mas, supondo a aplicação da ciência físico-matemática ao conhecimento da realidade, designa a operação de planejamento e controle do ente em sua totalidade. O medieval sentido do *opus operari* de *Deus creator* transfere-se agora, no conceito de trabalho técnico, para o homem enquanto *subiectum*. O homem disponibiliza a terra como assim se concebia que Deus o fizesse, por meio do trabalho.

A essa força de disponibilização que impera na técnica Heidegger denomina *Gestell*, que significa “... a força de reunião daquele por que põe, ou seja, que desafia o homem a desencobrir o real no modo da dis-posição, como disponibilidade.” (Cf. Heidegger, 2001a, p. 24). A *Gestell* é o acontecimento que põe e desafia o homem a desencobrir o ente como disponibilidade, de modo que não se trata de uma escolha ou atividade humana<sup>37</sup>, mas de um acontecimento que se apropria do homem mesmo e o desafia ao seu destino de império sobre o ente.

Qual é o perigo implícito na técnica moderna? Segundo Heidegger, não se trata aqui do perigo de simplesmente destruir a terra. Heidegger não demoniza a técnica, não o critica como um cristão movido por sua fé. Heidegger imerge na essência da técnica e mostra que o perigo decorrente dela consiste precisamente em encobrir o desencobrimento no sentido da *ποίησις*, “... que deixa o real emergir para aparecer em seu ser.” (Cf. Heidegger, 2001a, p. 30). Isto significa: o perigo

<sup>37</sup> Heidegger tenta desconstruir qualquer concepção antropológica da técnica.

consiste em impedir e encobrir o acontecimento originário do desencobrimento do ser em si mesmo, atendo-se apenas ao ente e o ente no modo da disponibilidade:

“O domínio da com-posição arrasta consigo a possibilidade ameaçadora de se poder vetar ao homem voltar-se para um desencobrimento mais originário e fazer assim a experiência de uma verdade mais inaugural.” (Heidegger, 2001, p. 31)

A ameaça ou perigo constante e definitivo da técnica é o esquecimento do desencobrimento originário e do encobrimento de uma experiência mais inaugural onde ainda os deuses estão presentes. Com efeito, diz Heidegger, nesta experiência objetificante e disponibilizadora da técnica ocorre uma desdivinização da terra, no sentido de que não há mais nenhum mistério a se resguardar, tudo está no modo do desoculto.

### Capítulo III – Superação da Vontade como Superação da Metafísica

“O que significa 'superação da metafísica'?” é a pergunta que introduz uma série de escritos de Heidegger reunida sob o título *A Superação da Metafísica*.

Por superação da metafísica Heidegger não entende a “... eliminação de uma disciplina no âmbito da 'formação' filosófica.” (Cf. Heidegger, 2001b, p. 61), mas a reflexão sobre o fundamento ou o fundo da mesma. “Este fundo é o acontecimento apropriador em que o próprio ser se sustenta.” (Cf. Heidegger, 2001b, p. 61), pelo que se pode pensar “... a 'metafísica' *como* um dar-se e acontecer que se apropria, de maneira ainda velada mas decisiva, do esquecimento do ser.” (Cf. Heidegger, 2001b, p. 61). A metafísica é um modo do acontecimento-apropriador (*Ereignis*) na direção do esquecimento do ser, e isto de uma maneira velada, quer dizer, a metafísica não apenas encobre ou esquece o acontecimento originário do ser como também mantém este esquecimento no esquecimento. Encontrar seu fundo é encontrar suas origens no pensamento do *Ereignis*, é pensar a metafísica no âmbito muito mais amplo do próprio acontecimento historial do ser. Logo, superar a metafísica é, num primeiro momento, encontrar suas verdadeiras origens.

A origem da metafísica é, portanto, o *Ereignis*, o acontecimento-apropriador do próprio ser que, em seu movimento de surgimento e encobrimento, vai possibilitando as compreensões humanas sobre este movimento. No interior deste movimento, o homem, que em toda a história da metafísica foi concebido como *animal rationale*, ou hoje em dia como ser vivo trabalhador, entrou neste acontecimento para forçar o estado de desoculto e, com isso, possibilitar a entificação do ser<sup>38</sup>. O homem corresponde fielmente ao apelo do ser na realização do ser enquanto vontade, submetendo sua super-humanidade (razão) à sua sub-humanidade (vontade) (Cf. Heidegger, 2001b, p. 80) e ratificando portanto o destino metafísico. Neste sentido, o homem é esquecido enquanto sua estrutura

---

<sup>38</sup> A entificação do ser e a metafísica correspondem exatamente ao modo como o homem “... é querido pela vontade de vontade, sem se dar conta da essência dessa vontade.” (Cf. Heidegger, 2001b, p. 77). O homem apenas corresponde ao apelo do ser no sentido da vontade que busca sua conservação e crescimento.

existencial (Dasein), e convertido à condição de *animal rationale*, é igualmente mobilizado pelo apelo da técnica moderna, mesmo considerando-se o senhor da técnica. O homem é a “matéria-prima mais importante” (Cf. Heidegger, 2001b, p. 80) e tudo o mais é também mobilizado no modo da disponibilidade à operatividade. Com isso o homem perde sua essência como aquele que se põe a questão do ser e “o mundo torna-se sem-mundo na mesma medida em que o ser ainda vige, embora sem vigor próprio.” (Cf. Heidegger, 2001b, p. 80). O mundo perde sua dimensão essencial de mundar do mesmo modo que o ser perde sua vigência enquanto vigir ou presenciar.

O pensamento pode, segundo Heidegger, preparar o caminho para uma nova época, mas não sem antes experimentar a ruína:

“Antes que se possa acontecer propriamente em sua verdade inaugural, o ser deve romper-se como vontade, o mundo deve conhecer a derrocada, a terra, a desolação e o homem deve ser forçado ao mero trabalho.” (Heidegger, 2001b, p. 63)

Antes que o ser possa acontecer propriamente em sua verdade inaugural, o ser mesmo deve experimentar a ruína e a derrocada de si mesmo na condição da vontade. Somente após isso, no pensamento do *Ereignis*, a metafísica ruma para seu fim, a partir do qual ocorre a “ultrapassagem para um outro começo” (Cf. Heidegger, 2001b, p. 72). A que *outro começo* Heidegger se refere? O que isso quer dizer?

Num primeiro momento, o *outro começo* significa justamente reconhecer a origem ontológico-historial da metafísica, reconhecer seus limites ontológicos naquilo que – em sendo seu próprio fundamento nulo – não se deixa entificar, objetificar, disponibilizar e operacionalizar. Este fundamento é o próprio *Ereignis* enquanto fundo sem fundo, enquanto abismo, em direção ao qual só se pode ir

através de um salto. Encontrar este fundamento não é uma operação de regresso dedutivo, mas um salto por meio do pensamento.

Esta transformação do pensamento e experiência de um *outro começo*, Heidegger encontra, como se sabe, no pensamento pré-socrático e na poesia de Hölderlin, nos quais não há o falatório metafísico, mas pelo contrário, o silêncio que prepara para corresponder autenticamente ao ser ele mesmo. Heidegger parte agora para uma nova investida na história da filosofia, regressando para aquém da metafísica.

O pensamento originário começou com Tales, e foi precedida por uma ausência completa da pergunta pelo sentido do ser. Na poesia homérica e hesiódica, por exemplo, nem sequer haviam palavras como ser ou não-ser, não haviam palavras universais de qualquer ordem. Com Tales, a água designa, pela primeira vez, o passo na direção de uma unidade e universalidade. A água não significa um ente, mas a experiência fundamental do sentido do ser como *physis*, como des-velamento. A água, na sucessão de suas presenças e retiradas, ia possibilitando a compreensão da totalidade das coisas, ao mesmo tempo que exigia uma atitude de respeito e humildade perante algo do qual nada se podia dizer absolutamente. Era preciso simplesmente permanecer na abertura para o sentido que se des-velava.

Entre os pré-socráticos, o predileto de Heidegger é Heráclito, pois este nomeou o ser como *physis*. Heidegger inicia *A Origem do Pensamento Ocidental*, anunciando o fragmento 16 de Heráclito, enumerado como o primeiro no percurso de sua investigação:

“Como alguém poderia manter-se encoberto face ao que a cada vez já não declina?” (Heidegger, 1998, p. 61)

Neste fragmento interessa a Heidegger o participio do verbo declinar: τὸ δύνον. Isto diz “o que declina”. O participio grego apresenta a particularidade

de poder ser dito tanto nominalmente – como substantivo – quanto verbalmente. Assim sendo, poderia significar tanto ‘algo que declina’, caso se o entenda nominalmente, ou verbalmente ‘o declinar’, portanto o ato, a ação contínua de declinar, atingir o ocaso. Como Heráclito apresenta a sentença mediante uma negação, ficaria: ‘algo que não declina’ e ‘o não declinar’ respectivamente. Mas o dizer da sentença não pode ser analisado apenas filologicamente, pois isso obstaria o pensamento. O pensamento mesmo deve se pôr na escuta do dizer. Neste caso, Heidegger, “num golpe de força”, opta pelo significado verbal, e pensa o “não declinar” como um processo de ser:

“Nas últimas aulas decidimo-nos, quase num golpe de força, pela compreensão verbal do δύνον e, por ouvir a sentença de tal forma que a palavra do nunca declinar possa ser apreendida em sua ressonância. A ênfase no significado verbal tem apenas o sentido imediato de permitir que o olhar pensante adentre a perspectiva em que se movimenta o pensamento dos pensadores, quando eles nomeiam o ente. Nesse caso, ‘nunca declinar’ seria um processo e, como tal, algo que é, e que, em conseqüência, sempre recai no ser. Se os pensadores pensam o ser dos entes e se, como pensador, Heráclito pensa o nunca declinar, então ainda é preciso esclarecer a relação entre ser e nunca declinar.” (Heidegger, 1998, p. 94)

Um esclarecimento desta relação é sugerido por Heidegger na passagem que segue.

“A questão em aberto coloca-se da seguinte forma: será que o nunca declinar é apenas uma modalidade de ser, entre outras, ou a essência encoberta do que se chama de ‘ser’ abriga-se, principalmente, num nunca declinar?”

(Heidegger, 1998, p. 95)

A sugestão é exatamente a inversão da relação: é o ὄν que participa do δύνον ou o contrário, o δύνον que participa do ὄν? Surpreendentemente Heidegger faz prevalecer a primeira alternativa, e põe em questão, em uma nova base, a essência do ser. Este fragmento responde pela origem do ser, que aqui procuramos, mas por meio dele apenas vislumbramos tal origem. Há outro fragmento que o complementa. Trata-se do fragmento 123, ao qual Heidegger dedicou longa reflexão. Este fala da φύσις, cuja gênese está ligada à compreensão positiva do τὸ μὴ δύνόν ποτε.

Esta palavra (a φύσις) é comum e grosseiramente entendida como natureza. Assim φύσις significaria terra, mar, céu, os entes em geral. Ou mais dignamente como a natureza de algo, sua essência. Ou ainda como comum, que abrange uma quantidade de entes segundo sua semelhança. Heidegger nega a possibilidade da interpretação da φύσις como essência porque a noção de essência (οὐσία) aparece apenas em Platão (Heidegger, 1998, p. 93).

Para Heidegger, uma interpretação coerente desta noção em Heráclito e no pensamento antigo em geral impede de vê-la como ente, essência ou comum. Ela é o *surgimento incessante*. Mas uma ambigüidade fundamental provoca o pensamento no Fragmento 123, o segundo no percurso, que diz:

“Surgimento favorece o  
encobrimento.” (Heidegger, 1998, p. 122)

Com esta sentença Heráclito parece colocar todo o pensamento em contradição, pois *ser*, que recebia a determinação do surgimento, agora acolhe uma determinação interior ao próprio surgimento, a saber, que este ama ocultar-se, favorece o encobrimento. Para o pensamento lógico, a sentença enunciada anteriormente – no F123 – revela o absurdo porque fere o princípio máximo da

lógica, o *principio de não-contradição*. Este diz que algo não pode ser e não ser ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, ou, não se aplica a uma coisa um predicado que a contradiga. Mas Heráclito diz que o surgimento favorece o encobrimento, o que surge encobre. Em primeiro lugar,

“O que se pensa não é, (...), algo que surge e depois entra, ou mesmo provoca o declínio, mas que o surgimento já é em si mesmo declínio, encobrimento. (...)

É fácil imaginar que um surgimento tenha por consequência um declínio. O surgimento admite o declínio, no sentido de que o ‘surgimento’ desaparece nesse meio tempo. Assim, ao entrar em declínio não existe nada mais que estabeleça contradição ou que seja incompatível. Segundo o fragmento, porém, o surgimento não desfaz o declínio. O surgimento é em si declínio, a ponto de favorecê-lo.” (Heidegger, 1998, p. 129)

Além disso, o surgimento recebe um predicado, a saber, o encobrimento, que o contradiz essencialmente. E recebe este predicado mediante o verbo amar, favorecer, tender, quando deveria ser odiar, desfavorecer. Em tudo este fragmento contradiz o pensamento. Não se trata de uma relação de sucessão temporal, superação ou mesmo justaposição entre estados de coisas opostos, o que seria de mais fácil solução. Heidegger se propõe pensar nos termos surgimento e encobrimento no modo de uma relação de propiciação. Na sentença *surgimento é encobrimento*, o *é* não é simples cópula, mas significa, enquanto *φιλία*, *vigorar a partir de (desde)*, ou até mesmo *vigorar por causa de*. Ele diz ainda que eles não estão colocados lado a lado (*nebeneinanderstellt*), mas são o mesmo (*Selbe*). Esta *φιλία* é uma amizade mediante a qual a essência reciprocamente propiciada e favorecida libera-se para si mesma (*In der ‘Freundschaft’ wird das wechselweise gegönnte Wesen zu sich selbst befreit*) (Heidegger, 1998, p. 140), de tal sorte que a

amizade é então o favor que favorece ao outro a essência que ele já possui (*ist demgemäss die Gunst, die dem anderen das Wesen gönnt, das er hat*) (Heidegger, 1998, p. 140) . A φιλία é a amizade que favorece ao outro ser o que ele é *em si mesmo*, ser o que vigora a partir de si mesmo (*aus sich selbst Waltenden zu stehen*) (Heidegger, 1998, p. 140) .

Na medida em que o ser tem o traço da φύσις, ele se caracteriza pelo jogo entre encobrimento e desencobrimento. O surgimento é o surgimento [abertura] a partir de si mesmo (*aus sich heraus gehende Aufgehen*) (Heidegger, 1998, p. 298) , ao passo que o encobrimento é o retorno para si mesmo constitutivo de um fechamento (*verschliessende In-sich-zurück-gehen*) (Heidegger, 1998, p. 298) . Este jogo ocorre simultaneamente ao desencobrimento do ente. Em geral, o ente está descoberto, mas o ser permanece encoberto, o ser constitui o espaço de um não-surgido. Enquanto não-surgido, o ser mesmo não pode ser intuído, conhecido, tematizado ou mesmo calculado, tal como o ente. Isso não significa, porém, que o ser não possa ser pensado, originariamente, através de uma lógica originária, o que veremos mais adiante. A relação do homem com o ser e com os entes ocorre simultaneamente:

“... a relação do homem com o ser não se encontra ao lado da relação do homem com os entes. Não se trata de duas relações separadas, uma com o ser e outra com o ente, mas de uma relação sem dúvida caracterizada por uma dobra peculiar em que o homem, estando no presente do ser, se comporta com entes e o ente vem ao encontro à luz do ser.” (Heidegger, 1998, p. 349-350)

A passagem deixa claro que não se trata de um dualismo, mas de uma dobra (*Zwiefalt*) ou uma fissura (*Riss*), onde ocorre a diferença.

A φύσις não é um modo de ser que pudesse ser caracterizado, mas é o

próprio fato de que o ser se dá (*es gibt*), em si mesmo, ou melhor, o ser na perspectiva da φύσις é um mostrar-se a partir de e dentro de si mesmo (*auf- und hervorkommenden Sichzeigens*) (Heidegger, 1998, p. 101) . A palavra φύσις designa o que constitui o a-se-pensar dos pensadores (*Das Wort φύσις nennt das, was für die Denker das Zu-denkende ist*) (Heidegger, 1998, p. 140) , e o a-se-pensar dos pensadores é o próprio ser. Em outra passagem Heidegger diz que a φύσις é a livre emergência que é a origem 'do' ser como o ser (*der Anfang 'des' Seyns als das Seyn*) (Heidegger, 1998, p. 131) . Em suma: a φύσις é a essência do ser. E ser agora é *seyn*, o surgimento que se encobre a partir de si mesmo, e não a partir de outro<sup>39</sup>.

Esta origem, porém, como bem se vê, não é uma coisa em si, isto é, o favor não é uma coisa em si, externa ao φύειν e κρύπτεσθαι (*Die Gunst wiederum ist nicht etwas für sich und ausser dem φύειν und κρύπτεσθαι*) (Heidegger, 1998, p. 145) , o que prova que a origem é uma possível relação, e não uma coisa ou um estado (*das Bezughafte west, weder ein Ding noch ein Zustand*) (Heidegger, 1998, p. 144) .

Ao longo do texto *A Origem do Pensamento Ocidental*, Heidegger se estende sobre as várias determinações da φύσις, como πῦρ e κεραυνός, ζωή, κόσμος e ἀρμονία ἀφανής. Não vamos nos deter na exposição destas determinações. Queremos apenas destacar talvez a principal destas determinações, qual seja, a ζωή:

“Se a expressão τὸ μὴ δύνόν ποτε diz 'o que nunca declina' no sentido do que sempre surge, e se φύσις, φύειν, φύον é a palavra grega para dizer 'surgir', então Heráclito poderia muito bem ter dito τὸ ἀεί φύον, ou até mesmo, numa contração, τὸ ἀείφουον. Essa palavra não se

---

39 Em *ST* o ser era o surgimento a partir de outro ente, a saber, a historicidade do Dasein. Agora, o surgimento do ser ocorre a partir de sua própria historicidade – a história do ser (*Geschichte des Seins*), que se manifesta nas épocas do ser.

encontra, porém, na sentença e em nenhum outro fragmento. Para dizer isso, Heráclito usa a palavra ἀείζωον, isto é, o que sempre vive. Ao invés de φύον, encontramos ζῶον, o particípio do verbo ζῆν.” (Heidegger, 1998, p. 104)

No fragmento 30, Heráclito usa a expressão ἀείζωον para referir-se ao fogo que, sempre vigindo, institui o mundo. Enquanto se apaga e se acende em medidas (as medidas da reunião divina que dirige tudo através de tudo: o Λόγος), o fogo vai delineando as possibilidades do mundo e dos homens. Para Heidegger, o 'sempre vivo' que designa este fogo, designa igualmente a experiência grega pré-socrática do ser como φύσις, pois vida significa *surgir para ... desabrochar, abrir-se para o aberto* (Heidegger, 1998, p. 108), as mesmas palavras que Heidegger emprega quando se refere ao ser. Vida significa a vontade ou a impulsão intrínseca a todas as coisas para o surgimento, para o desabrochar, para a abertura, enfim, para ser. Logo, vida não é um termo que se reserva aos entes da biologia moderna, ou aos seres humanos que, segundo Nietzsche, caracterizam-se pela vontade de poder. Vida é um termo que se estende a todas as coisas que são, pois ser e existir significam o ímpeto para surgir, para manter-se no aberto, suportando a tensão que ataca pelas possibilidades do não-ser. Nisto consiste precisamente a luta de contrários: a luta pelo surgimento (que às vezes aparece como ocultamento para o homem) em detrimento da morte, do não-ser.

Esta luta pelo surgimento é, antes de tudo, uma vontade de viver ou um querer desvelar-se, em face de um não-querer-desvelar-se. O querer desvelar-se é o pressuposto básico de todo o movimento do sentido do ser, pois subjaz a todo sentido do ser, mesmo que de maneira oculta, sob a forma da vontade de poder. O querer desvelar-se designa a primazia do des-velamento, ou ainda, o esforço de manutenção do aberto que condiciona todo ente e que faz do ente um ente que quer ser, que se decide pelo ser, enfim, por querer existir do ponto de vista ôntico, para

que suas possibilidades possam continuar sendo des-veladas até o fim. Este querer-ser designa o esforço contínuo de todos os entes no sentido de se auto-conservarem a fim de serem lançados abertamente, a cada vez, no mundo de suas possibilidades. Des-velar as possibilidades é, portanto, o objetivo intrínseco de todo ente. Logo, o querer-do-ser ou simplesmente querer-ser é o que define essencialmente os entes em geral. Este querer é o querer próprio do *Ereignis*, que é justamente o desenvolvimento desta história do querer-do-ser, do ser que é querido e por isso é apropriado.

Do mesmo modo, quando Anaxímenes afirma que o ar é a origem de todas as coisas, o ar é aquilo que mantém todo o kósmos unido e, assim, nossa ψυχή, isto é, nossa vida. Todos os seres são igualmente exalações deste ar que mantém a vida, que mantém tudo no aberto, no movimento de seu existir.

Para Tales, a água é o princípio. Tales chegou a esta conclusão pelas observações sensíveis. Mas olhava para além do sensível, olhava para o próprio ser que transparecia na água. O que lhe aparecia? Aparecia o movimento ininterrupto de todas as coisas. Ora, tudo o que se move é vivo, pois vida significa justamente estar no dinamismo de mostrar-se e encobrir-se. Como a água é o que dá vida às coisas (as plantas úmidas estão vivas, as mortas ressecam-se), então a água é a origem que mantém todas as coisas no aberto.

Finalizemos a caracterização deste retorno aos pré-socráticos com um pequeno exemplo do próprio Heidegger:

“No modo grego de pensar, o animal se determina a partir do ζῷον, do que surge, resguardando-se, portanto, de modo muito peculiar em si mesmo, pelo fato de não se exprimir. Com referência à representação imprecisa e indeterminada do pássaro, são necessários não mais que uns poucos passos

para se fazer a experiência do pássaro como animal pensado de modo grego, e então reconhecer que em seu balanço e oscilação percorre-se o aberto, que no seu canto vigoram o anúncio, o chamado e o encantamento, e isso de tal maneira que a essência do pássaro é levar e trazer o aberto. Isso inclui também, necessariamente, o fechamento e a preservação do que se fecha, como, por exemplo, o luto.” (Heidegger, 1998, p. 109)

Eis a mensagem sobre a morte: a morte, o contrário da vida, não é o simples cessar de um ente, mas a impossibilidade das possibilidades. Cada ente, perpassado pelo ímpeto do vigor imperante, coloca-se em luta por manter-se aberto, por evitar o fechamento fatal. Procura, tanto quanto possível, manter o balanço que percorre o aberto e o canto que anuncia o aberto, por intermédio da luta incessante.

Com Heráclito e os pré-socráticos em geral, Heidegger ganha o segundo momento da superação da metafísica, quando se alcança uma época do pensamento em que não se pensava metafisicamente. A partir do *Ereignis* enquanto *origem* (*Ursprung*) *formal* e pós-metafísica da metafísica, Heidegger alcança o começo (*Anfang*) do pensamento ocidental, de uma forma pré-metafísica.

O termo des-velamento do ser (presente tanto na noção de *Ereignis* quanto na noção de φύσις) é redundante, pois o termo des-velamento já é o significado fundamental de ser. φύσις significa des-velamento ou *o surgimento que ama encobrir-se*. Logo, ser significa, antes de mais nada, des-velamento. Denominamos este o sentido fraco de ser, o ser enquanto (é) ser, o sentido *de* ser. Mas o que se desvela? O próprio ser. Eis o sentido forte, o sentido *do* ser. Na realidade, há apenas um sentido, a saber, o sentido do ser como des-velamento. Mas a história do pensamento, na maioria das vezes, captou de forma determinadora este desvelamento, não respeitando o caráter próprio do próprio des-velamento, que é o vigor imperante de todas as coisas. A metafísica captou um des-velamento oculto,

um sentido que apenas surgiu porque o sentido originário como des-velamento ficou esquecido. Para os fins deste trabalho, falamos de um sentido fraco e um sentido forte de ser. O fraco é o próprio des-velamento, sentido formal que possibilita as épocas da metafísica; a “ontologia fundamental” da segunda fase, por assim dizer. O forte é o ser como des-velamento enquanto um conteúdo mais originário, que nada mais é que o abandono das respostas metafísicas para o retorno ao des-velamento como tal, o vigor imperante. O sentido fraco é carente de significado, tem um caráter meramente formal, não tem nenhum conteúdo. Quando muito se pode dizer que seu conteúdo é negativo, pois designa, em contraposição às teorias da substância, o que não se mostra como presença constante, mas como dinâmica de se mostrar e se ocultar, dar-se e retirar-se. Já o sentido forte tem um conteúdo. Mas qual poderia ser chamado o sentido mais fundamental de ser? Isto talvez seja uma questão que começa numa disputa amorosa entre os pensadores:

“Se o âmbito da verdade do ser é um beco sem saída ou o livre espaço em que a liberdade reserva sua essência, isto poderá decidir e julgar todo aquele que tentou, por seu próprio esforço, trilhar o caminho indicado, ou, o que ainda é melhor, abrir um caminho melhor, o que significa uma via mais adequada à questão. Na penúltima página de *Ser e Tempo* (437), estão as frases seguintes: 'A disputa à interpretação do ser (isto, portanto, não significa do ente, e também não do ser do homem) não pode ser decidida, *porque ainda nem mesmo foi desencadeada*. E afinal, ela não se deixa introduzir improvisadamente, mas o desencadear da disputa já necessita de uma preparação. É só para isto que a presente investigação está a caminho.” (Heidegger, 1979f, p. 164-165)

A imagem do *beco sem saída* é bem ilustrativa deste caso. Estar num beco

sem saída significa percorrer um caminho que não dá em lugar algum, exatamente o mesmo que ocorre com um sentido puramente formal de ser, não dá em nada. No final, nada ficou decidido. É possível que haja um sentido forte de ser em Heidegger, ou melhor, é possível que Heidegger tenha se dedicado a pensar em um sentido forte de ser, mas este sentido não foi decidido, somente está sendo preparado. A preparação exige que se tome consciência das linguagens em disputa, que cada linguagem seja elucidada em suas origens ontológicas. Somente assim, a questão pode ser decidida.

Eis a disputa fundamental para Heidegger: entre a linguagem metafísica e a linguagem não (pré) metafísica. O que se alcançou concretamente com este retorno aos pré-socráticos? Heidegger alcançou, neste regresso, o sentido verdadeiro do ser, em seu sentido forte.

O movimento de des-velamento, em sua inteireza, conota um estado de superabundância ou excesso de ser, como foi dito. O próprio des-velamento é o excesso, pois é algo que transparece total e propriamente na relação com os entes. O simples desvelamento, um dos aspectos deste movimento, tem um caráter positivo, a saber, o caráter de surgimento do sentido das coisas. Ele corresponde à clareira, enquanto um golpe de luz em meio à escuridão.

Quanto ao outro aspecto, ao contrário do que se poderia esperar (ter um caráter negativo), tem também um caráter positivo, pois o velamento natural do ser (que não se confunda com o ocultamento acintoso da metafísica: ocultamento do velamento do ser) também corresponde à superabundância do ser:

“O importante, em todo caso, é ver bem que a privação, o *a* da *alétheia* corresponde ao excesso. Privação não é negação.” (Heidegger, *Seminário de Le Thor/ 1976d*, p. 420).

Quando os gregos estão em meio aos entes, eles nunca atentam para os entes

mesmos, mas para o fato de seu des-velamento, de seu surgimento e velamento constantes, isto é, para o fato de que há movimento vital em todas as coisas, independente de sua própria existência como homem que compreende o ser. O que a metafísica fez foi matar o que era vivo.

Com base nisso, Heidegger tem uma dupla intenção fundamental, a saber, elaborar a história do pensamento com base na história deste des-velamento em sentido fraco e, buscar um âmbito mais originário e verdadeiro para o pensamento e a existência do homem no mundo a partir do significado do des-velamento em sentido forte, sem que esta busca signifique sair de um lugar previamente dado para alcançar um outro lugar representado, mas sim desenvolver a última possibilidade da primeira e própria essência.

