
MARTIN HEIDEGGER E A QUESTÃO DA TÉCNICA: A NOITE DO MUNDO COMO INDIGÊNCIA E DESABRIGO

Leandro Assis Santos

Resumo

O presente trabalho tem por finalidade elucidar a indigência como traço determinante do esquecimento do ser, aqui interpretado como oriundo da técnica moderna, no pensamento de Martin Heidegger. Busca-se elucidar a indigência como típica expressão da época da técnica geradora da noite do mundo.

Palavras-Chave

Indigência; Mundo; Obscurecimento; Esquecimento do ser.

Abstract

This study aims to elucidate the determining indigence as trait of forgetfulness of being, here interpreted as coming from the modern technique, the thought of Martin Heidegger. We seek to elucidate the expression of indigence as typical season the technique of generating night of the world.

Keywords

Indigence; World; Obscuration; Forgetfulness of being.

O presente texto tem por objetivo tecer um breve comentário sobre o problema do esquecimento do ser no pensamento do filósofo alemão Martin Heidegger (1889-1976). Ao ter por base esse problema, o questionamento incidirá sobre uma das formas possíveis de realização desse esquecimento, qual seja o problema acerca da técnica – a grande questão da nossa época – e de seu modo de ser específico. Entenda-se, de antemão, que a técnica moderna é fruto da metafísica tradicional¹ dimensionada de modo a agravar o esquecimento do ser, cujo fator determinante é a instauração do niilismo como traço indicador de nossa época, a qual o ser-aí (*Dasein*) é absorvido no interior da indigência maior, aquela na qual esquece por completo que se é e está indigente². Deve-se entender por *ser-aí* o homem visto a partir de seu ser, ou melhor, a partir de seus *índices existenciais*. Este é um ente cuja constituição fundamental é ser lançado em um espaço que se abre a fim de possibilitar as suas relações, espaço esse que não é físico, porém, puramente relacional. Tal espaço é o *mundo*. Lançado no mundo, o ser-aí é um *ser-no-mundo* dado a concretizar-se em cada ato cotidiano da sua existência³. É, assim, um ente⁴ marcado por precariedade e incompletude, estando constantemente remetido ao seu mundo a fim de se realizar, sendo esse o traço fundamental que o constitui.

¹ Ao valermos-nos da *Introdução à Metafísica*, preleção de 1935, entende-se por metafísica tradicional, de modo geral, toda a história da filosofia a partir de Platão até Nietzsche (Cf. HEIDEGGER, 2008b, pp. 215-250 - *A teoria platônica da verdade*). Segundo Heidegger, a filosofia tradicional se notabilizou pela problematização das questões concernentes aos entes, deixando impensada a questão central da filosofia, qual seja o ser mesmo. Ao não tematizar o ser, a filosofia enveredou-se nos caminhos do ente, legando, paradoxalmente, uma dívida essencial com a questão fundamental da filosofia: o que é o ente ou real? Em suma: a metafísica pensa o ente, relegando o ser ao esquecimento.

² Podem-se conferir essas colocações em alguns textos de Heidegger, mais notadamente em *Porque poetas?* (HEIDEGGER, 1962b, pp. 220-261), *Introdução à metafísica* (HEIDEGGER, 1969) e *Contribuições à Filosofia – acerca do acontecimento apropriativo* (HEIDEGGER, 2003). Nessa direção, os comentários de Marco Antonio Casanova, em sua obra *Compreender Heidegger* (CASANOVA, 2012), Benedito Nunes, na obra *Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger* (NUNES, 2012) e Françoise Dastur em seu livro chamado *Heidegger – la question du logos* (DASTUR, 2007), são de muita valia.

³ Quando referimo-nos a *quadratura*, esta será entendida como o mesmo âmbito relacional traçado por Heidegger, qual seja, o mundo. Não obstante, já não subtende o ser-aí como o ente privilegiado no interior desse espaço – como descrito em *Ser e Tempo* –, mas, tendo esse ente como mais um dentre vários outros que compõe esse horizonte de relações. Terra e céu, os divinos e os mortais também compõem essa estrutura. Essa relação em quatro, esse quadrado do qual o ser-aí é co-partícipe, é a quadratura, ou seja, o mundo.

⁴ Deve-se entender por *ente* tudo aquilo que é. Não se limita a um objeto material, como, por exemplo, um texto. Mas, refere-se a tudo o que remete a esse objeto, isto é, a ideia de um texto, a palavra *texto*, a coisa texto, etc.

Ao pensar sobre o *esquecimento do ser*, Heidegger se dedica a entender as dimensões nas quais toda compreensão acerca do ser mesmo em sua diferença com o ente se esvai. Tal esvaziamento do sentido do ser – a ponto de ser chamado pela tradição metafísica de obscuro e indeterminado, como se encontra no começo de *Ser e Tempo*⁵ – coincide com a predileção predominante do ente em detrimento a dimensão fundamental que possibilita o aparecimento e instauração do ser no ente, deixando-o vigorar como o ente que é⁶. Deve-se entender por *ente* tudo aquilo que é, ou seja, aquilo que de algum modo possui um significado. Não se limita a um objeto material, como, por exemplo, um texto. Refere-se, todavia, a tudo o que remete a esse objeto, isto é, a ideia de um texto, a palavra *texto*, a coisa texto, etc. Entendendo o ente nessa dimensão, conclui-se que o esquecimento do ser é originado *pelo próprio ser*, já que quando se instaura e se mostra no ente em sua verdade, vale-se e pergunta-se naturalmente pelo ente, mas não por seu ser, já oculto e retraído em sua essência, em seu modo de acontecimento que lhe é próprio. Apenas quando o ser se retrai que o ente é. Esse esquecimento, todavia, não se trata de uma experiência negativa, uma vez que o esquecimento do ser, como escrito no §52, intitulado *O abandono do ser*, das *Contribuições à Filosofia – acerca do acontecimento apropriativo*, preleções de 1938-39⁷, deve ser experimentado como esquecimento fundamental da história do ser-aí⁸, isto é, de sua condição fundamental: sua finitude e indigência. O abandono do ser é experimentado, nessa perspectiva, como indigência, a primeira *ressonância* acerca do obscurecimento do mundo, fenômeno ao qual logo se explicitará.

