

3.

De um extremo ao outro da metafísica: “o mesmo essencialmente transformado”

“... a meditação historial que se seguirá sobre a essência da metafísica não se apresentará de outro modo senão como o sumário de um qualquer manual da história da filosofia.”²⁵⁰

Algum leitor de Heidegger terá jamais deixado de se surpreender com as “listas” de nomes e conceitos que vêm freqüentemente resumir em poucas páginas, na interpretação heideggeriana da história da metafísica, os vinte e cinco séculos de filosofia no Ocidente?²⁵¹ Textos como *Introdução à metafísica*, *O Que é filosofia?*, os dois volumes do *Nietzsche* e, de maneira especialmente monumental, os *Beiträge zur Philosophie* são exemplos desse procedimento aparentemente paradoxal pelo qual Heidegger recorre às mudanças e deslocamentos ocorridos na história do pensamento com o intuito claro e assumido de reafirmar a sua origem comum, o “mesmo” (*das Selbe*) que os sustenta. Para Heidegger, a metafísica é de fato a história dos diversos desdobramentos de um tipo de questionamento sobre o ente que se conduz, basicamente, da mesma forma. Não só isso, o conduzir-se da mesma forma implica, de maneira definitiva, um conduzir-se no mesmo sentido, isto é, numa direção que tende a se confirmar e a perseverar. A via tomada pela história da metafísica é a de um esquecimento sempre mais agudo do começo, de um abandono progressivo da sua origem essencial, esquecimento do acontecimento que nela inicialmente se põe em

²⁵⁰ HEIDEGGER 1936/46, I, p. 451 (tr.fr., p. 349).

²⁵¹ Continuamos, nesse ponto, a seguir a interpretação de Catherine Malabou em *Le Change Heidegger*, que no capítulo intitulado “Esquisse d’une cinéalstique de l’être” evoca o problema das continuidades e rupturas na concepção da história heideggeriana. Malabou afirma que há na verdade “duas cineplásticas no seio da cineplástica heideggeriana”. Por um lado, passagem contínua e “trottoir roulant” (expressão que ela toma de empréstimo a Balzac). Por outro lado, dislocação e interrupções múltiplas. O duplo eixo coordena a obra de Heidegger de um extremo a outro. Cf. MALABOU 2004, pp. 132-133.

trânsito, do ser como acontecimento primordial que a suporta na sua possibilidade mesma de perdurar. Mas essa via de modo algum é reta ou direta, nenhum *télos* a guia que seja previsto ou calculado de saída. A história do ser, diz Heidegger – e é igualmente impossível passar despercebidamente por esta afirmação –, “não é pensada a partir de um devir (*Geschehen*) caracterizado por um curso (*Verlauf*) e um processo (*Prozeß*)”²⁵². Se uma identidade persiste nas diversas dispensações do ser ao longo da história da metafísica, ela “não pode ser representada por um conceito geral”, tal como “um fio vermelho (*ein roter Faden*) que se possa extrair da variedade do desenvolvimento histórico (*aus dem vielfältigen Geschichtsgang*)”²⁵³. A questão condutora, mesmo se Heidegger freqüentemente apresenta as etapas de seu desenvolvimento sob a forma de um inventário de noções e nomes próprios, não é um fio estendido de uma ponta à outra da tradição, encadeando causalmente os seus momentos respectivos. Quanto a estes, diz mais uma vez Heidegger, trata-se de pensá-los em termos da sua “coesão historial” (*geschichtlichen Zusammenhang*), não em termos de uma suposta dependência histórica (*historische Abhängigkeit*) de um em relação ao outro”²⁵⁴.

É sob a perspectiva de uma unidade plena de retornos e desvios, e atenta às voltas, às “quebradas” do caminho que conduz a metafísica a erigir-se em tradição, que a leitura heideggeriana da metafísica reata, por assim dizer, o fio dessa questão condutora (*Leitfrage*) que Heidegger vê perpassar a sua história, do início ao fim. O que tentaremos mostrar a partir daqui é o modo como Heidegger, ao ler a história da filosofia seguindo um tal fio condutor, não faz senão reportar as transformações que nela estão em curso. Paradoxalmente, à idéia de um fio condutor religando as determinações metafísicas do ser, do ente, da verdade, do homem, do pensamento, do deus, conjuga-se a perspectiva de um desdobramento marcado por mudanças e deslocamentos que não cessam de ocorrer. Nenhum desses termos permanecerá “tal qual”, luzindo no céu das idéias eternas ao qual a metafísica platônica num primeiro momento os destinou. Ser, ente, verdade, homem, pensamento, deus estão, todos eles,

²⁵² HEIDEGGER 1957, p. 109.

²⁵³ *Ibid.*, p. 110.

²⁵⁴ HEIDEGGER 1936/46, II, p. 173 (tr.fr., p. 140; tr.am., vol. 4, p. 122). Sobre essa mesma referência a uma “coesão historial”, ver *infra*, p. 74.

destinados a se transformar. Ocorre que essas transformações se dão no interior do espaço aberto pela compreensão inaugural do ser como entidade e da essência como imobilidade, e não fora dele. Ao se transformar, longe de provocar uma total interrupção no registro “formal” que estrutura a metafísica, longe de interditar o caminho que se estende em direção à determinação da essência como figura valendo pelo ser e da verdade como acordo do pensamento a ela – ser e ente, pensamento e homem, deus e verdade não farão senão se reformular a cada vez, reiterando a “conversão” e a “troca” iniciais das quais, originalmente, cada um deles procede. Se há mudanças, portanto, e é o que Heidegger fará questão de mostrar do início ao fim, elas não necessariamente “deformam” ou “desfiguram” a forma e a figura inaugurais que transportam a economia metafísica do ser. Mais que isso: se há transformações ou mutações fundamentais, e é o que Heidegger fará questão de mostrar de um extremo a outro, elas não revogam a tendência da metafísica a pôr em forma o ser, isto é a “idealizá-lo”. O copertencimento entre forma, *idéa* e ser, a solidariedade de um regime figural que põe em cena o ser à imagem e semelhança do ente, é o que duradouramente deve permanecer. As diferentes rubricas surgidas no seio da interpretação da essência como entidade e da verdade como adequação ou justeza não desmobilizam a vocação da metafísica a “imaginar” e a refletir historialmente a imagem que de si própria ela faz. As mudanças não cessarão de acontecer. E precisamente esse acontecer reserva à história da metafísica enquanto história do ser a possibilidade de desdobrar, e de finalmente esgotar, o fundo de seus múltiplos recursos figurais.

Diferentes posições, novas configurações

Segundo Heidegger, as configurações do ser, do ente, da verdade, do homem, do pensamento, do deus constituem o estofado de diferentes “posições metafísicas fundamentais” (*metaphysische Grundstellungen*), formadas ao longo da história do pensamento ocidental. Em tais posições vêm-se traçados os limites e o alcance de cada nova época da tradição. O que são essas diferentes épocas e como as diferenças específicas entre elas se estabelecem – isso, diz Heidegger, só pode ser apreendido à

medida que consideramos a maneira como “a significação muda a cada momento historial e como ela se fixa a cada vez” (*inwiefern jeweils die Bedeutung sich wandelt und wie sich jeweils geschichtlich festliegt*)²⁵⁵. Cada posição metafísica fundamental corresponde a “uma interpretação determinada do ente” e a “uma acepção determinada da verdade” que lhe fornecem, de maneira determinante, “o princípio de sua configuração essencial” (*den Grund seiner Wesensgestalt*)²⁵⁶. Tais princípios fundam então uma época e eles regem, de um extremo a outro, “todos os fenômenos característicos dessa época”²⁵⁷. Quatro diretivas básicas determinam as diferentes épocas da metafísica nas suas configurações características. Nelas está também contido o que Heidegger chama de “o essencial de uma posição metafísica fundamental”. Isto compreende:

- 1) o modo como o homem é homem, isto é, é ele mesmo; o modo de advinda da sua ipseidade (...);
- 2) a interpretação da essência do ser do ente;
- 3) a projeção da verdade em sua essência;
- 4) o sentido segundo o qual o homem é – aqui e lá – medida.

“Nenhum dos momentos essenciais de uma posição metafísica pode ser compreendido separadamente dos outros, precisa ainda Heidegger. Cada um deles já caracteriza por si mesmo o conjunto (...)”²⁵⁸. Há algo como um encadeamento interno desses quatro momentos ou diretivas. Ao se pôr a questão acerca de um deles – quer se interrogue isoladamente a respeito do modo como o homem se auto-interpreta numa época determinada, quer se busque saber como nela se delimita a essência do ente ou como se articula, entre o homem e as coisas, os limites e critérios a partir dos quais a verdade se faz valer –, os outros três se vêem imediatamente implicados. Nessa referência mútua e articulada, os quatro pontos, diz Heidegger, enunciam uma “estrutura unificada” (*ein einheitliches Gefüge*)²⁵⁹. É a reunião de todos esses aspectos de uma posição metafísica fundamental que revela a *Wesengestalt*, a configuração essencial, de uma época historial. Situando a estrutura circunscrita por esses quatro

²⁵⁵ HEIDEGGER 1942/43, p. 175 (tr.fr., p. 214).

²⁵⁶ HEIDEGGER 1938, p. 75 (tr.fr., p. 100).

²⁵⁷ Ibid.

²⁵⁸ Ibid., p. 104 (tr.fr., p. 135-136).

²⁵⁹ HEIDEGGER 1936/46 II, p. 203 (tr.fr., pp. 162-163; tr.am., vol. 4, p. 150).

pontos de vista (*Hinsichten*), é possível então questionar como, no curso da metafísica, “a relação do homem ao ente” (*das Verhältnis des Menschen zum Seienden*)²⁶⁰ se transforma.

No primeiro volume de seu *Nietzsche*, Heidegger propõe uma explicação mais circunscrita do que ele entende por uma posição metafísica fundamental. Ele se pergunta por aquilo que torna possível, afinal, que ao longo da história da filosofia diferentes posições fundamentais tenham se produzido. O que permite, ou seja, de onde, como e porque pode surgir uma visão da história que se move em torno de “posições” desse tipo? A resposta: “Onde, como e porque (...), nós só podemos avaliar se determinarmos por um conceito suficientemente claro o que se nomeia ‘metafísica’”²⁶¹. O que parece haver de claro, embora não se saiba ainda se suficientemente, é que “trata-se menos de indicar os diversos esboços de posições desse tipo, com suas conseqüências históricas (*geschichtliche Abfolge*)” supostamente demonstráveis, do que de destacar que “aquilo que se nomeia posição fundamental metafísica constitui um fenômeno único e próprio ao Ocidente e contribui para determinar essencialmente a sua história (*eigens und nur der abendländischen Geschichte zugehört und sie wesentlich mitbestimmt*)”²⁶². O que nos interdita de tomar a metafísica como um adjetivo ou mesmo como uma doutrina, como uma espécie particular de concepção filosófica ao lado de outras, menos “meta” ou transcendentais, é a dimensão propriamente historial que Heidegger lhe atribui. E essa dimensão historial é o que deve nos impedir de pensar o termo “metafísica” como o título para uma história passada, ultrapassada ou resolvida. Heidegger afirma: “as palavras exercem na história uma potência freqüentemente maior do que as coisas ou os atos.”²⁶³ Uma explicação (*Auseinandersetzung*) com a história da metafísica exige a disposição de se confrontar com “a potência da palavra metafísica”, e isto quer dizer: “com as suas posições fundamentais e suas forças unificadoras e determinantes”.²⁶⁴

Cada posição metafísica é como uma constelação dentro da qual se articulam, em torno do espaço aberto pela compreensão inaugural da essência como entidade, os

²⁶⁰ Ibid.

²⁶¹ HEIDEGGER 1936/46, I, p. 448-449 (tr.fr., p. 347; tr.am., vol. 2, p. 184).

²⁶² Ibid.

²⁶³ Ibid., p. 450 (tr.fr., p. 348).

²⁶⁴ Ibid. (tr.fr., pp. 348-349).

encontros entre o homem e o ser, o ser e a verdade, os entes e deus, deus e os homens, o homem e a linguagem. Se a potência da palavra “metafísica” leva Heidegger a utilizá-la como um outro nome para a história mesma, é porque, desde o começo (e com distâncias e proximidades a cada vez específicas em relação a ele), é em torno dela que o pensar ocidental segue o seu caminho, se transformando com e no desenvolvimento da sua questão inaugural e condutora. A “suficiente clareza” no conceito que se poderá alcançar da metafísica e de sua história supõe em primeiro lugar que prestemos atenção a isto: se a metafísica é uma mesma história, a história de uma mesma questão, é porque ela carrega o “mesmo” em seu seio, articulando-o e articulando-se com ele; mas esse mesmo, que não é a queda na pura coincidência nem na indiferença, só se dá a ver através do que há de singular em cada uma das posições fundamentais que em seu curso se desenvolvem.