Após alcançar as determinações fundamentais do pensamento, o problema que resta para Heidegger é precisar as alternativas reais para a efetivação deste intento. É bastante duvidoso que Heidegger tenha realizado esta tarefa até o final. Boa parte da crítica dirigida à segunda fase do pensamento de Heidegger tem esta direção: como realizar efetivamente o projeto de Heidegger. Heidegger, nos parece, deixou algumas indicações. Na *Carta sobre o Humanismo*, Heidegger levanta este problema, nos seguintes termos:

“Mas também isto é importante: a questão do pensamento não é atingida por um conversar à toa sobre 'verdade do ser' e sobre a 'história do ser'. Tudo depende do fato de a verdade do ser atingir a linguagem e de o pensar chegar a esta linguagem.” (Heidegger, 1979f, p. 164)

Heidegger se preocupa com o risco que se pode correr ao elaborar uma destruição da ontologia. O que resta? O que resta pode ser decidido numa *conversa à toa*? Se se destrói até mesmo a metodologia, e nada deve ser pressuposto, por onde começar, e onde chegar? Entre as acusações contra a filosofia de Heidegger,

uma das mais contundentes é a que lhe foi dirigida por Apel em sua *Transformação da Filosofia*, onde se lê que para Heidegger toda a verdade se resume no *descerramento de sentido*, cabendo a cada um o encargo de deliberar sobre o assunto. Na passagem supra-citada, Heidegger faz questão de mostrar que não se trata de uma questão que se decide pelo relativismo semântico ou pela psicologia empírica, no sentido de um capricho dos que se dedicam ao tema. A resposta de Heidegger é definitiva: *tudo depende do fato de a verdade do ser atingir a linguagem e de o pensar chegar a esta linguagem*. Há portanto uma *verdade do ser*; é preciso estar atento à linguagem pois é nela que a verdade do ser se manifesta preferencialmente, quer dizer, o pensamento deve alcançar esta linguagem.

Podemos encontrar uma crítica bastante parecida à de Apel, em forma de questão, proposta por Roger Mounier em 1966, questões que o próprio Heidegger reenuncia no *Seminário de Le Thor*. As sete questões tem como pano de fundo a posição de alguém que não compreende a teoria de Heidegger, do ponto de vista de sua execução. Entre as sete, talvez a mais contundente seja a segunda, onde ele pergunta pelo pensador que poderá ajudar os demais a reconciliar os dois domínios fundamentais, a saber, o domínio da *natureza tecnicamente dominável que constitui o objeto da ciência*, e a *natureza natural da morada humana* (Cf. Heidegger, *Seminário de Le Thor/ 1976d*, p. 429). O que está implícito na pergunta é a impossibilidade de simplesmente se desvencilhar do comportamento técnico em relação à natureza, à moda de um retorno romântico às origens. É necessário encontrar um plano onde se possa reconciliar o comportamento técnico e a morada (proposta por Heidegger) humana em meio à natureza natural.

Não obstante estas dificuldades, tudo o que Heidegger diz é que é preciso esperar o ser alcançar o âmbito da linguagem; a superação da metafísica é, em Heidegger, um acontecimento que não cabe ao homem executar, não depende de sua vontade e de seu fazer.

No debate com Jünger, Heidegger discute a superação da metafísica através da metáfora da linha. Isto se apresenta sobretudo em *Sobre o Problema do Ser*, onde Heidegger se põe a questão do cruzamento da linha, proposta por Jünger. A linha delimita o espaço do niilismo, no qual nossa existência ocidental está enredada. O niilismo é a filosofia da desvalorização de todos os valores, a filosofia da ausência total de sentido, quer dizer, a filosofia do nada (não há sentido). Nos escritos de 30 e 32, *A Mobilização Total* e *O Trabalhador* respectivamente, Jünger propõe que a mobilização total, empreendida tecnicamente pela figura do trabalhador, pode ser descrita nos termos de uma nova posição de valores, vale dizer, uma superação do niilismo. Posteriormente (1934), em seu escrito *Sobre a Dor*, Jünger reavalia suas posições e concebe a técnica também como fator de niilismo, contra o qual o ser humano se deve resguardar, por meio de uma autoimersão em sua interioridade (Cf. Volpi, 1999, pp. 86-87).

Para Heidegger, ao contrário, a solução não é resguardar-se na interioridade, mas refletir sobre os fundamentos do niilismo, da mobilização total, da técnica e do trabalhador. Todos estes elementos estão fundados na história da metafísica e correspondem, sem embargo, aos ditames da vontade de poder. O niilismo tem, para Heidegger, um outro significado, a saber: que o ente aparece no lugar do ser e lhe oculta a proveniência propriamente nadificadora. Significa que o ser, enquanto nada (nada de ente, não entificável/objetificável/disponível), que permanece subtraído ao domínio da vontade, não se mostra como tal, isto é, permanece no esquecimento e, em seu lugar, aparece apenas e tão somente o ente, plenamente submetido ao destino da vontade. A superação da metafísica em Heidegger passaria por um acontecimento no qual o ser viesse à presença; este seria o verdadeiro cruzamento da linha (do niilismo).

O cruzamento da linha significa dar um passo na direção de uma outra auto-compreensão do pensamento, e isto implica numa decisão:

“A linha zero, enquanto meridiano, possui sua zona. A zona do niilismo perfeito constitui a fronteira entre duas idades do mundo. A linha que o caracteriza é a linha crítica. Nela se decide se o movimento do niilismo termina no nada nadificador ou se êle (*sic!*) é a passagem para a esfera de uma 'nova manifestação do ser'.” (Heidegger, 1969a, p. 14)

A linha é a divisão entre *duas idades do mundo*, logo é uma *linha crítica*, uma linha divisora. Na linha se decide se o niilismo termina no nada simplesmente ou se avança no sentido de *uma nova manifestação do ser*. Ora, o *nada nadificador* é condição de possibilidade e necessária, mas não suficiente, para uma nova manifestação do ser. O nada é o próprio ser que jaz nas estruturas da metafísica; o nada enquanto ser é a infraestrutura. Mas enquanto é nada de ôntico (o ôntico como positivo), o ser não só se manifesta como nada (sentido *de* ser: ser enquanto ser), como o fundamento nulo, como também se manifesta como “elemento” nadificador. Nadificar não é privação (negação do ente: vazio: caos em sentido grego), mas essencialização do ser. O niilismo, ao contrário, é exatamente o movimento que, sustentado neste nada, procura encobri-lo para afirmar o ente. No entanto, enquanto se nadifica, o nada pode preparar a emergência de uma nova manifestação do ser, um novo sentido *do* ser. Cruzar a linha é tudo o que o homem tem que fazer após *ter auscultado*. Heidegger chega a fazer suas as palavras de Jünger:

“O senhor escreve: 'O momento, em que a linha é cruzada, traz uma nova volta do ser e, com isto, começa a brilhar o que é real.'” (Heidegger, 1969a, p. 39)

Mas o que isso exige? Uma revolução? Ou uma guerra? Na página 23, Heidegger comenta de passagem: *As duas guerras mundiais não detiveram o*

*movimento do niilismo nem lhe imprimiram outra direção* (Heidegger, 1969a, p. 23). Neste sentido, toda a teoria da dialética fica obrigada a considerar o problema do *nada nadificador*, pois o não-ser, enquanto a negação, se fundamenta no nada, como bem disse Heidegger em *Que é Metafísica?* Entretanto, é extremamente difícil para Heidegger depositar fé em qualquer movimento revolucionário ou mesmo político depois do nazismo. Em função disso, Heidegger sucumbe, e diz que é necessário esperar que o ser alcance a linguagem. Para Heidegger, uma nova volta do ser só pode acontecer no âmbito da linguagem. De alguma forma, a própria linguagem porta esta transformação, basta olhar para ela do modo correto, basta recuperar o sentido mais originário de suas palavras e deixar que isso signifique uma transformação do próprio homem e da história.

É notável como a segunda fase do pensamento de Heidegger parece sempre exigir a tarefa da transformação, mesmo que esta transformação signifique um deixar-ser e um imobilismo ético-político. Em *Ser e Tempo*, o interesse era apenas o de investigar a questão do ser e alcançar a destruição da metafísica no âmbito da teoria, isto é, uma destruição fenomenológica enquanto alcance da origem da metafísica. Na segunda fase, ao encontrar uma origem que de fato teve lugar na história dos homens e, ao dar consistência ontológica ao caráter de possibilidade desta origem, Heidegger parece disposto a acreditar que a metafísica deva realmente, no tocante às determinações históricas que lhe circunstanciaram, ser destruída e ceder lugar a não só uma nova forma de pensar, como também de existir sobre a terra. Por isso, Heidegger fala no *Seminário de Le Thor* que a transformação só é possível com base em duas condições, a saber, a *iluminação interior* e *circunstâncias externas favoráveis* (Heidegger, *Seminário de Le Thor*/ 1976d, p. 439).

A iluminação interior é a clareira do ser que se abate sobre a linguagem; é preciso que o ser mesmo se manifeste. Quanto ao externo, é necessário superar o *empobrecimento da linguagem* mediante um movimento inverso ao que tende a

tomar como padrão da linguagem as possibilidades de cálculo do computador. Não surpreende que as condições exteriores são hoje desfavoráveis pois entre a filosofia e esta interpretação da linguagem não existe mais o menor terreno comum para um diálogo. Eis aqui um esboço de resposta à questão de Mounier. Heidegger não vê possibilidade de reconciliação, mas não abre mão, após ter dado ênfase ontológica a um sentido mais originário de ser, de recuperá-lo. Todavia, esta transformação só pode ocorrer, paradoxalmente, na dimensão descritiva da linguagem e, nesta medida, a transformação envolve inevitavelmente o homem. Cabe então se colocar a questão pelo sentido do humanismo e da história como efetivação da transformação no interior do *Ereignis*.

O *Ereignis* é o ponto a partir do qual é possível pensar o conceito de história em Heidegger. Por causa de seu fundo ontológico, a história não é um ente a partir do qual se pudesse escrever uma historiografia, ela é o livre dar-se do ser, a livre condição da manifestação do ser enquanto se temporaliza. O conceito de história se esclarece, portanto, pelo conceito de liberdade. Com certeza estas considerações heideggerianas tem um fundo também político, pois a política em Heidegger é sempre (conforme Pierre Bourdieu) ontologia política. Toda a segunda fase do pensamento de Heidegger é uma teoria contra todo tipo de totalitarismo, seja ele o americanismo, o comunismo ou o nazismo. Quanto ao último, movimento ao qual aderiu e depois desacreditou e se afastou, representou inicialmente a possibilidade de recuperação da existência autêntica, perspectiva negada pelos seus desdobramentos ulteriores. Ele se afastou justamente porque o nazismo não ofereceu as bases para uma conciliação entre a técnica moderna e uma morada autêntica para homem, uma das tarefas mais importantes para a filosofia atual.

Atualmente estamos, já o dissera Heidegger em suas cartas a Marcuse, sob o manto onipresente do americanismo, um modo de vida e de compreensão que se impôs e continua se impondo a todo o mundo, tornando-se um novo modo de totalitarismo. Do ponto de vista de Marx, a expressão americanismo não tem este

sentido totalitário, podendo designar apenas a alavanca ou o marco de uma época sustentada pelo modo de produção capitalista, que é internacional. Eis o segundo problema do deixar-se de Heidegger. Além de deixar-ser supor o prescritivo no descritivo, ele significa neste caso, navegar nas ondas do americanismo. Neste sentido, deixar-ser não é um existir de modo neutro, mas já existir numa configuração, podendo inclusive cooptar com ela, pois vigir usando a linguagem de uma tradição – e Heidegger compreende muito bem definir as linguagens paradigmáticas – nada mais faz que realizar suas potencialidades ainda ocultas, por mais que se altere circunstâncias acidentais. Ele mesmo criticou o americanismo, enquadrando-o no mesmo patamar do nazismo em seus piores momentos<sup>40</sup>. Quanto ao comunismo, Heidegger tem também uma compreensão pejorativa, bastante enfatizada por Loparic em *Heidegger Réu*, e também analisada por Ernildo Stein em *Seis Estudos sobre Ser e Tempo*. Sem dúvida, Heidegger enquadra também o comunismo e o materialismo histórico dialético na tradição da metafísica, além de ser um movimento político perigoso.

E quanto ao humanismo? Heidegger se propõe a questão do humanismo em função de sua importância para se pensar a questão do ser. Como se sabe, Heidegger desenvolve 'seu humanismo' (com as devidas explicações) na *Carta sobre o Humanismo*. Nesta carta endereçada a Jean Beaufret, Heidegger recoloca a questão do humanismo no interior da questão do ser, como sempre faz com qualquer questão. Após recolocar a questão do ser, sobretudo a partir da perspectiva do des-velamento do ser e do *Ereignis*, Heidegger critica o humanismo metafísico e enuncia o 'seu humanismo'.

A crítica é elementar no quadro geral da interpretação ontológica da tradição. Consiste em afirmar que todos os humanismos até hoje desenvolvidos, tanto o greco-romano quanto o biologicista ou o marxista, são todos metafísicos. Todos se baseiam, em última instância, na necessidade de que o homem se torne humano

---

40 Sobre isso, ver cartas trocadas entre Heidegger e Marcuse (Cf. Marcuse, 1999a)

através do cultivo de sua racionalidade, de sua essência pré-determinada como ser racional. Ele começa por falar do marxismo:

“Mas de onde e como se determina a essência do homem? *Marx* exige que o 'homem humano', seja conhecido e reconhecido. Ele o encontra na 'sociedade'. O homem 'socializado' é para ele o homem 'natural'. É na 'sociedade' que a 'natureza' do homem, isto é, a totalidade de 'suas necessidades naturais' (alimentação, vestuário, reprodução, subsistência econômica) é equitativamente assegurada.” (Heidegger, 1979f, p. 152)

Marx exige que o homem seja reconhecido. Isto exige a saída de sua condição de barbárie e alcance o desenvolvimento pleno de suas potências produtivas em sociedade e, por conseguinte, de suas relações sociais de produção e superestruturas. Marx pensa o progresso do homem em sociedade e somente em sociedade. Entretanto, parte de uma concepção de ser humano, o mesmo conceito metafísico do homem como animal racional. Marx retoma o sentido greco-romano do humanismo, mas mediante o avanço das ciências naturais e da técnica, impõe sua aplicação ao desenvolvimento das potencialidades produtivas de construção do homem. Isso foi bastante característico não apenas da filosofia de Marx, mas de todo o pensamento do século XIX, o iluminismo e o positivismo.

Na romanidade, por sua vez:

“Contrapõe-se o *homo humanus* ao *homo barbarus*. O *homo humanus*, é, aqui, o romano que eleva e enobrece a *virtus* romana através da 'incorporação' da *paidéia* herdada dos gregos. Estes gregos são os gregos do helenismo, cuja cultura era ensinada nas escolas filosóficas.” (Heidegger, 1979f, p. 152)

Assim:

“O primeiro humanismo, a saber, o romano, e todos os tipos de humanismo que, desde então até o presente, têm surgido, pressupõem como óbvia a 'essência' mais universal do homem. O homem é tomado com *animal rationale*. Esta determinação não é apenas a tradução latina da expressão grega *zōon lōgon ékhon*, mas uma interpretação metafísica. Esta determinação essencial do homem não é falsa. Mas ela é condicionada pela Metafísica, cuja origem essencial e não apenas cujos limites tornaram-se, contudo, em *Ser e Tempo*, dignos de serem questionados.” (Heidegger, 1979f, p. 153)

Por ser metafísico ou se postular como fundamento de uma metafísica, o humanismo é merecedor de um questionamento ontológico, tarefa já realizada em *Ser e Tempo*. Na crítica ao humanismo metafísico, Heidegger sugere pensar o homem fora da metafísica. Aplicando a crítica à metafísica desenvolvida no item (ii) do capítulo I, pode-se dizer que a metafísica entificou o ser do homem numa classe genérica *animal racional*. Esta representação nivela a totalidade dos seres humanos e ninguém é mais ninguém, todos são impessoais. E, em nome desta generalidade e seu aperfeiçoamento, a história passou a significar o percurso do desenvolvimento da espécie enquanto um processo civilizatório, seja segundo a perspectiva greco-romana e o ideal de uma civilização que se edifica aristocraticamente em termos de mérito, seja segundo a perspectiva marxista do desenvolvimento do homem em sociedade, seja segundo a perspectiva biologicista (darwinista) da origem das espécies através da seleção natural. No entanto, acrescenta Heidegger, esta *determinação essencial do homem não é falsa*, mas é condicionada pela metafísica. Na realidade, a metafísica encobre o acontecimento fundamental do ser humano e, neste sentido, é falsa. Mas, se não é explicitada em

suas origens, ela é apenas uma forma entre outras de interpretação do homem.

Quanto ao biologicismo, Heidegger diz:

“O corpo do homem é algo essencialmente diferente do organismo animal. O erro do biologicismo não está superado se ajunta ao elemento corporal do homem a alma, e à alma o espírito, e ao espírito o aspecto existencialista (o aspecto ôntico da existência E.S.), (...). O fato de a fisiologia e a química fisiológica poderem examinar o homem como organismo, sob o ponto de vista das Ciências da Natureza, não é prova de que neste elemento 'orgânico', isto é, de que no corpo explicado cientificamente, resida a essência do homem.” (Heidegger, 1979f, p. 154-55)

A biologia é uma ciência também sustentada pela metafísica, pois concebe os processos orgânicos como movimentos sujeitos às leis do movimento, da causalidade, o que supõe a substancialização dos fenômenos, além de supor também a causalidade final no conceito de função. Para Heidegger, nem mesmo o corpo animal pode ser assim simplesmente definido. O corpo humano contém ainda diferenças ontológicas fundamentais em relação ao do animal, e o homem inteiro ainda mais abrangente que seu próprio corpo, donde resulta que está à grande distância das explicações fisiológicas (físico-química aplicada ao organismo: bioquímica), mesmo que estas explicações alcancem patamares positivos quanto aos seus resultados operativos. O fato de que as respostas são positivas não significa que resida aí a essência do homem, pois não basta uma resposta ser eficaz para ser verdadeira. Dito de outra forma: não basta que seja possível lógico e ontologicamente (no sentido ôntico da tradição) para que seja efetivamente verdadeiro (no sentido ontológico de Heidegger). Muitas coisas não são contraditórias e mesmo assim não existem. E muitas coisas existem (onticamente)

sem que sejam verdadeiras do ponto de vista ontológico. Isso implica em contradição ontológica? Para Heidegger, é preciso que sim. Mas ontologia é algo no nível das condições de compreensibilidade e não da efetividade, do que segue que há coisas realmente existentes, mesmo que em contradição ontológica.

O humanismo precisa passar por uma renovação ontológica. Esta renovação significa inverter a relação homem-história. Não há primeiramente o homem e apenas o homem, para depois dele decorrer a história, seja enquanto a aristocracia grega, seja a seleção natural biológica ou o desenvolvimento produtivo marxista. Não há um humanismo do qual decorre, por derivação, um conceito de história. É o contrário. A relação correta é história-homem. Heidegger retira o destino das mãos do homem e, com isso, a possibilidade da fundamentação de qualquer metafísica da subjetividade, ao colocar o homem no destino da história do ser ele mesmo. O conceito que designa o homem é a ek-sistência, o insistir ininterrupto na amplitude des-veladora do ser. O homem, enquanto ek-sistente, suporta a cada vez, as possibilidade do ser:

“Ao contrário, a frase diz: O homem desdobra-se assim em seu ser (*west*) que ele é a 'aí', isto é, a clareira do ser. Este 'ser' do aí, e somente ele, possui o traço fundamental da ec-sistência [ek-sistência], isto significa, o traço fundamental da in-sistência ec-stática [ek-stática] na verdade do ser.” (Heidegger, 1979f, p. 155)

A definição do homem é ainda esclarecida por Heidegger com metáforas como *pastor do ser*. O homem é pastor do ser porque permanece na guarda de sua abertura, esperando o momento da clareira:

“O homem não é senhor do ente. O homem é pastor do ser. Neste 'menos' o homem nada perde, mas ganha, porquanto atinge a verdade

do ser. Ele ganha a essencial pobreza do pastor, cuja dignidade reside no fato de ter sido chamado pelo próprio ser para guardar a sua verdade. Este chamado vem como o lance do qual se origina a condição de ser-jogado do ser-aí. O homem é, em sua essência ontológico-historial, o ente cujo ser como ec-sistência [ek-sistência] consiste no fato de morar na vizinhança do ser. O homem é o vizinho do ser.” (Heidegger, 1979f, p. 163-64)

Do ponto de vista da linguagem, isto diz que o homem aguarda silenciosamente as indicações vindas do próprio ser, que se iluminarão na linguagem enquanto a casa do ser. Assim, Heidegger requer que o homem ouse superar sua apatridade, enquanto estar fora da pátria enquanto a casa do ser, e transpor-se justamente para ela. Estar fora da pátria significa não ter ainda iniciado sua história, estar fora da história porque fora do ser. O homem iniciará sua verdadeira história quando resgatar esta morada, uma morada que é, ao mesmo tempo, o des-velamento do ser em sentido fraco e em sentido forte. O sentido forte tem uma formulação bem definida no conceito de mundo como quadro (*Geviert*), a reunião dos quatro: terra, céu, deuses e mortais. E enquanto o ser alcança a linguagem, o homem procura dizer no mesmo sentido (o homologuein de Heráclito):

“Estamos aqui talvez para dizer: casa, ponte, árvore, porta, cântaro, fonte, janela, e ainda: coluna, torre ... Mas para dizer, compreenda, para dizer as coisas como elas jamais pensaram ser intimamente.” (Gmeiner, 1998, p. 151)

Quando o poeta nomeia uma *coisa*, ele referencia todo o mundo, a terra, o céu, os mortais e principalmente, os deuses, como foi dito. Esta reunião dos quatro é o mundo; mundo entendido como quadro (*Geviert*). Deve-se observar que o conceito de coisa designa uma verdade do ser dos entes na medida em que estes

coisificam (Cf. Heidegger, 1967a, p. 46), isto é, reúnem um mundo. Heidegger dá vários outros exemplos, entre eles o exemplo da ponte. A ponte reúne um mundo, totaliza uma situação para a existência dos mortais, onde não só os quatro estão reunidos, mas através deles, todas as coisas se reúnem e se conjugam. Esta situação, Heidegger diz, é sempre e a cada vez diferente (*immer und je anders*), é flexível (*schmiegsam*) e por isso nada subsiste, tudo depende da conjuntura aberta a cada vez. Este lugar dá origem ao espaço (*Raum*), que não é o espaço da *res extensa*, mas é o da arrumação ou disposição dos lugares específicos dentro do quadro, circunstanciados pelo lugar principal – a ponte, onde o homem percorre seu caminho cotidiano. Em outras palavras, o homem percorre espaços em função dos lugares criados pelas coisas construídas. Ao sair do canto da sala em direção à porta, o espaço passa a existir em função dos lugares, na medida em que é sua arrumação. Neste sentido, um homem que pensa sobre algum lugar, pode estar mais perto dele, mesmo estando distante do ponto de vista do espaço geométrico, do que outro que está ao lado dele. Sobre a origem do espaço a partir dos lugares, Heidegger diz:

“Por isso os espaços recebem sua essência dos lugares e não ‘do’ espaço.” (Heidegger, 1967a, p. 29)

Este espaço originário é chamado por Heidegger de dimensão; a dimensão entre os quatro do quadro. Nesta dimensão não há uma medição calculadora, mas uma medição que o homem opera para se conceber como o ser que está sob o céu, sobre a terra, aguardando os deuses e se compreendendo como mortal. É a justa medida que constitui o autêntico habitar, que é o habitar poético.

Mas mostramos aqui a poesia em sentido estrito, no sentido literário. Há ainda a poesia em sentido lato. Poeta não é simplesmente um escritor, mas todo aquele que habita poeticamente sobre a terra, isto é, que pro-duz o desencobrimento

do ser, a partir da acolhida de uma indicação. O oleiro, ao construir a jarra, o faz neste modo de habitação, nesta morada originária. Esta é a dimensão política da poesia em seu sentido mais próprio. O oleiro é poeta enquanto acolhe a indicação do ser ele mesmo, e sua resposta à indicação é política porque contribui para a edificação da πόλις, na medida em que produz o ente a partir dos desígnios do ser, e torna-se excelente nisto. Esta produção do ente *como* coisa reúne, como a palavra poética, os quatro do quadro. Na verdade, pode-se dizer que o poeta e o produtor são o mesmo, fazem a mesma experiência da coisa.

Com base nisso, vemos que Heidegger, ao superar a metafísica (a filosofia) e a técnica, e adentrar na esfera da experiência do pensamento, não reduziu o pensamento à poesia. Eles têm funções diferentes, cada um a seu modo capta a indicação. E a passagem da linguagem metafísica e técnica à linguagem indicativa da poesia e do pensamento não é a passagem por uma ponte, mas, como já dissemos, é a passagem por meio de um salto. Esta passagem, deixando claro o abismo entre as linguagens, demonstra também uma irreducibilidade e impossibilidade de reconciliação entre elas. Com isso, podemos concluir que ou o homem habita tecnicamente ou poeticamente sobre esta terra. A primeira corresponde à expressão *cheio de méritos* da poesia de Hölderlin, ao passo que a segunda à continuidade dela: *mas poeticamente habita o homem sobre esta terra*. O homem tem méritos por seu poder de projeto técnico e construção de coisas, porém ele tem uma habitação poética inegável.

Ora, é justamente no interior do pensamento e da poesia como instâncias nas quais o ser pode efetivamente ser recuperado em sua essência mais originária é que o processo de desdivinização operado pela técnica moderna encontra seu fim, e o homem pode finalmente esperar por um deus que virá para salvá-lo, conforme disse Heidegger em sua entrevista à *Der Spiegel*, já no final de sua vida:

“... a filosofia não poderá produzir efeito

imediatamente que mude o estado presente do mundo. Isso não vale somente para a filosofia, mas para tudo isto que não é nada mais que preocupações e aspirações do lado do homem. Somente um deus pode ainda nos salvar. Nos resta somente a possibilidade de preparar no pensamento e na poesia uma disponibilidade para a aparição do deus ou para a ausência do deus no nosso declínio, que nós não fazemos, para dizer brutalmente as coisas, senão 'arrebentar'; porém, se nós declinamos, que declinemos diante da face do deus ausente." (Heidegger, 1995, p. 206)

Ao atribuir a tarefa da salvação (do niilismo) a um deus, o objetivo explícito de Heidegger é desestruturar a solução humanística desta tarefa, submetendo o próprio homem, enquanto Dasein, ao acontecimento historial desta salvação. Ao homem cabe apenas a *Gelassenheit*, a serena atitude do abandono (Volpi, 1999, p. 96), justamente porque

"... se o atravessar a linha do niilismo tem, como condição essencial, a superação da metafísica e do esquecimento do ser, essa superação não pode ser 'querida'. Seria recair numa determinação metafísica comprometida como (*Sic!*) a vontade, e se acabaria por acreditar que o esquecimento do ser é simples 'maquinação' do homem, algo de seu poder, quando ele depende mesmo é do ser e de seu modo de se referir ao homem. Exatamente em razão da finitude de seu destinatário, o entregar-se do ser nunca é absoluto, está sempre determinado quanto à época e, ao mesmo tempo, sempre aberto também a outra determinação epocal. Assim, ele é, simultaneamente, dar-se e recolher-se. Quando a 'sujeitidade', isto é, o primado do homem como sujeito, assoma em primeiro plano e pretende ser a resposta definitiva à pergunta

'que é o ente?', é porque o ser se 'dá' à moda de subtração e esquecimento, ou seja, na forma da negação e do niilismo." (Volpi, 1999, p. 93).

De fato, o homem só alcançará sua condição de Dasein quando se abandonar ao destino do ser, desde à correspondência plena à técnica moderna<sup>41</sup> até à correspondência a um possível esgotamento da vontade e da razão modernas, suposto que esta correspondência não seja, obviamente, um ato de querer humano<sup>42</sup>, mas um acontecimento do próprio ser. Somente quando o ser puder se manifestar em sua nadaidade absoluta e em sua inelutável insubmissão à vontade e, quando o homem se colocar numa ausculta obediente a esta manifestação, então a superação da metafísica estará a caminho e alcançará o âmbito da linguagem. A linguagem não mais será a morada da vontade, onde a palavra *querer* é a palavra fundamental e sobredeterminadora.