A indigência se intensifica na época⁹ da maquinação técnica. Conforme Heidegger, a indigência é a disposição *condutora* da maquinação¹⁰. Partindo desse

⁵ Cf. HEIDEGGER, 2008c, p. 37. §1. *Necessidade de uma retomada explícita da questão do ser*. No primeiro parágrafo de *Ser e Tempo*, Heidegger expõe os três preconceitos básicos oriundos da tradição filosófica acerca do ser. Para essa tradição, o ser é: 1) o conceito mais universal; 2) o conceito mais indefinível; e, por fim, 3) o conceito evidente por si mesmo. A título de introdução, deve-se notar um erro evidente dessa tradição: a tentativa de se *determinar* o que é o ser mediante um conceito, e não buscar pelo seu sentido e verdade.

⁶ Cf. HEIDEGGER, 2003, pp. 99-144. No presente contexto, não se pretende elaborar sobre a outra vertente do esquecimento do ser que é como encobrimento, ocultamento – do ser no ente –, modo de ser fundamental da *alétheia*, da verdade. Quanto a esse ponto, deve-se conferir o segundo capítulo das *Contribuições à Filosofia*, cujo título é *Ressonância*.

⁷ Cf. HEIDEGGER, M. *Contribuições à Filosofia – acerca do acontecimento apropriador*. Trad. Dina Picotti. Buenos Aires: Biblos, 2003, p. 101.

⁸ Cf. HEIDEGGER, 2003, p. 100. § 51. A *ressonância*, da obra *Contribuições à Filosofia – acerca do acontecimento apropriador*.

⁹ A noção de época será explicada logo à frente.

ponto, o presente trabalho busca colocar em questão essa noção fundamental do pensamento heideggeriano procurando conectá-lo à maquinação, sendo, justamente essa conexão, o que se chama aqui de nihilismo¹¹. Deve-se atentar com o fato de que a indigência não intensifica a técnica ou mesmo que ela está ligada à maquinação como um *fundamento*, isto é, como aquilo que por algum motivo poderia dar suporte ou firmeza para a efetivação da maquinação. O que ocorre é diametralmente o contrário. A indigência e a maquinação são fenômenos díspares, embora estejam, por outro lado, intimamente conectados. O modo no qual a indigência do ser-aí se liga à maquinação é algo pouco mais sutil; é justamente isso a *ressonância*. Não se entenda por ressonância a maneira como um corpo transmite ondas sonoras, ou mesmo a propriedade de aumentar a duração ou a intensidade do som. A ressonância na qual o filósofo se presta a analisar não se limita a eventos físico-químicos, mas se realiza como a produção e o prolongamento dos acontecimentos que devem acomodar o mundo nas cercanias de tudo o que é tranquilizador e sedutor, ou seja, de tudo o que é estável.

A *presença estável*¹² se notabiliza por orientar o ser-aí no cerne da decadência que lhe é própria. Exposta em *Ser e Tempo*¹³, a decadência caracteriza-se por ser um movimento de envio do ser-aí em direção às suas próprias possibilidades de ser-no-mundo. Isso mostra a *tentação* (sedução) que configura o mundo, uma vez que enquanto horizonte de realização desse ente, o ser-aí é sempre tentado a decair, pois não lhe é dada a possibilidade de não se relacionar no mundo. Nessa tentação, ele é resguardado na inabalável *tranquilidade* de seu cotidiano, sempre próximo e familiar. Nesse mesmo cotidiano, o ser-aí está *aprimado* à lida com os demais entes intramundanos de modo que não se “veja” na mesma, caracterizando assim sua *alienação* com respeito ao seu próprio fazer (na maior parte das vezes impessoal) no seio do mundo. Nesses quatro momentos basilares da decadência (movimento de envio de si para o resguardo quase que inabalável do mundo), a saber, a tentação, a tranquilidade, o aprisionamento e a alienação, fundam-se os modos mais próprios do impessoal, quais sejam, o falatório, a curiosidade e a ambiguidade. Não obstante, na época da tecnologia avançada, a decadência é intensificada pela ressonância, uma vez que o ser-aí é lançado no horizonte

¹⁰ “A *disposição condutora* da ressonância: espanto e temor, pelo surgimento a cada vez da disposição fundamental da retenção. A suma indigência: *a indigência da carência de indigência*” (HEIDEGGER, 2003, p. 99).

¹¹ Cf. HEIDEGGER, 2003, pp. 99-144.

¹² “Que significa maquinação? Maquinação é a presença estável” (HEIDEGGER, 2003, p. 99).

¹³ Cf. HEIDEGGER, 2008c, pp. 240-246. Deve-se conferir o §38 de *Ser e Tempo* intitulado *A decadência e o estar-lançado*.

aberto pela maquinação. A indigência, conseqüentemente, é um modo peculiar de ser-no-mundo típico da época da maquinação na qual deixa o ser-aí pairar em uma horizonte impessoal quase que absoluto.

A questão do *impessoal* se impõe dentro da estrutura ser-no-mundo precisamente a partir do modo como o ser-aí compartilha as suas possibilidades de ser com os outros entes que possuem o mesmo modo de ser que o seu. Segundo Heidegger, o mundo é sempre compartilhado. Isto significa que se está em plena comunhão do mundo *com* os outros, ou seja, enquanto uma teia de remetimentos, o horizonte de possibilidades que perfaz o mundo se manifesta e se sedimenta na medida em que é compartilhado com os outros bem como junto aos demais entes que não possuem o caráter de ser-aí, o ser-simplesmente-dado¹⁴. O outro não é aquele do qual me distingo, me isolo, ou seja, não é um “alguém além de mim” do qual me diferencio. O outro é, pelo contrário, aquele do qual não consigo *propriamente* me distinguir, me diferenciar. Uma possível diferença entre “eu” e o “outro” se daria apenas se os tomarmos como entes já determinados ou prontos; um sujeito isolado do mundo ou tendo ainda este mundo como um objeto que lhe é exterior. No entanto, com o outro não se ocupa, a de se ter em relação a ele apenas preocupação. Não se entenda preocupação como algo que possa causar inquietação, desassossego ou apreensão. Anterior a essas determinações, este é um fenômeno marcado pelo cuidado e a lida atenciosa com o outro.