É também nos volumes do *Nietzsche*, nos cursos das décadas de trinta e quarenta reunidos e publicados em 1961, que são analisadas as conexões e quebras epocais que pontuam o desdobramento da metafísica como história do ser. Talvez em nenhuma outra obra de Heidegger se veja explorada com tamanha desenvoltura narrativa a questão sobre o sentido das continuidades e rupturas que permeiam a sua interpretação da história do Ocidente. As análises se oferecem aí em termos alternados, evoluindo em sentidos diversos, ora por meio de uma consideração comparativa, ora por indicações de semelhanças aparentes, ora ponderando contrastes radicais, ora mostrando conexões essenciais²⁶⁵. O motivo disso é explícito: trata-se aí de fazer ver de que modo “a questão condutora da metafísica tradicional – o que é o ente? – se transforma (*wandelt sich*) no começo da metafísica moderna (...)”²⁶⁶, de que modo, por exemplo, “a *idéa* torna-se *idéia* e essa última representação”²⁶⁷, ou como, por sua vez, a “*energeia* (...) mais tarde se nomeará *actualitas* e *existentia*, realidade e existência”²⁶⁸.

As transformações são aqui, mais uma vez, ligadas à *idéia* de uma transferência ou de um transporte, isto é, vistas sob a perspectiva de uma mudança

²⁶⁵ HEIDEGGER 1936/46, II, p. 189 *et seq.* (tr.fr., p. 152 *et seq.*; tr.am., vol. 4, p. 136 *et seq.*).

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 142 (tr.fr., p. 115; tr.am., vol. 4, p. 97).

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 410 (tr.fr., p. 330).

²⁶⁸ *Ibid.*

que introduz uma volta ou uma virada, uma quebra de sentido ou direção. Expliquemos melhor: o surgimento da metafísica moderna é, a um só tempo, uma mudança no horizonte em vista do qual a questão do ser é colocada e um redirecionamento na via até então tomada para respondê-la. Essa mudança se revela de modo tão mais preciso quanto o horizonte da questão que se transforma aparece, segundo Heidegger, como dizendo respeito ao método, isto é, ao “caminho que permite ao homem buscar para si mesmo algo de absolutamente certo e seguro, e delimitar a essência da verdade”²⁶⁹. Mas se “essa transformação é o começo de um novo pensar”²⁷⁰, e se o pensar nele em jogo se vê ele mesmo de saída como algo de inteiramente novo, o que se consuma nesse começo é ainda essencialmente da ordem de uma passagem, de uma transposição. Heidegger escreve: no início dos tempos modernos, “a velha ordem passa no interior da nova e a época que se sucede torna-se a época moderna”²⁷¹. Assim como a questão condutora, que de pergunta pela verdade do ente se desloca em direção à do caminho mais adequado à busca do *fundamentum inconcussum veritatis*, é a própria maneira de “perceber” as coisas que se desloca.

Como vimos anteriormente a respeito da transformação que instala a metafísica no mundo grego, também o início moderno se move através de um deslocamento. Junto com a transformação da essência verdade, diz Heidegger, “a estrutura essencial da representação se desloca” (*verlagert sich das Wesensgefüge des Vortellens*)²⁷². Toda nova época realiza então um “deslocamento da unidade de essência da representação precedente (*Verlagerung des Wesensgefüges des vormaligen Vorstellens*)”²⁷³. A unidade de essência em questão diz respeito portanto à verdade e sua transformação, ao ser e sua transformação, ao homem e sua transformação, ao modo de representar que também se desloca, ao caminho tomado pelo perguntar, que assume outro caminho e torna-se método. Toda nova época se organiza em torno de uma mudança essencial, em que o ser e os entes, a verdade e

²⁶⁹ Ibid., p. 142 (tr.fr., p. 115; tr.am., vol. 4, p. 97).

²⁷⁰ Ibid.

²⁷¹ Ibid. A passagem diz: “*Dieser Wandel ist der Beginn eines neuen Denkens, wodurch das Zeitalter zu einem neuen und die Folgezeit zur Neuzeit wird.*” Seguimos aqui a sugestão dos tradutores americanos, que com a locução “*the old order passes into the new*” parecem querer fazer jus às transformações e passagens descritas por Heidegger na seqüência do texto.

²⁷² Ibid., p. 295 (tr.fr., p. 237; tr.am., vol. 3, p. 219).

²⁷³ Ibid., p. 296 (tr.fr., p. 237; tr.am., vol. 3, p. 219).

seus critérios, os homens e sua auto-interpretação, o pensamento e seu método se reformulam ou reconfiguram. Assim se reformulando, todos deixam de valer com os traços que lhe eram característicos para reaparecer com um rosto novo, sob uma outra figura. A cada nova época, a essência, ao se transformar, se traveste em algo de outro.

O início metafísico da época moderna responde portanto, também ele, a uma mudança na essência da verdade. Mais que isso, é Heidegger quem o afirma, ele “reside nessa mutação (*ruht in diesem Wandel*)”²⁷⁴. Verdade desde então significa certeza (*Gewißheit*). Junto com a verdade são também os próprios entes que se modificam: “No início da época moderna a entidade se modifica (*wandelt sich die Seindheit des Seienden*)”²⁷⁵. Agora, “a consistência da presença (*die Beständigkeit des Anwesens*), isto é, a entidade, passa a consistir no poder ser representada (*in der Vorgestelltheit*) por e para uma representação”²⁷⁶. Uma outra época se inicia sob o signo de mudanças e deslocamentos, de passagens ou transições. Os mesmos termos que pontuavam o surgimento da forma do pensar metafísico com Platão vêm dar o tom dessa nova época, que se quer nova e que assim se vê. Mas se eles aparecem de novo, é para dar a medida da transformação e do deslocamento, ou seja, da distância ou intervalo que inevitavelmente se abre entre um mundo e outro, entre a “velha” e a “nova” ordens. Se os termos são os mesmos, é justamente porque eles mesmos são a única “guarda”, a garantia contra a tentação de reduzir as passagens a uma continuidade plana, desprovida de qualquer novidade. É verdade que, de um extremo a outro, a forma da metafísica integra a si novos elementos, num movimento que, de um ponto a outro do trajeto, leva o fio da idéia diretriz, a *Leitfrage*, a se entender, a se esgarçar mais um pouco. A metafísica, o questionar acerca do que é o ente, não abandona “esse ponto de partida” (*dieser Ansetzung*), não se distrai dessa sua “direção” (*Richtung*)²⁷⁷. Ela não deixa de ser a metafísica e, no entanto, é o que Heidegger afirma, ela muda, ela se transforma. Nas mudanças e nos distanciamentos epocais – do ser, do ente, da verdade, do homem, do caminho de pensamento, do deus – ela no fundo se confirma, se firma, se consolida. Mas assim se confirmando e

²⁷⁴ Ibid., p. 296 (tr.fr., p. 238).

²⁷⁵ Ibid.

²⁷⁶ Ibid. (tr.fr., p. 237; tr.ing., vol. 3, p. 220).

²⁷⁷ Cf. HEIDEGGER 1936/38, p. 75 (tr.esp., p. 75) e *infra* p. 60.

consolidando a sua vocação inaugural, ela ao mesmo tempo não deixa de se metamorfosear. Ainda no contexto dos cursos sobre Nietzsche, encontramos essa passagem fundamental:

Se posições cambiantes do pensamento metafísico (*wechselnde Grundstellungen des metaphysischen Denken*) se desenvolvem (...), sua multiplicidade não faz senão confirmar a unidade, que permanece a mesma, das determinações cardinais do ser. No entanto, esse permanecer idêntico não é mais do que uma aparência, sob o abrigo da qual a metafísica enquanto história do ser se produz de forma sempre diferente (*je anders ereignet*).²⁷⁸

A mudança na essência da verdade – que implica “estruturalmente” uma mudança no modo como o homem é homem, uma mudança na interpretação da essência do ente e da verdade, no sentido segundo o qual o homem toma e dá a cada vez a medida das coisas – não cessa de originariamente acontecer. E nesse acontecer, que é a própria metafísica, ela abre o espaço de um profundo distanciamento, ainda que aparentemente imperceptível, entre a metafísica e ela mesma. Não é isto, com efeito, o que Heidegger parece querer afirmar? A metafísica é a multiplicação de marcas ou rubricas do mesmo; suas posições, embora cambiantes, não fazem senão confirmar a unidade das determinações cardinais do ser. Mas, ao mesmo tempo, essa identidade é apenas aparente, pois a metafísica enquanto história do ser, ao se desdobrar, não deixa de produzir diferenças. A cada nova época a metafísica se reestrutura dentro dos limites da sua estrutura inaugural, reorganizando as suas dicotomias no seio da sua organização dual. A cada nova época, os emblemas da transcendência se redefinem, transformando, de passagem, a entidade e o homem, deus e o pensamento, pronunciando um novo juízo acerca da verdade. E no entanto, as diferenças que as separam e as distinguem entre si parecem abrir entre as épocas da história fendas mínimas, invisíveis, que irrompem secretamente no solo metafísico, reorientando-o. Como os sismos discretos que de tempos em tempos ocorrem, sem que ninguém tenha notícia deles. A cada fase da metafísica, Heidegger escreve ainda, “se torna a cada vez visível um pedaço do caminho” (*wird jeweils ein Stück eines Weges sichtbar*). E a cada pedaço desse caminho, é o que ele acrescenta logo em

²⁷⁸ HEIDEGGER 1936/46, II, p. 410-411 (tr.fr., p. 330).

seguida, é “em bruscas épocas da verdade” (*in jähren Epochen der Wahrheit*)²⁷⁹ que o ente ganha visibilidade.

As transformações e deslocamentos do mesmo que reformulam e reorientam a forma e o trajeto da metafísica abrem a cada vez o ser a algo que parece irreduzível a ele mesmo.²⁸⁰ Numa passagem decisiva do texto que trata da “Determinação ontológico-históricial do niilismo”, redigido entre 1944 e 1946 e publicado na mesma compilação de 1961 sobre Nietzsche, ouvimos de Heidegger a seguinte revelação: “O ser enquanto tal é um outro de si mesmo” (*Das Sein ist als solches ein Anderes als es selbst*)²⁸¹. É nessa alteridade radical que provavelmente se situa a estranheza (*Befremdlichkeit*) de um “ser” cuja história, finalmente, é a das suas incessantes metamorfoses.

O ser como outro de si mesmo. – É deixando ecoar esta afirmação, sem em nenhum momento perdê-la de vista, que buscaremos nos mover nas considerações a seguir.

Breves inventários²⁸²

Catherine Malabou nos lembra o quanto os inventários heideggerianos de autores e épocas se assemelham aos “trottoirs roulants” de que fala Proust ao caracterizar o estilo de Flaubert.²⁸³ Em Heidegger, é verdade que nos deparamos frequentemente como essas espécies de “esteiras rolantes” que resumem, em algumas páginas, séculos inteiros de história do pensamento. Os index das diferentes rubricas do ser parecem ter como intuito primordial mostrar em que medida a metafísica atravessa a sua história orientando-se basicamente pela mesma questão. A leitura dos cursos dos anos trinta e quarenta revela que esse é um procedimento recorrente em Heidegger, uma prática presente em diversos momentos de sua obra. Mas com esse detalhe que, como acabamos de sugerir, realmente muda tudo: a investigação desse

²⁷⁹ Cf. HEIDEGGER 1943, p. 210 (tr.fr., p. 254).

²⁸⁰ Cf. MALABOU 2004, p. 133-134.

²⁸¹ HEIDEGGER 1936/46, II, pp. 354-355 (tr.fr., p. 284; tr.am., vol. 4, p. 215)..

²⁸² A expressão, mais uma vez, é tomada de empréstimo a Catherine Malabou. Cf. MALABOU 2004, pp. 66-67.

²⁸³ Cf. Ibid, p. 379.

