

Martin Heidegger, *et coetera* e a Questão da Técnica

A Carlos Másmela

Por tu vida, amigo, que se quede en este punto este negocio; que me parece muy áspera esta medicina, y será bien dar tiempo al tiempo; que no se ganó Zamora en una hora. [...] basta por ahora; que el asno (hablando a lo grosero) sufra la carga; mas no la sobrecarga.

(Don Quijote)

1. O nome de Martin Heidegger, no título-tema desta palestra, é a evocação de um pensamento. Assim, o título “Martin Heidegger e a Questão da Técnica” diz: o pensamento pensado por este pensador e a questão da técnica. O pensamento pensado, quer por este, quer por outro qualquer pensador, é sempre um pensamento fundamental. E isto quer dizer: um pensamento, que é fala de fundamento. Fundamento, por seu lado, diz: *arche*, princípio, origem —*Ursprung*. Assim sendo, nosso título-tema enuncia-se deste modo: a questão do fundamento, pensada por Martin Heidegger, e a questão da técnica. O conectivo “e”, uma conjunção aditiva, insinua que temos diante de nós dois problemas —o do fundamento e o da técnica— e que nossa tarefa seria: primeiro, definir o primeiro problema; segundo, definir o segundo problema e, terceiro, articular um e outro, de tal modo que se atinja a compreensão almejada. E tudo indica que o primeiro momento, por encerrar a questão do fundamento, deve ser o articulador do segundo, na relação fundamento-fundado. Será assim que se coloca realmente a questão? Deixemos isso de lado....

¹ Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

O pensamento pensado por Martin Heidegger! Isto é “abstrato”, vago. Começa, no entanto, a deixar de sê-lo, à medida que se “concretiza”, isto é, à medida que se situa e se especifica tal coisa. Para tal “situatização”, começa-se dizendo que tal pensamento se abre, se inaugura, com uma obra, que veio à luz em 1927 e que se denomina *Ser e Tempo*. *Ser e Tempo* dá o tom, a entonação, nesse movimento de reflexão, inaugurado e encarnado por um homem, chamado Martin Heidegger, e que se concretiza como o esforço por trazer à fala a linguagem do fundamento. Assim, empenhando-se por trazer fundamento à fala, nasce, sempre, um pensador.

Dissemos: “uma obra denominada *Ser e Tempo*”. Que tipo de obra é *Ser e Tempo*? Qual a natureza, qual o “gênero” desta obra? *Ser e Tempo* é uma obra filosófica —ela pertence, digamos, ao “gênero filosofia”. E: Que é filosofia? É, desde sempre, então, *in statu nascendi*, a teoria do fundamento, à medida que, desde sempre, a filosofia propôs-se responder à pergunta: o que é o real, enquanto real? Ou seja, qual a realidade do real? —*Ti to on?*

Ao longo da História, da Tradição, isto é, no tempo da dinâmica de envio e de reenvio desta preocupação, a questão do fundamento, atendendo sempre à mesma incitação, recebeu muitos nomes, quer dizer, compreendeu-se a si própria de diversas maneiras: “*Psyche*”, “*physis*”, “*logos*”, “*Idea*”, “*Dynamis-energeia*”, “*Deus creator*”, “*cogito*”, “Razão-Pura-Estrutura-de-Posição”, “Eu”, “Consciência”, “Vontade de Poder”... Cada um destes nomes, destas designações, pretende dizer fundamento como o “átomo”, como o princípio primeiro, o irredutível e indecomponível substrato em toda dinâmica possível de realização de realidade. Todo e qualquer real é, sempre, o movimento de transformação e de diferenciação do princípio, do fundamento —da *arche*.

Neste contexto, qual o “nome”, com o qual fundamento vem à fala, na obra denominada *Ser e Tempo*? Qual, em *Ser e Tempo*, o princípio, ao qual é reduzida ou reconduzida toda dinâmica de realização de todo e qualquer real possível? E, perguntemos de chofre: não será a técnica, a técnica moderna e contemporânea, ou tecnologia, *também* um modo de ser do real? Se sim, então ela também será uma articulação-diferenciação deste fundo. Mas, deixemos, por enquanto, também esta questão.

2. Perguntemos, antes: como se põe, como se funda, em *Ser e Tempo*, a questão do real, isto é, da realidade do real? De modo geral, frente a esta pergunta pela realidade do real, o nosso senso comum, isto é, nossa modernidade tornada “fé” e “instinto”, não tem dúvidas: eu, nós, o homem,

de um lado e, de outro, o mundo, as coisas, a "realidade". Segundo o modo de ser moderno, o cartesiano, isso é assim formulado: o lado de "cá" é o sujeito e o lado de "lá" é o objeto. Isso, por ser senso comum, o moderno, não é falso, mas tão só o início, o ponto de partida. Mas, alertemo-nos, pois a filosofia é, visceralmente, desconfiança e suspeita, quanto ao assentamento e ao óbvio do senso comum, a tal ponto que Hegel, lapidariamente, anunciou: segundo o senso comum, a filosofia é o mundo invertido, às avessas. Com isso fica dito que o senso comum jamais pode ser reivindicado como medida da fala filosófica. Munidos com este alerta, partamos então para *Ser e Tempo*, que é fala filosófica.