O fenômeno da preocupação, contudo, constitui-se por duas formas distintas. Uma assume um modo no qual retira o cuidado com o outro e o lança em uma *indiferença dominadora*, tais como a preocupação com o funcionário, os recursos humanos ou mesmo a gestão de pessoas. Pensado no sentido rigoroso da palavra, não se faz *gestão*¹⁵ de pessoas, bem como uma gerência administrativa quando se tem o outro na estima de tê-lo como parte constitutiva de si mesmo. Este modo de preocupação com o funcionário, por exemplo, tem o outro como mais um produto administrado, parte de uma instituição. A outra forma da preocupação se notabiliza, por sua vez, pela consideração e a tolerância. É a consideração que permeia a forma da lida cuidadosa, na

¹⁴ O ser-simplesmente-dado significa o ente que não possui o caráter de ser-aí, estando simplesmente imerso no interior do mundo. É o ente à mão que está dentro do mundo, diante do ser-aí como ente intramundano, a fim deste realizar uma ocupação, de modo a aparecer em sua dimensão mundana, porém, sem possuir qualquer caráter de existência.

¹⁵ Cf. JÚNIOR, José Cretella; CINTRA, Geraldo de Uchoa. *Dicionário Latino-Português*. Temos em vista Gerir como palavra nascida do latim *gerere* (*Gero*), cujo significado é trazer, criar, fazer. No entanto, esta mesma palavra (*gerere*) ainda traz em seu bojo o sentido de executar, produzir, administrar, reger, o que compreendemos como gestão de uma empresa, por exemplo, mas não de outro ser-aí.

qual se lida propriamente com o outro em suas diferenças, conflitos e limites, o que configura, por conseguinte, um laço repleto de estima e marcado pelo apreço. A tolerância, por seu turno, é o que permite o ser-aí lidar com o outro de modo que não haja nenhum domínio, nenhuma autoridade ou desdém, mas uma relação que abra a co-presença do outro na forma de uma relação respeitosa. Segundo Heidegger: “Os ‘outros’ não significam todo o resto além de mim, do qual eu se isolaria. Os outros, ao contrário, são aqueles dos quais, na maior parte das vezes, *não* se consegue propriamente diferenciar, são aqueles entre os quais também se está”¹⁶.

Desta maneira, a questão acerca sobre *quem* é o ser-aí cotidiano dado a concretizar-se junto ao outro enquanto ser-no-mundo é um modo no qual esse ente é tomado pela *medianidade* imergindo como impessoal. Não se deve entender, assim, o impessoal de forma pejorativa em vista de um modo próprio e mais original. Originalidade é, por assim dizer, nada mais que está dado nessa cadência, imerso na intensidade desse movimento vital que perfaz o jogo que se concretiza como a própria existência. O fenômeno da impessoalidade é o modo no qual o ser-aí se encontra na maior parte das vezes, haja vista o predomínio da cotidianidade em seu existir. É marcado pela *medianidade* e *nivelamento*, características que instauram uma *publicidade* no qual o ser-aí impessoalmente sempre está disposto, um modo no qual esse ente não compreende que está jogado de antemão em uma forma pública de ser-com os outros. Por isso passa a desempenhar suas ocupações e afazeres de maneira a responder sempre por tudo, afinal, tudo ele compreende, porém a nada se responsabiliza e se encarrega. Ademais, o ser-aí imerso no impessoal sempre respondeu por isso, decidiu-se por aquilo e assumiu esta ou aquela ocupação, mas quando impelido a responder *quem* assumiu, decidiu e respondeu simplesmente diz *à gente*, o que se refere da mesma forma *a todos* e ao mesmo tempo *a ninguém* propriamente¹⁷. A impessoalidade é um modo radicalizado na época da indigência.

Em *Porque poetas?*¹⁸, conferência proferida em 1946 em memória aos vinte anos da morte do poeta alemão Rainer Maria Rilke (1885-1926), a indigência perfaz um modo muito singular de ser-no-mundo. Ela é a máxima experiência do esquecimento do ser. Indigente, o ser-aí esquece a sua História e a sua condição existencial mais

¹⁶ HEIDEGGER: 2008, 174.

¹⁷ Cf. HEIDEGGER, 2008c, pp. 170-188. Quarto capítulo de *Ser e Tempo*, intitulado *O ser-no-mundo como ser-com e ser-si-mesmo. O “impessoal”*.

¹⁸ Cf. HEIDEGGER, M. “Pourquoi des poètes?”. In: *Chemins qui ne mènent nulle part*. Trad. Wolfgang Brokmeier. Paris: Gallimard, 1962b, pp. 220-261.

elementar. A indigência não é assumida como uma carência ou um mal qualquer – como tão rápido a caracterizamos –, mas como um modo de ser no qual o ser-aí sequer compreende *como se é e está*. A indigência não é, por outro lado, apenas uma maneira impessoal de ser, já que esse fenômeno também possui o vigor de deixar o ser-aí perdido de si, disperso na mediania e no nivelamento. Anterior a isso, a indigência é a forma de ser em que todos os referenciais dissolvem-se embebidos de um êxtase provocativo, ensurdecido e encantador¹⁹ no mundo. Isto quer dizer que a indigência é o jeito de se estar no interior do mundo da técnica, rodeado por aprazíveis afazeres, dispersantes e inebriantes, de modo que possua um poder de recusa quanto àquilo que é essencial, isto é, aquilo que remeta o ser-aí a sua condição de ente limitado e disposto na *autopossibilitação* de seu ser mesmo²⁰. “Nessa época, não há nada essencial”²¹. A indigência, dessa forma, é apreciada como o bem maior, sempre identificada ao bem-estar e a felicidade²².