“mesmo” (*das Selbe*), dessa mesma questão, é feita como a experiência das mutações que, do início ao fim, não cessam de se dar. O encontro com o mesmo supõe, portanto, o reconhecimento de que o mesmo, como Heidegger declara nos *Conceitos fundamentais da metafísica*, “é sempre essencialmente transformado”. Eis o que nesse texto ele nos diz :

Toda grande e autêntica filosofia se move no círculo de um pequeno número de questões. Para o senso comum, essas questões são sempre pura e simplesmente as mesmas. E, no entanto, em cada filosofar, elas são necessariamente outras (*anders*). Outras – não num sentido superficial, mas de tal modo que o mesmo (*das Selbe*) seja sempre, essencialmente, de novo transformado (*verwandelt*). É apenas nessa transformação (*Verwandlung*) que a filosofia tem sua autêntica identidade. Essa transformação dá ao acontecer da história do filosofar uma *historicidade absolutamente original* (*eine ureigene Geschichtlichkeit*) (...).²⁸⁴

A experiência da metafísica como a história da repercussão e consolidação de um modo de ver e apreender o mundo que se decide no começo da tradição ocidental decide-se, por sua vez, no encontro com as diversas figuras desse “mesmo” que, essencialmente, se transforma sempre de novo. É assim que numa curta seqüência de notas redigidas por Heidegger em 1941 vemos anunciadas, uma após a outra, “a modificação (*Wandel*) da *energeia* em *actualitas*”, “a mutação (*Wandel*) da verdade em certeza” e a “mutação (*Wandel*) do *hypokeimenon* em *subjectum*”²⁸⁵. Com efeito, de uma mutação a outra, nas passagens do ser aos seus outros, cada nova época se reconfigura inteiramente. Cada transformação dá nova forma, isto é, transfigura inteiramente os fenômenos que lhes são característicos. É na pergunta pelo que se decide nessas transformações e no retorno a esse tomar forma que ao longo da história da filosofia insiste em acontecer, que se decide ao mesmo tempo a tonalidade do pensar que questiona sobre a metafísica no fim da metafísica. Eis o que tentaremos explorar a partir daqui, acompanhando junto com Heidegger essa “historicidade absolutamente original” que, segundo ele, carrega a história do filosofar na sua “plenitude de transformação” (*Wandlungsfülle*)²⁸⁶.

²⁸⁴ Cf. HEIDEGGER 1929/30, p. 259 (tr.fr., pp. 262-263).

²⁸⁵ HEIDEGGER 1936/46, II, pp. 410, 421 e 429 (tr.fr., pp. 329, 337 e 344).

²⁸⁶ Cf. HEIDEGGER 1942/43, p. 62 (tr.am., p. 42).

*
* *

Mas como tudo isso (re)começa? Como é dada a partida para essa longa seqüência de transformações, para o incessante “tornar-se outro” do ser que sela, de um extremo ao outro da metafísica, o desdobramento figural do seu “vir à presença” (*Anwesen*)? O que propriamente acontece nessa profusão de mudanças, de passagens e deslocamentos que Heidegger insiste em nos relatar, e que ele reconhece aliás se assemelhar, à primeira vista, a uma espécie de recensão, a uma pura catalogação histórica?²⁸⁷ Uma obra parece propícia para (re)começarmos, seguindo o percurso heideggeriano, a nossa própria busca das metamorfoses e transfigurações do ser na metafísica. Essa obra é o *Parmênides*, curso ministrado por Heidegger em Friburg no semestre de inverno de 1942-1943. Nesse texto encontramos os desenvolvimentos mais amplos acerca do motivo da mudança na essência da verdade, que servia de base já ao texto sobre Platão. Mas aqui, como em nenhum outro escrito do mesmo período, Heidegger parece esboçar uma outra tese a respeito da mudança que teria finalmente direcionado a tradição ocidental a pensar e falar a língua da metafísica. O lugar e o momento precisos em que essa mudança ocorre são agora Roma e a língua latina. É o domínio aberto pela apropriação romana da experiência do pensamento e da linguagem gregos que em última instância decide a articulação da compreensão do ser e da verdade que informam a tradição do Ocidente. Se essa articulação permanece necessariamente dupla, isto é, grega e romana, o momento platônico parece contudo passar a um segundo plano. E, de fato, Heidegger sustentará a idéia de que é na interpretação romana da verdade como justiça, uma interpretação que revira e acaba por inteiramente resituar o pensamento, o discurso e a poesia dos gregos, que se consuma finalmente a virada iniciada por Platão em direção à determinação do pensamento em termos “pedagógicos”, isto é, no mesmo sentido do “formar”

²⁸⁷ Além da passagem que nos serviu de epígrafe na abertura do capítulo, Heidegger reconhece em diversos outros momentos do *Nietzsche* que a sua *démarche* possa se fazer passar por “uma recensão histórica da história do conceito de ser” (*einen historischen Bericht über die Geschichte des Seinsbegriff*). Cf HEIDEGGER 1936/46, II, p. 399 (tr.fr., p. 321) e também p. 235 (tr.fr., p. 187).

revelado na *paidéia* platônica, que é tanto a impressão de um caractere quanto a orientação recebida de um modelo.

Em Roma, a oposição entre verdadeiro e falso torna-se oposição entre justo e injusto, na qual vem à luz de um modo até então inédito o fundo essencialmente normativo da determinação da verdade como adequação e justeza. Uma tal articulação será central para o pensamento moderno, na medida em que ela o destina a conceber o ser no horizonte de uma compreensão essencialmente impositiva, vinculando de uma vez por todas a noção de verdade à de acordo entre o conhecimento e o que é conhecido, mas tornando-a de agora em diante indissociável da idéia de justificação, de uma justificação em razão, que é a medida e a garantia humanamente estabelecidas para a verdade do ente. A condição de possibilidade da instauração desse horizonte impositivo ou normativo é a experiência romana do *imperium*. E, junto com o verdadeiro, é também naturalmente o “falso”, isto é, tudo o que integra a esfera da não-correção e da inadequação, que deve ser radicalmente transformado.

A verdade imperial

No *Parmênides*, Heidegger afirma diversas vezes que o verdadeiro acontecimento (*das eigentliche Ereignis*) da história é a mudança na essência da verdade²⁸⁸. Mas a mudança de que se trata agora é mais precisamente uma tradução: a tradução historicamente operada no mundo romano da *alétheia* grega pela *veritas* latina. O que essa tradução produz é evidentemente muito mais do que a simples substituição de um termo por outro. Nesse campo, não se trata de tradução literal e, sim, de transposição literal. A tradução e interpretação da *alétheia* por *veritas* significa um deslocamento do domínio de experiência da verdade e do ser inicialmente aberto pelos gregos. A mudança que se produz, na transposição (*Übersetzen*) entre dois domínios de experiência, o grego e o romano, é mais precisamente uma passagem de mundos. É essa passagem que a tradução da verdade como *veritas* faz chegar até a linguagem: segundo Heidegger, ela é a entrada “no

²⁸⁸ Cf. HEIDEGGER 1942/43, p. 62 (tr.am., p. 42).

domínio de uma verdade transformada” (*in den Bereich einer gewandelten Wahrheit*)”.²⁸⁹

Quanto à transposição do mundo grego à romanidade, se o seu acontecimento se inicia com um assalto da latinidade no domínio greco-romano da história, ele destina ao mesmo tempo à “moderna visão do mundo grego através de olhos romanos”²⁹⁰. A idéia de um assalto não é aqui figura de linguagem. Heidegger declara que o processo de latinização do grego, no qual a tradução da *alétheia* por *veritas* tem lugar e toma forma, decide-se a partir de uma noção estranha à experiência filosófica e política dos gregos, a noção de comando (*Befehl*). A interpretação do pensamento e da língua gregos pelo helenismo tardio opera uma retomada que literalmente faz cair por terra a experiência anterior e inicial. À tradução da *alétheia* por *veritas* corresponde a tradução de *pseudos* por “*falsum*” e o que ocorre aqui é que o *pseudos* grego abandona o sentido de ocultação e dissimulação, de encobrimento e de disfarce, que o mantinha vinculado à *alétheia* como abertura e desocultamento. Agora “falso” significa, a partir do vocábulo latino *fallo* – de *fallere*, cair –, um “fazer cair” (*zum Fall bringen*) ou derrubar. Entre os romanos, diz Heidegger, *fallere* é o ato de levar à ruína um inimigo. “A raiz da palavra latina *falsum* (*fallo*) é ‘cair’ [*fallen*] e está ligada ao grego *sphállo*, isto é, derrubar, trazer à ruína, derrotar, fazer vacilar”²⁹¹. O domínio de essência em que se desdobra o termo latino *falsum*, afirma Heidegger, não é outro senão o do *imperium*, o do imperial. “Nós tomaremos essas palavras no seu sentido estrito e original. *Imperium* significa comando.”²⁹²

É portanto na esfera do comando e da obediência, a sua contrapartida, que se dá esse deslocamento decisivo, a quebra e a divisão de um mundo, a transição que radicalmente o transforma. Nessa passagem, três momentos fundamentais podem ser destacados, e eles dizem respeito, respectivamente, (1) à determinação romana do domínio da verdade como “império”, (2) à relação de Roma com o culto de suas divindades e (3) à instauração do direito romano²⁹³. Nós abordaremos cada um deles

²⁸⁹ Ibid., p. 18 (tr.am., p.12).

²⁹⁰ Ibid., p. 57 (tr.am., p. 39).

²⁹¹ Ibid.

²⁹² Ibid., p. 59 (tr.am., p. 40).

²⁹³ Esses três momentos aparecem, no texto heideggeriano, como aspectos inter-relacionados da “nova” determinação da essência da verdade como *veritas*. É Eliane Escoubas, num interessante artigo

de modo a situar com mais precisão os termos dessa nova mutação analisada no curso de 1942-43. Segundo Heidegger, ela destina o Ocidente a pensar e a dizer a verdade unicamente em termos romanos.

O copertencimento da noção de comando ao domínio de experiência do *imperium*, isto é, segundo Heidegger, ao que é essencial e historialmente *romanum*, revela todo o seu alcance já na própria palavra “império”. *Imperare*, *im-parare*, diz Heidegger, significa instalar, tomar medidas, e isso no sentido de *prae-cipere*, dispôr e ocupar de antemão, dispôr de algo no sentido de tomar posse e de ocupá-lo: “tomar posse do território ocupado e nele reinar”²⁹⁴. *Imperium* é o território (*Gebiet*) fundado em ordens ou decretos (*Gebot*), no qual os outros são obedientes (*botmäsigg*)²⁹⁵. Para Heidegger, o comando assim entendido é a base e a essência da dominação. Não se trata de uma conseqüência dela, e certamente ainda menos de uma forma entre outras de exercê-la, mas do princípio mesmo pelo qual a dominação se instaura, que possibilita àquele que domina se elevar suficientemente, de modo a literalmente supervisionar todas as coisas. No âmbito de experiência do imperial entendido como comando, do *imperare* entendido como sendo fundamentalmente um *commendare*²⁹⁶, todo domínio exige um situar-se a uma altura superior, um ocupar uma posição mais alta. Aqui, afirma Heidegger, se inscreve o *actus* genuíno, porque o mais eficaz, de uma ação imperial: olhar de cima, super-visionar, é a condição para que o domínio se exerça de maneira integral. Para que ele se torne ao mesmo tempo constante, é

intitulado “Heidegger, la question romaine, la question impériale. Autour du ‘Tournant’”, quem os analisa separadamente, fazendo ver de maneira precisa as articulações existentes entre cada um deles ao longo da leitura que Heidegger faz do movimento de “latinização” do pensamento grego. Nós acompanharemos aqui a interpretação de Escoubas, sem entrar na questão, que guia a leitura da autora, sobre em que medida o *Parmênides* constitui um ‘texte-charnière’ para pensar a “virada” (*Kehre*) na filosofia de Heidegger. Cf. HEIDEGGER 1942/43, pp. 58-59 (tr.am., pp. 40-41) e ESCOUBAS 1988, pp. 173-188.

²⁹⁴ HEIDEGGER 1942/43, p. 59 (tr.am., p. 40).

²⁹⁵ Ibid.

²⁹⁶ Oscar Bloch e Walther von Wartburg, autores de um dicionário etimológico da língua francesa, afirmam: “O sentido clássico de *commendare* era ‘confiar, recomendar’. (...) Desde César, o latim *commendare* tem também o sentido de ‘dar uma ordem’, corrente então em francês desde os primeiros textos”. É possivelmente ao que Heidegger alude quando ele diz que, “na sua passagem pela língua francesa, ‘comandar’ (*befehlen*) torna-se *commandieren*, isto é, mais precisamente, o latim *imperare*, *im-parare*.” (Cf. HEIDEGGER 1942/43, p. 59, e a tradução dessa passagem dada por Éliane Escoubas em ESCOUBAS 1988, p. 186). De fato, o verbo francês *emparer*, hoje praticamente reduzido à sua forma pronominal, significa originalmente “fortificar”, donde, como atesta ainda o dicionário de Bloch e Wartburg, “o emprego moderno no sentido de “tornar-se mestre”. Cf. BLOCH e WARTBURG 2002, pp. 143, 219 *et seq.*

necessário a manutenção dessa visada de sobrevôo, desse olhar que dirige e inspeciona a partir de uma posição superior. Mas se o dominado é abatido, se ele é, no sentido próprio, “posto abaixo”, isso não significa necessariamente que ele seja destruído. Ao contrário, faz parte do domínio imperial que o outro vencido seja reerguido, e que assim ele seja mantido nos limites bem fixados por aqueles que o dominam. A sua posição, na comparação de Heidegger, seria como à do vale em relação às montanhas que o circundam²⁹⁷.