No entanto, seja observado que uma tal experiência da superação da metafísica e do niilismo fora apontada por Heidegger apenas na experiência do pensar fundamental e do poetar, do que se poderia inferir que ainda seja impensável e inteiramente estranha para toda a humanidade.

---

41 Condição supostamente satisfeita pelas expectativas de Heidegger em relação ao nacional-socialismo em seus inícios.

42 Em outras palavras: o *superar o niilismo* não pode ser um ato de querer humano (o homem compreendido metafisicamente como animal racional), mesmo que o niilismo seja a representação do próprio querer humano. Quer dizer, o fim do querer humano não pode ser operado por um outro ato do querer, posto que o império da vontade não encontraria seu termo.

## Capítulo IV – Metafísica e Capital

### 1 – Considerações Preliminares

A *Carta sobre o Humanismo* é, sem dúvida, o ponto de partida e talvez o ponto nodal desta discussão entre Heidegger e Marx. Como já tratamos do conteúdo essencial da *Carta* no capítulo anterior, incumbimo-nos agora apenas de recuperar especificamente as reflexões sobre Marx e o materialismo histórico, bem como decifrar a ontologia do materialismo histórico: o ser como produção. Aliás, antes de iniciarmos a exposição, vale uma observação preliminar. Apresentaremos primeiramente as considerações de Heidegger a respeito de Marx, e isto quer dizer, a filosofia de Marx será repetida fenomenologicamente por Heidegger segundo sua filosofia ontológico-histórica, tanto na *Carta* como em outras obras e entrevistas, inclusive o importantíssimo (para este fim) *Seminário de Le Thor*, além de esboçar também alguns comentários especializados sobre este assunto. Entretanto, não obstante o interesse cada vez mais acentuado de Heidegger por Marx desde a *Carta* em diante – interesse compartilhado e talvez instigado por curiosos e especialistas no pensamento de Heidegger que passam a exigir de Heidegger menos um exercício fenomenológico sobre uma antropologia e mais uma resposta para o sentido da história e do humanismo na nossa época, e portanto um diálogo com o marxismo – nosso exercício tem como escopo ir um pouco além das imediatas considerações de Heidegger. Em outras palavras, Heidegger inclui Marx imediatamente entre os metafísicos. Nosso objetivo é, primeiramente, apresentar a história deste enquadramento, inclusive referendando alguns comentadores e, posteriormente, desenvolver uma leitura ontológico-histórica adicional das soluções marxistas, leitura inexplorada por Heidegger.

Nesta breve obra, Heidegger discute a questão do humanismo. Para tanto, vários pensadores e seus respectivos conceitos antropológicos são mencionados. Entre eles Marx recebe de Heidegger uma posição de certo destaque. O fato é que

Heidegger muito poucas vezes se referiu a Marx. Não há nada que pudéssemos levantar, até o momento, de análises sistemáticas ou mesmo de comentários de Heidegger a respeito de economia política. A *Carta* parece ser então o ponto de partida desta discussão com Marx, mas não o ponto de chegada. Muito mais pode ser dito sobre esta relação além do que foi dito na *Carta*<sup>43</sup>, e não simplesmente no sentido de traçar um paralelo de semelhança entre pensadores razoavelmente diferentes, mas no sentido de esclarecer determinados conceitos de Marx sobre o capital a partir do conceito heideggeriano de metafísica.

A referência a Marx aparece seis vezes no texto de Heidegger, direta ou indiretamente. Em geral, a impressão que se tem é a de que o Marx que Heidegger conhece e está citando é aquele jovem filósofo, herdeiro de Hegel, mas algumas frases extremamente sintéticas, mas muito ricas de significado, aparecem mais no final do texto, quando trata da teoria da história do materialismo histórico, referenciando alguns aspectos da teoria mais madura de Marx. Aparentemente, as referências a Marx acompanham o próprio desenvolvimento do texto, que começa recolocando a questão do humanismo posta originalmente por Beaufret, até alcançar o conceito de história do ser. Isso não soa nada estranho, se levarmos em consideração que tanto o pensamento de Heidegger quanto o de Marx evoluíram de uma espécie de antropologia para uma teoria da história. Acompanhemos mais de perto estas citações. A primeira:

“Mas de onde e como se determina a essência do homem? *Marx* exige que o 'homem humano', seja conhecido e reconhecido. Ele o encontra na 'sociedade'. O homem 'socializado' é para ele o homem 'natural'. É na 'sociedade' que a 'natureza' do homem, isto é, a totalidade de 'suas necessidades naturais' (alimentação, vestuário, reprodução, subsistência econômica) é eqüitativamente assegurada.” (Heidegger,

---

43 Todo o restante deste trabalho consistirá precisamente na análise desta relação.

Segundo Heidegger, Marx exige uma essencialização do homem. Do modo como se expressa, Heidegger dá a entender que fala do jovem Marx, para quem o homem tem uma essência interna e bem definida (o homem natural, que se define pelas necessidades naturais), e que se exterioriza por meio do trabalho. O trabalho é a fonte de onde jorra a vida social, que completa, por assim dizer, o que ainda falta à realização da essência do homem. Nas relações sociais, onde o homem entra com sua força de trabalho, ele encontra aquilo cujo esforço pessoal não pôde alcançar sozinho. O homem humano significa: o homem essencializado, o homem que alcançou (realizou) sua essência, o que supõe uma certa essência de homem. Como se sabe, há uma antropologia deste tipo apenas nos textos do jovem Marx, em especial no Terceiro Manuscrito (1844). Mas adiante, o humanismo é deslocado por Marx para o conceito de história, e se resolve no conceito de classe. Logo, parece que Heidegger está falando do jovem Marx.

A segunda:

“Se, porém, se entende por humanismo, de modo geral, o empenho para que o homem se torne livre para sua humanidade, para nela encontrar sua dignidade, então o humanismo se distingue, em cada caso, segundo a concepção da 'liberdade' e da 'natureza do homem'. Distinguem-se, então do mesmo modo, as vias para sua realização. O humanismo de *Marx* não carece de retorno à Antigüidade (*sic!*), (...). Por mais que se distingam estas espécies de humanismo, segundo suas metas e fundamentos, segundo a maneira e os meios de cada realização, segundo a forma de sua doutrina, todas elas coincidem nisto que a *humanitas* do *homo humanus* é determinada a partir do ponto de vista de uma interpretação fixa da natureza, da história, do mundo, do fundamento do

mundo, e isto significa, desde o ponto de vista do ente em sua totalidade.” (Heidegger, 1979f, 153)

A referência aqui não poderia ser mais sintética: o *humanismo de Marx não carece de retorno à Antigüidade*. Esta frase se contrapõe ao parágrafo anterior que identifica no humanismo renascentista um retorno à antigüidade grega e especialmente à romana. Mas por que Marx não carece de um tal retorno? Por que há em Marx, a partir de Hegel, um humanismo completo. Marx fala do homem alienado no capitalismo, onde o homem não é livre para ser si mesmo. Com o fim do capitalismo, o homem reencontra sua identidade. No entanto, encerra o parágrafo, isso depende inteiramente de uma certa interpretação do ente em sua totalidade, que é a interpretação metafísica. Assim, diz Heidegger que *todo humanismo funda-se numa Metafísica ou ele mesmo se postula como fundamento de uma tal*.

A terceira:

“A Metafísica absoluta faz parte, com suas inversões, através de Marx e de Nietzsche – da história da verdade do ser.” (Heidegger, 1979f, 160)

Nesta passagem, Heidegger acusa declaradamente a metafísica implícita no humanismo de Marx. Isto não é uma inverdade. Com efeito, Marx também insere a compreensão do homem no universo da compreensão da totalidade do ente em geral. O homem é compreendido naturalmente como animal racional, numa diferença específica em relação aos animais em geral. Gênero, diferença específica, todos conceitos da forma metafísica da linguagem, diria Heidegger.

A quarta passagem:

“A apatridade torna-se um destino do mundo. É

por isto que se torna necessário pensar este destino, sob o ponto de vista ontológico-histórial. O que Marx a partir de Hegel reconheceu, num sentido essencial e significativo, como a alienação do homem, alcança, com suas raízes, até a apatridade do homem moderno. Esta alienação é provocada e isto, a partir do destino do ser, na forma da Metafísica, é por ela consolidada e ao mesmo tempo por ela mesma encoberta, como apatridade. Pelo fato de Marx, enquanto experimenta a alienação, atingir uma dimensão essencial da história, a visão marxista da História é superior a qualquer outro tipo de historiografia. Mas porque nem Husserl, nem, quanto eu saiba até agora, Sartre reconhecem que a dimensão essencial do elemento da história reside no ser, por isso, nem a Fenomenologia, nem o Existencialismo, atingem aquela dimensão, no seio da qual é, em primeiro lugar, possível um diálogo produtivo (ein produktives Gespräch) com o marxismo.” (Heidegger, 1979f, 162)

Em primeiro lugar, Heidegger diz que *é necessário pensar este destino, sob o ponto de vista ontológico-histórial*. O destino é o destino do homem como apatridade. Apatridade significa estar fora da relação com o ser. Segundo Heidegger, a metafísica configura a época que mantém o ser no esquecimento, e assim o fazendo, despatrializa o homem moderno. *É necessário pensar este destino segundo o ponto de vista da história do ser*. Logo em seguida, diz que o que Marx reconheceu como a alienação do homem compartilha as raízes com o fenômeno da apatridade. Sobre esta relação, veremos adiante. Heidegger continua: Marx atingiu uma dimensão essencial da história, em primeiro lugar porque sua teoria da história não se confunde com uma simples historiografia. Pelo contrário, Marx atingiu uma dimensão essencial da história porque reconheceu que a *dimensão essencial do elemento da história reside no ser*, e é no seio desta dimensão que é possível um

diálogo produtivo com o marxismo. Imaginamos que temos aqui o modo como Marx pode ser lido à luz de Heidegger, enquanto um pensador que pensou que a história reside no ser<sup>44</sup>. Vê-se portanto, que não se trata aqui de traçar um simples paralelismo, mas alcançar o âmbito em que uma teoria fica mais significativa sob o olhar da outra. Mas o mais surpreendente nas formulações de Heidegger vem no final da passagem, ao dizer que nem Husserl nem Sartre colocam a história em seu devido lugar, que é o ser. Por isso, nem a fenomenologia nem o existencialismo ressaltam o verdadeiro elemento da história, ao contrário do que acontece com o marxismo.

O verdadeiro elemento é o ser, e a quinta passagem sobre Marx nos revela exatamente isso:

“Mas, para isto [para um diálogo produtivo com o marxismo], é naturalmente necessário que a gente se liberte das representações ingênuas sobre o materialismo e das refutações mesquinhas que pretendem atingi-lo. A essência do materialismo não consiste na afirmação de que tudo apenas é matéria; ela consiste, ao contrário, numa determinação metafísica, segundo a qual todo o ente aparece como material para o trabalho. A essência moderna e metafísica do trabalho foi antecipada no pensamento da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel como o processo que a si mesmo se instaura, da produção incondicionada, isto é, da objetivação do efetivamente real pelo homem experimentado como subjetividade. A essência

---

44 Muito embora este diálogo sobre a questão do ser seja possível, é necessário salientar que Heidegger e Marx divergem quanto à concepção de ser. Para Marx, a palavra ser representa a realidade material em contraposição à consciência, numa espécie de inversão do hegelianismo. Para Heidegger, a palavra ser designa o *a priori* da compreensão sobre o ente. Esta é uma das razões pelas quais Heidegger recusa que se possa ver algo heideggeriano nas formulações de Marx sobre o ser. De resto, o próprio Heidegger afirma que do fato de que ambos falam sobre o ser, não se pode inferir uma identidade entre os pensamentos: “Invertendo o idealismo de Hegel à sua maneira, Marx exige que se dê precedência ao ser sobre a consciência. Como não há consciência em *Ser e Tempo*, é possível crer aqui estar lendo algo heideggeriano! Ao menos é este o modo como Marcuse teria lido *Ser e Tempo*.” (Heidegger, *Seminário de Le Thor*/ 1976d, p. 441)

do materialismo esconde-se na essência da técnica ...” (Heidegger, 1979f, p. 163)

Nesta passagem, Heidegger enquadra o materialismo histórico na sua filosofia do ser, o mesmo procedimento usado para tratar todos os temas da história da filosofia. O materialismo é então a filosofia que, libertada das interpretações mesquinhas e ingênuas que se fazem dela, revela-se como um capítulo da história da metafísica. Ele não é uma simples visão de mundo, uma opinião sobre a história entre outras, mas ele tem um vínculo com o ser, ocultando-o. Mas mesmo ainda no círculo do ser, o materialismo não consiste na afirmação de que tudo é matéria (não se trata de um materialismo mecanicista), mas na de que tudo é matéria para o trabalho, sendo o trabalho compreendido aqui como subjetividade ante uma objetividade material. Trabalho se inscreve, portanto, no destino da metafísica da subjetividade e da técnica. Resta saber se todo tipo de trabalho, ou mesmo se o trabalho industrial é técnico sempre no mesmo sentido em que Heidegger define o trabalho como a consumação da metafísica como técnica.

Finalmente, a última passagem:

“Por mais diversas que sejam as posições que se tomam em face das doutrinas do comunismo e de sua fundamentação, é certo, sob o ponto de vista ontológico-histórico, que nele se exprime uma experiência elementar daquilo que é atual na história universal. Quem toma o 'comunismo' como 'partido' ou como 'visão de mundo' não pensa com suficiente amplitude da mesma maneira como aqueles que, na expressão 'americanismo', apenas visam, e ainda com acento pejorativo, a um particular estilo de vida.” (Heidegger, 1979f, p. 163)

Assim como o materialismo, o comunismo também não é um simples comportamento ou uma teoria entre outras. Ele diz algo sobre a história, e o diz não

na forma da cultura, mas na forma de uma interpretação ontológico-historial. Assim, para Heidegger, Marx pode ser definido, como tantos outros, segundo as diferentes épocas do ser. A que época corresponde Marx e o comunismo? À época da consumação da metafísica na técnica, enquanto técnica. O comunismo significa ampliar a produção da riqueza social, retomando o comunismo primitivo para ultrapassá-lo, sobretudo com o uso da técnica moderna.

O mérito de Marx deve-se sobretudo a compreender a época atual, diferentemente da maioria dos filósofos de sua época, que contentam-se em correr atrás da ciência, não percebendo que a ciência de hoje não é mais ciência no sentido grego, mas se justifica somente no interior do desenvolvimento econômico:

“Em lugar disso [um pensamento atento ao ser], a 'filosofia' de hoje se limita a correr atrás da ciência, no desconhecimento das duas únicas realidades da época presente: o desenvolvimento econômico e o equipamento que requer.” (Heidegger, *Seminário de Le Thor*/ 1976d, p. 440-441)

Para Heidegger, a ciência está à mercê do desenvolvimento econômico, que hoje é respondido pelo capitalismo. A economia não se interessa mais pelo simples conhecimento, mas conhecimento-mercadoria, conhecimento que gera dinheiro e, para tanto, a técnica é fundamental, visto oferecer o direcionamento prático (equipamento) do conhecimento científico. Logo, são estas as realidades que explicam a ciência e a filosofia atualmente e explicam concomitantemente o destino da metafísica e, com isso, torna-se difícil, apesar de Heidegger não se interpelar para isso, realizar a transformação, no sentido em que Heidegger exige, sem passar por uma crítica à economia-política. Heidegger apenas solicita que se aguarde o ser alcançar a linguagem, e a época atual oferece circunstâncias desfavoráveis para isso, pois uma conciliação entre técnica e as origens está cada

vez mais distante. O que se deve então esperar? Uma opção entre comportamento técnico e morada natural?

A filosofia está cega para a verdade de sua situação atual, a economia e o equipamento. Apenas o marxismo se dá conta desta verdade, o que faz dele uma alternativa razoável de diálogo, confirmando a necessidade de um diálogo produtivo com o marxismo:

“O marxismo tem consciência destas realidades. Porém se propõe também outras tarefas: os filósofos não tem feito mais que *interpretar* diversamente o mundo; trata-se agora de transformá-lo.” (Heidegger, *Seminário de Le Thor/ 1976d*, p. 441)

Seria então marxismo a resolução para o problema? Não, diz Heidegger. Pois o marxismo, ao propor uma transformação do mundo – confirmando as teses sobre o marxismo da *Carta sobre o Humanismo* – está supondo necessariamente uma certa teoria (antropologia metafísica) sobre o homem, sobre a produção e, acima de tudo, está supondo o uso da técnica moderna no mesmo sentido em que a emprega o capitalismo enquanto representação econômica da metafísica (cf. Heidegger, *Seminário de Le Thor/ 1976d*, p. 441).

É verdade que, ao inverter Hegel, Marx faz preceder o ser sobre a consciência, dando assim a impressão de ruptura com a metafísica, no mesmo sentido de Heidegger. Mas Heidegger objeta:

“Invertendo o idealismo de Hegel à sua maneira, Marx exige que se dê precedência ao ser sobre a consciência. Como não há consciência em *Ser e Tempo*, é possível crer aqui estar lendo algo heideggeriano! Ao menos é este o modo como Marcuse teria lido *Ser e Tempo*.” (Heidegger, *Seminário de Le Thor/*

1976d, p. 441)

Segundo Heidegger, em Marcuse – e diríamos, também em todo o marxismo ocidental em geral – as relações entre Heidegger e Marx foram trabalhadas neste sentido, a saber, a partir da superação da metafísica da subjetividade invertendo a relação entre ser e consciência. Contudo, nem sequer há em Heidegger um conceito de consciência, donde ser impossível a inversão da relação. Por outro lado, ao falar de efetividade e materialismo, Marx não inverteu a relação, pois ao falar de transformação, supõe uma concepção de mundo, real e ideal, heranças metafísicas. Mesmo que a transformação se dê na esfera da produção, ainda assim há herança metafísica, pois:

“Para Marx, o ser é processo de produção. Tal é a idéia que recebe da metafísica, a partir da interpretação hegeliana da vida como processo. A noção prática de produção só pode ter existência a partir de uma compreensão do ser que provém da metafísica.” (Heidegger, *Seminário de Le Thor/ 1976d, p. 441*)

Este parece ser o golpe fatal sobre o marxismo. Nem mesmo a noção de produção foi poupada, uma vez que a produção é ressonância do conceito de vida como processo da subjetividade que se quer a si mesma e, pelo emprego da técnica, o homem enquanto sujeito da história dará continuidade, para além do capitalismo, à dominação técnica sobre a totalidade do ente. Agora, a subjetividade está disfarçada de *sociedade burguesa* ou *sociedade industrial* em geral, nada mais sendo do que *uma extensão da subjetividade* (Cf. Heidegger, *Seminário de Le Thor/ 1976d, p. 444*) e, poderíamos emendar, virá o momento em que o proletariado constituirá a nova subjetividade diretora, sob a forma da ditadura<sup>45</sup>.

---

45 É importante admitir porém, à despeito da idéia do proletariado como uma nova forma de subjetividade, que o próprio proletariado se dissolve na sociedade comunista, não podendo ser assumida como o novo fundamento

Portanto, o marxismo é metafísico do começo ao fim. Tanto no conceito de transformação quanto no conceito de produção, o solo é metafísico. Nisto se concentra toda a ontologia política de Heidegger, com base na qual se justifica inclusive sua adesão ao nacional socialismo. Entre a social democracia alemã, inábil quanto à solução dos problemas da Alemanha e o perigo do comunismo enquanto potencialização da construção técnica do mundo, o nacional socialismo parece ser a alternativa mais cabível, pois ele significa o encontro do homem com a técnica moderna. No fim, tanto o comunismo quanto o nazismo se revelaram para Heidegger como a mesma coisa: a posição do trabalho e do trabalhador como o sentido co-originário da técnica moderna. Vejamos isso no interior do diálogo Heidegger-Jünger e, mais especificamente, em sua pequena obra *Sobre o Problema do Ser*, onde Heidegger reformula as soluções de Jünger.

Começemos pela reflexão de Heidegger sobre o título da obra de Jünger *O Trabalhador. Domínio e Forma*. Embora Jünger conceba forma no sentido da psicologia da forma como *um todo que compreende mais que a soma de suas partes*, e embora forma neste sentido se distinga da *pura idéia*, há uma relação histórica de parentesco, pelo fato de a forma ser uma *fonte da doação de sentido*:

“A remissão histórica ao co-pertencer da forma, *idea* e ser não pretende julgar sua obra historicamente (*sic!*), mas quer acenar para o fato de ter sua terra de origem na metafísica. Segundo ela, todo ente, o mutável e o em movimento, o móvel e o mobilizado é representado a partir de um 'ser em repouso'; isto acontece mesmo onde, como no caso de Hegel e Nietzsche, o 'ser' (a realidade do real) é pensado como puro devir e absoluta mobilidade. A forma é 'poder metafísico' (*O Trabalhador*, pp. 113, 125, 146).” (Heidegger, 1969a, p. 25-

---

do ente, uma vez que, como foi visto no item (vii) do capítulo I deste trabalho, o fundamento deve ter a qualidade do infinito, do que permanece eternamente no tempo.

A forma tem sua origem na terra da metafísica porque, em primeiro lugar, representa o *ser em repouso* e, em segundo lugar, é concebida como *fonte da doação de sentido*. Deste modo, a forma tem um *poder metafísico*. Mas que figura preenche o requisito da forma, neste caso? O trabalhador:

“Sob um outro ponto de vista, no entanto, a representação metafísica em *O Trabalhador* se distingue da representação platônica e mesmo da moderna, excetuando a de Nietzsche. A fonte da doação de sentido, o poder previamente (*sic!*) presente e, assim, capaz de marcar tudo, é a forma como figura de uma humanidade: 'A figura do trabalhador.' A forma repousa na estrutura essencial de uma humanidade, a qual como *subjectum*, é o fundamento de todo ente. Não é o caráter de eu de um homem isolado, o caráter subjetivo da eguidade, mas a presença pré-formada, com caráter de forma de uma espécie de homem (tipo), que forma a extrema subjetividade que se manifesta na perfeição da metafísica moderna e que é apresentada através de seu pensamento. (...) O ver metafísico da figura do trabalhador corresponde ao projeto da figura essencial de Zarathustra no seio da metafísica da vontade de poder.” (Heidegger, 1969a, p. 26)

Heidegger começa distinguindo a metafísica do trabalhador da metafísica platônica (a realista em geral) e da metafísica moderna (a idealista em geral). Mas não a distingue da metafísica de Nietzsche. A exceção concedida a Nietzsche tem sua razão. Em Nietzsche dá-se a consumação da metafísica. A metafísica alcança seu estágio pleno, seu ápice, quando expõe a essência de toda a metafísica como vontade de poder. A vontade de poder e o *além do homem* nietzscheano são o

significado fundamental da metafísica que alcançou o estágio da técnica; são a fonte última de doação de sentido. E o trabalhador é a figura metafísica que corresponde à metafísica de Nietzsche. Não se trata simplesmente de uma subjetividade objetificadora, mas de *uma espécie de homem (tipo)*, que marca a realidade enquanto uma pré-forma fundamental no exercício de sua atividade. Agora a metafísica não se restringe à atividade cognoscente, no sentido de Descartes e Kant, mas à atividade prática. A subjetividade fundamental visa não mais simplesmente conhecer o mundo, mas visa algo além, a saber, o domínio completo da totalidade do ente por meio de sua atividade real. A vontade de poder que outrora se reconhecia numa subjetividade racional desencarnada, assume as formas do trabalhador, uma subjetividade fisicamente metafísica. Logo, o caráter de forma deste tipo de homem se completa pela noção de domínio:

“A presença da figura do trabalhador é o poder. A representação da presença é seu domínio como uma 'nova e especial vontade de poder' (*O Trabalhador*, p. 70). (...) 'Domínio' é (*O Trabalhador*, p. 192) 'hoje apenas possível como representação da figura do trabalhador, a qual pretende validade planetária'. 'Trabalho' no sentido supremo e que perpassa t<sup>o</sup>da (*sic!*) a mobilização é 'representação da figura do trabalhador' (*O Trabalhador* p. 202). (...). Com um significado quase idêntico segue a frase numa página mais adiante (p. 150): 'A técnica é o modo pelo qual a figura do trabalhador mobiliza o mundo.'” (Heidegger, 1969a, p. 29)

Por seu caráter de forma, *a presença da figura do trabalhador é o poder* porque, em sendo uma *nova e especial vontade de poder*, submete a totalidade do ente ao seu caráter de forma, que *pretende validade planetária*. No final, Heidegger completa: é pela técnica que o trabalhador mobiliza o mundo.

Heidegger e Jünger estão juntos quando se referem ao trabalhador moderno, da atual época da técnica. Contudo, é preciso ressaltar, não é todo tipo de trabalhador que exerce o mesmo papel de domínio sobre os entes. Um exemplo deste tipo é o trabalhador camponês, tão apreciado pelo Heidegger romântico, de inspiração hölderlineana. O camponês não disponibiliza a terra, mas a cultiva, cuida dela. Isso nada tem a ver com disponibilizar.

É notório que Heidegger esteja tratando apenas do jovem Marx. Mesmo sendo verdade que Heidegger passa a falar, no final do texto, do conceito de história em Marx, ainda assim a referência é o jovem Marx. Nem uma passagem referente a *O Capital*. Nem uma análise dos pressupostos filosóficos da economia política. Isso significa, segundo o ponto de vista deste trabalho, que Heidegger compreende, e bem, que nos trabalhos do jovem Marx ser significa produção a partir do homem concebido como subjetividade. Mas aqui não se trata simplesmente do homem como sujeito cognoscente, mas já na linha de Hegel, do homem como agente e ator do mundo, para quem a ação completa a auto-afirmação do sujeito enquanto querer de si mesmo. Assim, a determinação medieval do ser como *opus do operari, factum do facere* ou *actus do agere* (Cf. Heidegger, 2000b, p. 337/ 1989b, p. 412) alcança sua forma absoluta, posto que o homem não necessita mais criar (inconsciente de seu verdadeiro poder) entidades divinas para conceber a ordem causal do mundo; ele mesmo torna-se agora, conscientemente, aquele que conhece e age sobre o ente. Ele mesmo (em sua atividade produtiva) se revela como o fundamento do ente mediante a ciência e a técnica moderna, a partir do qual o ser se determina como produção. Quer dizer, a objetivação do trabalho sobre a realidade material bruta corresponde à objetificação do ente em Heidegger.

No entanto, nossa hipótese consiste em que a filosofia de *O Capital* revelaria para Heidegger – se este sobre aquele tivesse estudado – novas formas metafísicas de compreensão do capital, além de indicar certos caminhos de superação da metafísica. No que diz respeito à primeira menção, o próprio conceito de produção

não pode ser posto, sem mais, como o fundamento do ente, pois ele é, no Marx de *O Capital*, subsumido pelo conceito de valor. A valorização do valor é, portanto, o fundamento do ente. Quanto à segunda menção, caberia analisar a partir de *O Capital*, de que modo a interrupção do processo de valorização poderia significar o esgotamento da vontade da subjetividade moderna e com isso, o fim da metafísica.

## 2 – O Ser como Mercadoria

Em função da própria natureza deste trabalho, não é nosso objetivo desenvolver uma apresentação especializada de algum tema de *O Capital* de Marx, mas sim mostrar como o conceito de valor e valorização do valor, que representam o todo estrutural da crítica de Marx ao capital, tem uma ressonância ontológica no sentido de Heidegger, bem como outros conceitos. Esta ressonância completa e aprofunda, por assim dizer, a própria compreensão de Heidegger a respeito de Marx no sentido do ser como produção. Valor e valorização do valor correspondem, metafisicamente, à vontade e vontade de vontade e, inclusive, subsumem o próprio conceito de produção. Para isso devemos, evidentemente, elucidar as teses mais elementares do Livro I de *O Capital* até alcançar o significado de valor.