Segundo *Ser e Tempo*, segundo a experiência de pensamento que se inaugura com esta obra, o índice elementar, o proto-esquema ou o "átomo" de todo real possível é uma *estrutura*, o complexo de uma unidade simples (é isso a "totalidade"), que se denomina "ser-no-mundo". O real, todo real possível, o é à medida que se dá ou é para um ente que é ou está na determinação de ser na compreensão do real. Este ente é o homem e a este seu modo de ser é denominado *Dasein* —"Ser-aí", "Presença". O modo de ser do ente para o qual o real é, ou seja, do ente que é ou está na determinação de compreensão do real —o *Dasein*— é *Ser-no-mundo*. "Ser-no-mundo", esta estrutura, é pois a "hora", o "instante" do real —de todo real possível. Mas, o que quer dizer isso?

O homem *já* é sempre no mundo. Mundo não fala de "coisa" ou "das" coisas, mas de um *sentido* —um *pathos*—, o sentido-mundo, que instaura uma situação, uma circunstância, a qual *define* "ser-no-mundo". Na formulação: "o homem *já* é sempre no mundo" (isto é, num sentido ou numa circunstância definida) o "*já*" é a partícula do desconcerto, da perplexidade, e ela quer dizer: mundo, a unidade-totalidade de sentido situação-circunstância, dá-se sempre de modo *tão cedo*, que o homem (qualquer percepção-intuição) chega sempre *tarde demais* para poder surpreendê-lo no seu começo. E mais: o homem só é, só se dá, porque o mundo, que é o lugar ou o horizonte do seu aparecer, a sua "condição de possibilidade", *sempre já se deu*. Então: tanto homem, quanto mundo, sempre já se deram, sempre já apareceram num "espaço", num *aberto*, numa *abertura*, que sempre já os precedeu e sempre já os possibilitou. Esta abertura, que é o acontecimento originário e, por isso, incontornável e inabarcável, é denominada, em *Ser e Tempo*, *existência* (*ex-sistencia*) e se determina como a relação absoluto-originário. *Ser e Tempo* é tão só (!!) o esforço por descrever a constituição desta abertura (na constituição do seu aparecer, que é a

forma “ser-no-mundo”), a qual perfaz o “instante”, a “hora” de tudo quanto é e há e que, como ficou dito acima, se expõe e se concretiza, isto é, se realiza, como “ser-no-mundo. Por isso, *Ser e Tempo*, em sendo ontologia fundamental, é analítica da existência, ou seja, descrição fenomenológica ou genético-originária de existência, no sentido acima explicitado.

Foi dito: a abertura, que é o acontecimento originário ou a relação absoluto-originário. O que é, como se determina uma relação? Mais uma vez, e como sempre, partimos do senso comum, que é sempre o nosso referencial, a nossa medida imediata. Assim sendo, se concebo A e B em relação, em mútua referência, tomo A e B como termos da relação, isto é, imagino A se referindo a B ($A \rightarrow B$) ou B se referindo a A ($A \leftarrow B$) ou, simultânea e reciprocamente, A se referindo a B e B a A ($A \leftrightarrow B$). Assim, concebo a relação sempre desde os “relata”, isto é, desde os termos relacionados e suponho a relação como um sistema referencial bi- ou multipolar.

Mas, e se, pensando assim, já se tiver esvaziado, isto é, descaracterizado e desfeito, a relação enquanto tal? Não são os termos, os “pólos”, que instauram a relação, mas é porque o “espaço”, o “aberto” da relação já se deu, já se fez ou já se abriu —é por isso que os pólos ou os termos podem aparecer como termos e pólos. Ou seja: A não está do lado de “cá” e B do lado de “lá”, p. ex., mas, antes, A e B são, aparecem, porque a relação enquanto tal já se abriu e, assim, já os instaurou como possíveis de serem mútua e conjuntamente um para o outro. O lugar de A e de B não são os pólos em que eles, segundo o senso comum, se põem, mas, sim, ambos são e se dão na encruzilhada, na conacruz, que é o “entre” ambos e como que, ontologicamente, antes de ambos. Este “antes”, que sempre já se deu, caracteriza a experiência e a fala originária de *a priori*, em sentido preciso e arcaico. Isso é princípio, *arche*.

Pois bem, a relação que é a estrutura “ser-no-mundo” tem ou, antes, é, esta estrutura, esta forma. A esta relação-abertura-originária (a existência) podemos também chamar *interesse* e, assim, a análise de “ser-no-mundo”, enquanto análise do “instante” do real, é análise da estrutura de interesse. O real, todo real possível, a realidade do real, é *interessado(a)*. Inter-esse diz: ser sempre já desde dentro (inter) de um modo de ser (esse). Isto caracteriza a relação, entendida originária ou arcaicamente.