Um deus que dá ordens

Um segundo aspecto determinante da latinização do grego vem à luz através da consideração dos deuses romanos. Aqui também, trata-se de considerar o caráter profundamente imperial da crença nascida do encontro entre o império romano e a religião cristã. Mas Heidegger sublinha uma diferença no que concerne às próprias divindades romanas: se os deuses da Grécia são deuses que acenam, que essencialmente fazem sinais, os de Roma manifestam a sua presença em termos do que a língua latina chama de *numen*, segundo Heidegger, em termos de um “fazer” que se define como um “querer”. O *numen*²⁹⁸ latino traduz o gênio próprio a uma divindade que se revela sob um traço por assim dizer “tutelar”. Nele se exprime um movimento que é da ordem da vontade, vontade pela qual age e se manifesta a potência e a majestade divinas. Com o cristianismo, em seguida, o deus se torna aquele que é capaz de tudo criar, ele se transforma num deus que engenha e engendra, e que o faz por meio de uma vontade infinitamente livre e espontânea. É nesse sentido que, numa alusão ao Velho Testamento, Heidegger dirá que o deus da religião judaico-cristã “é um Deus que comanda (*ein befehlender Gott*).”²⁹⁹ A potência do deus da tradição judaico-cristã repousa nessa dimensão volitiva. O caráter imperativo ou normativo desse deus se exprime em ordens e comandos.

²⁹⁷ HEIDEGGER 1942/43, pp. 60-65 (tr.am., pp. 41-45).

²⁹⁸ Originalmente, o substantivo latino *nūmēn* significa “movimento da cabeça manifestando a vontade”, indicando consentimento. Cf. GAFFIOT 2001, p. 492.

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 58 (tr.am., p. 40).

Comandar, prescrever ou dar ordens são ações que permanecem estranhas ao modo de agir e habitar o mundo que é próprio aos deuses gregos. Os deuses gregos, se eles são capazes de coabitar o mundo ao lado dos homens e dos diversos outros entes, se eles se dissimulam e muitas vezes se fazem deliberadamente confundir com quaisquer outros entes, é porque eles integram essa abertura comum a todas as coisas que os gregos chamam de *alétheia*, o não-encobrimento do ente. Eles revelam e ocultam, encobrem e frequentemente enganam, mas de modo algum impõem a verdade em termos de leis. Os deuses gregos, Heidegger afirma, simplesmente não dão ordens.³⁰⁰

A transformação no conceito metafísico de verdade se precisa assim aos olhos de Heidegger: sob a influência do império romano, “*verum* torna-se imediatamente ‘estar por cima’ (*Obensein*), a diretiva do que é reto; *veritas* é *rectitudo*, ‘correção’³⁰¹. A verdade entendida no sentido do *verum* latino torna-se a partir daí a possibilidade de se manter de pé, ela se liga à idéia de uma manutenção de si, isto é, de um manter-se reto, íntegro ou intacto, que é o oposto do *falsum* compreendido como “cair”, como um se deixar tocar e assim oscilar, em suma, como queda e ruína. É seguindo essa mesma diretiva que o mundo romano, encampando ulteriormente a dogmática eclesiástica da fé cristã, contribui decisivamente para consolidar a determinação da verdade como retidão, correção, e justeza. Uma referência explícita a Lutero deixa claro o sentido da mudança que Heidegger vê acontecer no encontro de Roma com o cristianismo:

Lutero evoca a questão sobre se e como o homem pode estar certo e seguro da salvação eterna, isto é, certo da ‘verdade’. Lutero pergunta como o homem poderia ser um ‘verdadeiro’ cristão, isto é, um homem justo, um homem feito para o que é justo, um homem justificado. A questão da *veritas* cristã torna-se, no sentido assim articulado, a questão da *justitia* e *justificatio*. Enquanto conceito da teologia medieval, *justitia* é *rectitudo rationis et voluntatis* – correção da razão e da vontade. (...) A doutrina da justificação, e precisamente como a questão da certeza da salvação, torna-se o centro da teologia evangélica.³⁰²

³⁰⁰ Cf. *Ibid.*, p. 58 (tr.am., p. 40).

³⁰¹ *Ibid.*, p. 71 (tr.am., p. 48).

³⁰² *Ibid.*

O que Heidegger tem em vista ao identificar desse modo um tanto sumário o mundo romano e a tradição judaico-cristã, é no fundo menos uma crítica ao monoteísmo ou ao cristianismo do que a possibilidade de observar, no movimento de romanização da cultura grega destinado a se expandir universalmente através da crença no Deus cristão, a consolidação de uma forma de compreender a verdade que a encerra desde então, e de maneira definitiva, num espaço inteiramente recoberto pelo homem. A verdade torna-se essa instância última a que a razão humana não só pode mas deve se adequar. Se já na filosofia de Platão todas essas características se encontram “pré-formadas” – e Heidegger não hesitará em repetir ao longo do *Parmênides* que “todo o pensamento do Ocidente, de Platão a Nietzsche, pensa em termos dessa delimitação da essência da verdade como correção (*Richtigkeit*)” e que uma tal delimitação “é o conceito metafísico de verdade”³⁰³ –, o deslocamento que agora se produz diz respeito ao modo como a *adequatio* passa a ser experimentada, a saber em termos de um “auto-ajustamento”. Auto-ajustar-se significa aqui o movimento, operado pela *ratio*, pela razão humana, de ir atrás, de pôr-se ou posicionar-se a si própria na direção do que é fiável, do que é certo e justo. A *ratio* latina, lembra Heidegger, tem originalmente o sentido de um cálculo, de um contar a partir de algo posto como certo, de algo que, sob quaisquer circunstâncias, pode ser considerado válido e assim “justificado em razão”. Cícero emprega o mesmo termo, por exemplo, ora no sentido de “justificação de uma ação considerada como criminosa”, ora em termos do “argumento que justifica uma ação”, ora “para indicar o porquê de uma coisa tal como ele é explicado por um homem, à diferença da *causa*, entendida como “causa real”³⁰⁴. O deslocamento, portanto, consiste em que a essência

³⁰³ Ibid., p. 73 (tr.am., p. 50).

³⁰⁴ Cf. Ibid.: “Tomar algo como algo, diz-se em latin *reor* – o nome correspondente é *ratio* (...) A essência da verdade como *veritas* e *rectitudo* passa sob a *ratio* do homem.” Em *O Princípio de razão (Der Satz vom Grund)*, Heidegger tece as seguintes considerações sobre a relação entre o substantivo *ratio* e o verbo *reor*: “*Ratio* se conecta ao verbo *reor*, cujo sentido diretor é: tomar por, considerar como. Aquilo pelo quê uma coisa é tomada é sub-entendido, suposto. Numa tal su-posição, o sobre-posto se ajusta em relação ao suposto. Ora, ‘ajustar uma coisa a uma outra’ é o sentido do nosso verbo *contar*, *calcular* (*rechnen*). ‘Contar com uma coisa’ significa: não perdê-la de vista e ajustar-se a ela. ‘Contar com uma coisa’ quer dizer: esperar por ela e ao mesmo tempo dispô-la como uma base sobre a qual se possa construir.” Cf. HEIDEGGER 1957, p. (tr.fr., pp. 217-218). Cf. também BLOCH e WARTBURG 2002, p. 531.

da verdade como *veritas* e *rectitudo* passa a situar-se no interior e a depender exclusivamente do domínio da *ratio* humana.

Se a *ratio* é, como nos lembra ainda Heidegger, *facultas animi*, uma faculdade do espírito humano, na *veritas* entendida como adequação entre o intelecto e a coisa – *adaequatio intellectus ad rem* –, a razão assimila a *res*, integra a si a coisa verdadeira. “A verdade como *rectitudo* é uma qualidade da mente ou da alma interior ao homem”³⁰⁵. Retidão e correção passam a consistir numa assimilação no sentido mais próprio do termo, isto é, numa assimilação que desloca as coisas do mundo fazendo-as “entrar” no interior do homem, seja esse interior denominado intelecto, razão, alma, espírito ou mente. “A dominação dos romanos e sua transformação do helenismo não se limitam de modo algum a instituições particulares do mundo grego ou a certas atitudes e ‘modos de expressão’ da humanidade grega”³⁰⁶. Essa dominação se dá, antes, como a inclusão da própria noção de dominação na esfera do que, para a “humanidade grega”, é a verdade entendida como abertura e desvelamento do ente.

Mais decisiva do que o próprio império e sua expansão historicamente constatável é, diz Heidegger, a dominação da *veritas* sobre a *alétheia*, a projeção da primeira à frente da segunda e seu confinamento historial no interior da interpretação da verdade em termos de *rectitudo* e *justitia*³⁰⁷. Sem a transformação do helenismo, que corresponde à transformação imperial da verdade em asseguramento do domínio do verdadeiro e segurança dessa dominação, a verdade não poderia ter se tornado esse tipo de auto-ajustamento calculador que fornecerá à razão a sua figura determinante no mundo moderno.

Que a verdade e a justiça... se façam

Estreitamente conectados a todas essas transformações e delas em boa medida decorrentes estão a lei e o direito romanos. Eis o terceiro ponto destacado por Heidegger. A experiência romana da verdade se mantém numa relação ao ente que é inteiramente dominada pela idéia de *jus*, isto é, pela lei ou pela ordem. Essa palavra,

³⁰⁵ HEIDEGGER 1942/43, p. 73 (tr.am., p. 50).

³⁰⁶ Ibid., p. 62 (tr.am., p. 42).

³⁰⁷ Cf. Ibid., p. 79 (tr.am., p. 53).

Heidegger sublinha, é ligada a *jubeo*, termo que marca, em latim, o desejo ou a vontade de que uma coisa se faça. *Jubere*, como verbo, significa precisamente a ação de ordenar, de comandar, de prescrever ou mandar fazer. À determinação romana da verdade como comando pertencem, mais direta e visivelmente do que qualquer outro elemento, a lei e o direito romanos. “A lei romana, *jus – jubeo*, eu comando – se enraíza no mesmo domínio essencial do imperial: comando e obediência”³⁰⁸. Se o direito romano se inscreve, junto com as leis que ele erige e faz valer, no mesmo registro imperativo da verdade como comando, é porque ele reflete “o comportamento básico dos romanos em relação aos entes, que é governado pela regra do *imperium*”³⁰⁹.

No direito civil romano, cujas bases sustentam, ainda hoje, todos os direitos ocidentais modernos, o comando é a base indispensável da dominação. Desde então, é no domínio do direito, isto é, no âmbito previamente instaurado para a determinação de tudo o que é correto e conforme à lei, que se diferencia o *justum* daquilo que não o é. Possuir e estar no seu direito implica agir reta ou corretamente, e, inversamente, aquele que age de modo incorreto, deixa de contar com o direito que inicialmente lhe era assegurado. Se estar certo é o mesmo que estar conforme, isto é, adequado à lei, “justo” é antes de tudo o comportamento de quem se adequa, de quem é conforme ao que é prescrito e estabelecido pela lei. A verdade não tem nenhum outro estatuto senão o de lei ou regra, o de norma e critério. A *alétheia* se vê assim inteiramente arrancada da sua dimensão originária, a pura emergência dos entes, o aparecer das coisas mesmas, imposto por nenhuma ordem humanamente prescrita e nesse sentido inteiramente gratuito, para assumir uma dimensão definitivamente normativa. A verdade romana encontra a concretização exemplar no funcionamento da lei, do direito romano. E nenhuma lei, humana ou divina, pode eventualmente valer sem ter sido de antemão instituída, isto é, firme e conscientemente estabelecida por uma *justitia* – humana ou divina. A justiça requer um ou vários autores que a olhem de cima, isto é, que velem pela sua garantia e que inspecionem o seu correto andamento. Assim como o Deus judaico-cristão, que reina onisciente nas alturas e impera por

³⁰⁸ Ibid., p. 65 (tr.am., p. 45).

³⁰⁹ Ibid. (tr.am., p. 44).

sobre as leis por ele mesmo pré-estabelecidas, o *jus gentium* comanda, em Roma, o grau de adequação e correção dos homens ao domínio de uma verdade por eles mesmos validada e instaurada. No primeiro caso, diz Heidegger, reina o *imperium* do *sacerdotium*, no segundo, o *imperium* civil. Através da civilização romana o imperial, o *pseudos* torna-se o falso e o verdadeiro o não-falso. A partir de Roma, os dois reinos normativos, seja na sua forma civil, seja na sua forma pontifical – “a forma do curial da cúria do pontífice”³¹⁰ –, se entrelaçam para fazer com que a verdade valha no sentido do que impera. E é da essência do comando que, segundo Heidegger, ambos esses reinos provêm.