Marx introduz *O Capital* definindo a riqueza do capitalismo como uma *imensa coleção de mercadorias*, e a mercadoria individual como sua forma elementar. Na seqüência, sugere que se comece a análise sobre o capital pelo conceito de mercadoria, que é o conceito mais elementar do capital. Começemos, portanto, com a análise da mercadoria:

“A riqueza das sociedades em que domina o modo de produção capitalista aparece como uma 'imensa coleção de mercadorias', e a mercadoria individual como sua forma elementar. Nossa investigação começa, portanto, com a análise da mercadoria.” (Marx,

1985, p. 45)

“A mercadoria é, antes de tudo, um objeto externo, uma coisa, a qual pelas suas propriedades satisfaz necessidades humanas de qualquer espécie.” (Marx, 1985, p. 45). Não importa se as necessidades se originam da natureza ou da fantasia, e não importa, ao menos por enquanto, se satisfaz as necessidades diretamente pelo consumo ou indiretamente como meio de produção. Ora, na medida em que satisfaz necessidades humanas, a mercadoria possui uma utilidade para os homens, o que depende em parte de sua qualidade material, em parte de sua quantidade. Pela utilidade, uma coisa qualquer torna-se um valor de uso, o qual só se realiza quando é consumido. Até então, o valor de uso é apenas potencial. Pelo uso efetivo, torna-se atual. (Cf. Marx, 1985, p. 45 ss.)

Pode-se observar, portanto, que o valor de uso surgiu naturalmente, como parte integrante das propriedades materiais da própria coisa, ou melhor, surgiu do ato histórico de descobrir os múltiplos modos de usar as coisas, concernentes às suas propriedades materiais. Não obstante o termo *valor de uso* contenha implicitamente uma aparência metafísica, não significa nada além da riqueza material de uma pessoa ou de uma sociedade, aquele elemento mediante o qual a pessoa ou a comunidade garantem a satisfação de suas necessidades e garantem, por assim dizer, a produção de sua vida ou existência material. Economia, pensando com Aristóteles, significa originalmente isso, a saber, a administração das necessidades da casa:

“Aristóteles contrapõe à Crematística a Economia. Ele parte da Economia. Enquanto arte da aquisição, ela se limita à obtenção dos bens necessários à vida e úteis ao lar e ao Estado. 'A verdadeira riqueza (ὁ ἀληθινὸς πλοῦτος) consiste em tais valores de uso ...' ” (Marx, 1985, p. 129)

Aristóteles opõe a economia à crematística. A primeira é a administração das necessidades da vida e do lar e esta é a verdadeira riqueza, ao passo que a segunda é a arte de ganhar mais dinheiro, além das necessidades, visando o seu acúmulo.

Associado ao valor de uso, Marx apresenta o trabalho como fonte e incremento de valor. O trabalho é a substância do valor (*Wertsubstanz*) (Marx, 1985, p. 45 ss.), na medida em que incorpora à mercadoria mais valor de uso, potencializando suas propriedades úteis. Assim como as propriedades materiais são de diferentes qualidades, assim também os trabalhos empregados nas mercadorias são de diferentes qualidades, ora do marceneiro, ora do pedreiro, ora do fiandeiro. O valor de uso, tanto o natural, quanto o agregado pelo trabalho significa *ser bom para*. Assim, pode-se resumir: “Uma coisa pode ser valor de uso, sem ser valor. É esse o caso quando a sua utilidade para o homem não é mediada por trabalho. Assim, o ar, o solo virgem, os gramados naturais, as matas não cultivadas etc ...” (Marx, 1985, p. 49). Além disso, a coisa pode ser útil sendo produto do trabalho, mas sem ser mercadoria: “Uma coisa pode ser útil e produto do trabalho humano, sem ser mercadoria. Quem com seu produto satisfaz sua própria necessidade cria valor de uso mas não mercadoria.” (Marx, 1985, p. 49). No entanto, diz Marx: “Para produzir mercadoria, ele não precisa produzir apenas valor de uso, mas valor de uso para outros, valor de uso social.” (Marx, 1985, p. 49). Surge assim a noção de mercadoria e valor de troca.

A mercadoria tem então dois fatores, a saber, o valor de uso e o valor (ou valor de troca). Valor de uso se dá a partir das propriedades naturais da coisa e da qualidade do trabalho. Valor ou valor de troca surge quando o valor de uso de algo é valor de uso para outrem, ou valor de uso social. Mas isso não está na própria coisa<sup>46</sup>, pelo contrário, é uma certa forma social de olhar a coisa, decorre de uma determinada perspectiva social. Por isso Marx diz: “Na forma de sociedade a ser

---

46 “Um valor de troca imanente, intrínseco à mercadoria (*valeur intrinsèque*), portanto uma *contradictio in adjecto*.” (Marx, 1985, p. 46)

por nós examinada, eles [os valores de uso] constituem, ao mesmo tempo, os portadores materiais do – valor de troca.” (Marx, 1985, p. 46).

O valor de troca é o que define a mercadoria na forma social do capital. Não há verdadeiramente mercadoria na forma social do capital que não contenha valor de troca. Logo, o valor de troca é o ponto de partida do capital, sua essência mais básica.

Em primeiro lugar, o valor de troca das mercadorias varia no tempo e no espaço, sendo portanto relativo à época e ao lugar. Nega-se com isso, novamente, as possibilidades de um valor de troca natural e absoluto. Em segundo lugar, é uma qualidade abstrata, comum a dois valores de uso qualitativamente diferentes, tanto no tocante à qualidade das propriedades naturais, quanto à qualidade do trabalho. Pelo valor, algo comum a ambas as mercadorias, elas podem ser trocadas. Porém, a troca somente ocorre a partir da abstração do valor de uso, primeiro no sentido de que aquele que dispõe seu produto no mercado, só o faz porque seu produto não tem valor de uso para ele, ao passo que tem para seu comprador:

“Sua mercadoria não tem para ele nenhum valor de uso direto. Do contrário não a levaria ao mercado. Ela tem valor de uso para outros. Para ele, ela tem diretamente apenas valor de uso de ser portadora do valor de troca e, portanto, meio de troca.” (Marx, 1985, p. 80)

Segundo, no sentido de que tanto a qualidade diferenciada do trabalho quanto das propriedades naturais são completamente abstraídas. Importa apenas a quantidade do produto e do tempo de trabalho, justamente os elementos condicionantes da grandeza do valor do produto. A única qualidade que resta é a qualidade de ser mercadoria abstrata e de ser trabalho abstrato:

“Deixando de lado então o valor de uso dos

corpos das mercadorias, resta a elas apenas uma propriedade, que é a de serem produtos do trabalho. Entretanto, o produto do trabalho também já se transformou em nossas mãos. Se abstraímos o seu valor de uso, abstraímos também os componentes e formas corpóreas que fazem dele valor de uso. Deixa já de ser mesa ou casa ou fio ou qualquer outra coisa útil. Todas as suas qualidades sensoriais se apagaram. Também já não é o produto do trabalho do marceneiro ou do pedreiro ou do fiandeiro ou de qualquer outro trabalho produtivo determinado. Ao desaparecer o caráter útil dos produtos do trabalho, desaparece o caráter útil dos trabalhos nele representados, e desaparecem também, portanto, as diferentes formas concretas desses trabalhos, que deixam diferenciar-se um do outro para reduzir-se em sua totalidade a igual trabalho humano abstrato.” (Marx, 1985, p. 47)

Pelo valor de troca, ao contrário, o valor de uso desaparece completamente. Não há um átomo de qualidade, considera-se apenas a quantidade do produto e do tempo de trabalho. Não importa se a mercadoria é boa para se alimentar, tecer ou abrigar, assim como não importa se o trabalho é para produzir alimento, costurar ou edificar. Importa apenas a quantidade de mercadoria abstratamente pensada e trabalho abstrato. Tudo é quantificado, pois não importa mais o que as coisas realmente são e significam para os homens, mas o valor que elas tem na operação da troca. O valor de troca é, por assim dizer, uma nova objetividade que se acrescenta e inibe a objetividade originária.

Na quantificação, o sentido originário dos produtos e do trabalho é absolutamente esquecido. Na realidade, poder-se-ia completar, a quantidade importa apenas porque subsidia o processo de trabalho, pois, do ponto de vista do valor, o capital constante, do qual fazem parte as mercadorias, entra (na compra) e sai (na venda) com o mesmo valor, qualquer que seja sua quantidade. Marx atribui

valor 0 (zero) ao capital constante no qual estão representadas mercadorias, enquanto meios de produção. Dito de outro modo: nem a qualidade nem a quantidade da mercadoria importam em si. Na medida em que o objetivo do capital é valorizar-se, uma determinada quantidade de mercadorias comprada que permanece a mesma no final, pouco vale. Ela vale apenas porque incorpora trabalho humano, pois neste está a fonte do valor. Do ponto de vista do capital, é fundamental produzir-se mais e mais mercadoria, não por ela mesma, nem porque satisfará mais e melhor as necessidades sociais, mas porque comportará mais e mais trabalho, a verdadeira fonte de valor. Logo, tanta mercadoria quanto trabalho e quanto valor e, assim, gera-se mais mercadoria que o necessário, mais até do que o trabalhador pode consumir com o valor de sua força de trabalho. Gera-se, portanto, uma mais-mercadoria, um mais-produto nos períodos de vitalidade e prosperidade, mas que tem, como consequência, superprodução, donde decorrem crise e estagnação.

Tudo isso pressupõe um processo metafísico de substancialização. A substancialização é um procedimento necessário, agora não apenas para constituir uma base ideal para o conhecimento, mas para constituir uma base portadora de valor, valor abstratamente pensado. Valor é, portanto, o primeiro ente, o ente ideal. Vimos como a coisa útil deixa de ser meramente útil (casa, mesa, etc), perde suas qualidades peculiares e torna-se uma coisa abstrata (mercadoria em si). Vimos, igualmente, como este mesmo processo atinge a questão do trabalho, que deixa de ser trabalho do marceneiro, do pedreiro, isto é, deixa de ter uma qualidade específica, para ser simplesmente trabalho abstrato. Ora, poder-se-ia dizer, a abstração só é possível por causa de sua concepção ontológica como substância, um processo que se assemelharia ao descrito no primeiro tipo de entificação (item (i) do capítulo I deste trabalho); uma constituição de gênero, agora o gênero mercadoria, que articula o comum à totalidade do ente.

Em seguida, os entes são jogados no mercado, e são trocados como entes

quaisquer, como entes abstratos, substancializados. Pela substância, todos são iguais, indiferentes. O mercado capitalista faz às vezes da decadência ôptica heideggeriana, aquele plano em que o homem está indiferente a tudo, existe ao lado de coisas que simplesmente são, que estão simplesmente dadas, as mercadorias. Mas o que justifica o processo de substancialização da mercadoria? O que faz a mercadoria aparecer como mercadoria? A resposta a esta questão requer outra pergunta, qual seja, a pergunta pelo significado ontológico do trabalho (e da maquinaria) como produção de valor e a própria pergunta pela valorização do valor enquanto verdade sobre a totalidade do ente.

### **3 – O Ser como Processo de Trabalho e a Maquinaria**

Para Marx, o processo de trabalho compreende a passagem da força de trabalho ao trabalho propriamente dito. A força de trabalho é trabalho em potencial, uma mercadoria que contém um determinado valor de uso. A troca do valor de uso do trabalho pelos meios de sua reprodução possibilita que seu novo possuidor (o comprador) tenha o direito ao seu consumo. Finalmente, o consumo corresponde exatamente ao trabalho atualizado, efetivamente realizado:

“A utilização da força de trabalho é o próprio trabalho. O comprador da força de trabalho a consome ao fazer trabalhar o vendedor dela. O último torna-se, desse modo, *actu*, força de trabalho realmente ativa, o que antes era apenas *potentia*.” (Marx, 1985, p. 149)

As condições para que esta troca possa ocorrer é dupla. Supõe-se que o trabalhador seja livre em dois sentidos. Seja um indivíduo livre, isto é, não pertença a ninguém e, assim, livre possuidor de sua força de trabalho. Mas seja também livre dos meios de produção de sua própria vida.

“Trabalhadores livres no duplo sentido, porque não pertencem diretamente aos meios de produção, como os escravos, os servos etc., nem os meios de produção lhes pertencem, como, por exemplo, o camponês economicamente autônomo etc., estando, pelo contrário, livres, soltos e desprovidos deles.” (Marx, 1984, p. 262)

Em suma, que ele possua força de trabalho e não meios de produção. Marx entende que a segunda liberdade decorre de um processo histórico-social, não compactuando com a teoria da história natural darwinista. As diferenças entre os homens no tocante à propriedade privada dos meios de produção não é natural. Ao contrário, é um ato histórico de violência social, mediante o qual os assim chamados capitalistas usurparam os direitos dos camponeses aos seus meios de produção. Esta teria sido a origem da separação dos homens em relação aos seus meios de produção.

Livre dos meios de produção, o trabalhador só possui sua força de trabalho. Sua força de trabalho é a composição de suas potencialidades físicas e espirituais: mãos, pernas, cérebro etc. Para não morrer de fome, ele precisa dispor de sua força de trabalho. Troca-a pelos meios de subsistência. A subsistência é a soma dos valores de uso necessários à reprodução de sua força de trabalho. Isso significa, em termos práticos: alimentação, moradia, formação profissional, não apenas para si mesmo, mas também para sua família, que constitui, por assim dizer, um corpo operário de reserva e em formação. (Cf. Marx, 1984, p. 261 ss.)

Quando Heidegger aponta a figura do trabalhador como o *tipo humano* da vontade de poder, a subjetividade pessoal que encarna a subjetividade racional, Heidegger está certamente pensando que o trabalho é uma forma de dominação do ente em sua totalidade, ele está pensando na produção em si (o ser como produção) independente da forma social de produção, seja o capitalismo ou o comunismo. O ponto de vista ontológico seria portanto, *a fortiori*, o critério de decisão sobre o

sentido da história, visto que é tão ou mais universal que o materialismo histórico, pois compreende, no mesmo plano histórico o americanismo, o comunismo e até mesmo o nacional-socialismo. De fato, é consenso que Marx é um pensador iluminista. De fato, Marx acredita no progresso científico-tecnológico e, de fato, Marx acredita que o homem, plenamente racional, é o ponto nodal deste progresso. No entanto, há um outro fator a ser considerado. O trabalho, enquanto atividade produtiva, apenas para o capitalista é fonte de progresso, mas não para o trabalhador. Quando o capitalista vai ao mercado comprar força de trabalho, seu objetivo é o mais-trabalho, não simplesmente o trabalho necessário. Já produz pensando na troca, expediente apenas lúdico de um processo que gerou mais valor do que o originalmente adiantado. Agora, poder-se-ia dizer, o critério para decidir o sentido da história poderia ser a motivação de quem produz. De maneira tão universal quanto o critério ontológico, o critério motivacional ou volitivo se faz valer. O que, com efeito, faz valer o processo de produção e de circulação é a vontade de valor do capitalista. Ou mais, é a vontade de capital do capital enquanto sujeito automático da história.

Qual é a vontade do trabalhador? Ao contrário do capitalista, a vontade do trabalhador, o motivo que impulsiona sua ida ao mercado e, posteriormente, aos porões da produção, é a necessidade de viver. Porém, ele já não possui os meios de trabalho necessários, então vende sua força de trabalho. Desgasta músculos, braços, mãos, cérebro para produzir os meios de recompô-los depois.

“Onde a necessidade de vestir o obrigou, o homem costurou durante milênios, antes de o homem tornar-se um alfaiate. Mas a existência do casaco, do linho, de cada elemento da riqueza material não existente na natureza, sempre teve de ser mediada por uma atividade especial produtiva, adequada a seu fim, que assimila elementos específicos da natureza a necessidades humanas específicas. Como

criador de valores de uso, como trabalho útil, é o trabalho, por isso, uma condição de existência do homem, independente de todas as formas de sociedade, eterna necessidade natural de mediação do metabolismo entre homem e natureza e, portanto da vida humana.” (Marx, 1985, p. 50)

O que impele os homens ao trabalho é, originariamente, não a vontade de produzir mais valor, ou de disponibilizar a totalidade dos entes, mas antes, as necessidades fundamentais. O trabalho, diz Marx, é condição de existência do homem (*Existenzbedingung des Menschen*) independente de todas as formas de sociedade (*Gesellschaftsformen unabhängige*) e, como tal, impele o homem a uma relação de metabolismo com a natureza. Neste metabolismo, tanto o homem (a natureza humana) quanto a natureza propriamente dita se alteram. O homem não é mais a subjetividade absolutamente racional característica do humanismo tradicional. O homem é o animal humano dotado do querer viver, que imerge na fábrica para encontrar o seu sustento. É uma relação metabólica para ambos, ambos se transformam, ainda assim, um atuando da mesma forma que o outro:

“Ao produzir, o homem só pode proceder como a própria natureza, isto é, apenas mudando as formas das matérias. Mais ainda. Nesse trabalho de formação ele é constantemente amparado por forças naturais. Portanto, o trabalho não é a única fonte dos valores de uso que produz, da riqueza material. Dela o trabalhador é o pai, como diz William Petty, e a terra a mãe.” (Marx, 1985, p. 50-51)

Sobre a mesma idéia, uma passagem onde Marx define o conceito de processo de trabalho:

“Antes de tudo, o trabalho é um processo entre o homem e a Natureza, um processo em que o homem, por sua própria ação, media, regula e controla seu metabolismo com a Natureza. Ele mesmo se defronta com a matéria natural como uma força natural. Ele põe em movimento as forças naturais pertencentes à sua corporalidade, braços e pernas, cabeça e mão, a fim de apropriar-se da matéria natural numa forma útil para a sua própria vida. Ao atuar, por meio desse movimento, sobre a Natureza externa a ele e ao modificá-la, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza.” (Marx, 1985, p. 149)

O trabalho exerce sobre a natureza uma força que lhe modifica agregando-lhe um incremento de valor de uso, como se houvesse uma transmigração de almas, a alma ínsita ao trabalho transmigrando para o produto (Cf. Marx, 1985, p. 169). Marx chega a citar Verri, ao dizer que o trabalho humano procede como a própria natureza, na medida em que transforma a matéria:

“Todas as manifestações do universo, sejam elas causadas pela mão do homem ou pelas leis gerais da Física, não são realmente novas criações, apenas pura e simplesmente uma transformação da matéria. Associação e dissociação são os únicos elementos que o espírito humano encontra sempre de novo ao analisar a idéia de reprodução; e do mesmo modo comporta-se com a reprodução do valor' (valor de uso, apesar de que aqui Verri, em sua polêmica contra os fisiocratas, não sabe ao certo de que espécie de valor ele fala) 'e da riqueza, quando a terra, ar e água transformam-se em cereais sobre os campos ou também quando pela mão do homem a secreção de um inseto transforma-se em seda ou algumas partezinhas de metal ordenam-se para formarem um relógio

de repetição.” (Marx, 1985, p. 51)

O trabalho humano processa como a própria natureza, em intervenções de associação e dissociação dos conteúdos, alterando apenas a forma. Esta concepção se deve, provavelmente, ao apreço de Marx pelos fisiocratas. Por meio destas intervenções, a natureza viva ganha mais vida através do trabalho vivo, pois a matéria que provavelmente morreria em função da dissociação, é pelo trabalho levada a associações (Cf. Marx, 1985, p. 153). Vemos aqui, novamente, como a objetivação do trabalho sobre a matéria em Marx corresponde à objetificação e disponibilização do ente pelo trabalhador em Heidegger. Marx fala do trabalho como forma de regular e controlar o metabolismo com a natureza, e Heidegger fala do domínio técnico sobre a realidade.

No entanto, na estrutura do capital, o trabalho não se explica apenas pela vontade de querer viver do trabalhador, quer dizer, o ir à fábrica revela outro significado, posto por uma vontade própria ao capital, estranha ao trabalhador e representada pelo capitalista. Para isso temos de ver a particularidade do capitalista.

O capitalista não *produz exatamente a mesma quantidade* – como o trabalhador – mas retira algo a mais do processo de trabalho. No começo ele tinha  $C$  (capital), no final ele tem  $C'$  (capital valorizado). O  $'$  (linha) não vem do capital constante ( $c$ ), que permanece constante. Por isso, diz Marx, o capital constante tem valor 0 (zero). O final repete o começo, e isso não tem sentido para o capitalista. O capitalista quer algo a mais, que só lhe vem pelo capital variável ( $v$ ), pois este produz mais-valor ( $m$ ). Assim,  $C = c + v$  se amplia para  $C' = c + v + m$ . Isso satisfaz o capitalista. Curiosamente, este mais-valor não lhe traz vida, pois o capital final  $C'$  ressurgue no mercado como  $C$ , pronto para investir novamente. O mais-valor é um excedente que visa aumentar-se cada vez mais:

“O capital  $C$  decompõe-se em duas partes, uma soma de dinheiro  $c$  despendida com meios de

produção, e outra  $v$ , despendida com força de trabalho;  $c$  representa a parte do valor transformada em capital constante e  $v$  a parte que se transformou em capital variável. Originalmente, portanto, é  $C = c + v$ , por exemplo, o capital adiantado de 500 libras esterlinas =  $c$ -410 libras esterlinas +  $v$ -90 libras esterlinas. No fim do processo de produção surge a mercadoria cujo valor é  $= c + v + m$ , representando  $m$  a mais-valia, por exemplo,  $c$ -410 libras esterlinas +  $v$ -90 libras esterlinas +  $m$ -90 libras esterlinas. O capital original  $C$  transformou-se em  $C'$ , e de 500 libras esterlinas em 590 libras esterlinas.” (Marx, 1985, p. 173)

Evidentemente, não é necessário repetir as análises sobre os segredos da mais-valia, o modo de sua formação. Sabe-se que o trabalhador vende sua força de trabalho, mas que o capitalista fica com o valor que seu trabalho produz<sup>47</sup>. Nisto consiste, basicamente, o segredo da mais-valia, pois o valor de uso do trabalho está prenhe de mais-valia, e é efetivamente concretizado quando de seu consumo na fábrica. Mas no final, o trabalho se dissolve na mercadoria, e o que se vê, palpavelmente, é apenas a mercadoria, como se esta tivesse gerado mais-mercadoria, por si própria. Como se mercadorias pudessem procriar. Nisto consiste o fetiche da mercadoria:

“O misterioso da forma mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens as características sociais do seu próprio trabalho como características objetivas dessas coisas ...” (Marx, 1985, p. 71)

---

47 Qual é o valor do trabalho? O trabalho, segundo Marx, como qualquer outra mercadoria, vale o que é necessário para sua produção ou reprodução. O capitalista de fato paga o equivalente, mas a força de trabalho tem a possibilidade de produzir mais valor do que o necessário para se reproduzir. É disso que se beneficia o capitalista. Tudo consiste, portanto, numa diferença entre o valor da força de trabalho e o valor que o trabalho efetivamente produziu.

A mercadoria aparece com mais-valor, e isto é, equivocadamente, atribuído a ela mesma. Pelo processo de substancialização, as coisas aparecem como coisas de valor. Nas coisas de valor, as coisas aparecem como entidades isoladas, desprendidas de sua fonte originária de sentido: o trabalho vivo. Elas são reificações sob as quais se ocultam os trabalhadores produtores de valor. É preciso reificar para que só o ente apareça. O ser mesmo permanece oculto. Marx compreende o oculto como uma forma metafísica. Por metafísica ele compreende as relações sociais de produção. Estas precisam ficar escondidas, para que o segredo da mais-valia não se manifeste:

“O misterioso da forma mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens as características sociais do seu próprio trabalho como características objetivas dos próprios produtos de trabalho, como propriedades naturais sociais dessas coisas e, por isso, também reflete a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social existente fora deles, entre objetos. Por meio desse quiproquó os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas físicas metafísicas ou sociais.” (Marx, 1985, p. 71)

Entretanto, numa perspectiva ontológico-histórica, o que está oculto é, em primeiro lugar, o próprio destino da metafísica. Na teoria, os filósofos, respondendo aos apelos do ser, vão mostrando o sentido da metafísica, até aparecer Heidegger mostrando o segredo mais profundo, o próprio fundamento da metafísica. Na prática, porém, a história trata de encobrir o mistério da metafísica. De modo semelhante, os economistas políticos, na teoria, vão mostrando o sentido econômico do capitalismo, até Marx mostrar, definitivamente, os fundamentos do capitalismo. Na prática, porém, o próprio capitalismo (o burguês em pessoa) se

incumbe de encobrir os segredos de sua prática, talvez segredos para ele mesmo. Qual é então o segredo fundamental? O trabalho, enquanto substância do valor, é ocultado. Substância aqui tem o sentido do ser-subsistente que Heidegger criticou, no sentido da subjetividade substancial frente ao objetivo, também substancial. O fetiche será eliminado quando aquilo a partir de que o trabalho se essencializa, se revelar. Isto a partir de que o trabalho é trabalho é o capital e sua potência de se valorizar. Somente por isso o trabalho aparece como a disponibilização técnico-produtiva da totalidade do ente.

Até aqui tratamos da teoria do trabalho no interior do conceito de capital e de como o trabalho e o processo de produção como um todo estão submetidos à valorização do valor. Vejamos também como a maquinaria tem o mesmo sentido.

Tomamos por princípio que o que Heidegger chama de técnica equivale, *mutatis mutandis*, ao que Marx chama de Maquinaria (*Maschinerie*). Ambos têm em vista o fenômeno da técnica moderna, que supera o trabalho simples, exercido mediante uma ferramenta (*Werkzeug*) simples. Até mesmo a origem cartesiana do fenômeno da técnica moderna enquanto fenômeno calculador de tudo pode ser encontrado em ambos os pensadores. Já vimos a menção de Heidegger a Descartes. Vejamos agora a de Marx:

“Que Descartes, assim como Bacon, encarava uma configuração modificada da produção e dominação prática da Natureza pelos homens como resultante do método modificado de pensamento, demonstra-o seu *Discours de la Méthode*, no qual, entre outras coisas, é dito: 'É possível' (mediante o método introduzido por ele na Filosofia) 'alcançar conhecimentos que são muito úteis para a vida, e no lugar daquela filosofia especulativa que se ensina nas escolas encontrar uma filosofia prática, pela qual podemos aplicar a força e a eficácia do fogo, da água, do ar, dos astros e de todos os outros

corpos que nos cercam – ao conhecê-los com tanta exatidão quanto os diversos ofícios de nossos artesãos – igualmente a todos os fins úteis a que se adequam e assim tornar-nos senhores e possuidores da Natureza' e, desse modo, 'contribuir para o aperfeiçoamento da vida humana'." (Marx, 1984, p. 20)

Tanto para Heidegger como para Marx, a origem do pensamento sobre a questão da técnica e da maquinaria se encontra no projeto moderno cartesiano de tornar o homem, através de uma filosofia prática, o senhor e possuidor da natureza como um todo. Outra passagem deixa mais clara a relação entre o projeto cartesiano e a produção capitalista:

“Mas, de modo algum, segue-se daí, inversamente, que o solo mais fértil é o mais apropriado para o crescimento do modo de produção capitalista. Este supõe o domínio do homem sobre a Natureza. Uma Natureza demasiado pródiga 'segura o homem pela mão como uma criança em andadeiras'. Ela não faz de seu próprio desenvolvimento uma necessidade natural. Não é o clima tropical com sua exuberante vegetação, mas a zona temperada, a pátria do capital.” (Marx, 1984, p. 108)

Esta é uma passagem bastante paradigmática do que resultaria uma leitura atenta de Heidegger sobre *O Capital*. Nesta passagem, Marx fala de como o capitalismo está intimamente ligado ao projeto moderno de dominação da natureza, e de como a pátria do capital não é o lugar fácil da vegetação exuberante, mas muito pelo contrário, o difícil da zona temperada, pois somente assim o capital pode crescer, progredir, desafiando e explorando as possibilidades naturais.