Desamparado, o ser-aí já não dimensiona mais o seu habitar, pouco se dispendo no interior de um modo de ser no qual lhe acosse qualquer tipo de enraizamento. O que está em jogo é justamente a perda de referencial derivada da indigência. Essa perda se torna habitual na sedimentação cotidiana do mundo circunscrito pela maquinação, esvaziando o caráter daquilo que possa aparecer como essencial. Na época da maquinação, a mediania niveladora passa a ser parâmetro para o máximo de relações possíveis. Desabrigo, nesse sentido, se realiza como a falta de fundamento radical²³, e não apenas pelo fato de o ser-aí perder-se no interior do mundo da técnica de maneira a originar sua estagnação na tranquilidade provocada por sua indigência mais própria. Já perdido de si, embriagado pela inebriante bebida do prazer e do conforto oriundo da

¹⁹ Cf. HEIDEGGER, 2003, p. 101. Não se deve ter em vistas qualquer concepção fatalista quanto à posição de Heidegger. Isso porque não está em jogo um ente degenerado, mas a confirmação de um modo de ser radical oriundo de uma época histórica que se notabiliza por ser desestruturadora da rede de referenciais que orientam toda e qualquer tradição.

²⁰ Na obra *Heidegger e a essência do Homem*, Michel Haar nomeia do seguinte modo a primeira seção: *A autopossibilitação do Dasein e seus limites* (Cf. HAAR, 1990, p. 30).

²¹ Cf. HEIDEGGER, 2003, p. 101.

²² Cf. HEIDEGGER, 2003, p. 101. Deve-se atentar com a crítica do filósofo. O que Heidegger chama atenção é o desfrute com o ente à mão, com o ser-simplesmente-dado. Bem-estar e felicidade, assim, estão associados à ocupação inadvertida com um ente qualquer. Não tem qualquer relação com estado de alma, de espírito ou outra coisa do gênero. A indigência como modo de instauração de bem-estar não significa senão a perda do ser-aí na ocupação com os entes intramundanos. Não possui, portanto, nenhum referencial negativo, mas simplesmente aponta para um modo de ser comum a todo e qualquer indivíduo, apenas caracterizado e circunscrito, conseqüentemente, à época atual, pois a indigência é uma tonalidade afetiva fundamental comum dessa época. Não que a indigência nunca tenha existido, mas se intensifica de modo fundamental à época atual.

²³ Cf. HEIDEGGER, 1962b, p. 220.

economia de tempo cronológico, o ser-aí submerge no impetuoso e imediato dos afazeres. A pragmatização das relações que produz a teia remissiva que compõe o mundo na maquinação, faz com que este mundo se torne absolutamente nivelado e obscuro, como que enevoado por uma densa noite, de maneira que se aniquila toda e qualquer experiência de profundidade e singularização. Essa é uma noite, paradoxalmente, que não provoca qualquer tipo de vertigem ou estranhamento. Nessa noite negra, a fuga dos deuses, a destruição da terra, a massificação do homem e a primazia da mediocridade se tornam o grande eco dessa época.

É equivocado entender *época* como um correlato onticamente histórico, derivado de uma data ou uma era factual qualquer. Não se refere a nenhum tipo de determinação eventual de fatos sedimentados. A historicidade própria das épocas aponta para as distintas instaurações do ser na História, não estando, com isso, dependentes da historiografia dos fatos, mas, vigorando na irrupção dos desdobramentos temporais do próprio ser nas *ekstases* originárias do tempo²⁴. A indigência é o marco de uma época de miséria e penúria, da “meia noite do mundo”²⁵. Na contramão dessa opaca dimensão, o mundo mesmo é articulado em figuras simples; acontece na proximidade e relação com todos os entes, na simplicidade da terra como terra, do céu como céu, dos homens como mortais, e dos deuses que abrigam os divinos. Essa quádrupla estrutura do mundo, no entanto, perde seu sentido originário no interior das trevas da noite da maquinação, uma vez que, o que sustenta esse âmbito originário, é uma total ausência de proveito próprio. Esta ausência é, segundo Heidegger, ao valer-se especialmente da poesia de Friedrich Hölderlin (1770-1843), a essência do divino, essência que se esquiva na medida em que se metamorfoseia no esforço que nos libera para uma efetiva presença.

O ser-aí pertence à Terra, pois junto à Terra se dão todas as relações. A Terra é “a Mestra e Mãe”²⁶. Terra é Mãe porque se dá toda como pátria, solo, habitação. O ser-aí como sentido da Terra, conseqüentemente, significa que esse ente é a configuração epocal, historial da Terra. Ela também é fertilidade, fecundidade, já que é manancial doador de alimento, que se rasga passiva em sulcos para o plantio e cultivo da lavoura,

²⁴ Cf. HEIDEGGER, 2008c, pp. 303-537. Na segunda seção de *Ser e Tempo*, especificamente no parágrafo 65, cujo título é *A temporalidade como sentido ontológico da cura*, Heidegger explica que ekstase significa o horizonte do tempo originário no qual o ser se manifesta e acontece. Temporalidade é a própria realização das ekstases, e através delas que o mundo pode fazer-se vigente bem como ocultar-se em uma dada determinação. São três as ekstases do tempo, quais sejam, o *porvir*, *vigor de ter sido* e a *atualidade*. Deve-se conferir ainda o comentário sobre o tema cunhado por Françoise Dastur, em sua obra *Heidegger e a questão do tempo* (Lisboa: Instituto Piaget, 1990).

²⁵ Cf. HEIDEGGER, 1962b, p. 222.