*
* *

É a partir do momento em que o verdadeiro passa a ser definido exclusivamente como o oposto do falso, e em que este último é entendido como o que é incapaz de manter-se reto ou de pé, que a essência da verdade, na sua forma imperial, se estende às múltiplas acepções que Heidegger vê nela implicadas. Assim, experimentada a partir da essência do comando, ela possibilita esse modo de habitar o mundo e de se remeter às coisas e aos outros em que estar na verdade significa “ser sólido, manter-se estável, ou seja, não cair (não *falsum*), permanecer acima, manter-se a si mesmo, manter a cabeça levantada, ser o cabeça, comandar”³¹¹. Dela resulta, ao mesmo tempo, um manter-se reto e posicionar-se direito, isto é, corretamente. É assim que, do domínio essencial do imperial, o *verum*, como contraposto ao *falsum*, recebeu o sentido de direito estabelecido, de estabelecido em direito.”³¹² Do mundo romano do *verum* e *justum* como o que se mantém firme, “de pé”, à determinação moderna, cartesiana, da verdade como *certum*, a certeza e segurança do ente pelo sujeito que o representa, o passo, segundo Heidegger, já está dado. Fixada a configuração da verdade como *adequatio*, e arrematado o domínio da *ratio* e do

³¹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 67 (tr.am., p. 45).

³¹¹ *Ibid.*, p. 69 (tr.am., p. 47).

³¹² *Ibid.*

intellectus, humano ou divino, não será necessário muito esforço para que a certeza se torne o critério que decide da justa relação com o real³¹³.

A passagem da metafísica por Roma e o encontro de ambas com o cristianismo têm um peso historial que vai muito além das influências ou das heranças culturalmente deixadas pelas instituições dessa época. Como se sabe, a leitura que Heidegger faz do mundo antigo, quer se trate da Grécia, de Roma ou do Cristianismo, é resolutamente resistente à idéia de analisá-lo culturalmente, isto é, sob o ponto de vista de suas obras e instituições sociais, religiosas, políticas ou artísticas, e do valor que elas teriam legado ao mundo ocidental. A idéia de que essas constituam, por exemplo, “‘saltos’ na evolução cultural da humanidade”³¹⁴ está inteiramente ausente da reflexão heideggeriana. Ao contrário – e essa é uma questão que veremos ser levantada por Heidegger quando se tratará de pensar o que resta de essencialmente “cristão” num mundo que os deuses há muito deixaram de habitar –, o surgimento mesmo da noção de Cultura, a despeito do seu uso banalizado na época contemporânea, é parte integrante dessa história que acabou por erigir o cultural em figura-chave, em quadro ou cenário determinante para a compreensão que o homem moderno fez e faz de si mesmo. Naturalmente, muito menos do que qualquer outro, a cultura poderia valer como um fenômeno cultural entre muitos, marcando a evolução ou o processo de formação da civilização ocidental. Ao contrário, a função de destaque obtida pela interpretação da história em termos de “cultura” é em si mesma um evento historialmente decisivo e constitutivo da “visão de mundo” moderna, ou, o que quer dizer o mesmo, da modernidade como terreno em que a história se converte em objeto das diferentes visões ou concepções de um sujeito. Em todo caso, a transformação do mundo ocidental que advém com o Cristianismo, e cujas raízes profundas se encontram nessa singular partilha historial entre o imperial e o curial que nele se produz³¹⁵, não parece poder ser avaliada em função do seu significado

³¹³ Cf. HEIDEGGER 1936/46, II, p. 426 (tr.fr., p. 342): “... *die Gewißheit über das gemäße Verhältnis zum Wirklichkeit entscheide*”.

³¹⁴ NEMO 2004, p. 29.

³¹⁵ Numa rápida passagem do *Nietzsche II*, Heidegger sugere que a síntese do dogma cristão e da metafísica greco-romana teria desencaminhado a tradição não apenas em relação às origens gregas do pensamento ocidental, mas também em relação à crença do Cristianismo primitivo. Infelizmente, a questão aí não é levada mais adiante. Cf. HEIDEGGER 1936/46, II, p. 427 (tr.fr., p. 339) e também BARASH 2003, p. 215.

para a história da cultura. Para Heidegger, ela tira a sua força de um acontecimento primeiro que é a mudança da verdade de *alétheia* em *orthotes* e *homoiosis*, e destas em *verum e veritas*, as quais abrem a possibilidade da conversão do verdadeiro em *certum*, quer se trate da certeza num além-mundo e na salvação da alma, ou da certeza em um acesso pleno e integral ao mundo pela razão e pelo conhecimento.

Como vimos anteriormente, é porque o ser e a verdade se transformam que há propriamente história. No *Parmênides*, encontramos essa passagem fundamental: “a história (*Geschichte*), pensada essencialmente, isto é, pensada em termos do fundamento da essência do próprio ser, é a transformação da essência da verdade”³¹⁶. Se essencialmente a história é “apenas isso”, como Heidegger logo em seguida faz questão de acrescentar (envolvendo com aspas a palavra “*nur*”, apenas), é porque “o ente histórico recebe o seu ser de uma tal transformação”³¹⁷. Mas se esse “receber o ser” não obedece a nenhum esquema de causação ou possibilitação a partir de princípios primeiros – veremos isto com mais calma mais à frente –, não seria este um modo de dizer que eles, os entes, nada são para além ou fora delas, as suas transformações? Isto ao menos parece claro: as mudanças decidem o seu ritmo, os deslocamentos e transposições ditam a sua marcha ao acontecimento do ser na história da metafísica. Na travessia que conduz a metafísica do mundo grego ao mundo romano-cristão, é a mudança na essência da verdade que mais uma vez reordena o esquema, é ela que retraça o caminho em que os sentidos do ser, dos entes, do homem, do pensamento, do deus vão ganhar novas formas, isto é, se reconfigurar. “A modificação da presença (*Anwesenheit*) do ente presente (*das Anwesende*), Heidegger afirma, não repousa sobre uma mudança nas visões dos filósofos”³¹⁸. Não se trata de mudanças de opinião ou de juízo, de seguidas alterações de pontos de vista. As transformações, as “modificações da presença do ente presente” são o estofamento mesmo da história do ser. Lida nas entrelinhas, a *Geschichtlichkeit* heideggeriana não poderia ter esse outro nome: “mutabilidade”?

³¹⁶ HEIDEGGER 1942/43, p. 80 (tr.am., p. 54-55).

³¹⁷ Cf. HEIDEGGER 1942/43, pp. 79-80 (tr.am., p. 54-55): “*Das geschichtlich Seiende hat sein Sein aus solchem Wandel.*”

³¹⁸ Ibid.

Operari, facere, agere: “o real incluído no procedimento do agir”

Se retornamos aos cursos sobre Nietzsche, podemos verificar que em 1941, isto é, um ano antes do *Parmênides*, Heidegger já se referia à passagem da metafísica por Roma como um evento sob diversos aspectos capital. Mas a ênfase nele colocada será aí um pouco diferente, como o é também o caminho tomado para examiná-lo. Por um lado, a romanidade é definida nos mesmos termos que vimos orientar o curso de 1942-1943, a saber, como uma “fusão singular do imperial e do curial”, fusão em cujo seio se prepara “a estrutura fundamental da experiência da realidade nos tempos modernos”³¹⁹. Mas é o fundo metafísico dessa experiência da realidade – o que aqui significa mais precisamente: da determinação do ser como realidade, como *realitas* – o que aqui passa a um primeiro plano. Eis o ponto: a determinação do ser como realidade no sentido da *actualitas* latina, isto é, como realidade efetiva, como efetividade (*Wirklichkeit*), é a figura que “se estende, segundo as suas épocas, desde o império romano até os tempos modernos mais recentes”³²⁰. Heidegger permanece insistindo, como veremos, no registro da transposição. Se *actualitas* é a tradução para a *energeia* grega, ela opera contudo um deslocamento na compreensão filosófica que os gregos possuem do termo *ergon*, transformando a acepção que lhe atribui Aristóteles por exemplo, a saber, como presença realizada de um *tode ti*, do ente que se oferece e tal como ele se oferece a cada vez, à noção de “obra” no sentido de um operar, isto é, como o efeito de um ato, o resultado de um fazer. Essa transposição realizada pela língua latina será consagrada em seguida pela filosofia escolástica.

Nos *Beiträge zur Philosophie*, no contexto de uma discussão acerca da relação entre movimento e repouso no pensamento aristotélico, encontramos a formulação de um “tardio mal-entendido não grego”.³²¹ Esse mal-entendido, Heidegger o esclarece melhor no texto do *Nietzsche*: ele concerne, entre outras coisas, à conversão escolástico-cristã da *energeia* aristotélica em *actualitas*, que fornece ao ente como um

³¹⁹ HEIDEGGER 1936/46, II, p. 412 (tr.fr., p. 331).

³²⁰ Ibid.

³²¹ Cf. HEIDEGGER 1936/38, p. 194 (tr.esp., p. 164).

todo este “traço fundamental do qual poderá se apropriar a representação da crença bíblica e cristã na criação, de modo a assegurar a sua justificação metafísica”³²².

No segundo tomo do *Nietzsche*, ao longo da exposição dos motivos que movem a apreensão metafísica da entidade, das diversas figuras que conferem à história do ser a sua “coesão historial”, Heidegger retoma mais uma vez a relação entre *ousia*, *idéa* e *energeia* nas filosofias de Platão e Aristóteles. O intuito aí é o de mostrar como a partir delas se estabelece esta divisão, destinada a perdurar como a estrutura de base de toda metafísica, entre *essentia* e *existentia*. *Essentia* responde tardiamente, isto é, em língua latina, à questão *ti estin*: o que é um ente? *Existentia* enuncia, a respeito de um ente, *hoti estin*, a saber, o fato de que ele é. Enquanto “versão conceitual ulteriormente corrente na metafísica escolástica”³²³, a dupla *essentia* (ho *ti*, o quê, *quid*, *Was-sein*, quiddidade,) e *existentia* (*hóti*, que, *quo*, *Daß-sein*, quodidade) traduz os dois modos fundamentais da presença dos entes, tais como formuladas, no começo da filosofia grega, por Platão e Aristóteles. “Desde sempre a metafísica distingue entre o *que* é um ente e o fato de *que* este ente é ou não é. A linguagem escolástica da metafísica conhece essa distinção enquanto a de *essentia* e *existentia*”³²⁴. Em formulações reiteradas não só ao longo deste texto, mas também de uma série de outros, Heidegger mostra que, na história da metafísica, os dois modos distintos do ser, a *essentia-quiddidade* e a *existentia-quodidade*, “assumem a função de uma regra a cada vez diferente segundo a qual o ser se mantém na determinação da entidade (*Seiendheit*)”³²⁵. Os dois modos distintos do ser, a *quiddidade-idéa-essentia* e a *quodidade-energeia-existentia*, serão tomados como os signos distintivos da metafísica.

Mas se o que está em jogo agora é pensar o alcance da mudança da *energeia* grega em *actualitas* latina, mudança que sela de maneira definitiva o destino da metafísica moderna e de toda a história da filosofia ocidental, de que modo a “atualidade” da filosofia escolástica, ao traduzir *energeia* e *ergon* por *actualitas* e *actus*, sobre-determina não apenas o significado lingüístico, mas o próprio domínio

³²² HEIDEGGER 1936/46, II, p. 414 (tr.fr., p. 333).

³²³ Ibid., p. 402 (tr.fr., p. 324).

³²⁴ Ibid., p. 400 (tr.fr., p. 322).

³²⁵ Ibid.

de experiência em que esses termos vêm à luz, a ponto de torná-los irreconhecíveis e inacessíveis à posteridade? Também, já que atualidade e realidade são traduções que têm em conta a *energeia*, e se na relação que distingue (sem separar) *essentia* e *existentia* como modos metafísicos insignes da presença, a *energeia* liga-se historialmente à segunda, que destino é reservado ao conceito de existência uma vez que ele é integrado à noção de “realidade”? À primeira questão, Heidegger parece responder da seguinte maneira:

No início da metafísica o ente é enquanto *ergon* o que se presentifica na sua própria com-posição (*das in seine Hergestelltheit Anwesende*). Doravante, *ergon* torna-se o *opus* do *operari*, o *factum* do *facere*, o *actus* do *agere*. *Ergon* não é mais o que é deixado livre no aberto da presença (*das ins Offene des Anwesens Freigelassene*), mas o que é efetuado pela eficácia (*im Wirken Gewirkte*), realizado pelo fazer (*im Tun Geleistete*). A essência da “obra” não é mais a “obridade” (*die Werkheit*) no sentido do livre estar-presente no livre espaço, mas a “realidade” de um real efetivo, que domina por seu agir e que se vê incluído no procedimento do agir (*in das Vorgehen des Wirkens*).³²⁶

A insistência em expressões com uma conotação claramente “ativa” dá o tom da mudança que se trata agora de referir. A compreensão pós-grega do que venha a ser uma “obra” a surpreende como de antemão incluída numa *dynamis* específica, num dinâmica em que o real permanentemente se efetua, em que a realidade “trabalha”, é literalmente operante. Mas como ocorre essa passagem? Por onde opera propriamente essa conversão do ser em *actualitas*, que mergulha a metafísica numa interpretação ativa do ser? Ora, essa conversão, Heidegger é o primeiro a reconhecê-lo, é preparada pela “metafísica inicial do ser”, isto é, pela metafísica grega que, desde Platão, como afirmava o texto sobre a doutrina da verdade, compreende a *idéa* como o que torna apto à presença e à constância, e que insere a essência no seio de uma economia causal. Desde Platão, a figura da *aitia*, da causação e da possibilitação, como que escorrega para dentro do ser. Sem dúvida, Heidegger ressalta, a causação não tem aí o caráter do que age eficazmente, isto é, do causar que produz, que gera ou provoca um efeito. Mesmo assim, a assimilação da noção de *arché* pela noção de *aitia*, a sobre-determinação causal da origem que assedia o começo da metafísica, se consolida suficientemente para que a segunda tome a frente da primeira. Heidegger o

³²⁶ Ibid., p. 412 (tr.fr., p. 331).

precisa: “para que ela introduza a transformação do caráter da *arché* no da *aitia*” (*die Umbildung des arché-Charakters in den des aition einleitet*)³²⁷. Logo, a assimilação da *arché* e da *aitia* tornar-se-há evidente. E isto, Heidegger o reconhece, em parte já em Aristóteles...