Para Marx, a máquina desempenha sua função na produção enquanto um

mecanismo autômato, visto que a máquina (*Maschine*) compreende não só a máquina motriz (*Bewegungsmaschine*), mas também o mecanismo de transmissão (*Transmissionsmechanismus*), e finalmente a máquina-ferramenta (*Werkzeugmaschine*); isso caracteriza o que propriamente se entende por cibernética: automação nas máquinas:

“Toda maquinaria desenvolvida constitui-se de três partes essencialmente distintas: a máquina-motriz, o mecanismo de transmissão, finalmente a máquina-ferramenta ou máquina de trabalho.”  
(Marx, 1984, p. 8)

A máquina motriz é aquela que gera o movimento, é a fonte de energia. Do ponto de vista da revolução industrial, pouco importa se esta fonte é humana, animal ou propriamente mecânica, pois o que define realmente a revolução industrial é a máquina-ferramenta. Evidentemente, a força motriz passa a ser mecânica, mas o que importa mesmo é que a máquina-ferramenta é mecânica. Com ela supera-se a ferramenta simples, os objetos de uso geralmente conhecidos como utensílios. Em *Ser e Tempo*, Heidegger trata amplamente dos utensílios e seu modo de serventia na cotidianidade do homem. O utensílio e sua serventia, sendo a serventia seu modo próprio de ser. Porém, tanto Heidegger quanto Marx avançam em suas teorias sobre a ferramenta. Heidegger passa do utensílio à técnica moderna. Marx passa da ferramenta simples à máquina-ferramenta, à maquinaria em geral. Para o primeiro, a passagem é instanciada pela vontade de poder, inerente à metafísica da subjetividade. Para o segundo, a passagem é motivada pelo espírito autônomo do capitalismo enquanto vontade do próprio capital, encarnada na vontade do capitalista, ao menos na forma do capitalismo, do que resulta que podemos, pela primeira vez e preliminarmente afirmar que o fundamento do espírito automático do capitalismo é a vontade de si mesmo como capital e como tal, é a vontade de poder.

Analisemos agora o significado da relação trabalho-maquinaría. Em primeiro lugar, a máquina não é absolutamente independente, ela demanda sempre e inalienavelmente um trabalho humano, ou seja, há uma específica relação homem-máquina. Ela esbarra em seus próprios limites, e em função disso

“deve sua existência à força pessoal e à habilidade pessoal, dependendo portanto do desenvolvimento muscular, da agudeza do olhar e da virtuosidade da mão com que o trabalhador parcial na manufatura e o artesão fora dela conduziam seu instrumento anão” (Marx, 1984)

Marx reconhece, portanto, que as máquinas dependem, em última instância, do ser humano, de seu trabalho vivo (*lebendigen Arbeit*), e mais especificamente, cita partes do ser humano, a saber, os olhos, os músculos e as mãos. Mas se ele reconhece, por um lado, a limitação das máquinas, e sua conseqüente necessidade do organismo humano, admite, por outro, que a máquina representa um *além* das limitações naturais em seus auxiliares humanos, em especial sua fraqueza corpórea (Cf. Marx, 1984, p. 29), e portanto seria, satisfeitas certas condições, um *perpetuum mobile* industrial (Marx, 1984). No primeiro caso, o homem é um sujeito transcendental, enquanto a máquina é seu objeto; no segundo, a própria máquina é o sujeito, e os homens são órgãos conscientes (Cf. Marx, 1984, p. 40), um apêndice vivo (Marx, 1984, p. 43):

“Essas duas formulações não são, de modo algum, idênticas. Numa, o trabalhador coletivo combinado ou corpo social de trabalho aparece como sujeito transcendental e o autômato mecânico como objeto; na outra, o próprio autômato é o sujeito e os operários são apenas órgãos conscientes, coordenados com seus órgãos inconscientes e subordinados, com os mesmos, à força motriz central.” (Marx, 1984,

Na fábrica, este funcionamento comporta tanto a apropriação da máquina pelo trabalho, tornado-a um mecanismo quase vivo, como a apropriação do trabalhador pela máquina:

“Uma máquina que não serve no processo de trabalho é inútil. Além disso, sucumbe à força destruidora do metabolismo natural. O ferro enferruja, a madeira apodrece. Fio que não é usado para tecer ou fazer malha é algodão estragado. O trabalho vivo deve apoderar-se dessas coisas, despertá-las dentre os mortos, transformá-las de valores de uso apenas possíveis em valores de uso reais e efetivos. Lambidas pelo fogo do trabalho, apropriadas por ele como seus corpos, animadas a exercer as funções de sua concepção e vocação, é verdade que serão também consumidas, porém de um modo orientado a um fim ...” (Marx, 1987, p. 196).

Diz também, por outro lado, que na manufatura e no artesanato, o trabalhador se serve da ferramenta; na fábrica ele serve à máquina (Marx, 1987, p. 410). De um lado, o trabalho vivo vivifica a natureza, transforma-a e transforma-se a si mesmo enquanto força de trabalho. Por outro, porém, o trabalho é determinado pela maquinaria. Assim, o processo de produção é um processo no qual o homem, como trabalhador e capitalista, disponibilizam a natureza e a realidade em geral. Porém o inverso também é verdadeiro. Chegamos ao ponto em que o homem é igualmente disponibilizado pela máquina, como quando Marx diz: “Não é mais o trabalhador quem emprega os meios de produção, mas os meios de produção que empregam o trabalhador.” (Marx, 1985, p. 244)

O papel fundamental das modernas ciências humanas e da saúde no sistema

da armação (*Gestell*) seria o de refletir e reprojeter o gigantesco processo de objetificação e disponibilização técnicas de seres humanos. Pode-se dizer que estas ciências (medicina, psicologia, odontologia, nutrição, etc) são éticas em sua essência, uma vez que não há hiato entre sua epistemologia e seu código de ética (entre ser e dever-ser), assim como não há hiato entre diagnose e terapia. Em outras palavras, impera na academia um amplo processo de tecnicização do pensamento. Tudo é entificado, objetificado e disponibilizado para o cálculo. A engenharia disponibiliza os entes naturais, a biologia os entes vivos, a matemática os entes ideais, as ciências da saúde, os seres humanos. Em outras palavras, o ser humano não é mais cuidado, mas é consertado, com finalidades bem específicas e determinadas, a saber, as finalidades ligadas à produção<sup>48</sup>. Por isso, a ética pode ser um discurso portador de um certo tipo de ideologia, conveniente para quem controla a relação homem-máquina.

O objetivo que impulsiona este movimento do trabalho e da máquina é, segundo a crítica de Marx, a produção de mais-valia, aqui especialmente a mais-valia relativa. O trabalho, por si mesmo, é o produtor de mais-valia absoluta, na medida em que, aumentando a jornada de trabalho, diminui o tempo de trabalho necessário e aumenta o tempo de trabalho excedente, gerando mais-trabalho. O mais-trabalho enquanto valor ( $m$ ) define, em relação ao trabalho necessário ( $v$ ), a taxa de mais-valia, que se calcula pela divisão de  $m$  por  $v$ . Daí, pela multiplicação do resultado pelo número de trabalhadores, alcança-se a massa geral de mais-valia. Logo, tanto mais valor quanto maior a jornada de trabalho e o número de trabalhadores. (Cf. Marx, 1984, p. 155 ss.)

Ao contrário, a massa de mais-valia relativa decorre da diminuição do número de trabalhadores em face do aumento do desenvolvimento tecnológico, compensado pelo aumento da jornada ou intensidade do trabalho. Ora, poder-se-ia

---

48 Vale lembrar o pensamento de Foucault sobre o biopoder, isto é, o poder exercido sobre os corpos a fim de trazê-los à normalidade e, assim, submetê-los ao processo produtivo.

objetar, se a mais-valia é fruto do trabalho, em se diminuindo o trabalho, diminuir-se-ia também a mais-valia. Mas não é o caso, pois a máquina produz mais-valia relativa. Ela causa, com efeito, a diminuição do número de trabalhadores, mas também ela produz mais-trabalho. O mais-trabalho, neste caso, designa a diferença entre a quantidade da força de trabalho humana que a máquina substitui (se a força de trabalho é muito mal paga, ou simplesmente não paga, então a máquina é supérflua do ponto de vista do valor) e a quantidade de trabalho que é necessário para produzir a máquina. Ao trabalhar, a máquina produz uma massa maior de mercadorias, às quais são projetados os valores da força humana de trabalho e o valor da depreciação da máquina. Quanto maior a produção, maior a redistribuição do valor a ser depreciado, e maior a mais-valia relativa. Para isso, é necessário aumentar a jornada e/ou intensificar o trabalho. Ainda assim, um problema: se um quantum menor de tempo de trabalho significa diminuição do valor do produto, que vantagem tira o capitalista de seu esforço por ampliar as forças produtivas? Ele produz mais, mas tanto quanto produz, precisa vender mais barato. Isso é um engodo, diz Marx. De fato, o capitalista vende abaixo do valor de mercado, mas não tão abaixo quanto as facilidades produtivas o exigiriam. O capitalista lança no mercado o produto com base em seu valor original, pois este é seu valor social:

“O verdadeiro valor de uma mercadoria, porém, não é seu valor individual, mas sim seu valor social, isto é, não se mede pelo tempo de trabalho que custa realmente ao produtor, no caso individual, mas pelo tempo de trabalho socialmente exigido para sua produção. Portanto, se o capitalista que aplica o novo método vende sua mercadoria por seu valor social de 1 xelim, ele a venderá 3 pence acima de seu valor individual, realizando assim uma mais-valia extra de 3 pence. Mas, por outro lado, a jornada de trabalho de 12 horas representa-se para ele agora em 24 peças de

mercadoria, em vez de 12, como antes. Para vender, portanto, o produto de uma jornada de trabalho, ele precisa de uma demanda duplicada ou de um mercado duas vezes maior. Permanecendo iguais as demais circunstâncias, suas mercadorias só conquistarão maior espaço no mercado mediante contração de seus preços. Por isso, ele as venderá acima de seu valor individual, mas abaixo de seu valor social, digamos por 10 pence cada peça. Desse modo, ele obtém ainda de cada peça individual uma mais-valia extra de 1 pênny.” (Marx, 1984, p. 252)

Vê-se que, para Marx, a relação homem-máquina é multiplamente concebida. Ela é uma relação sujeito-objeto em que, na maioria das vezes, a máquina faz as vezes do sujeito, que por sua vez serve à máquina. Ela é também uma relação de importância, em que a máquina é quase sempre mais importante. Porém, ela é sobretudo uma relação de morte, em vários sentidos. (Cf. Marx, 1984, p. 46 ss.)

Primeiro, a máquina e o ambiente das fábricas destrói a força de trabalho na medida do seu desgaste; desgaste de músculos, visão, audição e do sistema nervoso em geral. Aqui, temos a contrapartida maléfica da até então harmoniosa função organismo-máquina. Segundo, retira do trabalhador a possibilidade do próprio trabalho, precisamente aquilo que lhe restou quando da separação dos seus meios de produção. Com esta retirada, o trabalho se vê diante da inacessibilidade de seus meios de subsistência, e da possibilidade de viver. Aqui, a máquina desempenha um papel absolutamente cruel para o trabalhador, pois lhe tira a única propriedade, a saber, sua força de trabalho. Por isso, diz Marx referindo-se à sua época, vemos cada vez mais incisivos ataques às máquinas, acusadas de substituir a força humana de trabalho:

“Como máquina, o meio de trabalho logo se torna um concorrente do próprio trabalhador. A

autovalorização do capital por meio da máquina está na razão direta do número de trabalhadores cujas condições de existência ela destrói.” (Marx, 1984, p. 48)

Eis as contradições. Onde a ordem está estabelecida, Marx detecta uma contradição fundamental, e observa que a ordem é apenas uma forma aparente do capital. Em primeiro lugar, e superficialmente, Marx afirma que essa interação provoca no homem certos problemas, decorrentes do fato de a correspondência não ser perfeita. Segundo Marx, “enquanto o trabalho em máquinas agride o sistema nervoso ao máximo, ele reprime o jogo polivalente dos músculos e confisca toda a livre atividade corpórea e espiritual” (Marx, 1987, p. 410), além do que “todos os órgãos dos sentidos são igualmente lesados pela temperatura artificialmente elevada, pela atmosfera impregnada de resíduos de matéria-prima, pelo ruído ensurdecedor etc., para não falar do perigo de vida sob a maquinaria densamente amontoada que, com a regularidade das estações do ano, produz seus boletins da batalha industrial.” (Marx, 1987, p. 413). Em segundo lugar, e esta é a contradição fundamental, a máquina é veementemente contestada pelo trabalhador; há realmente uma luta entre trabalhador e máquina (*Kampf zwischen Arbeiter und Maschine*), pois o meio de trabalho mata o trabalhador (Marx, 1987, p. 417), representa para ele uma antítese direta (Marx, 1987, p. 417), uma potência hostil (Marx, 1987, p. 420), na medida em que retira suas possibilidades de existência, quando da extinção de seu emprego, tornando-o supérfluo (*überflüssig*).

Mas o problema, continua Marx, não é a maquinaria em si, mas o uso capitalista dela. Este uso tem como escopo realmente destruir a força humana de trabalho, ou antes diminuir consideravelmente seu valor de troca. Pela superioridade das máquinas, o trabalho adulto é (e era já na época de Marx) freqüentemente trocado pelo trabalho infantil e feminino. Com isso, vários resultados são obtidos: paga-se menos pela força de trabalho; evita-se

manifestações de aumento por salário; torna o operário mais dócil ao capital, uma vez que ele não tem alternativa a não ser dispor de sua força de trabalho no mínimo de seu valor. Por isso, o trabalhador precisa aprender a transferir seus golpes contra a máquina para contra o capitalista, o digno merecedor destes golpes:

“É um fato indubitável que a maquinaria não é, em si, responsável pela 'liberação' dos operários dos meios de subsistência. (...). As contradições e os antagonismos inseparáveis da utilização capitalista da maquinaria não existem porque decorrem da própria maquinaria, mas de sua utilização capitalista! Já que, portanto, considerada em si, a maquinaria encurta o tempo de trabalho, enquanto utilizada como capital aumenta a jornada de trabalho; em si, facilita o trabalho, utilizada como capital aumenta sua intensidade; em si, é uma vitória do homem sobre a força da Natureza, utilizada como capital submete o homem por meio da força da Natureza; em si, aumenta a riqueza do produtor, utilizada como capital o pauperiza etc.” (Marx, 1984, p. 56-57)

Para Marx, *é indubitável* que a maquinaria não é responsável pela liberação dos operários de seus meios de subsistência, mas sim o seu uso capitalista. É o uso capitalista da maquinaria que pauperiza o homem, aumenta a jornada e a intensidade do trabalho etc. Quer dizer, a maquinaria é subsumida, tal e qual o processo de trabalho, e ambos sob o modo (heideggeriano) da segunda entificação, pela valorização do valor enquanto vontade de capital, e torna-se, enquanto intensificação do trabalho, a forma última pela qual os entes são disponibilizados, colocados e dispostos ao consumo. O próprio impulso para o progresso, sob a forma do desenvolvimento das forças produtivas designa, outrossim, o incidir onipotente do valor que exige novas formas de produção, mais eficientes, bem como novas relações sociais de produção, a fim de intensificar a produção, eliminar

ou ao menos diminuir o excedente do tempo de produção em relação ao tempo de trabalho efetivo, ampliar a reprodução (reprodução ampliada), etc. Logo, o progresso técnico-científico é também ele manifestação direta dos apelos incisivos do capital.

#### **4 – A Vontade de Vontade e o Ser como Valorização do Valor**

Já nos referimos<sup>49</sup> à cisão entre capitalista e capital, bem como à diferença entre trabalhador e capital. Com efeito, não é difícil constatar as diferenças (contraditórias) entre trabalhador e capital, mas de que modo poder-se-ia atribuir também à relação capitalista-capital uma qualidade hostil? Com a resposta, queremos alcançar o âmbito em que deve-se reconhecer o capital como uma potência autônoma.

No capítulo XXII do Livro I de *O Capital*, Marx trata justamente de mostrar que há também entre o capitalista, enquanto um sujeito concreto e existente, e o capital enquanto o sujeito automático da história, uma relação nem sempre amistosa. Isso se deve ao fato de que a mais-valia obtida através do trabalho excedente do trabalhador é um montante a ser repartido entre o consumo individual do capitalista (*individuellen Konsumtionsfonds des Kapitalisten*) e a parte a ser aplicada como capital ou acumulada (*Kapital angewandt oder akkumuliert*) (Cf. Marx, 1984, p. 172/ 1987, p. 542).

Estas potências de moção se concentram no ato de vontade do capitalista, pois é ele quem procede a essa partilha. Assim, o capitalista é, por um lado, movido por seus interesses pessoais e, por outro, pela pressão do próprio capital, enquanto uma força invisível atuando sobre ele. O capitalista sofre então uma dilaceração espiritual que decorre das forças opostas que nele atuam. Nas palavras de Marx:

“Com isso desenvolve-se, ao mesmo tempo, no

---

49 Item 3 – *O Ser como Processo de Trabalho e a Maquinaria*

coração do capitalista um conflito fáustico entre o impulso a acumular e o instinto de prazer.” (Marx, 1984, p. 174/ 1987, p. 544)

Marx mostra a oposição, no coração do capitalista/capital no indivíduo (*in der Hochbrust des Kapitalindividuum*), um grande conflito entre o instinto de acumular e o instinto de prazer. Quanto mais o capitalista consome individualmente o capital, menos ele pode reaplicá-lo.

No fim, não obstante o critério da proporcionalidade seja o que efetivamente distinga entre o capitalista bucólico e o capitalista inteligente, ambos estão sobre o mesmo fundamento, estão dominados e determinados pela mesma força operante, qual seja, o próprio capital enquanto sujeito automático. Quer dizer, o capitalista, enquanto um fanático da valorização do valor (*Als Fanatiker der Verwerthung des Werths*), é meramente a personificação do capital, de modo que sua ação ou omissão são apenas funções do capital, que nele é dotado de vontade e consciência (*sein Thun und Lassen nur Funktion des in ihm mit Willen und Bewusstsein begabten Kapitals*) (Cf. Marx, 1984, p. 173/ 1987, p. 543).

Eis, portanto, a teoria da abstinência do capitalista. Tudo se resume no fato de que

“... o capitalista deixa de ser mera encarnação do capital. Ele sente um 'enternecimento humano' por seu próprio Adão e torna-se tão culto que chega a ridicularizar a paixão pela ascese, como preconceito do entesourador arcaico. Enquanto o capitalista clássico estigmatiza o consumo individual como pecado contra sua função e 'abstinência' da acumulação, o capitalista moderno é capaz de conceber a acumulação como 'renúncia' a seu instinto de prazer.” (Marx, 1984, p. 173/ 1987, p. 543)

Enfim, disso se pode depreender que não apenas o trabalhador está

subsumido pelos desígnios do processo incontornável e incontornável da valorização do valor enquanto vontade de querer de uma subjetividade abstrata e absoluta que, enquanto valor, apenas quer se intensificar e aumentar-se como valor, quer se valorizar, mas também o capitalista individual o está. O capitalista é, por assim dizer, apenas uma das *dramatis personae* que homologa, na efetividade concreta, o processo infinito da inelutável subjetividade que se reifica como valor; da subjetividade moderna cujo fundamento é, em termos heideggerianos, a suprema vontade de vontade.

Finalmente chegamos ao momento em que podemos falar da questão do tempo. O tempo é, certamente, o conceito último e mais fundamental a ser explicitado e consultado numa rigorosa investigação ontológica de princípios, no sentido de Heidegger, sobretudo porque desemboca no conceito de história. Neste sentido, o objeto deste tópico é o conceito de tempo envolvido nas análises de Marx sobre o capital. Quer dizer, as análises de Marx sobre o capital e, especialmente, as análises sobre as metamorfoses do capital e seus ciclos possibilitam um desvelamento tanto de alguns conceitos manifestamente metafísicos e seus respectivos pressupostos temporalizadores, como do conceito de tempo implícito na própria noção de ciclo, circulação e rotação do capital. Partamos, todavia, da própria noção de ciclo e o que ela significa no âmbito conceitual da valorização do valor.

Marx afirma, em primeiro lugar, que o capital industrial é a função-capital por excelência do capital como um todo; é o princípio unificador e fio condutor de todas as esferas da vida do capital, enfim, o ponto alto e final do desdobramento do capital, desde seus estágios preliminares (capital mercadoria, mercantil e produtivo). Entretanto, o capital industrial assume, nestas últimas, funções específicas na vida do capital em seu todo:

“Capital monetário, capital-mercadoria, capital-

produtivo não designam aqui tipos autônomos de capital, cujas funções constituam o conteúdo de ramos de negócios igualmente autônomos e mutuamente separados. Designam aqui apenas formas funcionais específicas do capital industrial, que assume todas as três, uma após a outra.” (Marx, 1988a, p. 39)

O capital industrial é a função principal do valor-capital, no interior do qual as outras três formas funcionais podem ser destacadas. Estas formas funcionais são representadas pelas formas D (dinheiro), M (mercadoria) e P (produção), cada uma das quais constitui um modo diferente de existência. No exemplo do próprio Marx:

“*D* é o mesmo valor-capital que *P*, só que num modo diferente de existência, ou seja, valor de capital em estado monetário ou em forma-dinheiro-capital monetário.” (Marx, 1988a, p. 25)

Seja observado que aqui encontramos um primeiro conceito nitidamente metafísico, a saber, o conceito de existência como existência funcional. Vale lembrar que no item anterior, a propósito das tratativas sobre a figura do trabalhador e do sentido do ser como produção, já havíamos alinhavado e desenvolvido os principais conceitos ontológicos envolvidos nos conceitos de mercadoria, dinheiro, valor, etc. Lá, o dinheiro era descrito como forma equivalente geral nas relações de troca, o que, por conseguinte, pressupunha o conceito de substância e a possibilidade da representação, aqui aparece em seus contornos mais profundos. O fato de os limites dos conceitos se tornarem cada vez mais profundos significa, na linguagem da dialética tradicional, a passagem da concepção abstrata das formas dinheiro, mercadoria, etc, para a concepção concreta e real, a concepção segundo a qual, o dinheiro e a mercadoria já existem sob a subsunção do capital.

Numa linguagem metafísica, a forma dinheiro supõe, a fazer valer sua

existência como dinheiro, não apenas os conceitos de substância, igualdade, etc (conceitos ontológicos concernentes ao sentido do ser no seu todo), mas também o conceito de existência na forma de função (conceito ontológico relativo ao ser concebido como fundamento). Neste sentido, a função descreve a existência do dinheiro (também da mercadoria e da produção) como uma forma subsumida no capital, alcançando neste suas marcas distintivas. A função do dinheiro é a forma de sua existência, a qual não se deve mais, vale dizer, a uma causação natural ou divina, mas a uma causação a partir da subjetividade implicada no capital, uma subjetividade *sui generis*, a ser melhor descrita adiante.

Assim Marx define as formas de existência do valor-capital inscritas nas formas D, M e P:

“As três formas I)  $D \dots D'$ , II)  $P \dots P$  e III)  $M' \dots M'$  diferenciam-se pelo seguinte: na forma II ( $P \dots P$ ), a renovação do processo, o processo de reprodução, é expressa como realidade, na forma I, porém, apenas como possibilidade. Mas ambas distinguem-se da forma III, em que o valor-capital adiantado – seja em dinheiro, seja na figura dos elementos de produção materiais – constitui o ponto de partida e, por isso, também o ponto de retorno.” (Marx, 1988a, p. 105-06)

Nesta passagem, Marx já se refere às formas em seu movimento de ciclo. Assim, a forma D, no ciclo  $D \dots D'$ , expressa a renovação do processo e o processo de reprodução apenas como possibilidade. Possibilidade porque o valor-capital, na função D, designa apenas o processo em potência, a potência de se tornar um movimento real de produção na forma P, mas que D apenas enuncia formalmente em sua qualidade de dinheiro, uma qualidade virtual. O processo se renova efetivamente nos porões das fábricas, separado da circulação, no tempo e no espaço. Por fim, a forma M designa o ponto de partida e retorno, quer dizer, a

origem e o norte que põe todo o sistema num plano de necessidade universal. Destarte, poder-se-ia dizer, cada forma de existência existe e deve sua existência ao capital, e funciona cada uma em sua peculiaridade própria. O capital monetário designa a potência de se valorizar, cujo ciclo começa com D (capital adiantado) e termina com D' (capital aumentado). O capital produtivo designa a valorização em realização efetiva, seja como reprodução simples ou ampliada, esta última sendo o caso o mais das vezes e por definição. E, o capital-mercadoria, na medida em que já inicia o processo como capital-valorizado (e não meramente adiantado) designa a necessidade universal do valor-capital. As três, porém, destinam-se à valorização do valor, que é o motivo impulsor de cada um dos ciclos:

“Aos três ciclos é comum: a valorização do valor como objetivo determinante, motivo impulsor.” (Marx, 1988a, p. 70)

Podemos constatar aqui uma nova ordem de conceitos ontológicos (possibilidade, realidade e necessidade), os quais definem os entes no tocante ao seu movimento no espaço e no tempo. Logo, espaço e tempo são também conceitos requeridos de esclarecimento.

Ora, tudo isso nos leva à figura do valor-capital em si mesmo, como fundamento de todo o processo articulado e não-autônomo. Somente o valor-capital *per se*, ao contrário das formas do capital *per accidens*, pode ser considerado o próprio sujeito automático, autônomo, dotado da identidade absoluta entre auto-saber e auto-querer. Somente o exame desta figura suprema pode desvelar, na inteireza, o segredo ontológico-historial de todo o sentido da palavra capital, e desvelar, por conseguinte, a situação ontológica inscrita na silenciosidade das palavras fundamentais de *O Capital*. A linguagem de *O Capital* delinea e elabora os conceitos fundamentais do capital, submetendo-os concomitantemente à crítica da razão. Através de Heidegger, cabe-nos reconstruir não a crítica racional ao

capital, mas a des-construção ontológica da linguagem de *O Capital*, na medida em que nesta linguagem mora o ser de nossa época.

Que é, portanto, o capital? Esta pergunta oculta a forma lógica de toda pergunta metafísica, a saber, a pergunta pelo *quê* de todas as coisas. Heidegger, como afirmamos até aqui, não repetiu exaustivamente a questão do ser no tocante ao fenômeno do capital, contentando-se apenas em repeti-la de forma sumária e alinhavada. No entanto, o presente trabalho constitui justamente um esforço nesta direção, sem perder o norte já indicado pelo próprio Heidegger.