²⁶ HEIDEGGER, M. *Hinos de Hölderlin*. Trad. Lumir Nahodil. Lisboa: Instituto Piaget, 2004, p. 64.

na íntima proximidade do ser-aí com a fauna e a flora, a *natureza (physis)*, pois, ainda é fonte de vida e sinônimo de dedicada doação. No entanto, a Terra está muito além das apreensões geográficas e planetárias. Na simplicidade gratuita da Terra o ser-aí finca a sua morada. Em *A origem da obra de arte*²⁷, a Terra está diametralmente em oposição ao mundo²⁸. A Terra é a própria coisa no resguardo de si mesma, uma possibilidade não-historial, diferente de mundo. É, antes, a coisa como isso o que ela é em sua “coisidade”²⁹ singular – por isso a obra de arte é um espaço privilegiado de apreendê-la. Terra é o acontecimento de *physis*, no sentido de não facticidade, mas absoluto enraizamento que mostra a face de um mundo e de uma época, não sendo, contudo, historial³⁰. Terra é *physis* porque é o obscurecimento da clareira (abertura) da verdade, esta que desvela a coisa em seu ser; é o obscurecimento como o *retraimento* do ser no ente revelado. É justamente na Terra que se inscreve um mundo. A Terra é aquilo que tudo deixa aparecer, recolhendo esse aparecimento na constituição coisal das coisas, isto desde os elementos materiais que lhes são constituintes, até o fenômeno que manifesta e que se oculta no acontecimento que permite a materialidade própria da coisa. A coisa se faz coisa quando a Terra se faz Terra³¹.

O ser-aí é o ente que testemunha o seu pertencimento à Terra. Pertencimento – esse que chamamos acima de enraizamento – significa estar atrelado fundamentalmente a algo que se lhe mostra essencial, de modo que isso lhe seja algo muito singular e especial. Pertencer íntima e essencialmente à Terra é estar disposto sob o céu. Heidegger deixa claro em *Terra e céu de Hölderlin*³², conferência pronunciada pela primeira vez

²⁷ HEIDEGGER, M. *A origem da obra de arte*. Trad. Maria da Conceição Costa. Lisboa: Edições 70, 1990.

²⁸ Esta oposição se dá no fato de que, para todo mundo (época) acontecer, a Terra se revela em sua gratuidade. O ente para vir à luz, irrompe a partir da Terra: “O ente na totalidade significa aqui natureza no sentido de *physis*” (HAAR, 1990, p. 21). E isso de maneira que, segundo Heidegger, “Ela [a *physis*] abre ao mesmo tempo a clareira daquilo sobre o qual e no qual o homem funda o seu habitar. Chamamos isso a Terra. (...) A Terra é isso onde o erguer alberga tudo o que se ergue e, claro está, enquanto tal. Naquilo que se ergue advém a Terra como o que dá guarida” (HEIDEGGER, 1990, p. 33).

²⁹ Cf. Segundo capítulo de *A origem da obra de arte*, cujo título é *A obra e a verdade* (HEIDEGGER, 1990, pp. 30-46).

³⁰ Cf. A interpretação de Michel Haar em seu *Heidegger e a essência do Homem* (HAAR, 1990, pp. 14 ss.).

³¹ Cf. HAAR, M. *A obra de arte – ensaio sobre a ontologia das obras*. Trad. Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: Difel, 2000, p. 87, ss.

³² Cf. HEIDEGGER, M. “Terre et ciel de Hölderlin”. In: *Approche de Hölderlin*. Trad. Françoise Fédier. Paris: Gallimard, 1962a, pp. 195-238.

no verão de 1959, que a Terra e o céu são diametralmente complementares, melhor, são especulares: “A Terra somente é Terra como Terra do céu”³³.

O céu, a abóboda celeste, é aquilo que resguarda o sol e a lua em seus ciclos, possibilitando as estações do ano na Terra. O céu, curvado desde sempre sobre a Terra, possibilita sua germinação com as chuvas do verão, ou mesmo as secas no inverno, as marés na lua cheia e a revolta dos oceanos com a tempestade. O trovão, a imagem de seu poder, espanta e afugenta os animais para a floresta, erguida pela Terra. O trovão rasga o céu num *clarão* perceptível na Terra. O ser-aí, disposto na Terra e abaixo do céu, é aquele que, na simplicidade de Terra e céu, admira e silencia frente a essas manifestações. Fica em silêncio porque “sente correr por suas veias” o temor causado pelo trovão, e aquieta-se porque o temor do trovão faz lembrar que ele é um ente que pode morrer. O céu é o clarão. Como elemento especular da Terra, esta que se caracteriza por ser ocultadora, dissimuladora, o céu, pelo contrário, é o espaço que possibilita a passagem da luz, iluminando o escuro. Deve-se, de antemão, entender que o jogo entre Terra e céu é justamente o acontecimento da verdade: desvelamento-ocultamento. Não obstante, esse jogo ainda é um acontecimento parcial, uma vez que lhes faltam outros elementos essenciais. Na clareira do céu e na dissimulação obscura da Terra, revelou-se o Homem como passível de morte.

O ser-aí é o único ente mortal, uma vez que é o único capaz de morte como morte. Não se fala apenas de falecimento, do findar ou do fato de sentir a dor do luto, essa disposição tão fundamental, mas, a morte é o vigor do ser que se retrai como dimensão possível e crucial de realização do ser-aí: é a sua possibilidade extrema, irremissível, intransferível e insuperável. O ser-aí, como mortal, é este que está fincado e disposto no seio da morte, da morte como morte: ele é finito. A morte, pura possibilidade de ser, se dá mediante o fato inadiável de se estar-lançado no mundo, sendo a extrema possibilidade de sua realização, aquela a qual já nenhuma outra possibilidade pode lhe acossar. A finitude, assim, se desvela como um modo de disposição no interior do mundo, entre uma e outra possibilidade de ser; é o limite da *autopossibilitação* – para valermo-nos da terminologia criada por Haar³⁴ – do ser-aí. Por isso o ser-aí, enquanto mortal, nunca se determina *predominantemente* nesse ou naquele

³³ HEIDEGGER, 1962a, p. 208.