É verdade que a reserva heideggeriana com relação ao caráter “genético” do “tornar apto a” expresso na *aitia* grega se aplica sobretudo a Aristóteles.³²⁸ Embora não possamos ir mais fundo na leitura heideggeriana do motivo da gênese do movimento (na dupla acepção do termo, isto é, como origem e devir) na filosofia do Stagirita³²⁹, o fato é que, como lembra Reiner Schürmann num comentário fundamental sobre “o paradigma cinético da origem” metafísica do conceito de origem, “Heidegger ligará a fortuna do conceito de *arché* à constituição da metafísica das causas”³³⁰. Numa passagem do artigo de 1946 sobre *A Sentença de Anaximandro* (*Der Spruch des Anaximander*), Heidegger declara que, já em Aristóteles, o termo *physis* abandonou a ampla significação do todo do ente que ecoava, de certo modo ainda não decidida, no dizer dos pensadores pré-platônicos. “O modo do ente, no sentido dos *physei onta*, é delimitado por Aristóteles no início das considerações temáticas da *Física*, isto é, da ontologia dos *physei onta*, em relação aos *techne onta*”.³³¹ Já em Aristóteles uma ambigüidade se instala no seio dessa determinação “temática”, determinação que inaugura, precisamente, a possibilidade de um *conceito da physis*. Essa ambigüidade habita o coração da ontologia aristotélica na distinção entre “entes físicos” e “entes poiéticos”. O que Heidegger parece compreender é que embora a conversão da *energeia* em “ser em ato” só se consume a partir da experiência tardia da verdade como *principium* e comando, a distinção entre *physei* e *techne onta* seria como uma brecha para a entrada da *arché* grega na esfera de uma

³²⁷ Ibid., p. 414 (tr.fr., p. 332).

³²⁸ Essa reserva se exprime, por exemplo, numa das notas preparatórias a um curso sobre Schelling, de 1941, onde Heidegger escreve a propósito da noção de *arché* em Aristóteles: “A *arché kineseos* no sentido estrito – o que se tornará mais tarde a *causa efficiens* – permanece notavelmente indeterminada; para o pensamento grego, não está aí o essencial, como será o caso em seguida no pensamento cristão (criação) e no pensamento moderno (“técnica”).” Cf. HEIDEGGER 1936a, p. 221 (tr.fr., p. 313).

³²⁹ Ver a esse respeito HEIDEGGER 1939: *Die Physis bei Aristoteles* (tr.fr. de François Fédier: “Ce qu’est et comment se détermine la *physis*”).

³³⁰ Cf. SCHÜRMAN 1982, pp. 115-125 e HEIDEGGER 1957, p. 182 (tr.fr., p. 236).

³³¹ HEIDEGGER 1946, p. 298 (tr.fr., p.390).

causalidade puramente eficiente (*Wirkendheit*). Com a apropriação escolástica da metafísica aristotélica, a *arché* passa a ser identificada a um primeiro e supremo Ente, capaz de efetuar o próprio mundo e tudo o que nele existe. Esse agente, *primum* e *summum*, não é outro senão Deus.

Heidegger cita São Tomás, ressaltando que a proposição *Deus est summum bonum* não contém nenhuma caracterização moral, estando para além de um simples juízo de valor. “O nome *summum bonum* é aqui a expressão mais pura para a causalidade própria ao real puro, conforme ao seu efeito, que é o de produzir a consistência de tudo o que é subsistente”³³². Ainda em Aristóteles, o ens ‘actu’ é precisamente o ente no repouso, e não o ente “em ação”. Ele é o ente que, tendo realizado o *telos* para o qual seu movimento originalmente é apropriado³³³, reúne-se na sua perfeição, na plenitude e completude do modo de presença que lhe é próprio. Mas no momento em que o “em ato” designa a atualização de um algo potencial, a presença se vê ligada a esse supremo ente, agente primeiro, cujo caráter de *actus purus* significa que o seu agir não conhece jamais o estado da possibilidade. *Ergon* passa a designar o ente posto na existência por um outro ente, que jamais poderia não ser, que é já e desde sempre, plena e constantemente realizado. E é a partir daí, nota Heidegger, que a totalidade do ente recebe uma estrutura particular. Agora, “a realidade do grão de poeira, dos vegetais, dos animais, dos homens, dos números”³³⁴, na medida em que ela corresponde à eficiência do primeiro agente, passa a ser determinada como a *correspondência* de um efeito, a cada vez causado, ao supremo ente efetuar ou causador. O que ocorre nesse caso é que todas as coisas, tudo aquilo que existe, pode agora ser visto como obra, como o produto de um sumo fazedor. “O ente em suas diversas ordens é a criação do Deus criador (*das Geschaffene des Schöpfergottes*).”³³⁵ Tudo o que é, é o efeito de uma causa criadora, todas as coisas vêm-se abarcadas no processo de uma gênese ativa ou efetiva. Toda obra – coisas, homens, céu e ar, casa, cadeira, plantas e animais –, e o mundo mesmo como sendo a primeira delas, o lugar onde cada uma delas tem a existência que lhe convém, são

³³² A referência é a *Soma Teológica*, I, Qu. I-23. Cf. HEIDEGGER 1936/46, II, p. (tr. fr., p. 334).

³³³ “Ser-apropriado-para” é a tradução que Heidegger propõe para a *dynamis* aristotélica: “*Dynamis bedeutet... die Eignung zu*”. Cf. HEIDEGGER 1939, pp. 280-281 (tr. fr., pp. 546-547).

³³⁴ HEIDEGGER 1936/46, II, p. 418 (tr. fr., p. 336).

³³⁵ *Ibid.*, p. 320 (tr. fr., p. 256).

agora vistos como o *opus* de um operar, o *actus* de um agir, o *factum* de um fazer e, em última instância, como o objeto de um fabricar. Heidegger completa: “Uma vez o ser transformado em *actualitas* (realidade), o ente é o real (*das Wirkliche*), determinado por um agir eficaz no sentido de um fazer que causa, tira à conseqüência (*im Sinne des verursachenden Machens*).”³³⁶ A partir daqui pode-se explicar a realidade agente não apenas do criar divino, mas também – e é esse o aspecto decisivo – do fazer humano. A partir daqui, todo ente presente, quer ele subsista por si mesmo, quer ele dependa de um outro para vir à presença e nela subsistir, existe no modo do plano e do projeto; “incluído”, diz Heidegger, num procedimento, num processo.

À segunda questão que levantamos mais acima sobre o destino do conceito de existência, a resposta parece agora presumível. Heidegger a enuncia num dos esboços que integram os “Projetos para a história do ser enquanto metafísica”, inserido no segundo volume do *Nietzsche* e que é, aliás, um dos melhores exemplos dos breves inventários de que falávamos mais atrás. O título do esboço é “existência” (*Existenz*). Uma das alíneas, a de número três, resume em quatro frases a história das metamorfoses da *energeia* na sua travessia pela língua latina e na sua posterior interpretação pela teologia escolástica:

A *energeia* se vê reinterpretada enquanto *actualitas* do *actus*. O *agere* enquanto *facere, creare*. A pura essência da *actualitas* é o *actus purus* enquanto a *existentia* do *ens*, à *essentia* do qual pertence a *existentia* (teologia medieval). É o realizar enquanto o *efetuar* do efetuado (*das Leisten als Erwirken des Gewirkten*) que caracteriza o *actus*, não o deixar vir à presença na não-ocultação (*nicht das Anwesenlassen in der Unverborgenheit*).³³⁷

Uma metafísica da manufatura?

Será essa história das transformações da *energeia* grega uma simples prestação de contas lingüística, um recenseamento das diferentes interpretações de um conceito da história dos problemas filosóficos? Ou o trajeto de metamorfoses que acompanhamos até aqui com Heidegger sugere, em vez disso, que as transformações

³³⁶ Ibid., p. 414 (tr.fr., p. 333).

³³⁷ Ibid., p. 474 (tr.fr., p. 382).

das categorias em questão mostram o curso de uma efetivação quase literal, o tomar forma da própria linguagem e dos conceitos ao longo de seus deslocamentos e transposições históricas? Se a segunda hipótese for a correta, a história da metafísica pode então se revelar a nós como o movimento de um pôr em forma do ser e da verdade que os converte, progressivamente, em coisa criada, causada, engendrada, produzida. O que se veria aqui seria então o estabelecimento disto que Reiner Schürmann descreveu, numa fórmula penetrante, como uma “metafísica da manufatura”.

Detenhamos-nos por um momento na leitura que Schürmann faz desse movimento, que ele observa seguindo a história dos deslocamentos metafísicos da noção de “princípio”. Ao interpretar as transformações da *arché* grega, e confrontando-se com a primazia adquirida pela explicação do movimento natural por meio de categorias causais, Schürmann avança uma hipótese frente à qual o próprio Heidegger, em determinados momentos, parece preferir manter certa reserva. Segundo ele, se é possível dizer que, já em Aristóteles, as noções de *arché* e de *telos* são dominadas por uma experiência precisa, “a do movimento e da mudança de que nós somos o autor”³³⁸, é porque, antes de qualquer arqueologia ou teleologia, o que decide a empresa metafísica da explicação do ser pela causalidade é a possibilidade de apreender, no seu *eidōs* (original ou final), o ente movente e mutante, e o próprio movimento e a mutação que originariamente o afetam. O vir-a-ser é compreendido, nesse caso, como a condução pela qual um *eidōs* é levado a se tornar inteira e duravelmente visível. Se na apropriação do pensamento grego pela tradição latina e medieval, o mundo passa a ser o produto, o artefato, literalmente, de um Ente criador de entes, a preponderância definitiva das noções de causa e princípio na filosofia e na ciência modernas poderia nos levar a afirmar que “o núcleo da filosofia ocidental é uma metafísica da manufatura, do *manu facere*, que traça no seu seio os deslocamentos da idéia (...)”³³⁹. Na perspectiva de Schürmann, que vem apoiar algumas hipóteses fundamentais do nosso trabalho, é a própria centralidade da noção de *eidōs* na tradição platônico-aristotélica – centralidade que não é outra senão a da

³³⁸ Ibid.

³³⁹ SCHÜRMAN 1982, p. 124.

figura, a da possibilidade da fixação de um “rosto”, de uma fisionomia, da forma acabada do ente – que conduz a metafísica, de Platão à modernidade, a articular o conhecimento em torno da experiência da formação ou da composição do ente, na atenção aos meandros de um processo de fazimento, às implicações de causa e efeito, ao encadeamento dos meios e dos fins. Se essa preocupação só será definitivamente assumida por uma visão “mecanicista” da natureza que é posterior ao Renascimento, ela está presente, em germe pelo menos, desde a articulação fundamental da dupla *arché* e *telos* em Aristóteles. Nas palavras de Schürmann, “pela dupla *arché* e *telos*, a ‘pro-dução’ deixa definitivamente de significar ‘adução no aberto’ e coincide desde então com a ‘fabricação’, com a adução eidética.”³⁴⁰. O conhecimento “técnico” é, desde Aristóteles, aquele que fixa, que põe a mão sobre um *eidos*.

O fato é que Heidegger não viu a coisa de maneira muito diferente. Nos *Beiträge zur Philosophie*, encontramos parágrafos inteiros onde ele procura mostrar que, se a compreensão grega da causalidade se diferencia da interpretação que dela dará a teologia medieval e escolástica, uma versão “técnica” do conhecimento se prepara desde os primórdios da filosofia no Ocidente, com Platão e Aristóteles. A coesão historial que Heidegger diz atravessar a história da metafísica, e que o faz vir e voltar continuamente do começo grego do pensamento ocidental aos seus desdobramentos latinos – modernos ou medievais – pode de fato ser lida através do legado, preparado ainda no âmbito da metafísica grega, de um tipo de relação com o ente que se orienta a partir da “*techne* e seu círculo de referência” (*der techne und ihrem Hinblickskreis*)³⁴¹. É nesse contexto que Heidegger lançará mão do termo “maquinação” (*Machenschaft*). Numa definição das mais sucintas, ele dirá que maquinação é tudo o que diz respeito ao “domínio do fazer e da feitura” (*Machenschaft als Herrschaft des Machens und des Gemächtes*)³⁴².