O capital é, para Marx, o processo de auto-valorização do valor confirmado em suas diferentes formas e ciclos. A idéia de ciclo supõe a idéia de tempo. O tempo é concebido aqui como o constantemente presente, a presença constante de um fundamento inconcusso, que páira sobre a totalidade do ente determinando-a em absoluto. O tempo dos ciclos é o tempo global, compreendendo o tempo da produção e da circulação:

“Viu-se: o tempo total de circulação de dado capital é igual à soma de seu tempo de circulação e de seu tempo de produção. E o período de tempo que se inicia no momento em que o valor-capital é adiantado sob determinada forma, e termina com o retorno do valor-capital em processo, sob a mesma forma.” (Marx, 1988a, p. 105)

Na seqüência, Marx afirma:

“O objetivo determinante da produção capitalista é sempre a valorização do valor adiantado ...” (Marx, 1988a, p. 105)

O tempo parece ser concebido como um tempo cíclico e progressivo, pois o capital adiantado retorna ao mesmo ponto segundo a forma, mas com um

conteúdo<sup>50</sup> diferente, aumentado. O conteúdo está aumentado, progrediu, não voltou ao local de origem, e progride assim ilimitadamente, infinitamente. Ora, este processo temporal, enquanto progresso *ad infinitum* supõe um ente infinito que satisfaça o critério do princípio segundo o qual *ex nihilo nihil* – o princípio da razão suficiente. Este ente é o capital enquanto sujeito automático, enquanto subjetividade absoluta e substancial, que se vale dos capitais individuais<sup>51</sup>:

“Tão logo o valor-capital total investido por um capitalista individual num ramo qualquer da produção tenha descrito o ciclo de seu movimento, encontra-se de novo em sua forma inicial e pode repetir agora o mesmo processo. Tem de repeti-lo, se o valor enquanto valor-capital deve se eternizar e valorizar.” (Marx, 1988a, p. 107)

Desde que o valor-capital deva se eternizar, então os ciclos devem se repetir ininterruptamente; a substância é a mesma (valor-capital), mas que se metamorfoseia em D, M e P. Os processos são repetidos e aumentados tal e qual a vontade repete-se a si mesma, afirma seu querer na forma do saber como auto-esclarecimento até atingir a totalidade. A isso Marx denomina rotação do capital:

“O ciclo do capital definido não como ato

---

50 Cf. Marx, 1988a, p. 35: “Não a forma, mas apenas a grandeza do valor adiantado é modificada no fim.”

51 Parafrazeando a crítica de Heidegger a Freud nos *Seminários de Zollikon*, poder-se-ia dizer que o capital vale-se também do trabalho assalariado, sem o qual o processo de valorização parecer-se-ia com um milagre, cujo resultado não teria vindo de lugar ou entidade alguma. O processo de causalidade funcional presente em todo o fenômeno do capital representaria uma lacuna. Contudo, o detido exame de Marx desvenda o mistério, ao mostrar que o significado total do conceito de trabalho assalariado, inconsciente para a economia política clássica e para os burgueses em geral, deve ser considerado como o elo faltante no encadeamento causal consciente. Quer dizer, a economia política clássica só enxerga o que aparece e não a essência; pensam que a mais-valia é resultado de uma *fonte mística de autovalorização independente de seu processo de produção* (Cf. Marx, 1988a, p. 86-87). Em verdade não houve milagre, para a infelicidade dos capitalistas que, se o pudessem, prescindiriam do processo de produção, tratando de fazer dinheiro sem o elo da produção que aqui se apresenta como um mal necessário (Cf. Marx, 1988a, p. 42). Ao se reincorporá-lo à trama, o segredo se desvenda, e a metafísica no sentido heideggeriano cumpre sua tarefa, a da oferta de uma visão de mundo sistemática e devidamente fundada sobre um princípio supremo. Em outras palavras, a subjetividade reificante estava constantemente presente, mesmo que sob forma inconsciente para a ciência.

isolado, mas como processo periódico chama-se rotação do capital. A duração dessa rotação é determinada pela soma de seu tempo de produção e de seu tempo de circulação. Essa soma de tempos constitui o tempo de rotação do capital.” (Marx, 1988a, p. 107)

E, para Marx, o capital se valoriza mais quanto mais rápido é capaz de rotar, animando todas as coisas como um monstro animado através do trabalho incessante sobre a matéria. Assim o capital, numa perspectiva ontológica, surge como a subjetividade que se constitui como o fundamento infinito da experiência da totalidade do ente, e que se afirma cada vez mais e tanto mais quanto mais seus processos de domínio se ampliam:

“... o movimento do capital é insaciável.” (*Die Bewegung des Kapitals ist ... masslos*) (Marx, 1985, p. 129)

Podemos notar, enfim, como o conceito marxista de capital se enquadra na tríplice entificação que detectamos nos textos de Heidegger desde o período de *Ser e Tempo* e que se alarga abrangendo também sua compreensão ontológico-historial dos capítulos da metafísica. O capital representa uma compreensão genérica do ente como mercadoria. Esta compreensão é o próprio processo de entificação, na medida em que, encobrando o ser, faz aparecer o ente e tão somente o ente, tanto na própria representação genérica como mercadoria, quanto na atividade concreta com os entes sensíveis, presente na produção (trabalho e maquinaria) e na circulação das mercadorias.

E eis que tanto a representação genérica quanto a atividade concreta, as duas primeiras formas de entificação, representam igualmente a disponibilização técnica da totalidade dos entes, cujo fundamento (terceira entificação) é o próprio Capital, concebido aqui como uma potência absoluta de auto-valorização.

## Capítulo V – O Esgotamento da Vontade e o Fim da Época do Capital

O tema deste último capítulo é, certamente, o tema de mais difícil elaboração. Com efeito, quando o próprio Heidegger falou sobre o fim da metafísica sempre o foi no esforço por alcançar seus fundamentos ocultos, e não por afirmar sua eliminação. Sem dúvida, o modo da existência grega, sobretudo aquela expressa pelo questionar de Heráclito, sempre esteve presente como uma possibilidade historial, mas o mais próximo que chegou de falar sobre o fim da metafísica e a experiência de um novo começo foi quando recorreu aos deuses. Ora, mais difícil ainda é mostrar de que modo o fim da época do Capital em Marx poderia corresponder ao esgotamento da vontade em Heidegger; ou, de que modo a subjetividade não pode mais se objetivar como valor e, por isso, se exaure.

No intuito de realizar esta tarefa, devemos desenvolver, ainda a partir de *O Capital*, as noções relativas ao sentido da história, posto que é no próprio desdobramento histórico<sup>52</sup> que se pode mostrar e superar a irracionalidade presente (e oculta) no modo de produção capitalista.

Em primeiro lugar, mostraremos sucintamente de que modo a relação entre Heidegger e Marx já fora outrora elaborada, no tocante aos seus textos da juventude (relativos à antropologia filosófica), a propósito das críticas antropológicas à metafísica (Heidegger) e à economia política (Marx); de como estas teses foram combinadas pelos autores do assim chamado marxismo ocidental. Mostraremos ainda como o tema do humanismo é recolocado<sup>53</sup> em *O Capital*, sob a forma de desalienação histórica. Em segundo lugar, tratar-se-á da tentativa de elaborar a etapa final desta outra relação possível (diferente daquela elaborada pelo marxismo ocidental) entre Heidegger e Marx, tomando como fio condutor do diálogo o tema da história, dado que é para este tema que ambos os pensadores

---

52 Tal como é na história enquanto *história do ser* que Heidegger encontra a possibilidade de superação da metafísica.

53 Tal como o tema da antropologia é recolocado no segundo Heidegger sob o título de humanismo: o homem reacentua sua condição de Dasein próprio enquanto ligado ontologicamente ao acontecimento historial do próprio ser.

migram após ultrapassarem a temática antropológica.

#### a) Combinação das Críticas Antropológicas: pressupostos do Chamado Marxismo Ocidental

Em sua *Considerações sobre o Marxismo Ocidental*, Perry Anderson elenca três razões básicas para o advento do marxismo ocidental, a saber: a evolução do capitalismo, os equívocos do comunismo stalinista na URSS, e pela descoberta, em 1932, dos Manuscritos de 1844 de Marx. Assim, uma geração de pensadores, entre as décadas de 1920-50, sobretudo no meio ocidental, regressaram ao jovem Marx e ligaram a crítica antropológica de Marx ao capitalismo a outras referências teóricas humanistas (existencialismo, teologia etc). Ademais, as experiências históricas do capitalismo mundial em ascensão associadas à problemática situação soviética possibilitaram uma leitura histórica segundo a qual a teoria deveria se separar da praxis e instalar-se nos redutos intelectuais universitários, abandonando, conseqüentemente, o operariado.

Evidentemente, este não é um fenômeno rigorosamente homogêneo, de modo que encontramos ainda alguns intelectuais militantes, casos de Marcuse e Sartre. Por outro lado, pode-se observar que os intelectuais da escola de Frankfurt, por exemplo, substituem a teoria da revolução decorrente da crítica de Marx à economia política por uma crítica do pensamento ocidental em geral, sobretudo (também por influência de Nietzsche, Freud e o primeiro Heidegger) buscando resgatar a postura subversiva da arte frente à razão analítica e objetificadora. Em tempos mais recentes, observamos inclusive tentativas de reconstrução do direito por descendentes da mesma escola (Habermas).

Nosso exame dos pressupostos da teoria do marxismo ocidental não tem como objetivo uma dissertação exaustiva e pormenorizada da história desta corrente teórica, mas apenas a apresentação de algumas notas a respeito de como a antropologia do primeiro Heidegger e do jovem Marx se combinam em algumas

passagens importantes de dois textos de Sartre, a saber, *O Existencialismo é um Humanismo* e *Questão de Método*, e neste último, mais especificamente o excurso *Marxismo e Existencialismo*. Nossa opção é, reconhecemos, extremamente restrita em vista da imensidão deste tema, porém ousamos tocar este empreendimento justificados pelo fato de que nos interessa menos discorrer sobre o marxismo ocidental do que afirmar a prática de uma corrente teórica que, em ao menos um autor (neste caso, Sartre), se assemelha e se distingue em diferentes aspectos do tipo de abordagem que aqui estamos desenvolvendo.

*O Existencialismo é um Humanismo* é um texto escrito com a intenção de defender o existencialismo de uma série de críticas a ele dirigidos. Logo nas primeiras linhas, Sartre promete justificar o título, posto que a ligação entre existencialismo e humanismo poderia causar certa estranheza.

O existencialismo ateu-heideggeriano, do qual Sartre se diz adepto, é uma teoria segundo a qual, no ser humano, a existência precede a essência. Isso significa que, diferentemente do caso do corta-papel, que para existir precisa necessariamente de um conceito genérico e de um artífice, o homem real existente não é precedido por nenhum conceito genérico, ficando a cargo dele mesmo o edificar de si mesmo:

“O que significa, aqui, dizer que a existência precede a essência? Significa que, em primeira instância, o homem existe, encontra a si mesmo, surge no mundo e só posteriormente se define. O homem, tal como o existencialista o concebe, só não é passível de uma definição porque, de início, não é nada: só posteriormente será alguma coisa e será aquilo que ele fizer de si mesmo.” (Sartre, 1987, p. 6)

Na seqüência, Sartre completa:

“... nada mais queremos dizer senão que a dignidade do homem é maior do que a da pedra ou a da mesa, ou seja, o homem é, antes de mais nada, aquilo que se projeta num futuro, e que tem consciência de estar se projetando no futuro.” (Sartre, 1987, p. 6)

O homem, segundo o existencialista, não tem uma definição prévia porque, antes de tudo, ele é um nada. Ele se define a partir de suas escolhas e decisões fundamentais, seu arbítrio existencial<sup>54</sup>. A segunda passagem, por seu turno, mostra em que sentido o existencialismo é um humanismo. É justamente em virtude desta definição formal do ser humano como existência é que o homem é concebido em sua diferença de dignidade em relação aos demais seres. A dignidade do homem consiste em que ele é livre para escolher, não sendo definido por outrem diverso dele mesmo. Assim, diz-se, o existencialismo é humanismo em função de sua própria definição, pois a liberdade do existir oferece ao homem a oportunidade de tornar-se humano, sem que nada não-humano lhe defina previamente. Por isso Sartre pôde afirmar sua famosa frase: “... o homem está condenado a ser livre.” (Cf. Sartre, 1987, p. 9) e afirmar também, contra as críticas de que o existencialismo é uma teoria que resulta em quietismo e inação, a teoria do engajamento, uma vez que “... a realidade não existe senão na ação.” (Sartre, 1987, p. 13).

Ora, é precisamente este o ponto nodal entre existencialismo e marxismo: o engajamento. Para Sartre, a decisão existencial já significa engajar-se na ação no sentido marxista, sobretudo porque pela escolha individual, o indivíduo “... engaja toda a humanidade e não pode evitar essa escolha.” (Sartre, 1987, p. 17). O engajamento é uma espécie de imersão na realidade, a fim de que o homem se veja livre de todos os grilhões sociais, especialmente os grilhões econômicos da sociedade burguesa. Quer dizer, se os fatores econômicos significam um obstáculo

---

54 Neste caso, pode-se dizer, o existencialismo se diferencia radicalmente de qualquer metafísica, posto que se para a metafísica é a essência que precede a existência, para o existencialismo é o inverso, a existência precede a essência.

à plena dignidade da existência humana, na medida em que determina a vida dos seres humanos desde o começo, então, a ação engajada torna-se, sem embargo, um imperativo ético.

Como se pode observar e, com efeito, o próprio o Sartre salienta, o humanismo do existencialismo não é um humanismo fechado em uma idéia de ser humano, tal como a de Augusto Comte:

“O culto da humanidade conduz a um humanismo fechado sobre si mesmo, como o de Comte, e, temos de admiti-lo, ao fascismo. Este é um humanismo que recusamos.” (Sartre, 1987, p. 21)

Sartre apenas ratifica, nesta passagem, o cerne de toda a crítica de Heidegger ao humanismo tradicional, a saber, a posição de uma idéia de homem como o fundamento da imagem do mundo e a exigência de que o homem seja assim reconhecido em sua dignidade. Este humanismo é a origem de todos os totalitarismos e, como tal, deve ser recusado. O humanismo do existencialismo sartreano é de outro tipo:

“Existe, porém, outro sentido para o humanismo, que é, no fundo, o seguinte: o homem está constantemente fora de si mesmo; é projetando-se e perdendo-se fora de si que ele faz com que o homem exista (...). Humanismo, porque recordamos ao homem que não existe outro legislador a não ser ele próprio e que é no desamparo que ele decidirá sobre si mesmo; e porque mostramos que não é voltando-se para si mesmo mas procurando sempre uma meta fora de si – determinada libertação, determinada realização particular – que o homem se realizará precisamente como ser humano.” (Sartre, 1987, p. 21-22)

Este outro humanismo ao qual Sartre adere e que tem sua raiz na filosofia heideggeriana da existência, serve de apoio a Sartre para justificar o engajamento, como já fora dito. Neste sentido, é bastante elucidativo no contexto deste trabalho, que na discussão após o texto, Sartre cite o *Manifesto Comunista* como um exemplo paradigmático da escolha que Marx fez de ser um revolucionário, de ligar a teoria à praxis e escrever um livro-combate. O livro-combate é a *moral da liberdade* de Marx, o livro mediante o qual Marx elabora um apelo moral a todos os operários para que se engajem no intuito de fazerem valer o reconhecimento de sua humanidade perdida.

Em *Marxismo e Existencialismo*, Sartre volta a reunir ambos os conceitos, mas agora para salvar o marxismo de uma rigidez conceitual em que o existencialismo não caiu. Sartre quer lembrar ao marxismo a disciplina aberta e flexível do existencialismo, pois neste método de abordagem dos fenômenos não há um esquema conceitual fechado, mas exige-se *trabalhar-se*. Para resolver uma paixão, não basta um trabalho intelectual no sentido dialético-hegeliano de superação da contradição, mas é preciso vivê-la, trabalhá-la interiormente (Cf. Sartre, 1987, p. 117)

No caso do marxismo, o *trabalhar-se* não tem um significado meramente subjetivo e introspectivo, mas designa o processo de revolução nas relações sociais de produção. Eis então a tentativa de um resgate marxista da ética existencialista, como se estivesse faltando ao marxismo seu aspecto mais essencial, a saber, o âmbito da praxis política. É preciso resgatar, no marxismo, seu humanismo dialético contra o humanismo burguês que concebe o homem de uma maneira abstrata, genérica e otimista, a despeito da “... imensa multidão dos 'sub-homens conscientes de sua sub-humanidade'.” (Sartre, 1987, p. 119).

Observe-se, portanto, como Sartre se esforça no sentido de combinar as antropologias filosóficas de Heidegger e Marx (em sua primeira fase) a fim de

elaborar sua crítica ético-humanista à desumanidade do capitalismo. Embora plausível sob certo aspecto, tanto há problemas na apropriação sartreana da analítica existencial de Heidegger, quanto, por conta disso mesmo, Sartre não acompanhou o advento da segunda fase da filosofia de Heidegger, tampouco as reflexões mais tardias de Marx a respeito da economia política. Em ambos os casos (o pensamento tardio de Heidegger e Marx), procura-se superar ou ressignificar as antropologias no interior de uma filosofia da história. Quer dizer, fica por conta dos próprios desdobramentos históricos em sua rigorosa objetividade a tarefa de superação tanto da economia (Marx) quanto da metafísica (Heidegger), sem que isso dependa de uma antropologia filosófica ou uma teoria do humanismo.

#### b) O Sentido do Ser do Homem em *O Capital*

Fala-se que não há antropologia em *O Capital*. Que a antropologia ficou para trás, nos anos da década de 40, quando Marx formulava a sua crítica ao capital com base na antropologia e não na economia ou na história. De fato, a crítica não se dá mais na linha do capital como anti-anropológico, o modo de produção no qual o homem estava alienado de si pela exteriorização que o trabalho lhe impunha. Realmente a antropologia não é mais a base a partir da qual se elabora a crítica ao capital. A antropologia aparecia, em termos heideggerianos, como uma metafísica a partir da qual se criticava uma outra metafísica. Neste caso, por qual das metafísicas optar? Naturalmente, a resposta a esta pergunta só pode ser de natureza ética. E Marx optou pela primeira metafísica porque tinha como pano de fundo um critério ético. Isto significa: é com base numa ética do humano que Marx se motiva a escrever seus primeiros textos. No entanto, logo Marx percebe, não é possível edificar uma crítica ao capital apoiada numa teoria ético-anropológica, primeiro porque exigiria uma exaustiva elucidação metafísica da natureza humana e, segundo, porque sobre esta tese de natureza metafísica teria de se apoiar também uma teoria de causalidade finalística. Em outras palavras, dever-se-ia retirar uma

teoria do dever-ser de uma teoria do ser.

Por razões óbvias, as coisas não se dão desta forma em *O Capital*. Aqui não há respaldo ético, antropológico ou metafísico. As opções de Marx não são bem opções no sentido clássico, são assunções que se operam por necessidade interna, são soluções baseadas na crise objetivo-racional do capital. Não obstante, há sim ainda um sentido de humanismo, mas um humanismo que se esconde no fetichismo das relações em nível superestrutural e transparece na dialética do mercado, um humanismo a ser resgatado na própria dimensão da história, que surge no seio da dissolução das classes, o que nos obriga a falarmos do humanismo a partir da questão da história.

Em nível superestrutural, o homem aparece como sujeito de direitos. Seus direitos fundamentais são liberdade, igualdade e propriedade. Mas uma visão sobre este caráter identitário do capital logo deixa ver que não há liberdade, igualdade e propriedade para o trabalhador. Ele não é livre, porque está obrigado a vender sua força de trabalho, está destinado a trabalhar para o capitalista. Ele não é igual aos outros homens, pois a relação não é eqüitativa; a troca entre capital e força de trabalho não é uma troca de equivalentes. E não tem propriedade, pois a única propriedade que supostamente tem é sua própria força de trabalho, que deixa de ser sua tão logo seja vendida ao capitalista:

“A esfera da circulação ou do intercâmbio de mercadorias, dentro de cujos limites se movimentam compra e venda de força de trabalho, era de fato um verdadeiro éden dos direitos naturais do homem. O que aqui reina é unicamente Liberdade, Igualdade, Propriedade e Bentham. (...)”

Ao sair dessa esfera da circulação simples ou da troca de mercadorias, da qual o livre-cambista *vulgaris* extrai concepções, conceitos e critérios para seu juízo sobre a sociedade do capital e do trabalho assalariado, já se transforma, assim

parece, em algo a fisionomia de nossa *dramatis personae*. O antigo possuidor de dinheiro marcha adiante como capitalista, segue-o o possuidor de força de trabalho como seu trabalhador; um, cheio de importância, sorriso satisfeito e ávido por negócios; o outro, tímido, contrafeito, como alguém que levou a sua própria pele para o mercado e agora não tem mais nada a esperar, exceto o – curtume.” (Marx, 1985, p. 15)

A superestrutura, porém, esconde as relações sociais de produção. No conjunto destas relações, o homem é compreendido como um organismo capaz de desempenhar certo tanto de trabalho. Para desempenhá-lo, tem necessidade de se reproduzir satisfatoriamente, o que supõe alimentação, moradia, roupas, etc. O salário é a forma pela qual o trabalhador vai ao mercado à procura dos elementos necessários à reprodução de sua força de trabalho. Neste sentido, o homem é compreendido como um simples animal racional, cujo corpo, devidamente satisfeito em suas necessidades fundamentais, exerce suas funções na fábrica. As funções são desempenhadas como se o corpo humano fosse redutível às explicações biologicistas, e portanto, como se a biologia pudesse determinar as relações com as máquinas, tornando-se o biologismo um mecanicismo:

“Mais inquietante que a conquista do espaço, se anuncia aqui a transformação da biologia em *biofísica*. Isto significa que o homem pode ser produzido conforme um projeto determinado como qualquer objeto técnico.” (Heidegger, *Seminário de Le Thor/ 1976d*, p. 446)

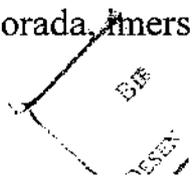
Poder-se-ia objetar diante destes reclamos heideggerianos que o que é possível é facticamente apropriado. E, como Heidegger não escreve uma ética no sentido tradicional, no sentido de um fundamento para um código do que se deve e

não fazer, qualquer ação é válida, desde que seja possível, ou seja, desde que não transgrida o princípio de não-contradição. Mas Heidegger não aceita a objeção, em função do princípio ontológico:

“O perigo supremo é que o homem, fabricando-se a si mesmo, não experimente já outras necessidades que as suscitadas pelas necessidades de sua auto-fabricação.”  
(Heidegger, *Seminário de Le Thor/ 1976d*, p. 447)

Segundo esta concepção ontológico-existencial, o corpo humano é diferente dos diferentes tipos de corpo, pois o corpo, diria Merleau-Ponty, é portador de intencionalidade e de ser-no-mundo. Assim, o corpo humano sabe, por exemplo, que seu limite não é o esgotamento físico, mas a incompreensibilidade e deficiência de suas remissões.

Como podemos ver, o humanismo na época do capital é um pseudo-humanismo, pois está submetido a um sentido ontológico que só lhe serve por derivação. O homem está alienado de si. Na *Carta sobre o Humanismo*, Heidegger tenta mostrar que a elaboração de uma ética tal como se espera dele, entra em profunda contradição com seu pensamento, que evita justamente os determinismos metafísicos, dos quais regras e leis morais quaisquer seriam meros representantes (representantes de uma metafísica da liberdade, bondade de Deus, etc). Propõe então uma ética originária, enquanto morada na proximidade do ser através do pensamento originário. O bem significa aqui auscultar o ser, pertencer-lhe, evitando, entre outros dualismos metafísicos, o dualismo ser e dever-ser. No entanto, diz Heidegger, o homem, na atual época da técnica, enquanto derivada e fundada na metafísica da subjetividade inaugurada por Descartes, está alienado do ser enquanto este acontecimento originário, ou seja, o homem está fora de sua morada, imerso no fenômeno da apatridade (*Heimatlosigkeit*). A história do ser está



encoberta para o homem, e a história aparece como um fenômeno isolado do homem, inaugurado e mantido por uma subjetividade neutra, que se reconhece como uma substância cujo principal predicado é a vontade de poder. Como o homem não é esta subjetividade<sup>55</sup>, e a história é mantida por ela, o homem se vê distante de poder compreender e compreender-se na história. A história lhe aparece como um destino planejado e calculado, na qual ele está lançado. Ora, fenômeno muito semelhante encontramos nos escritos de Marx acerca da alienação, e Heidegger toca precisamente neste ponto.

Para Heidegger,

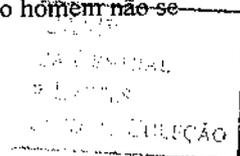
“A apatridade torna-se um destino do mundo. É por isto que se torna necessário pensar este destino sob o ponto de vista ontológico-historial. O que Marx a partir de Hegel reconheceu, num sentido essencial e significativo, como a alienação do homem, alcança, com suas raízes, até a apatridade do homem moderno.” (Heidegger, 1979f, p. 162)

De imediato, Heidegger reconhece que o que Marx entende como alienação não diz outra coisa, ontológico-historialmente, do que a apatridade do homem moderno, do homem que desde a modernidade se vê alienado de sua história. Na seqüência ele diz:

“Esta alienação é provocada e isto, a partir do destino do ser, na forma da Metafísica, é por ela consolidada e ao mesmo tempo por ela mesma encoberta, como apatridade. Pelo fato de Marx, enquanto experimenta a alienação, atingir uma dimensão essencial da

---

<sup>55</sup> Para Marx, o homem é o *individuo real* (Marx, 1977, p. 26) e para Heidegger, o homem é o pastor do ser, aquele que mora na proximidade do ser, procurando auscultar-lhe o sentido mais originário. Em ambos, o homem não se reduz a uma subjetividade pensante, uma razão pura.



história, a visão marxista da História é superior a qualquer outro tipo de historiografia.” (Heidegger, 1979f, p. 162)

A alienação ou apatridade é provocada (*hervorgerufen*), e como tal, aparece como um destino verdadeiro (*Zwar*) do ser, quando na verdade não passa de um encobrimento tanto do acontecimento verdadeiro do ser, quanto da própria alienação. É por isso que a visão marxista da história é superior a qualquer historiografia, pois a historiografia já se apresenta ocultando a apatridade, contentando-se em simplesmente narrar os fatos. Assim, um possível diálogo com o marxismo torna-se um diálogo produtivo (*ein produktives Gespräch mit dem Marxismus möglich wird*) (Heidegger, 1979f, p. 162).

Imediatamente poder-se-ia perguntar: mas o que tem a ver a alienação do homem moderno com o conceito de história? Não seria possível tratar filosoficamente do conceito de história sem falar da alienação humana, versando simplesmente sobre o conceito de tempo? Segundo Heidegger e Marx, a resposta certamente é não.

Pelo viés heideggeriano, a história do ser ou acontecimento do ser é um fenômeno aberto escondido para o homem, na medida em que, sob o império da subjetividade, aparece como o destino de um Espírito Absoluto. A história, neste caso, perde a referência ao homem, ou melhor, a referência ao homem é uma referência velada, desfigurada em sua realidade originária. Entretanto, esta referência só será restabelecida através de uma dádiva do próprio ser em seu acontecimento, isto é, o sentido originário do humanismo depende, em última instância, da abertura e iluminação do ser. Um novo humanismo aparece com a vinda do ser.

Pelo viés marxista, a história compromete inteiramente o homem. Na história do capitalismo, o homem é um mero organismo, um mero animal, disponível para a produção, ou seja, o homem ainda está oculto, não apareceu. Até este momento, o

homem não existe como *posto*, apenas como *pressuposto*, e falar dele é falar parcialmente. O homem surgirá, igualmente, por uma dádiva da história.

b) O Sentido da História (I): a polêmica com Proudhon

*Miséria da Filosofia* é uma resposta à *Filosofia da Miséria* de Proudhon, um texto de 1847, ainda bastante distante de *O Capital*, mas que já demonstra a preocupação de Marx com a questão da história real, e de como a atenção voltada para o real possibilita ver o fenômeno da crise do sistema do capital, sem ter que postular reformas de caráter ético-antropológico.

No essencial, a resposta de Marx é uma crítica à economia política de Proudhon, cujos pilares sustentadores são encontrados na metafísica, pretensamente a metafísica de Hegel. Marx denuncia, em primeiro lugar, que na ânsia por uma economia política científica, falta à Proudhon um certo *olhar fenomenológico*, uma atenção à história real dos acontecimentos. Em segundo lugar, a cientificidade do método de Proudhon, ao contrário do que este acredita, não se deduz simplesmente do método dialético de Hegel, mas de outra fonte não identificada por Marx. Que fonte seria essa? Acreditamos poder reputar esta origem ao método analítico cartesiano, ainda que mal concebido.