³⁴ Cf. HAAR, 1990, p. 30.

modo de ser³⁵. Sempre se perde no interior da decadência que é a sua, que não é mais que o movimento pelo qual ele mesmo se desvia de si, aviando-se para o mundo. Perde-se, então, na impetuosidade do *sim* e do *não*. A finitude é “a inquietude do não” que evidencia sua incompletude fundamental, a negatividade de um ente que se caracteriza por ser parco e pobre, estando sempre em uma dívida intransferível que nunca está e será sanada, débito esse que é a realização de sua existência, em relação ao seu próprio ser que deve em cada ação, por mais ínfima, ser concretizada em seu cotidiano. Por isso o ser-aí é mortal, finito, não sendo a finitude algo acoplada ao ser-aí como um dado qualquer, mas sendo o “modo fundamental de nosso ser”³⁶. “A certeza da minha morte é mais velha do que ‘eu’”!³⁷ Em última instância, como mortal e disposto entre o céu e a Terra, o ser-aí está em relação com os deuses e com o sagrado.

Os deuses são aqueles que resguardam os traços do sagrado. “Terra e céu, e os dois se levantam no sagrado”³⁸. Os divinos, por expressarem o sagrado, estão para além da morte. O sagrado não finda: é imortal. O sagrado é a própria manifestação de mundo em seu dizer silencioso, sendo toda forma de renúncia em proveito próprio³⁹. O sagrado é a própria manifestação das coisas, o pôr-se em descoberto do mundo em seu espontâneo doar-se, ou seja, concretizar-se como gratuidade, em seu singelo fazer-se presente. Os traços do sagrado são apreendidos na entrega do ser-aí à simplicidade que perfaz a união de Terra e céu com o próprio ser-aí em seu meio. Os divinos pertencem ao mundo como apelo supremo de seu aparecer, já que o mundo acontece sempre na medida em que irrompe. Os divinos são essa mesma doação, essa gratuidade, já que não têm nenhuma razão para ser, para fazer-se vigente, sendo, por isso, entrega e abandono

³⁵ No início de *Os conceitos fundamentais da metafísica (mundo – finitude – solidão)*, preleção de 1929, Heidegger escreveu o seguinte: “Estamos a caminho deste *na totalidade*. Nós mesmos somos este à caminho, esta travessia, este *nem um, nem outro*. O que significa ficar oscilando entre esse nenhum e nem outro? Um, não, mas também não ao outro, este *claro que sim, e, porém, não, e novamente sim*. O que é essa inquietude do não? Nós a denominamos *finitude*” (HEIDEGGER, 2006, p, 7).

Nessa circunstância, não nos deteremos no modo em que o ser-aí se *determina* em seus modos de ser. Tem-se clareza quanto a esse acontecimento tão fundamental, já marcado no começo de *Ser e Tempo*. Se assim não fosse, não poderíamos mesmo falar em uma tradição, muito menos em *modos de ser*, em existenciais, uma vez que esses se dão mediante segmentações da rede referencial que é própria ao ser-aí. O presente trabalho, por seu turno, tem em vista esse fenômeno capital da existência humana, mas aqui se buscou frisar o modo no qual essa segmentação mesma do mundo se dissolve e abre espaço para a realização de novas possibilidades.

³⁶ HEIDEGGER, 2006, p. 7.

³⁷ HAAR, 1990, p. 34.

³⁸ HEIDEGGER, 1962a, p. 208.

³⁹ Deve-se conferir o §8, *O desenvolvimento da disposição fundamental*, da obra *Hinos de Hölderlin a fim de acompanhar os desdobramentos da questão do sagrado em relação à disposição fundamental da Poesia*.

junto aos outros componentes que estão em relação com eles, Terra, céu e Homem, sendo, no entanto, aqueles que escapam a toda determinação, a qualquer delimitação. É o incomensurável. Na medida em que Terra e céu se juntam, eles, os deuses, já aparecem em verdade. Os deuses, igualmente, são a articulação dos elementos fundamentais: a Terra e o céu conjuntamente ao mundo. Os deuses são os acenos dessa articulação, isto é, é o seu abrigo ao mesmo tempo em que o aparecimento do ente resguardado em seu sentido. Acenar não é qualquer tipo de ação acidental dos deuses, não lhe é uma propriedade, mas, coincide justamente com seu ser. Os deuses acenam porque são acenos: acenam pelo simples fato de ser. Enquanto articulação de Terra-céu e mundo, os deuses são tempo⁴⁰.

A meia-noite do mundo é justamente o obscurecimento da quadratura, e essa escuridão é a maquinação; não se refere à trama e à intriga, mas à automatização do fazer como modo de ser próprio do homem moderno. Nas *Contribuições à filosofia – acerca do acontecimento apropriador*, a maquinação é expressa como a presença do estável (como exposto acima), do tranquilizador; é o desencantamento do ente que enleva e imprime poder. A mediania torna-se nível na época de maior carência. Por isso, o filósofo identifica a instauração da época da técnica com a época da falta de enraizamento originador do esquecimento fundamental, ou seja, é a época de acabamento da metafísica, da consumação do esquecimento do ser e, concomitantemente, do esquecimento que radica a maior pobreza do ser-aí: *a indigência da carência de indigência*⁴¹. A época da técnica é o acabamento da metafísica enquanto polarização na qual radica todo o esquecimento do ser. “A maquinação determina a entidade do ente”⁴². Essa sentença basilar das *Contribuições* encontra sua ressonância na dissipação daquilo que não é *entidade*, isto é, daquilo que possibilita a instauração mesma do ente em seu ser. O advento dessa instauração tem em seu bojo, também, o acontecimento da falta de proveito próprio. A gratuidade desse acontecimento é identificada com a fuga de toda divindade⁴³. Nenhum deus se junta mais aos mortais ou

⁴⁰ Cf. O §6, *A definição do “nós” a partir do horizonte da questão do tempo*, constante na obra *Hinos de Hölderlin* (HEIDEGGER, 2004, pp. 54-62). Já existe nessa perspectiva uma renúncia a uma questão ligada a compreensão tradicional de deus: a eternidade.

⁴¹ Cf. HEIDEGGER, 2003, p. 99.

⁴² HEIDEGGER, 2003, p. 101.