*
* *

³⁴⁰ Ibid.

³⁴¹ HEIDEGGER 1936/38, p. 126 (tr.esp., p. 113).

³⁴² Ibid., p. 131 (tr.esp., p. 117).

Não é somente a época moderna, de fato a primeira a formular explicitamente o princípio do *verum factum*, do verdadeiro como equivalendo ao feito, que se move numa compreensão do ser regida pela “preponderância do factível e do que se faz” (*das Übergewicht in das Machbare und Sich-machende*)³⁴³. Se o princípio gnosiológico moderno, com sua insistência no caráter ativo do conhecer (na idéia de que conhecer uma coisa implica a capacidade de fazê-la) consagrou o primado de uma lida com as coisas inteiramente orientada por uma lógica da instrumentalidade, a maquinação, não como um simples modo de proceder, nem como um tipo de comportamento humano, mas como “denominação de uma determinada verdade do ente” (*einer bestimmten Wahrheit des Seienden*)³⁴⁴, é uma forma de interpretar o ente que o refere primariamente à *techne*. A própria idéia do “fazer-se por si mesma” (*Sich-von-selbst-machen*) com a qual os gregos delimitaram o âmbito da *physis* seria a interpretação desta última desde o horizonte da *techne*.³⁴⁵ Da noção de “que *algo se faz por si mesmo*”, eis o que Heidegger nos sugere, não é possível subtender que outros entes sejam também factíveis “para um proceder correspondente” (*für ein entsprechendes Vorgehen*)?³⁴⁶ Subentendido ou não, é o que ele vê a caminho já na fixação do conceito de *physis* por Platão e Aristóteles. Segundo Heidegger, “o que pertence à *techne*, a mirada prévia que se familiariza com o *eidōs*, o re-presentar e o trazer diante de si o aspecto, justamente isto ocorre na *physis*”³⁴⁷ – só que *por si mesmo*...

Se a noção de maquinação só atinge a sua máxima visibilidade no mundo contemporâneo, numa época que se descobre inteiramente regida pelo imperativo da fabricação, o fato é que Heidegger a verá prenunciada no campo da determinação platônica do ser como *idéa*. No co-pertencimento entre *eidōs*, *idein* e uma certa dimensão da *poiesis* e da *techne*, o que se revela como que *en passant* é o registro de uma relação privilegiada ao que se oferece como disponível, ao que é passível de ser construído. Isto se verifica num esquema proposto no parágrafo 64 dos mesmos *Beiträge zur Philosophie*, em que vemos lado a lado, articulados por traços de união,

³⁴³ Ibid., p. 126 (tr. esp., p. 113).

³⁴⁴ Ibid., p. 132 (tr. fr., p. 117).

³⁴⁵ Ibid.

³⁴⁶ Ibid., p. 336 (tr. esp., p. 272).

³⁴⁷ Ibid., p. 191 (tr. esp., p. 161).

os termos *ousia*, *techne*, *poiesis* e *idéa*. O mundo contemporâneo, em que reinam praticamente absolutas (após a ruína do absoluto) as tecno-ciências, é de certa forma a herança – o destino, diria Heidegger – legada por essa articulação, por essa associação latente, mas poderosa. A seguinte passagem do mesmo texto nos indica o significado mais próprio a ser atribuído a esse destino e à sua preparação:

O que em Platão se afirma, sobretudo, como preeminência da entidade interpretada a partir da *techne* é agora tão intensificado e elevado à exclusividade, que foi criada a condição fundamental para uma época humana na qual necessariamente a “técnica” – a *preeminência* do maquinador (*der Vorrang des Machenschaftlichen*), dos critérios e do procedimento sobre o que entra nele e é nele afetado – assume o domínio. A evidência do ser (*Die Selbstverständlichkeit des Seyns*) e da verdade como certeza é agora sem limites.³⁴⁸

Se, desde Platão, libera-se o caminho para o surgimento da *techne* como caráter fundamental do conhecimento, é porque a determinação do ser como *eidōs*, como *idéa* que se trata de conhecer, abre sobre esta um olhar prévio (*Vorblick*), uma visada que se antecipa à coisa. É esse olhar de tipo inteligível que basta para fixar a essência: é a ele que as coisas se mostram na sua plenitude formal ou figural. Precisamente essa antecipação – “uma *antecipação humana*”³⁴⁹, Heidegger sublinha – é o que se converte em critério na interpretação verdade.

E, no entanto, sabemos bem: a *techne* grega não é algo de simplesmente técnico. Nela, procedimento não é método, e nem o proceder tem primazia sobre o resultado do processo. Como lemos no *Nietzsche*: “Concebida no sentido grego, a obra não é obra no sentido da produção de um fazer que se esforça, ela não é nem resultado nem sucesso (*ist das Werk nicht Werk im Sinne der Leistung eines angestregten Machens*)”³⁵⁰. É que Heidegger vê de fato um abismo separando seja a causalidade platônica (lida sobretudo a partir da Idéia do Bem), seja as quatro causas aristotélicas (a cujos desdobramentos literalmente múltiplos ele nunca deixa de

³⁴⁸ Ibid., p. 336 (tr.esp., p. 272).

³⁴⁹ “... *ein menschlicher Vorgriff (des Aussagens, der techne, der Gewissheit)*...”. Ibid., p. 184 (tr.esp., p. 156).

³⁵⁰ Cf. HEIDEGGER 1936/46, II, p. 404 (tr.fr., p. 325). Heidegger trabalha aqui com o duplo sentido do adjetivo *efficax*, que se refere tanto à propriedade agente ou operante inerente a algo ou a alguém quanto à sua capacidade de produzir um efeito, de realizar com sucesso um fim previsto. *Effectör*, aliás, é utilizado comumente na prosa cristã para nomear o Deus-criador. Cf. BLOCH e WARTBURG 2002, pp. 253-254.

retornar³⁵¹) da noção de “ser causado” da tradição judaico-cristã. É somente nesta última que a relação causa-efeito se faz totalmente dominante. Ao se embrenhar nas trilhas do “maquinal” como horizonte próprio do pensar/agir metafísico, Heidegger não invalida quaisquer diferenças e distâncias. A passagem a seguir, que não diz nada de muito diferente do que vimos analisando até aqui, pode servir para esclarecer a necessidade dessas “nuances”:

(...) através do pôr em jogo do pensamento judaico-cristão da criação e da correspondente representação de Deus, o *ens* se torna *ens creatum*. Ainda que se recuse uma interpretação grosseira da idéia de criação, permanece contudo essencial o ser causado do ente. A relação causa-efeito se faz totalmente dominante (Deus como *causa sui*). Isto é um distanciamento essencial da *physis* e ao mesmo tempo a transição (*Übergang*) para o surgir da *maquinação* como essência da entidade no pensamento moderno.³⁵²

Não há dúvida de que um momento decisivo na passagem da *techne* grega à noção moderna de criação concerne à apropriação cristã do ente como criatura – foi assim também com a noção de “obra” na interpretação latina da *energeia*, e Heidegger sublinha: “quer se tome isto de modo crente ou secularizado”³⁵³. A interpretação “cristã-bíblica” (*christlich-biblische*) do ente como criatura projeta adiante a idéia do ente como derivado de um outro ente, do “ente como produtivo por um outro ente” (*als Herstellbaren aus anderem Seienden*)³⁵⁴, tornando-a desde então cada vez mais evidente e inquestionável. A metafísica da causação e da efetuação de algo por um “outro algo” opera assim a passagem à experiência moderna da maquinação como “esquema da explicabilidade calculável geral”³⁵⁵.

Se há um aspecto que não parece deixar dúvidas no desdobramento comum do cristianismo e da modernidade, ele concerne ao fundo metafísico que compartilham a doutrina da criação e a perspectiva da efetividade. “Desde que o ser entrou (*eingegangen ist*) na essência do efetuar, em cada ente – *res*, *Ding*, *coisa* – enquanto efetuada, algo é disposto como um procedimento e um esforço (*wie ein Vorgehen und*

³⁵¹ Ver também HEIDEGGER 1953, pp. 11-15 (tr.fr., pp. 12-17).

³⁵² HEIDEGGER 1936/38, p. 126-127 (tr.esp., p. 113).

³⁵³ *Ibid.*, p. 132 (tr.esp., p. 117).

³⁵⁴ *Ibid.*

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 132 (tr.esp., p. 118).

eine Vorstreuung)”³⁵⁶. Ou nesta outra formulação, digamos, lapidar: “Com a determinação do *facere* aparece ao mesmo tempo o caráter de produto do ser (*der Herstellungscharakter des Seins*), no sentido em que o ser mesmo é feito e efetuado por um ente (*daß das Sein selbst von einem Seienden gemacht und gewirkt wird*).”³⁵⁷

Mas o que dizer então do fato de que, em Descartes, ainda haja a intenção de justificar a certeza como *lumen naturale* a partir do ente supremo como *creatum* do *creator*?³⁵⁸ Para Heidegger, o fato de que Descartes, o filósofo moderno por excelência, pai da racionalidade moderna e da exigência das idéias claras e distintas – ele costuma lembrar a frase das *Lições sobre a história da filosofia* de Hegel, na qual Descartes é louvado como aquele que fez a filosofia pisar pela primeira vez em terra firme³⁵⁹ –, o fato de que Descartes tenha de “validar” a descoberta do *cogito* na figura de Deus como substância infinita apenas confirma o esquema da identificação moderna entre *verum* e *certum*, entre verdade e certeza, em que os princípios de todo conhecimento verdadeiro passam a depender da garantia de uma medida indubitável e inquestionável. Vista de uma tal perspectiva, a relação de dependência entre criador e criatura é uma das formas de manutenção dessa garantia, e nesse sentido a criação não é outra coisa senão a certeza de uma medida certa e segura sobre a qual repousa a disponibilidade do mundo como o universo das criaturas em geral. A descoberta da natureza na filosofia moderna, escreve Heidegger ainda nos *Beiträge*, é a contrapartida, mas de modo algum a contraposição, ao domínio exercido pelo “sobrenatural” nas épocas anteriores. Do mesmo modo, o humanismo moderno, cuja lei Heidegger diz só entrar total e abertamente em vigor, como realidade irresistível e conscientemente apreensível, no século XX, foi preparado de maneira mediata pelo homem cristão, fixado sobre a certeza da salvação. “Que figura (*Welche Gestalt*) assume mais tarde esse contexto?”³⁶⁰, Heidegger torna a perguntar. A resposta: Em Kant, a teoria dos postulados. No idealismo alemão, o caráter absoluto do Eu e da consciência. Ambos são “formas derivadas” (*Nachformen*), temperadas e

³⁵⁶ HEIDEGGER 1936/46, II, p. 446 (tr.fr., p. 357).

³⁵⁷ Ibid., p. 449 (tr.fr., p. 359).

³⁵⁸ Cf. HEIDEGGER 1936/38, p. 337 (tr.esp., p. 272).

³⁵⁹ Cf. HEIDEGGER 1969, p. 85 (tr.fr., p. 418): “Com ele, diz Hegel, o pensamento atingiu pela primeira vez ‘*ein fester Boden*’, um solo firme. (...) Descartes na realidade abandona o solo. Ele o troca pela firmeza.”

³⁶⁰ Ibid., p. 337 (tr.esp., p. 272).

aprofundadas no campo transcendental e pela transformação da subjetividade em incondicionada, do curso cartesiano de pensamento.

*
* *

Para Heidegger, com efeito, “a figura (*Gestalt*) do *ens* como *ens certum*” é uma primeira e decisiva conseqüência da interpretação do ente como criado. E é nesse sentido que “o passo de Descartes” se oferece como a abertura de uma esfera em que “a maquinação como verdade transformada (*die Machenschaft als gewandelte Wahrheit*), a saber, como certeza, se põe na dominação”.³⁶¹ Se é na modernidade que a essência maquinadora se manifesta com uma força sem precedente, é porque o que se verifica no pensamento da “mathesis” e na “mecânica” modernas é num primeiro momento a aplicação do pressuposto da causação e da produção do ente em geral ao domínio, agora restringido, da natureza. A inclusão do ser, dos entes, da verdade, do pensamento, da essência humana como da divina no regime de uma calculabilidade generalizada é o início da plena consolidação do movimento de “humanização do ser e sua verdade” (*Vormenschung des Seins und seiner Wahrheit*)³⁶², que Heidegger vê carregar, desde o início, a forma como a filosofia contempla o ser e busca apreendê-lo sobre o fundo da entidade. Essa “*Vormenschung des Seins*” – a antropomorfia peculiar que se exerce secreta mas continuamente ao longo da história do Ocidente – entra em jogo desde o momento em que se delineia a imagem do ser como fundo estável, presença plena, apreensível de um modo ou de outro pela percepção ou pelo conhecimento. Mas o antropomorfismo nesse caso incide não somente sobre a imagem do ser e da verdade. Antes, é a própria figura humana, o homem metafisicamente definido como ente entre outros, “o animal pensante, como fonte simplesmente dada de paixões, instintos, metas e valorações, dotado de um caráter, etc.”³⁶³, quem se encontra desde então enredado nessa lógica inclusivamente

³⁶¹ Cf. *Ibid.*, p. 132 (tr. esp., p. 118).