Em *A Ideologia Alemã*, Marx afirma que a consciência se produz historicamente, não há uma consciência pura, auto-evidente. Toda idéia é abstração de uma situação real, de um fato histórico, e representa este fato. Ora, é justamente isso que falta a Proudhon, pois seu método consiste não em expor a *história segundo a ordem cronológica*, mas *segundo a sucessão das idéias*. Assim, *as teorias econômicas tem sua sucessão lógica e sua série, no entendimento*, e é disso que Proudhon se orgulha de ter descoberto (trecho de *Filosofia da Miséria* citado por Marx):

“A tal respeito, lembrarei ao leitor que não

fazemos aqui uma história segundo a ordem do tempo, mas sim segundo a sucessão das idéias. As fases ou categorias econômicas apresentam-se em sua manifestação tanto contemporâneas quanto invertidas ... Mas nem por isso as teorias econômicas deixam de ter a sua sucessão lógica e a sua série no entendimento; é tal ordem que gabamo-nos de ter descoberto.” (Marx, 2004b, p. 120)

A primeira denúncia se refere, portanto, a um método que produz um simulacro da história, mantém a história num profundo encobrimento. Ela é vista como um plano racional do progresso econômico, e não como o processo real do desenvolvimento das relações sociais de produção:

“Mas do momento em que não se persegue o movimento histórico das relações da produção do qual as categorias nada mais são que a expressão teórica; no momento em que não se quer ver nestas categorias nada mais que idéias que pensamentos espontâneos e independentes das relações reais, se está forçado a designar como origem destes pensamentos o movimento da razão pura.” (Marx, 2004b, p. 121)

Além disso, Proudhon acredita que a fonte de seu método é a dialética de Hegel. Ele então procura aplicar o método dialético à economia política, formando assim uma metafísica da economia política, tal como procedeu Hegel quanto à religião, ao direito, etc:

“Como toda a coisa está reduzida a uma categoria lógica e todo o movimento, todo o ato de produção, ao método, segue-se naturalmente que todo o conjunto dos produtos e da produção, de objetos e de movimentos, reduz-se

a uma metafísica aplicada. Aquilo que Hegel fez para a religião, para o direito, etc., o Sr. Proudhon busca fazê-lo para a economia política.” (Marx, 2004b, p. 123)

O método consiste fundamentalmente em separar no pensamento, para cada categoria econômica, o lado bom e o lado mau. Em seguida elimina-se o lado mau por meio de uma outra categoria econômica, mantendo o lado bom, isto é, deve-se *conservar o lado bom eliminando o mau*<sup>56</sup>. Assim, pensa Proudhon, operamos no plano das idéias e chegamos à ciência levantando uma espécie de *andaime* abstrato:

“Vejam agora a quais modificações o Sr. Proudhon submeteu a dialética de Hegel, ao aplicá-la à economia política. (...) Para ele, o Sr. Proudhon, toda a categoria econômica possui dois lados: um bom e outro mau. Ele considera as categorias como um pequeno burguês considera os grandes homens da história: *Napoleão* é um grande homem; ele fez muito bem, mas fez também muito mal. (...).” (Marx, 2004b, p. 127)

Mas Marx esforça-se para mostrar que Proudhon fere o método dialético. Em primeiro lugar, Proudhon transforma a antítese em *antídoto* (Cf. Marx, 2004b, p. 128), de modo que a negação, cuja força é a mola propulsora do desencadeamento dialético, perde sua conotação essencial, deixa de ser o não-ser contraditório, intrínseco ao ser, perde seu caráter ontológico positivo. Em seu lugar, porém, uma outra idéia, uma alteridade simples e inofensiva, um simples concomitante predicado de um subjacente, no sentido aristotélico<sup>57</sup>. Ora, se não é o dialético o verdadeiro método de Proudhon, de que método se trata? Marx se pronuncia sobre

---

56 Cf. Marx, 2004b, p. 127, onde Marx usa como exemplo a categoria econômica da escravidão, e questiona de que modo Proudhon poderia conservar seu lado bom e eliminar seu lado mau.

57 Vimos como Benoit criticava a leitura neoplatonizante de Platão, eliminando a força de sua dialética. Vemos agora como o próprio Marx se esforça para conservar, contra Proudhon, a força da dialética hegeliana.

isso nos seguintes termos:

“Eis que subitamente, por uma espécie de cambalhota cujo segredo agora conhecemos, a metafísica da economia política que se torna uma ilusão! Nunca o Sr. Proudhon disse maior verdade. Certamente, a partir do momento no qual o procedimento do movimento dialético se reduz ao simples procedimento de opor bom e mau, ao procedimento de se colocar os problemas de modo a tender a eliminar o mau e de dar uma categoria como antídoto da outra, as categorias não têm mais espontaneidade; a idéia 'não mais *funciona*'; ela não tem mais vida em si. Ela não mais se põe nem se decompõe em categorias. A sucessão das categorias torna-se então uma espécie de *andaimé*. A dialética não mais é o movimento da razão absoluta. Não há mais dialética, há no máximo a moral toda pura.”  
(Marx, 2004b, p. 129)

O método dialético consiste em opor um não-ser a um ser. No caso do idealismo, opor, por ato de pura vontade um não-Eu substancial ao um Eu substancial, e assim dar origem a toda exterioridade, a todo movimento no mundo. Ora, Proudhon fere o método dialético quando o não-ser deixa de ser contraditório para ser um simples outro. A idéia contraditória é simplesmente substituída por uma outra qualquer, deixando de *funcionar* enquanto idéia que dá vida ao movimento. Por fim, a última frase é definitiva na argumentação de Marx: *não há mais dialética, há no máximo a moral toda pura*, ou, conforme outra edição: *da dialética nada mais resta e em seu lugar vemos quando muito, a razão pura*. A dialética não existe mais, e isso ficou comprovado. E o que ficou em seu lugar? A razão pura, quando muito, ou melhor, a moral ou bem de uma razão pura, isto é, uma razão reta. A razão pura é a razão analítica de Descartes, sobre a qual Kant

erigiu sua *Crítica*. A razão pura é o plano da lógica pura, da qual se extrai o mundo, não por divisão contraditória, mas por análise, separação de um predicado tautológico. Na verdade, o método de Proudhon não é o dialético, mas o analítico, não Hegel, mas Descartes.

Contudo, nem ao menos isso pode-se atribuir inteiramente a Proudhon, pois Marx diz: *quando muito*. Com efeito, nem ao menos o método cartesiano é utilizado coerentemente, uma vez que o *antídoto* não é um predicado tautológico extraído do subjacente, mas uma idéia atribuída arbitrariamente de fora, uma idéia externa, absolutamente acidental ou concomitante. Finalmente, Marx conclui sua argumentação:

“O que é pois que o Sr. Proudhon nos dá? A história real, isto é, segundo o entendimento do Sr. Proudhon, a sucessão segundo a qual as categorias se *manifestaram* na ordem dos tempos? Não. A história tal como se passa na própria idéia? Bem menos ainda. Assim, não há história profana das categorias e nem sua história sagrada! Qual história ele nos dá por fim? A história de suas próprias contradições.” (Marx, 2004b, p. 130)

Para Marx, o método de Proudhon não seria nada além de um expediente racional (nível superestrutural) inconsciente que acaba consolidando e justificando o plano do capitalismo (nível estrutural) enquanto um destino metafísico. Quer-se apenas remediar racionalmente os *males sociais*, sem no entanto desestruturar as bases do sistema. Desvinculado das condições reais da economia, a metafísica da economia política de Proudhon só poderia tê-lo feito um socialista burguês ou conservador:

“Uma parte da burguesia deseja remediar os

*males sociaux* para garantir a existência da sociedade burguesa. (...)

Pertencem a essa categoria: economistas, filantropos, humanitários, os que pretendem melhorar a situação da classe operária, organizadores de beneficências, protetores dos animais (*Abschaffer der Tierquälerei*), fundadores de sociedades de temperança, reformadores obscuros de toda espécie. E chegou-se até mesmo a elaborar esse socialismo burguês em sistemas completos. (...)

Como exemplo podemos citar *Philosophie de la Misère*, de Proudhon.” (Marx, 1989, p. 94)

Falamos de Proudhon para destacar o viés calculador da história, como se a história pudesse ser transposta para o plano das idéias. Ora, o capitalismo também é, sob o ponto de vista da economia política clássica, um processo razoavelmente ideal e calculado através de formas fixas, com ponto de partida e de chegada absolutamente irreais. Neste sentido, pode-se dizer, a história se reduz ao conceito de tempo, e independe dos desdobramentos históricos singulares e concretos dos homens reais e vivos. Esta história se representa no inquebrantável processo capitalista de circulação.

### c) O Sentido da História (II): a noção de crise em *O Capital*

O processo capitalista de circulação, como falávamos no item anterior, é o que mais peculiarmente caracteriza o sentido da história do capital: um movimento cíclico e progressivo. Este processo pode ser descrito pela sucessão Dinheiro (D) – Mercadoria (M) – Dinheiro (D), isto é, D-M-D, comprar para vender. Este processo, como se disse, descreve fielmente os desdobramentos da atividade do capitalista, na medida em que ele entra no mercado com uma determinada quantia de dinheiro, troca por uma mercadoria qualquer (compra), e sai de novo com uma

quantia de dinheiro (venda). No entanto, diz Marx, o simples D-M-D não corresponde à realidade, uma vez que aparece como um processo tautológico, em que o D final é igual ao D inicial. Para que, pergunta Marx, investir dinheiro se a retirada é a mesma? Por que despender este esforço ao invés de simplesmente manter o dinheiro entesourado? A explicação correta, condizente com a realidade, é que o D inicial termina com um incremento de D, de modo que o D final é diferente, maior que o D inicial. Tem-se então o processo D-M-D'. D' representa mais-dinheiro. Agora a tautologia se apagou, e tem-se em seu lugar um processo de valorização do dinheiro. Pode-se notar, ainda, que o objetivo é a mera circulação, pois têm-se quantidades diferentes de uma mercadoria (no caso o dinheiro), mas de qualidades iguais. A qualidade é o próprio fato de ser dinheiro, uma entidade abstrata. Com a abstração das qualidades, o que importa é realmente a circulação e a obtenção de valor, entidade morta. (Cf. Marx, 1985, p. 123 ss.)

Marx caracteriza ainda este processo como intermitente. A circulação é contínua, pois a descontinuidade significa crise, seja o entesouramento, seja uma paralisação no processo produtivo (oculto na circulação), ou a superprodução. O D' reentra no mercado como D, como reinvestimento, ele não serve ao consumo, mas se destina a valorizar-se cada vez mais. Assim, os ciclos vão se sucedendo, e é isto o que a história é para o capitalismo, processos circulatórios de um sujeito automático, o capital, do qual a mercadoria e o dinheiro são apenas pressupostos. Isso se personifica na figura e vontade do capitalista, que entra no mercado, encontra outras tantas individualidades, e trava com elas um duelo de morte. O sujeito automático entra em movimento, e é este movimento que define a história do capital, um movimento no qual ele entra, se processa, e sai diferente de si, aumentado, crescido em relação aos seus estágios originais. Na forma atual, o capital reentra no mercado com um D provindo do processo anterior. Na sucessão retroativa destas séries encontra-se um primeiro D, que se obteve nos primórdios do capitalismo através da expropriação geral do povo e pelo uso de uma primeira

espécie de capital, não ainda o capital industrial atual, mas o capital comercial, resultado do mercantilismo, em que apenas alguns se beneficiam, sem gerar renda ou riqueza universal. No entanto, cabe uma observação: o movimento de circulação supõe o de produção. A circulação é a forma aparente, sob a qual jaz a produção:

“O capitalista, ao transformar dinheiro em mercadorias, que servem de matérias constituintes de um novo produto ou de fatores do processo de trabalho, ao incorporar força de trabalho viva à sua objetividade morta, transforma valor, trabalho passado, objetivado, morto em capital, em valor que se valoriza a si mesmo, um monstro animado que começa a 'trabalhar' como se tivesse amor no corpo.”  
(Marx, 1985, p. 160-61)

O capital comercial é apenas ponto de partida, mas não poderia ser a alma do capital, justamente porque não significa riqueza universal, não significa aumento de capital universal, mas, embora enriqueça alguns, o montante final é sempre o mesmo. Na análise das várias possibilidades, isso fica evidente. Um vendedor é também sempre comprador. Neste caso, se vende mais caro, poderá também comprar mais caro. Se compra mais barato, também terá que vender mais barato. O enriquecimento só acontece se se concebe uma classe apenas consumidora, o que é um absurdo prático e teórico, ou se os mais fortes obrigam os mais fracos a sempre comprarem seu produto acima do valor e venderem os próprios abaixo do valor. No entanto, mesmo que este processo de exploração consciente perdure, o que dificilmente é o caso, ainda assim não aumenta a riqueza. (Cf. Marx, 1985, p. 123 ss.)

Eis então o que significa para o capitalismo o processo da história, um processo cíclico-progressivo e abstrato de circulação de mercadoria e valorização

do valor.

Em contraposição a Proudhon e à teoria geral do capitalismo, Marx pensa que o substrato histórico presente e escondido em toda a formulação do capital, tem realmente o caráter de uma contradição entre capitalistas e trabalhadores. A dialética está aqui representada pela luta de classes, e cada homem está representado por uma classe. Mas no que consiste a dialética neste caso?

A dialética do Capital aparece primeiramente com a expropriação dos pequenos produtores afim de se instaurar um novo modo de produção, mais adequado às forças produtivas da época. O crescimento das cidades, as grandes descobertas do século XV, o processo de colonização, processos que, por sua vez, demandam maior produtividade. Entretanto, o modo de vida feudal, estruturado segundo a pequena propriedade privada individual ou comunal precisava ser destruído em função do progresso. Tão logo quanto possível, começou-se o processo de expropriação dos camponeses, o deslocamento da nobreza e a expropriação das terras da Igreja e do Estado. No lugar dos camponeses, aparecem os arrendatários, que alugam grandes quantidades de terra para a agricultura e as pastagens, quando não se apropriam conscientemente das mesmas. Curiosamente, utilizam para o cultivo e o pastoreio, os mesmos camponeses expropriados, agora feitos assalariados livres, separados de suas condições objetivas de vida, separados do acesso à terra. (Cf. Marx, 1984, p. 261 ss.)

No começo, o Estado resiste, com leis para restrição da apropriação, mas não dura muito. Ao contrário, não demora muito para o próprio Estado inverter sua posição. Passa agora a legislar em favor dos capitalistas nascentes. Assim, as terras e os meios de produção em geral começam a se concentrar nas mãos de uns poucos, amparados legalmente por leis como os cercamentos (*enclosures*) e os clareamentos de propriedade (*clearing of Estates*); institui-se o monopólio. (Cf. Marx, 1984, p. 261 ss.)

Mas como o mercado não absorve a massa de pessoas que perde sua origem, sua habitação, seus meios de produção, muitos acabam na vagabundagem. Duras leis legalizam a punição desta nova classe de vagabundos que, para fugir às punições, submetem-se às precárias condições de trabalho e aos péssimos salários. Salários que são tabelados em seu máximo, mas sem uma base mínima. Além das leis do salário, leis para o prolongamento da jornada de trabalho, da exploração de menores e mulheres, e leis anti-coalização. (Cf. Marx, 1985, p. 261 ss.)

Eis então que uma nova classe começa a despontar. De um lado como arrendatários de terras, que enriqueceram se apropriando de grandes quantidades de terras, pagando péssimos salários, sobretudo por causa da queda do preço dos metais, pelos quais eram medidos os salários, beneficiando-se do aumento constante dos preços dos cereais e ainda a diminuição da renda da terra (quando estas não eram apropriadas). De outro lado, surge também o capitalista industrial. O industrial surge da exploração da mão-de-obra nas oficinas dos mestres-artesãos e nas corporações. Compram títulos da dívida pública, a juros altos. Apropriam-se dos metais e escravos das colônias e beneficiam-se do sistema tributário e do protecionismo. Eis então os primórdios do modo capitalista de produção, que não abriu mão da violência. Em toda a parte a violência foi usada contra os camponeses e contra quem se opusesse ao novo modo de produzir e existir. Inicia-se então o processo de acumulação, a assim chamada acumulação primitiva ou originária, o ponto de partida da produção capitalista:

“Viu-se como dinheiro é transformado em capital, como por meio do capital é produzida mais-valia e da mais-valia mais capital. A acumulação do capital, porém, pressupõe a mais-valia, mais-valia a produção capitalista, e esta, por sua vez, a existência de massas relativamente grandes de capital e de força de trabalho nas mãos de produtores de

mercadorias. Todo esse processo parece, portanto, girar num círculo vicioso, do qual só podemos sair supondo uma acumulação 'primitiva' (*previous accumulation* em A. Smith), precedente à acumulação capitalista, uma acumulação que não é resultado do modo de produção capitalista, mas sim seu ponto de partida." (Marx, 1984, p. 261)

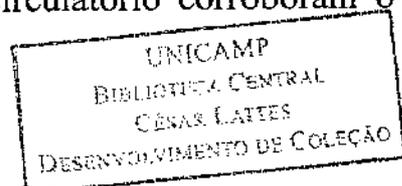
A acumulação primitiva significa, antes de mais nada, enquanto dissolução da pequena propriedade individual ou comunal, o processo de apropriação privada em grande escala. Os grandes monopólios começam a se estruturar, tanto no campo quanto na cidade, e a partir daí a própria relação com a natureza será de dominação. Quer dizer, a denúncia de Heidegger contra a dominação da terra tem como ponto de partida a grande propriedade privada<sup>58</sup>, que legitima a dominação e até a destruição. Ora, se algo é próprio, é *de* alguém, então este algo pode ser dominado e explorado.

Desde a época de Marx, o marxismo é uma teoria que prevê a ruptura com o paradigma capitalista, um paradigma que avança no sentido de seu esgotamento, esgotamento da existência e do mundo como um todo. Pensado de forma ontológica, este esgotamento é a falta de sentido da forma de existência da metafísica, representada na vontade de poder do Capital. Pela figura do trabalhador, uma outra forma de existência é vislumbrada. Mas a passagem para esta nova forma não é querida pela antiga, o que supõe uma revolução no sentido determinado por Marx. Logo, segue-se que a revolução é um imperativo para Marx.

Antes mesmo da revolução propriamente dita, um fato histórico definitivo e decisivo, a própria história em sua dialeticidade natural se incumbe de apresentar os indícios da crise objetiva do capital, neste caso o que está posto de forma objetiva. As incessantes interrupções no processo produtivo e circulatório corroboram o

---

58 Note-se que *οὐσία* significava também propriedade.



fenômeno da crise do capital:

“O ciclo do capital só se efetua normalmente enquanto suas diferentes fases se desenvolvem sucessivamente sem paralisações. Se o capital se detém na primeira fase,  $D - M$ , então o capital monetário se fixa em tesouro; se na fase da produção, então os meios de produção jazem sem função, de um lado, enquanto, do outro, a força de trabalho permanece desocupada; se na última fase,  $M' - D'$ , então as mercadorias invendáveis acumuladas obstruem o fluxo da circulação.” (Marx, 1988a, p. 39)

Esta passagem sintetiza todo o pensamento sobre o problema da crise do capital em Marx. Confirmando as críticas a Proudhon expostas acima, Marx mostra que o movimento do capital depende de um conceito de tempo cíclico, ininterrupto e progressivo, configurando uma *história natural* do capital. Porém, diz Marx, este processo não existe tal como pretende, isto é, como este processo ininterrupto. Ao contrário, é composto de interrupções, tanto no processo de produção (P), caso das greves, carência de meios de produção ou falta de demanda, quanto nos processos de circulação; se em  $D - M$ , o processo incorre em entesouramento, decorrente da insegurança do mercado e a conseqüente descontinuidade do reinvestimento; se em  $M' - D'$ , as mercadorias se acumulam em virtude da ausência de mercado. É o problema da superprodução inerente ao modo de produção capitalista, que produz sempre mais do que é capaz de consumir<sup>59</sup>. Em todas estas paralisações, assevera Marx, fica evidente a irracionalidade contida no modo de produção do capital como fundamento da irrupção da crise objetiva. A crise é, por assim dizer, o não-ser contraditório posto (negação da negação) em face do ser (capital) já posto como a primeira negação. Logo, a crise é histórico-objetiva, e a mencionada infinitude do

---

59 Problema clássico do consumo de  $m$  (mais-mercadoria).

capital é, na verdade, expressão econômica da má infinitude de Hegel.

Quanto trata do problema da maquinaria, Marx mostra como a atração e repulsa dos trabalhadores depende do grau de prosperidade ou estagnação do capital industrial no seu todo. Isso mostra a concepção de Marx a respeito do drama do capital, que está para além do mero funcionamento D-M-D ininterrupto. Na verdade, são as interrupções que geram o drama, assim descrito por Marx:

“A enorme capacidade de expansão aos saltos do sistema fabril e sua dependência do mercado mundial produzem necessariamente produção febril e conseqüente saturação dos mercados, cuja contração provoca estagnação. A vida da indústria se transforma numa seqüência de períodos de vitalidade média, prosperidade, superprodução, crise e estagnação.” (Marx, 1984, p. 65)

Prosperidade, superprodução, crise e estagnação são as fases do drama do capital, um drama sustentado na irracionalidade do sistema, em que, “... desde a revogação das leis do trigo, de 1846 a 1863, para 8 anos de vitalidade e prosperidade médias 9 anos de depressão e estagnação.” (Marx, 1984, p. 69-70)

O problema da crise do capital é amplamente desenvolvido por vários autores, entre os quais podemos destacar as visões de Kautski e Rosa Luxemburg. Para ambos, a crise do capital deve-se sobretudo ao subconsumo, em face da superprodução. No caso de Rosa Luxemburg em especial, a crise se dá pela ausência ou esgotamento de mercados meramente consumidores, ainda não-capitalistas. Como nações atrasadas, estariam destinadas a ser meramente consumidoras dos países capitalistas, realizando assim a mais-valia produzida. No entanto, com a transformação destas nações em capitalistas, este mercado deixa de

ser meramente consumidor.

Com efeito, a questão da crise tem a ver, para Marx, com a questão do abismo entre a produção e o consumo, mas não exatamente do mesmo modo como falaram Kautski e Luxemburg. Para Marx, a crise tem realmente a ver com o subconsumo, mas não que isso seja decorrente da falta de mercados consumidores, mas sim da contradição do próprio sistema, que gera mais mercadoria do que pode ser efetivamente consumida, segundo a lei do valor:

“Esta última [a capacidade de consumo da sociedade] não é, porém, determinada pela força absoluta de produção nem pela capacidade absoluta de consumo; mas pela capacidade de consumo com base nas relações antagônicas de distribuição, que reduzem o consumo da grande massa da sociedade a um mínimo só modificável dentro de limites mais ou menos estreitos.” (Marx, 1988b, p. 176)

E isso ocorre porque o capital não tem olhos para a realidade das necessidades sociais, mas apenas para o seu próprio impulso incontrolável de produzir:

“A verdadeira barreira da produção capitalista é o *próprio capital*, isto é: que o capital e sua autovalorização apareçam como ponto de partida e ponto de chegada, como motivo e finalidade da produção; que a produção seja apenas produção para o *capital* e não inversamente, que os meios de produção sejam meros meios para uma estruturação cada vez mais ampla do processo vital para a *sociedade* dos produtores.” (Marx, 1988b, p. 180)

Assim, produz-se tanto mais-valia quanto possível segundo as forças produtivas disponíveis – conforme mostra Marx no livro I de *O Capital*. Porém, a mais-valia deve ser realizada, e isso somente pode ocorrer na esfera da circulação – conforme mostra Marx no livro II, na medida em que as mercadorias são trocadas por dinheiro, a forma mais concreta do capital. Do fato de que a produção (de valor de uso) tem como única finalidade a troca (valor de troca: circulação), tem-se a base mais abstrata a partir da qual se pode compreender o fenômeno da crise, cujo base concreta se encerra na lei tendencial da queda da taxa de lucro.

Do abstrato podemos dizer que produz-se não para atender necessidades humanas, mas para a troca. Deste fato tão abstrato, segue-se todo o percurso do capital, que acaba em superprodução e crise. Ora, se a finalidade do sistema não é simplesmente produzir valores de uso sociais, mas, ao contrário, produzir valores de troca, então todo o processo produtivo tem como escopo final a circulação, pois é na circulação que se realiza o valor de troca de uma mercadoria. Assim, todo o sistema é perpassado por esta ambivalência interna entre o valor de uso e o valor de troca. Abstratamente falando, não há problema algum aqui, pois, na medida em que as mercadorias comportam determinado valor de troca, as quais são efetivamente realizadas no âmbito da troca, isto é, cada mercadoria é vendida por seu valor, então o sistema não apresenta falhas.

Mas não é exatamente assim que ocorre na esfera das relações econômicas concretas. No mercado, os capitais entram em concorrência, a oferta é maior do que a demanda<sup>60</sup>. A concorrência obriga cada capital a diminuir o preço de seus produtos. Como o preço está intimamente ligado ao valor e é determinado por ele, então o capital individual tem a necessidade de reduzir o valor agregado em seu

---

60 Se a demanda é maior, então não haveria a necessidade do desenvolvimento das forças produtivas, visto que seria melhor realizar tanto mais-valia quanto possível, exigindo, para tal, um emprego tanto maior de força de trabalho. Como o capital tem o ímpeto da produção desenfreada, ocorre o inverso, a concorrência aumenta a oferta em relação à demanda, obrigando os capitais individuais a desenvolverem sua força de produção, se quiser diminuir o valor dos produtos e concorrer de forma igual.

produto. Isso só é possível através do desenvolvimento das forças produtivas, que libera mão-de-obra, e redistribui o valor e a mais-valia numa quantidade maior de produtos, barateando-os<sup>61</sup>, tendo aumentado o capital constante em face do variável.

Mas isso não basta, visto que certos setores da produção poderiam persistir em sua forma original (sem desenvolvimento), sem prejuízo em seus negócios, acarretando uma migração dos capitais de outros setores para este, mais rentável. Para que isso não ocorra, estipular-se-á uma taxa de lucro média, que nivela a distribuição da mais-valia entre os vários capitais, beneficiando, evidentemente, os capitais produtivos tecnologicamente mais desenvolvidos, que teriam toda a sua mais-valia realizada, e receberiam um adicional não produzido, ao passo que os menos desenvolvidos nem sequer conseguiriam realizar toda a sua mais-valia.

Com o estabelecimento desta taxa média de lucro, expediente inevitável contra a estagnação da produção, as forças produtivas se desenvolvem desenfreadamente, desenvolvendo-se igualmente as relações de produção, afim de se aproximar da taxa de lucro média. Assim, aumenta a quantidade de capital constante em relação ao capital variável, aumentando a produção global, redistribuindo a mais-valia em uma quantidade cada vez maior de produtos e diminuindo a taxa de lucro; e isso se acentuará até o ponto em que a taxa de lucro for tão mínima<sup>62</sup> e a superprodução tão máxima, que se instalará a crise: paralisação da produção, demissões, rebaixamento de salários, etc. Quer dizer, Marx pensa o capital como um ciclo: é um sistema que progride, mas que sempre volta ao ponto original em função de suas próprias contradições; contradições que são resolvidas pelas crises. Eis uma passagem que sintetiza os vários aspectos da questão da crise, expostos até aqui:

---

61 Já suposta a transformação do valor em preço e a mais-valia em taxa de lucro.

62 O capital final será o mesmo que o capital adiantado.

“A contradição, expressa de forma bem genérica, consiste em que o modo de produção capitalista implica uma tendência ao desenvolvimento absoluto das forças produtivas, abstraindo o valor e a mais-valia nele incluídos, também abstraindo as relações sociais, dentro das quais transcorre a produção capitalista; enquanto, por outro lado, ela tem por meta a manutenção do valor-capital existente e sua valorização no grau mais elevado (ou seja, crescimento sempre acelerado desse valor). Seu caráter específico está orientado para o valor-capital existente, como meio para a máxima valorização possível desse valor. Os métodos pelos quais ela alcança isso implicam: diminuição da taxa de lucro, desvalorização do capital existente e desenvolvimento das forças produtivas já produzidas. (...)

A desvalorização periódica do capital existente, que é um meio imanente ao modo de produção capitalista para conter a queda da taxa de lucro e acelerar a acumulação de valor-capital pela formação de novo capital, perturba as condições dadas, em que se efetua o processo de circulação e de reprodução do capital, e, por isso, é acompanhada por paralisações súbitas e crises do processo de produção.” (Marx, 1988b, p. 179)

A crise e a recessão (desvalorização do valor), que sempre seguem os períodos de crescimento econômico (valorização do valor), são a solução irracional para as contradições de um sistema igualmente irracional. Logo, pode-se concluir, Marx não pensa num fim catastrófico para o capital, o capital não ruma para um destino fatal e ruinoso, mas é uma eterna repetição das mesmas contradições e irracionalidades, das quais só se pode sair através de uma revolução.

A teoria da revolução, por sua vez, não é, segundo Marx, um mero

imperativo ético-antropológico, mas uma emanção e imposição da própria objetividade histórica. Tanto quanto as crises como problemas histórico-objetivos, a revolução é também um problema histórico-objetivo, é o não-ser contraditório posto (negação da negação) em face do ser (capital) já posto como a primeira negação. Logo, a revolução também é histórico-objetiva. A revolução visa, assim, uma mudança estrutural e não um mero arranjo superestrutural tal como foi proposto pela teoria do marxismo ocidental.