⁴³ Deve-se salientar que Heidegger entende a essência da divindade como *a ausência em proveito próprio*, como o pensador formula no §8 dos *Hinos de Hölderlin*. O oposto dessa dimensão é justamente o cerne da maquinação, a presentificação total da entidade do ente, e a indigência própria do ser-aí como o entre o divino e a técnica. A fuga é, portanto, a incapacidade de recolhimento das diferentes noções constitutivas da quadratura na coisa. A coisa não recolhe mais nenhum divino, ao

às coisas, e não se junta porque, na insurreição e revolta humana contra a sua própria condição, o ser-aí busca se autodeificar. Revolta-se contra a própria condição, porque o homem é essa radical carência e pobreza, sendo essa mesma indignação, o que o impele em direção ao mundo no qual deve sempre lançar-se numa nova realização.

Na fuga dos deuses se apaga o esplendor da divindade no mundo. Apartado da luz dos divinos, o ser-aí está suspenso nas trevas do mundo. A falta dos deuses tornou-se a instauração do desabrigo. Esse desabrigo indigente se reveste na forma de uma perda do enraizamento na quadratura em benefício de um pleno risco, cujo traço determinante é o fato dos mortais desafiarem a morte constantemente. No interior dessa noite, os mortais imergem em um modo impessoal predominante, sendo esse um grande risco. Dispersam em suas ocupações cada vez mais voltadas para o bem estar próprio. Nessa dispersão, o dizer originário da linguagem, por exemplo, transforma-se em má prosa, em conversa fiada. A quadratura desaparece em meio ao redemoinho da novidade e ao domínio da inovação. Na noite do mundo, a linguagem, tal como Heidegger entende⁴⁴, perde sua dimensão originária. Nessa perspectiva, buscando entender quem são os pensadores dessa época da indignação, Heidegger se vale de um verso de Hölderlin para perguntar: “para que poetas em tempos de indignação?”⁴⁵. A resposta se insinua justamente com a finalidade de mostrar a essência dessa noite. A noite do mundo é o tempo no qual se estreita a miséria, e esta é o esquecimento da verdade do ser. Entende-se essa miséria, como exposta acima, como o traço determinante daquela noite⁴⁶. No bojo dessa mediocridade acontece o desgaste e o embotamento da

passo que se torna puramente coisa objetiva para uso e manuseio inadvertido visando benefícios subjetivos. A fuga dos deuses, expressão cara a Heidegger em variadas obras do segundo movimento de seu pensamento, é justamente a *entidade do ente* obliteradora de todo enraizamento e gratuidade, instaurador e centrifugador da entidade – bem como de toda metafísica da presença.

⁴⁴ A linguagem se mostra como um modo originário de salvaguardar a verdade do ser que se manifesta no ente. Nesse contexto, o questionamento pela manifestação do ser no ente tornou-se a indagação acerca do acontecimento do mundo. Isso porque Heidegger reconhecia a manifestação do ente como o próprio acontecimento de mundo, sendo esse *acontecimento* a dinâmica mais própria de realização da linguagem. Esse acontecimento é experimentado com o dizer, melhor dito, com a *saga do dizer* (*Sagan*). Saga do dizer significa mostrar, deixar aparecer, deixar ver e ouvir. O que se deixa ver configura a própria manifestação do mundo à medida que este incorre na necessidade radical de fazer-se presente, já que, quando o ente se revela, o mundo acontece. É a saga do dizer que consente em realizar o acontecimento do ente – inclusive a própria existência do ser-aí – deixando-o ser no âmbito do acontecimento apropriador instaurado na linguagem. A saga, enquanto modo originário de acontecimento da linguagem, não pertence ao ser-aí. Anterior a isso, a linguagem é o âmbito ao qual o ser-aí pertence fundamentalmente, já que, “na habitação da linguagem mora o homem” (Cf. HEIDEGGER, 2008b, 236).

⁴⁵ HEIDEGGER, 1962b, p. 221.

⁴⁶ HEIDEGGER, 1969b, pp. 220 ss.

linguagem. Conforme Heidegger, “as coisas, inclusive a linguagem do dia-a-dia ficam desgastadas, embotadas, desfeitas e ocas pelo uso”⁴⁷.

De outro modo, a linguagem se mostra como o bem mais perigoso, uma vez que é por meio dela que o ser-aí avança sempre mais longe, avançando em direção ao ser. A linguagem revela o ente no advento do ser. O mais estranho disso tudo é que o ser-aí sequer se ressentido de sua indigência, e nessa configuração, a miséria cai no esquecimento. Segundo Heidegger:

Longo é o tempo da miséria da noite do mundo. Este deve, primeiro e longamente, aceder a seu próprio meio. Ao meio dessa noite, a miséria do tempo é a maior. Então, a época indigente não ressentido mais sua indigência. Esta incapacidade, pela qual a indigência mesma da miséria cai no esquecimento, eis bem a miséria mesma deste tempo⁴⁸.

Esta indigência, que passa despercebida aos olhos do homem comum (especialmente este, mas não somente), é o perigo que se torna o traço determinante da época atual. Não obstante, só onde há linguagem pode haver mundo. A linguagem cria, ao manifestar o ente, a possibilidade da ameaça desse mesmo ente no mundo; é o risco, característica decisiva de todo perigo. O risco, vertente fundamental da indigência, nasce quando a vontade se torna modo predominante do ser-aí – já não há qualquer aceno daquela citada ausência de proveito próprio. O risco é o que define o ser desse ente no tempo da miséria, e o perigo dos perigos é o ser cair no pleno esquecimento, perigo constante que está cada vez mais sedimentado, uma vez que, como escrito na passagem citada acima, o homem já não se ressentido de sua indigência. No risco, sempre se deseja que as coisas sejam mais do que elas podem ser. Risco torna-se desejo, o *obscuro desejo* do ser-aí que já não compreende a sua miséria. Como querer, esse ente é na vontade, sendo isso o que é radicalmente oposto à quadratura.

O pensar poético bem como o meditativo da filosofia, é aquele ao qual se torna aos poucos negligenciado na noite do mundo. Ora, retomando o que se afirmou acima, na fuga dos deuses há outro que toma o seu lugar. Este novo “deus” é a técnica científica. O questionamento acerca da técnica se mostra inevitável quando se pergunta o modo como o ser-aí moderno está disposto no mundo. Ora, *pelo quê* e *como* é afetado e *o quê* significa, hoje, no tempo da tecnologia avançada, ser tomado pelo mundo? Quanto a isso Heidegger escreve em *Introdução à Metafísica*, preleção de 1935:

⁴⁷ HEIDEGGER, 2004, p. 31.