³⁶² *Ibid.*, p. 337 (tr. esp., p. 272).

³⁶³ *Ibid.*, p. 491 (tr. esp., p. 387).

antropomórfica e antropomorfizante que Heidegger chamou também de “humanismo”.

Uma dobra sobre si: do apequenamento metafísico do mundo³⁶⁴

Daqui em diante, é possível mais ou menos presumir os últimos desdobramentos de toda essa história. O real é agora, exclusivamente, produto e objeto do representar humano. Mas é daqui em diante também que começa o estágio mais demorado, o passo mais longo e refletido que executa a leitura heideggeriana da metafísica. Longo, porque múltiplo e multifacetado, envolvendo muitos nomes e conceitos da tradição do pensamento moderno: de Descartes a Nietzsche, passando por Leibniz, Kant, Hegel e Schelling, mas se estendendo também às diversas tentativas de inversão do hegelianismo, em comentários breves mas pontuais sobre Marx, assim como às formas mais tardias da querela contemporânea envolvendo o neo-kantismo, o historicismo, as filosofias da vida e as concepções de mundo, Heidegger vai se embrenhar durante décadas numa “explicação” (*Auseinandersetzung*) com a figura metafísica do sujeito moderno nos seus diferentes estágios e desdobramentos históricos. Mas longo, nós dizíamos, sobretudo porque o que está em causa nesse momento é nada menos do que a sorte do pensamento e do mundo ocidentais, ou seja, na perspectiva heideggeriana, a história mesma do Ocidente, de um extremo a outro de sua travessia. O ponto crítico é o do esgotamento da metafísica, o do seu fechamento sobre si mesma, nessa espécie de dobra sobre si que o pensamento metafísico finalmente realiza, na máxima realização de suas possibilidades figurais, na culminação do esquecimento do ser que ela opera. O que se decide aqui, como a sorte ou o destino do pensamento, é a sorte ou o destino do ser, dos entes, do deus, da verdade, do homem – numa época em que a metafísica, cumprindo a sua vocação inaugural, se vê pronta a gravar a sua marca em toda parte, e a se refletir, através dela, em tudo aquilo que ela toca.

³⁶⁴ A fórmula “*Die metaphysische Verkleinerung der ‘Welt’*” encontra-se no fim dos *Beiträge zur Philosophie*, no parágrafo intitulado “*Das Seiende und die Berechnung*”, o ente e o cálculo. Cf. Heidegger 1936/38, p. 495 (tr. esp., p. 390).

A certeza de que tudo pode ser explicado, esquadrihado pelo conhecimento, a pronta disponibilidade de todas as coisas a se tornar objeto para um sujeito, leva a metafísica a uma espécie de auto-esvaziamento. Se a filosofia em seu começo concebeu o ser como essa espécie de última instância de apelação que é o céu das idéias, ela experimentará o seu esgotamento no momento em que desloca o ser para o domínio da representação de um sujeito. A modernidade, que pode também ser lida a partir desse processo de deslocamento, isto é, como uma espécie de “migração” da *idéa* grega para dentro da estrutura perceptiva do sujeito, faz a verdade depender não apenas da adequação a critérios estabelecidos pela razão, mas da própria atividade constituinte que a razão humana passa a reivindicar como “obra sua”, como órgão, faculdade, capacidade ou poder inerentes a sua estrutura cognitiva. Heidegger tenta mostrar – e nós veremos mais à frente de que maneira ele o faz – que o trabalho de fixação e circunscrição pelo conceito, assim como a tendência tipicamente moderna a borrar os limites dessa fixação reconhecendo-os como pertencentes a “nós mesmos”, vai conduzir a metafísica a perfazer integralmente a sua travessia, a completar o circuito de deslocamentos e remanejamentos da forma inaugural de ver e fazer, de representar e reproduzir o ser e os entes que a filosofia, desde o seu começo platônico, põe e repõe em marcha. Nas voltas que ela realiza transformando a sua forma inicial, nos desvios sucessivos em que se reconfiguram as diferentes figuras do mesmo, a metafísica acaba por recobrir, sistematicamente diz Heidegger, todas as suas possibilidades. No fim, à última das rubricas metafísicas de que se revestiu a subjetividade moderna – a vontade – não lhe restou senão a possibilidade de se projetar como “fim” de si mesma, de se oferecer ao seu próprio querer, de querer a si mesma. É nesse sentido que as filosofias da vontade, desdobradas nas suas diversas configurações de Descartes a Nietzsche, revelam o encerramento literal, a “descida” a si e o extremo insulamento do homem moderno, fechado para toda possível dimensão de alteridade. Esse fechamento culmina quando destina ao esquecimento os próprios entes: o eclipse do ente e a remissão de todas as coisas à figura humana – a antropologia como “forma final” (*letzte Gestalt*)³⁶⁵ da metafísica, como o diz Heidegger textualmente – seriam o fruto da evidência e da

³⁶⁵ HEIDEGGER 1936/46, II, p. 202 (tr.fr., p. 161).

positividade com que os entes permanentemente se mostraram no horizonte do pensamento ocidental.

No texto da conferência *A Questão da técnica*, Heidegger retoma as palavras de Werner Heisenberg para falar dessa inevitável “aparência” (*Anschein*) que se estende em toda parte nos dias de hoje, segundo a qual “tudo aquilo que encontramos subsiste apenas na medida em que é um feito do homem” (*insofern es ein Gemächte des Menschen sei*)³⁶⁶. Continuando a discussão com a paráfrase de uma conhecida fórmula de Heisenberg, ele acrescenta logo em seguida: “parece-nos que em toda parte o homem encontra apenas a si mesmo”³⁶⁷. Dizer que no mundo de hoje o homem vê a sua própria imagem em toda parte – a idéia em si mesma não parece ter soado tão desconcertante aos ouvidos do homem Heisenberg, embora ela resumisse, para o cientista, as conseqüências perturbadoras das novas descobertas da física contemporânea –, dizer, como o disse Heisenberg, que o homem projeta a sua própria imagem em todos os domínios onde ele se move, isto parecia dar conta do nexos profundo que liga, na perspectiva de Heidegger, a travessia historial do pensamento ocidental à figura que o homem mesmo se auto-atribuiu no seu interior e ao longo dela. Esse homem da metafísica, isto é, o homem compreendido metafisicamente como animal dotado de razão e de vontade – esse misto perfeito de sensível e inteligível, de razão e sensibilidade – é quem chega à modernidade sob a figura auto-atribuída, e muitas vezes ainda exaltada, do inventor, do artífice de idéias, do criador e mantenedor de valores. De modo sempre mais exclusivo, ele refere tudo a si mesmo. Em toda parte, o homem encontra apenas a si mesmo.

Heidegger insistirá, sob diversos aspectos, na articulação moderna entre razão e vontade, afirmando que a racionalidade que na época moderna reivindica a máxima autoridade está por essência ligada a uma dimensão volitiva. É através de um retorno, de um recuo reflexivo, que a razão passa a se auto-configurar como o fundo presente e subsistente em si mesmo frente ao qual todas as coisas vêm se dispor. A articulação impecavelmente traduzida na definição cartesiana do *cogito* como um *me cogitare*, mostra que o refletir é sempre um se refletir, que o conhecer supõe sempre e

³⁶⁶ Cf. HEIDEGGER 1953, pp. 30-31 (tr.fr., p. 36).

³⁶⁷ Ibid.

necessariamente um se conhecer – seja para estar ciente de seus limites, seja para enunciar a ausência absoluta deles. Que no mundo de hoje o homem encontre apenas a si mesmo, co-representando implicitamente a si mesmo em cada ente tornado objeto de sua representação, isto tem a ver talvez com o fato de que, durante muito tempo, a liberdade tenha sido pensada em função da medida da sua correspondência à vontade, quando não mesmo como o seu correlato direto. E o fato de que a vontade (mesmo lá onde suas leis deveriam responder a um dever inteiramente independente e autônomo) tenha sido freqüentemente pensada sob o registro da causalidade, isto é, como função do querer humano – “segundo a causalidade do ‘fazer’”³⁶⁸, na expressão sugestivamente utilizada por Heidegger para definir o deus “eficiente” da tradição filosófica –, corresponde perfeitamente à primazia do “técnico” na auto-interpretação do homem moderno, à primazia do feito e do factível na interpretação do ser, dos entes, da verdade e em primeiríssimo lugar, do deus, no curso da metafísica moderna.

A auto-referência, exercício praticado “em toda parte nos dias de hoje”, seria o movimento incessante de oscilação entre a criação de novas idéias, a sua propagação na esfera social ou cultural e a sua conexão à vida e suas necessidades e valores. Forma de manifestação mais tardia do fundo maquinador do pensamento ocidental – da potência articulada entre o “ver” e o “fazer” que sustenta a trajetória historial da metafísica –, o referir-se a si mesmo do homem moderno encerra-o num horizonte em que finalmente nada resiste ao humano, em que tudo se torna produto, criação, construção. Que de nenhum outro lugar poderia emergir a figura de um mundo como o moderno, quase exclusivamente reduzido à Cultura e aos objetos e valores por esta cultivados (e ditos pertencerem a toda a humanidade), é o que tentaremos entrever daqui para a frente. Para fazê-lo, acompanharemos o diagnóstico heideggeriano do mundo moderno ou, mais precisamente, da imagem do mundo moderna, tema de um artigo escrito em 1938 que analisaremos mais de perto.

³⁶⁸ HEIDEGGER 1953, p. 28 (tr.fr., p. 33-34): “A essência da liberdade não está ordenada *originalmente* em função da vontade, ainda menos somente em função da vontade do querer humano.” Cf. *Ibid.*, p. 30 (tr.fr., p. 35): “Deus, visto à luz da causalidade, pode decair ao posto de uma causa, da *causa efficiens*. Então, e mesmo no interior da teologia, ele se torna o Deus dos filósofos, a saber, daqueles que determinam o velado e o não-velado segundo a causalidade do fazer (*die das Unverborgene und Verborgene nach der Kausalität des Machens bestimmen*) (...)”.

*
* *

Apenas para não perder o passo, retomemos a questão levantada por Catherine Malabou em *Le Change Heidegger*, que veio nos conduzindo até aqui: a metafísica é descrita por Heidegger como uma “forma” de ver e pensar o ser que, a despeito de sua unidade profunda e da continuidade de suas estruturas essenciais, não cessa de se modificar. A estrutura dupla e una da metafísica, ritmada por um modo de transposição que reproduz a todo tempo, sob novas rubricas conceituais, dicotomias vigentes desde o começo, é portanto a de uma forma que continuamente se transforma, se reformulando ou reconfigurando ao longo de sua travessia. O que tentaremos ver mais à frente é como o “outro pensamento” (*andere Denken*) se anuncia igualmente como uma transformação (*Verwandlung*) no sentido mais próprio do termo, precisamente aquele que vimos explorando desde a leitura do texto sobre Platão, a saber, como um trânsito ou uma passagem (*Übergang*) a uma outra forma de pensar e ver. Antes disso, porém, refaçamos o trajeto que conduz Heidegger a um momento crítico, ali onde, finalmente, a metafísica começa a propriamente se ver ou se “auto-imaginar”. Aqui deve decidir-se a posteridade daquela economia imagética à qual vimos Heidegger se referir quando ele situava a metafísica no registro da forma e da idéia, do aspecto e da figura, do tipo e da marca. Aqui se joga o futuro daquela decisão que, desde o início – mas de uma vez por todas? –, convoca a filosofia a fixar uma cumplicidade pluri-secular entre essência-idéia-aspecto-figura-tipo-marca-modelo-quadro, a qual constitui, ao mesmo tempo, o conceito metafisicamente consagrado da forma e a forma mesma da metafísica. O estágio final dessa série de configurações, dessas múltiplas constelações do ser, do ente, da verdade, do homem e dos deuses que carregam a história do pensamento ocidental, é o que deve nos ocupar no próximo capítulo. No outro extremo da metafísica, nos depararemos com um mundo “feito imagem”. Um mundo que por um lado se vê apanhado numa profusão de visões de mundo e que, por outro lado, é transformado em objeto do fazer. Nos dois casos, o mundo é produto de uma fabricação ou modelagem

virtualmente ilimitadas. Ele se tornou produto de uma *poiesis* que, como dirá Heidegger nos *Beiträge zur Philosophie*, tem vocação à maquinação.