Do ponto de vista de Heidegger, isso significaria não exatamente o fim da metafísica, mas o fim do exercício da vontade na esfera do valor. A vontade implícita no valor que se quer como valor e como mais-valor chegaria ao seu esgotamento e, com isso, a forma mercadoria, o processo capitalista de produção, o uso capitalista da maquinaria etc. também encontrariam seu fim. As contradições (sistema que se valoriza e se desvaloriza) e as interrupções significariam, no interior da problemática ontológica, um exaurir da imposição do querer da vontade, o fim da compulsão ao valor e, por conseguinte, da vontade de poder, uma vez que o fundamento de toda metafísica, enquanto entidade substancial infinita, deveria ser regido logicamente pelo princípio de não-contradição. O capital é intrinsecamente contraditório, não podendo servir como substância fundamental, nem segundo o princípio de não-contradição, nem segundo o princípio de razão suficiente.

Enfim, toda uma configuração da linguagem se desestruturaria e se revelariam novas formas de expressão do ser. Prola crise histórico-objetiva do capital, já não há mais uma representação mercantil da entificação do ser, nem na forma do fundamento último (a terceira entificação) como vontade de valor enquanto vontade de poder, nem na forma da entificação sensível como produção enquanto disponibilização do ente, nem na forma da entificação genérica como circulação de mercadorias abstratas enquanto representação do ente.

Entretanto, deve-se reconhecer, dois elementos marxistas são aparentemente

inconciliáveis com a crítica heideggeriana. Em primeiro lugar, a teoria da revolução, por mais que pensada na chave histórico-objetiva, ainda assim supõe que a contra-posição do não-ser (negação da negação) seja um ato da mesma vontade de poder atuando sobre si mesma, na direção de seu auto-completamento racional (ausência de contradições e novos engendramentos dialéticos). Em segundo lugar, se se logra êxito na tarefa do auto-completamento racional, então tem-se no lugar do capital um outro modo de produção presumivelmente mais racional e eficaz (idéia de economia planejada), igualmente mantido pelo exercício da vontade de poder. Logo, desde sempre se manteve sob os desígnios da vontade de poder, mesmo quando se acreditava estar voltado contra ela. Desde antes como então estamos e não saímos do domínio do niilismo, ainda que, mesmo que relevante, o fim da propriedade privada ao menos libera da condição econômico-jurídica que regulamenta o exercício técnico de dominação da natureza e, com isso, talvez novas formas de relação com a terra possam ser experienciadas.

## Conclusão

O trabalho aqui desenvolvido teve como objeto uma fundamentação metafísica da economia política, envolvendo, com isso, os pensamentos de Heidegger e de Marx. O objetivo geral foi mostrar de que forma o conceito marxista de capital se enquadra coerentemente no conceito heideggeriano de metafísica – salvaguardadas devidamente as diferenças inconciliáveis entre os dois pensadores –, tomando como hipótese básica o conceito metafísico de vontade como o conceito guia desta fundamentação.

Dito de modo mais específico, três foram os objetivos propostos como norte, logo na introdução:

- 1 – Apresentar o conceito heideggeriano de metafísica como entificação do ser, segundo o pensamento do *Ereignis*.
- 2 – Desenvolver uma análise ontológico-historial das soluções de Marx a fim de mostrar os sentidos pelos quais o capital se insere na tradição metafísica.
- 3 – Acenar para uma análise ontológico-historial da noção marxista de crise e mostrar de que modo a idéia de crise pode ser vista no interior do problema do esgotamento da vontade.

Quanto ao primeiro objetivo, procuramos realizá-lo nos dois primeiros capítulos, o segundo nos dois subseqüentes, reservando o último objetivo para o quinto e último capítulo.

O capítulo I teve um caráter absolutamente propedêutico. Teve a tarefa de preparar os fundamentos metafísicos a partir dos quais o conceito de capital poderia ser compreendido. Resultou deste capítulo uma compreensão geral da metafísica, no período de *Ser e Tempo*. A metafísica, neste período, é compreendida por Heidegger como a entificação do ser. A entificação é uma decisão histórica do Dasein no sentido de, ao se pôr a questão do ser do ente, do significado do ente como um todo, substituir a noção de ser por um outro ente supra-sensível,

reconduzindo a compreensão dos entes em geral à uma estrutura igualmente ôntica, mas mais profunda e fundamental. O ser enquanto o presenciar da presença é substituído pelo ente supra-sensível enquanto a presença em si mesma, a presença constante de um ente infinito, o que satisfaz tanto o critério do princípio de não-contradição quanto o princípio de razão suficiente. Mas não só entifica-se na ordem do fundamento último, mas entifica-se também na forma dos entes genéricos (e representações) e dos entes sensíveis eles mesmos, cada um dos três pressupondo a noção de substância como presença constante.

Este efeito encobridor do ser tem como causa a própria estrutura do compreender do Dasein, mas no modo de sua impropriedade. Logo, Heidegger submete o próprio fundamento da metafísica a uma ontologia mais fundamental, a ontologia da existência do Dasein que, compreendida no modo de sua propriedade, é concebido como um ente finito e rigorosamente aberto, isto é, não se constitui como um fundamento no sentido metafísico, mas um fundamento nulo e nadificador. No interior desta submissão encontramos, outrossim, a destruição da metafísica.

O capítulo II faz o mesmo que o capítulo I, mas agora na segunda fase do pensamento de Heidegger. Após mostrar que a *Kehre* não implica em ruptura nem em mera continuidade, mas numa curvatura no caminho, a qual possibilita a Heidegger olhar para trás e compreender melhor a primeira fase, mostramos como Heidegger continua tentando mostrar os fundamentos e o significado da metafísica. No entanto, a segunda fase, nos parece, não mostra apenas o que é a metafísica enquanto entificação do ser, mas mostra ainda porque a metafísica entifica o ser. Isso só se torna possível quando Heidegger compreende o ser como *Ereignis*, como um acontecimento-apropriador de si mesmo. O ser não é mais uma questão de abertura existencial, mas é um acontecimento autônomo e auto-apropriador, apropriando-se inclusive do próprio homem. Nesta perspectiva, o ser é um acontecimento que resulta numa história, a história das épocas do ser, a história das

épocas dos sentidos do ser. O percurso desta história não implica em evolução, mas desvelamento dos fundamentos, quer dizer, o ser vai desvelando ao homem o significado de seu acontecimento, cabendo ao homem apenas a ausculta obediente aos seus apelos e indícios. O fato é que toda a história do ser, à parte o pensamento pré-socrático, coincide com a história da metafísica. O ser se desvelou até o presente na forma da metafísica, que é a história de sua própria entificação e esquecimento. Isso significa que foi o próprio ser, enquanto o des-velamento, enquanto o presenciar da presença, que se entificou nas formas da *idéa*, da *ἐνέργεια*, da actualitas, da objetividade e da vontade de poder. Todas estas formas são formas metafísicas porque sedimentam um ente especial como o fundamento da compreensão sobre o sentido dos entes, e há um desvelamento do início para o final, no sentido de que a actualitas desvela melhor o sentido da *idéa*, a objetividade desvela melhor o sentido da objetividade e, finalmente, a vontade de poder desvela totalmente o sentido de todas as formas metafísicas, pois responde não apenas ao *que é* a metafísica mas ao *por que* há metafísica. Há metafísica por causa da vontade, a vontade humana de poder, a vontade de vontade, o querer querer implícito no grande plano da racionalidade humana que permeou a história da compreensão metafísica da realidade. Ou seja, o fundamento da metafísica é o humanismo. Por fim, mostramos de que forma a metafísica resulta em ciência e culmina na técnica moderna enquanto o esforço de mobilização e disponibilização total da realidade pelo homem.

O capítulo III mostrou de que forma a superação da metafísica passa por uma superação de seu fundamento como vontade. Ao conceber o ser como *Ereignis*, Heidegger aponta para uma nova forma de compreensão do ser, uma forma *para além* da metafísica, não-metafísica, inentificável, inobjetificável, indisponível para o cálculo etc. Esta forma, encontrada formalmente na formulação da noção de *Ereignis*, tem uma existência histórica no pensamento dos pré-socráticos, especialmente o pensamento de Heráclito, e na poesia de Hölderlin e outros do

romantismo alemão. Com isso, Heidegger prevê o fim da metafísica, agora não mais apenas como desvelamento de seus fundamentos últimos – tal como foi mostrado no capítulo II – mas como fim no sentido de esgotamento de seu sentido.

O capítulo IV foi ao mais peculiar da tese, à relação entre Heidegger e Marx, uma vez que o terreno fundamental já havia sido preparado. Tratou-se de mostrar as formas pelas quais o conceito marxista de capital, desenvolvido por Marx em *O Capital*, poderia ser enquadrado no pensamento heideggeriano da metafísica. Procuramos fazer isso em três instâncias, correspondentes às três instâncias entificadoras desenvolvidas no primeiro capítulo, o ser como um ente genérico ou representativo, o ser como um ente sensível e o ser como fundamento. Assim, toda a operação do capital, enquanto produção e troca de mercadorias, supõe uma compreensão ontológica como mercadoria, quer dizer, o conceito de mercadoria não tem apenas uma conotação econômica mas também ontológica, no sentido de que designa um certo modo genérico ou representacional de compreender o ser dos entes operados. Em segundo lugar, a própria operação de produção e circulação de mercadorias, sensivelmente pensada, supõe uma entificação na forma dos entes sensíveis, caracterizando uma preocupação exclusivamente ôntica, a despeito do ontológico. E, finalmente, e o mais importante, a noção de valorização do valor, este impulso desenfreado do capital pelo valor por si mesmo, não o valor em função da produção da vida, mas o valor em si e por si, supõe uma entificação no sentido do fundamento. O capital, concebido por Marx como um sujeito automático que se move cíclico-progressivamente pôde ser compreendido ontologicamente na direção do sujeito moderno da metafísica da subjetividade, um sujeito plenamente racional cujo fundamento é a vontade de poder; o capital é um sujeito cuja vontade não é meramente a vontade de saber, mas é especificamente a vontade de valor, expressão da vontade de poder, isto é, o capital representa a forma fundamental da metafísica enquanto vontade e, assim, representa igualmente o ímpeto universal de domínio da técnica moderna. Nas três instâncias de entificação na esfera do valor,

ressoa a noção de ser como substância, que significa a presença constante do ente.

No capítulo V, por fim, procuramos aproximar o conceito marxista de crise do capital como crise objetiva do valor à noção heideggeriana de esgotamento da vontade. Na medida em que o fundamento do capital é uma forma metafísica, o fim do capital representaria o fim da metafísica e o esgotamento de seu fundamento na esfera da economia. Para isso, analisamos o conceito de crise em Marx, mostrando como este conceito já está presente desde as noções mais básicas e abstratas de *O Capital*, como a diferença entre a noção de valor de uso e valor de troca, em que está contida a possibilidade da crise. Seguimos até a noção real da crise, presente no livro III, quando Marx trata da lei tendencial da queda da taxa de lucro, contra a qual o capital se defende por meio da desvalorização do valor. Ora, é precisamente a idéia de desvalorização do valor, a idéia de um sujeito que não pode mais se objetivar na forma do valor, que precisa se desvalorizar para poder continuar existindo, ainda que esta existência seja irracional, é que corresponde ao esgotamento da vontade metafísica na esfera do valor.

## Referências Bibliográficas

### Básica

- HEIDEGGER, Martin 1967a: *Das Ding*. In: *Vorträge und Aufsätze*, teil II. Neske.
- \_\_\_\_\_ 1967b: *Was heisst Denken?* In: *Vorträge und Aufsätze*, teil II. Neske.
- \_\_\_\_\_ 1967c: *Bauen Wohnen Denken*. In: *Vorträge und Aufsätze*, teil II. Neske.
- \_\_\_\_\_ 1967d: *Die Frage nach der Technik*. In: *Vorträge und Aufsätze*, teil I. Neske.
- \_\_\_\_\_ 1975: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt/M: Vittorio Klostermann.
- \_\_\_\_\_ 1976a: *Brief über den Humanismus*. In: *Wegmarken*. Frankfurt/M: Vittorio Klostermann.
- \_\_\_\_\_ 1976b: *Der Fehl heiliger Namen*. In: *Aus der Erfahrung des Denkens*. Frankfurt/M: Vittorio Klostermann.
- \_\_\_\_\_ 1976c: *Die Frage nach der Wahrheit*. Frankfurt/M: Vittorio Klostermann.
- \_\_\_\_\_ 1977: *Sein und Zeit*. Frankfurt/M: Vittorio Klostermann.
- \_\_\_\_\_ 1979a: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Frankfurt/M: Vittorio Klostermann.
- \_\_\_\_\_ 1979b: *Der Anfang des Abendländischen Denkens*. In: *Heraklit*. Frankfurt/M: Vittorio Klostermann.
- \_\_\_\_\_ 1979c: *Logik. Heraklits Lehre vom Logos*. In: *Heraklit*. Frankfurt/M: Vittorio Klostermann.
- \_\_\_\_\_ 1981: *Das Gedicht*. In: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt/M: Vittorio Klostermann.
- \_\_\_\_\_ 1983: *Die Grundbegriffe der Metaphysik*. Frankfurt/M: Vittorio Klostermann.

- \_\_\_\_\_ 1984: *Die Frage nach dem Ding*. Frankfurt/M: Vittorio Klostermann.
- \_\_\_\_\_ 1987a: *Zur Bestimmung der Philosophie*. Frankfurt/M: Vittorio Klostermann.
- \_\_\_\_\_ 1987b: *Zollikoner Seminare*. Frankfurt/M: Vittorio Klostermann.
- \_\_\_\_\_ 1989a: *Nietzsche I*. Neske.
- \_\_\_\_\_ 1989b: *Nietzsche II*. Neske.
- \_\_\_\_\_ 2001: *Unterwegs zur Sprache*. Verlag Günther Neske.
- \_\_\_\_\_ 1976d: *Questions IV*. Gallimard.
- \_\_\_\_\_ 1969a: *Sobre o Problema do Ser*. São Paulo: Livraria Duas Cidades.
- \_\_\_\_\_ 1969b: *O Caminho do Campo*. São Paulo: Livraria Duas Cidades.
- \_\_\_\_\_ 1979d: *Que é Metafísica?* São Paulo: Abril Cultural.
- \_\_\_\_\_ 1979e: *O Fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento*. São Paulo: Abril Cultural.
- \_\_\_\_\_ 1979f: *Carta Sobre o Humanismo*. São Paulo: Abril Cultural.
- \_\_\_\_\_ 1979g: *Identidade e Diferença*. São Paulo: Abril Cultural.
- \_\_\_\_\_ 1982: *The Basic Problems of Phenomenology*. Indiana University Press.
- \_\_\_\_\_ 1983a: *El Poema*. In: *Interpretaciones sobre la Poesia de Hölderlin*. Barcelona, España: Editorial Ariel.
- \_\_\_\_\_ 1985: *History of the Concept of Time*. Indiana University Press.
- \_\_\_\_\_ 1988: *Il Cammino verso il Linguaggio*. Milano: Mursia Editore.
- \_\_\_\_\_ s/d: *Seminário de Le Thor*. Disponível em [www.personalesciudad.com](http://www.personalesciudad.com)
- \_\_\_\_\_ 1997a: *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes.
- \_\_\_\_\_ 1997b: *O Conceito de Tempo*. São Paulo: Cadernos de Tradução.
- \_\_\_\_\_ 1997c: *La Época de la Imagen del Mundo*. In: *Caminos de Bosque*. Madrid: Alianza Editorial.

- \_\_\_\_\_ 1997d: *El Concepto de Experiencia de Hegel*. In: *Caminos de Bosque*. Madrid: Alianza Editorial.
- \_\_\_\_\_ 1997e: *La Frase de Nietzsche 'Deus há Morto'*. In: *Caminos de Bosque*. Madrid: Alianza Editorial.
- \_\_\_\_\_ 1998: *Heráclito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- \_\_\_\_\_ 2000a: *Nietzsche I*. Barcelona: Ediciones Destino.
- \_\_\_\_\_ 2000b: *Nietzsche II*. Barcelona: Ediciones Destino.
- \_\_\_\_\_ 2001a: *A Questão da Técnica*. In: *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Vozes.
- \_\_\_\_\_ 2001b: *A Superação da Metafísica*. In: *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Vozes.
- \_\_\_\_\_ 2001c: *Construir, Habitar, Pensar*. In: *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Vozes.
- \_\_\_\_\_ 2001d: *A Coisa*. In: *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Vozes.
- \_\_\_\_\_ 2001e: "... poeticamente o homem habita ...". In: *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Vozes.
- \_\_\_\_\_ 2001f: *Seminários de Zollikon*. Petrópolis: Vozes.
- \_\_\_\_\_ 2003: *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude e Solidão*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

MARX, Karl 1987: *Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie*. MEGA.

- \_\_\_\_\_ 1975: *Formações Econômicas Pré-capitalistas*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- \_\_\_\_\_ 1977: *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Editorial Grijalbo
- \_\_\_\_\_ 1982: *Para a Crítica da Economia Política*. São Paulo: Abril Cultural.
- \_\_\_\_\_ 1985: *O Capital. Crítica da Economia Política*. Livro I. Tomo 1. São

Paulo: Abril Cultural.

\_\_\_\_\_ 1984: *O Capital. Crítica da Economia Política*. Livro I. Tomo 2. São Paulo: Abril Cultural.

\_\_\_\_\_ 1988a: *O Capital. Crítica da Economia Política*. Livro II. Tomo 3. São Paulo: Abril Cultural.

\_\_\_\_\_ 1988b: *O Capital. Crítica da Economia Política*. Livro III. Tomo 4. São Paulo: Abril Cultural.

\_\_\_\_\_ 1988c: *O Capital. Crítica da Economia Política*. Livro III. Tomo 5. São Paulo: Abril Cultural.

\_\_\_\_\_ 1989: *Manifesto do Partido Comunista*. Petrópolis: Vozes.

\_\_\_\_\_ 2004a: *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Boitempo Editorial.

\_\_\_\_\_ 2004b: *Miséria da Filosofia*. São Paulo: Icone.

### **Complementar**

ADORNO, Theodor W. & HORKHEIMER 2005: *O Conceito de Iluminismo*. São Paulo: Editora Nova Cultural.

ANDERSON, Perry. 1989: *Considerações sobre o Marxismo Ocidental*. São Paulo: Editora Brasiliense.

APEL, Karl-Otto 2000: *Transformação da Filosofia*. São Paulo: Loyola.

ARENDT, Hannah. 1989: *A Condição Humana*. Forense Universitária.

BARNES, Jonathan. 1992: *Los Presocráticos*. In: *Colección Teorema*. Ediciones Cátedra S. A., p. 73-102. (Série Mayor Madrid).

BENOIT, Hector 1996: Sobre a Crítica Dialética de O Capital. In: *Revista Crítica Marxista*, n. 18. São Paulo: Xamã.

- \_\_\_\_\_. 1998: A Luta de Classes como Fundamento da História. In: *Ensaio sobre o Manifesto Comunista*, p. 45-71. São Paulo: Xamã.
- \_\_\_\_\_. 2002: Do Amoralismo Universal ao Privado. In: *Crítica Marxista*, n. 14, p. 94-104.
- \_\_\_\_\_. 2003: Da Lógica com um Grande 'L' à Lógica de O Capital. In: *Marxismo e Ciências Humanas*. São Paulo: Xamã.
- \_\_\_\_\_. 2004: As Regiões do Negativo no Diálogo *Sofista*: as Raízes da Historicidade Dialética. In: *Idéias*, ano 11(2). Campinas: IFCH-Unicamp.
- BERGE, Damião. 1969: *O Lógos Heraclítico; Introdução ao Estudo dos Fragmentos*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro.
- BERTI, Enrico. 1997: *Aristóteles no Século XX*. São Paulo: Edições Loyola.
- BOURDIEU, Pierre. 1975: *A Ontologia Política de Martin Heidegger*. Campinas: Papirus.
- BRÜSEKE, Franz Josef. 2005: Ética e Técnica. Dialogando com Marx, Spengler, Jünger, Heidegger e Jonas. In: *Ambiente & Sociedade*, v. 8, n. 2.
- CANÁN, Alberto J.L. Carrillo. (2000). *The Concept of "Earth" in Heidegger*. Disponível em <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/carrilloing.htm>. E outros textos eletrônicos: *Interpretación y Verdad. Acerca de la Ontología General de Heidegger; Mundo y Predicados Ontológicos en Heidegger; Poesía, Lenguaje e Interpretación en Heidegger*.
- DREYFUS, Hubert. 1991: *Being-in-the-World*. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press.
- DUARTE, Rodrigo A. de Paiva. 1995: *Marx e a Natureza em O Capital*. São Paulo: Edições Loyola.
- ELDRED, Michael: *Kapital und Technik*. Disponível em [www.webcom.com/~paf/ereignis.html](http://www.webcom.com/~paf/ereignis.html)
- \_\_\_\_\_. *Capital and Technology*. Disponível em [www.webcom.com/~paf/ereignis.html](http://www.webcom.com/~paf/ereignis.html)

- ENGELS, Friedrich 2004: *Do Socialismo Utópico ao Socialismo Científico*. São Paulo: José Luiz e Rosa Sundermann.
- FAUSTO, Ruy 1983: *Marx: Lógica e Política*. Tomos I a III. São Paulo: Editora Brasiliense.
- FLEIG, Mario. 1998: Culpa e Responsabilidade em Heráclito Segundo a Leitura Heideggeriana. Porto Alegre: *Veritas*, v. 43, nº1: p. 55-80, Março.
- GADAMER, Hans-Georg. 1997: *Verdade e Método. Traços Fundamentais de uma Hermenêutica Filosófica*. 3ª edição. Petrópolis, RJ: Vozes.
- GIACÓIA, Oswaldo 1998: Notas sobre a Técnica no Pensamento de Heidegger. In: *Veritas*, v. 43, n. 1, p. 97-108. Porto Alegre.
- GMEINER, Conceição Neves 1998: *A Morada do Ser: uma Abordagem Filosófica da Linguagem*. Santos: Leopoldianum.
- HABERMAS, Jürgen. 2003: *Direito e Democracia*. Vol. 1, 2ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- HEGEL, Georg W. F. 2000: Preleções Sobre a História da Filosofia. In: *Pré-socráticos*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Editor Victor Civita, Abril S.A., p. 102-116. (Os Pensadores)
- HERÁCLITO. In: Diels, Hermann & KRANZ, Walther. 1954: *Die Fragmente der Vorsokratiker*.
- HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer Reinen Phänomenologie und Phänomenologische Philosophie*. Haag, M. Nijhoff, Husserliana, Band III.
- \_\_\_\_\_. *Investigações Filosóficas. Sexta Investigação*. São Paulo: Victor Civita.
- \_\_\_\_\_. 1986: *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica*.
- \_\_\_\_\_. 2001: *The Shorter Logical Investigations*. London and New York: Routledge.

- \_\_\_\_\_. *A Idéia da Fenomenologia*. Lisboa: Edições 70.
- INWOOD, Michael. 2002: *Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- JÜNGER, Ernst. 2002: A Mobilização Total. In: *Natureza Humana*, v. 4, n. 1, p. 189- 217.
- LEGRAND, Gérard. *Os Pré-Socráticos*. Tradução Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, p. 54-82.
- LÊNIN, V.I. 1985: *Ilusões Constitucionais*. São Paulo: Kairós Livraria Editora.
- \_\_\_\_\_. 1979: *O Estado e a Revolução*. São Paulo: Editora Hucitec.
- LOPARIC, Zeljko 1982: A Fenomenologia do Agir em Sein und Zeit. In: *Manuscrito*, v. 6, n. 1, p. 149-180.
- \_\_\_\_\_. 1990: *Heidegger Réu. Em Ensaio sobre a Periculosidade da Filosofia*. SP: Papyrus.
- \_\_\_\_\_. 1995: *Ética e Finitude*. São Paulo: Educ.
- \_\_\_\_\_. 2002: Breve Nota sobre Heidegger como Leitor de Jünger. In: *Natureza Humana* vol. IV, n. 1. São Paulo: Educ.
- \_\_\_\_\_. 2003: *Sobre a Responsabilidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS.
- LÖWITH, Karl s/d: *O Sentido da História*. Rio de Janeiro: Edições 70.
- LOWY, Michael 1975: *Método Dialético e Teoria Política*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- LUKÁCS, Gyorgy 1966: *La Peculiaridad de lo Estético. Cuestiones Preliminares y de Principio*. Mexico: Grijalbo.
- \_\_\_\_\_. 1969: *Historia y Consciência de Clase. Estudios de Dialéctica Marxista*. México: Grijalbo.
- \_\_\_\_\_. 1979: *Existencialismo ou Marxismo?* São Paulo: Lech, 1979.
- MACDOWELL, J.A. *A Gênese da Ontologia Fundamental de Martin Heidegger*.

São Paulo: Herder.

MARCUSE, Herbert 1999a: *Tecnologia, Guerra e Fascismo*. São Paulo: Fundação Editora da Unesp.

\_\_\_\_\_ 1999b: *Eros e Civilização. Uma Interpretação Filosófica do Pensamento de Freud*. Editora LTC.

\_\_\_\_\_ 2004: *Razão e Revolução. Hegel e o Advento da Teoria Social*. Editora: Paz e Terra.

MAURER, Reinhart 2000: *O que Existe de Propriamente Escandaloso na Filosofia da Técnica de Heidegger*. In: *Natureza Humana* vol. II, n. 2. São Paulo: Educ.

MEHRING, Franz. 1977: *O Materialismo Histórico*. Lisboa: Edições Antídoto.

MOURA, Carlos Alberto. 2000: *Sensibilidade e Entendimento na Fenomenologia*. In: *Manuscrito*, 23, n. 2, p. 207-250.

NAVES, Márcio Bilharinho. 2000: *Marxismo e Direito. Um Estudo sobre Pachukanis*. São Paulo: Boitempo Editorial.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Filosofia na Época Trágica dos Gregos*. Tradução de Maria Inês Madeira de Andrade; revista por Artur Morão. Lisboa: Edições 70.

NUNES, Benedito. 1992: *Passagem para o Poético*. São Paulo: Ática.

OLIVEIRA, Rubem Mendes. 2006: *A Questão da Técnica em Spengler e Heidegger*. Belo Horizonte: Argumentum Tessitura.

PONTY, Merleau. 1955: *Les Aventures de la Dialectique*. Paris: Gallimard.

REIS, Róbson Ramos dos. 1999: *Modalidade Existencial e Indicação Formal: Elementos para um Conceito Existencial de Moral*. In: *Revista Natureza Humana*. Vol. I, n. 1 (1999). São Paulo: Educ, p. 273-301.

\_\_\_\_\_ 2001: *Verdade e Indicação Formal: a Hermenêutica Dialógica do Primeiro*

- Heidegger. In: *Veritas*, v. 46, n. 4, p. 607-620.
- RORTY, Richard. 1999: *Ensaio sobre Heidegger e Outros*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- SAFRANSKI, Rüdiger 2000: *Heidegger, um Mestre da Alemanha entre o Bem e o Mal*. São Paulo: Geração Editorial.
- SARTRE, Jean-Paul 1999: *O Ser e o Nada. Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Petrópolis: Vozes.
- \_\_\_\_\_ 1987: *O Existencialismo é um Humanismo*. São Paulo: Nova Cultural.
- \_\_\_\_\_ 1987: *Questão de Método*. São Paulo: Nova Cultural.
- SLOTERDIJK, Peter 2000: *Regras para o Parque Humano. Uma Resposta à Carta de Heidegger sobre o Humanismo*. Editora: Estação Liberdade.
- SOUZA, José Cavalcante de. 2000: *Fragmentos*. In: *Os Pensadores*. Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora Nova Cultural, v.1.
- STEIN, Ernildo 1988: *Seis Estudos sobre Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes.
- \_\_\_\_\_ 1997: *A Caminho de uma Fundamentação Pós-Metafísica*. Porto Alegre: EDIPUCRS.
- \_\_\_\_\_ 2000: *Diferença e Metafísica: Ensaio sobre a Desconstrução*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 293 p.
- \_\_\_\_\_ 2004: *Exercícios de Fenomenologia*. Ijuí: Ed. Unijuí.
- VOLPI, Franco. 1999: *O Niilismo*. São Paulo: Edições Loyola.