⁴⁸ HEIDEGGER, 1962b, p. 221.

Mas ainda nos falta a perspectiva essencial de saber, em que medida essa investigação, em si mesma Histórica, da questão do Ser traz consigo uma correspondência intrínseca até mesmo com a História Universal do mundo. Acima dizíamos: por toda parte acontece um obscurecimento do mundo, cujos processos Essenciais são: a fuga dos deuses, a destruição da terra, a massificação do homem, a primazia da mediocridade⁴⁹.

Algo espantoso nos assalta neste texto. Obscurecimento do mundo (a noite do mundo) está intimamente relacionado à clareza, ao estereótipo, à logicidade, isto é, ao desenvolvimento do mundo técnico, do modelo tecnológico, do científico, de linguagem referencial e programática. Nisto vigora o predomínio do indistinto, do imperceptível, e no que tange às relações humanas, da mediania e nivelamento total. Mas, como se estrutura esse predomínio da superficialidade, isto é, em que se funda esse predomínio? E nesse sentido, em que medida esse predomínio é o fenômeno no qual se assenta àquele obscurecimento do mundo?

Predomínio da superficialidade deve ser entendido como a preponderância, a supremacia do fugaz, o domínio da radical indiferença produtora do passageiro e do não profundo em todas as relações, do vazio e insignificante modo de ser, do pensamento oco, do não dispor-se autenticamente no mundo. Não obstante, deve-se indicar que frívolo, fugaz, etc. não devem ser entendidos como algo depreciativo. Estes também são modos de ser comuns do ser-aí, modos impessoais de ser. Aliás, ignorar o impessoal na existência desse ente seria algo contraditório, uma vez que ambos são necessariamente constituintes da vida humana. O problema é tê-los como modos predominantes de ser. Conforme Heidegger, o predomínio da superficialidade se funda em um modo específico de pensamento, a saber, o pensamento calculador – que se contrapõe ao pensamento meditante⁵⁰. Não se deve entender calculador unicamente no sentido de fazer cálculos, de usar fórmulas. Anterior a isso, deve-se entender o termo no sentido de instituir regras, valer-se de formas para se padronizar, cristalizar o mundo como se este fosse um dado substancial, objetivo, matematizado. É a configuração do instrumentalismo e funcionalismo do pensamento: a maquinação. Dessa maneira, o pensamento calculador coincide com a objetivação daquilo que é prático e programável. A tecnologia (forma derivada da ciência moderna) é regida essencialmente pelo pensamento que calcula, pensamento este que possui como característica fundamental

⁴⁹ HEIDEGGER, 1969, p. 71.

⁵⁰ Cf. HEIDEGGER, M. *Serenidade*. Tradução de Maria Madalena Andrade e Olga Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 1959.

reduzir a *um* plano todo modo de se estruturar o saber científico de forma que tente configurar o mundo como uma coisa completamente formada e acabada.

O obscurecimento do mundo, a noite do mundo, por fim, cujas características são a primazia da mediocridade, a destruição da terra, a fuga dos deuses e a massificação do homem têm sua força sustentadora nessa ausência de pensamento meditante. Esta ausência vigora na superficialidade e facilidade da forma pela qual lidamos no mundo; lida essa, que se constitui na forma pela qual o ser-aí tem ameaçado seu posicionamento radical no seio do mundo. Por essas mesmas características, o pensamento meditante (que se caracteriza essencialmente pelo pensar poético e filosófico) é acusado de algo que não é prático, de maneira que pareça ser fora da realidade, ou seja, um pensamento desnecessário, lento, abstrato e inútil. Em virtude do vigoroso domínio da técnica, enquanto ciência, a nossa época histórica, que tanto nos proporciona pensar, se vê obscurecida por uma ausência de pensamento que nivela todos os nossos horizontes de maneira indiferente.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CASANOVA, Marco Antônio. *Compreender Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- _____. *Nada a caminho: impessoalidade, niilismo e técnica na obra de Martin Heidegger*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- DASTUR, Françoise. *Heidegger – la question du logos*. Paris: Vrin, 2007.
- _____. *Heidegger e a questão do tempo*. Trad. João Paz. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.
- HAAR, Michel. *Heidegger e a essência do Homem*. Trad. Ana Cristina Alves. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.
- _____. *A obra de arte – ensaio sobre a ontologia das obras*. Trad. Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: Difel, 2000.
- HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. 4ª. ed. Petrópolis: Vozes, 2008a.
- _____. *A Origem da Obra de Arte*. Trad. Maria da Conceição Costa. Rev. Artur Morão. Edições 70: Lisboa, 1990.
- _____. *Aportes a la Filosofía: acerca del evento*. Trad. Dina Picotti. Buenos Aires: Biblos, 2003.
- _____. *Approche de Hölderlin*. Trad. de l'allemand par Henry Corbin, Michel Deguy, François Fédier et Jean Launay. Nouvelle édition augmentée. Paris: Gallimard, 1962a.
- _____. *Chemins qui ne mènent nulle part*. Trad. Wolfgang Brokmeier. Paris: Gallimard, 1962b.
- _____. *Ensaaios e conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2001.
- _____. *Hinos de Hölderlin*. Trad. Lumir Nahodil. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.
- _____. *Introdução à metafísica*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969.
- _____. *Os conceitos fundamentais da metafísica (mundo – finitude – solidão)*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- _____. *Marcas do caminho*. Trad. Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008b.
- _____. *Serenidade*. Trad. Maria Madalena Andrade e Olga Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 1959.
- _____. *Ser e Tempo*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. 3ª. ed. Petrópolis: Vozes, 2008c.
- JÚNIOR, José Cretella; CINTRA, Geraldo de Uchoa. *Dicionário Latino-Português*. 3ª ed. São Paulo: Nacional, 1953.

NUNES, Benedito. *Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger*. São Paulo: Loyola, 2012.