Assim, é-se sempre já interessadamente ou num interesse que, deste modo, nos situa (faz com que insistamos) como programa ou projeto deste próprio interesse, deste próprio “ser-no-mundo”. Assim sendo, a forma da

vida, a forma do real, a sua dinâmica de realização ou a sua gênese é: vir a ser o projeto ou o interesse que, originariamente, sempre já é e já foi. A forma do real é enunciada na lei, no imperativo pindárico: Vem a ser o que tu (=interesse) és. Com isso fica dito que o real não “é”, ou seja, não é algo feito e dado por antecipação como “coisa” (ente substancial ou subsistente), mas ele é um vir-a-ser, que é sempre o vi-a-ser no fazer-se de uma possibilidade, de um poder-ser. A forma ou o modo de ser fundamental do real é um poder-ser, é possibilidade. O fundamento é a possibilidade, que é o inter-esse —o “ser-no-mundo”.

3. Retomemos, agora, a pergunta, que deixamos no final de 1. O mundo contemporâneo é marcado pela técnica. A Técnica, convertida em tecnologia e tecnocracia, é o sentido orientador da contemporaneidade. É como tecnologia que a técnica se faz, na contemporaneidade, tecnocracia. Isto é, o poder da técnica contemporânea cresce e faz-se desde o sentido orientador (*logos*)” desta mesma técnica. É assim que a técnica moderna (tecnologia) constitui-se na imediatidade de nossa inevitável, incontornável e irrevogável situação, isto é, “ser-no-mundo”. A tecnologia, como nosso ser-no-mundo, é nossa situação, nossa circunstância, isto é, o mundo ou a realidade do real, pela qual somos tomados, determinados. E nós sempre somos situados *no* e tomados *pelo* que nos é legado, *no* e *pelo* que recebemos como herança. É assim que toda herança, todo ser-no-mundo, é destino, que se constitui como envio *de...* e envio *para...* É, pois, mais do que destino, destinação, ou seja, dinâmica de temporização do tempo ou *estória*. É isso a estrutura da História. Nosso ser-no-mundo, a tecnologia, é nosso passado, nosso presente e nosso futuro. É, já dissemos, nossa herança —que é, sempre, passado, presente e futuro. E toda herança é servidão e liberdade. É servidão enquanto é o dado, o posto e imposto. Enfim, enquanto é a positividade e a legitimidade do dado e do feito ou da coisa-ficção. É o mundo dos usos, dos costumes, das significações —quer dizer, dos “valores” ou da “cultura” vigente. É servidão enquanto é o abuso destes usos. Mas é só sendo-se herdeiro, que se pode vir a ser livre. E isso porque só se é herdeiro, isto é, é-se sempre já historicamente situado ou situadamente histórico. Com outras palavras, não se pode não se ser ser-no-mundo ou herdeiro de um interesse, de um modo de ser, que é projeto e programa de vida, de realidade. A herança, que é nossa servidão, é também o dom da liberdade, à medida que ela, e só ela, nos convida e mesmo nos provoca à conquista da força que a (herança) instaura, isto é, à medi-

da que somos chamados pelo imperativo de conquista da gênese ou do modo de ser e fazer-se da história, do envio, do destino, no qual estamos lançados. É nesta configuração que luz a palavra de Goethe: “O que herdastes de teus pais, conquista-o para fazê-lo teu”. A técnica, como tecnologia, é o que herdamos de nossos pais e o que precisamos conquistar para fazer nosso, isto é, para se converter em força e poder de nossa liberdade, a saber, em poder da liberação de nossa identidade e de nosso destino —de nossa estória e, assim, da História. E conquistamos isto ou qualquer coisa que venhamos a conquistar, à medida que nos dispomos a pensar a sua essência, qual seja, sua força de proveniência ou sua gênese.

Pensar a essência da técnica, o que se impõe como nossa atual tarefa ou o tema de nosso tempo, pois é a técnica nosso ser-no-mundo, nossa situação e nossa herança, então, nosso passado, presente e futuro —pois bem, pensar a essência da técnica não é *contar* com ela, isto é, não é relatar e enumerar resultados e feitos técnicos, não é apologizar ou amaldiçoar estes ou aqueles produtos técnicos. E isso porque a técnica não pode ser tão só identificada com seus feitos, com seus resultados, com seus produtos. Ela não é também nenhuma “coisa”, nem nenhum “instrumento”, ainda que uma concepção antropológica e instrumentalista assim a compreenda. A essência da técnica não é nada técnico, do mesmo modo como a essência da ciência não é nada científico, como a essência da matemática nada matemático. Essência fala da força instauradora e promovedora, sempre reemergente e revigoradora, isto é, a possibilidade e a possibilitação. Mas, o que é a técnica, a essência da técnica?

O grego, de onde provém o nome e a herança, identificou a *techne* com um modo da *episteme* —do saber. Que saber e que modo? Um saber não tematizado, não explicitado enquanto tal, que, no entanto, *orienta para a ocupação ou lida* com as “coisas”, isto é, com o contorno, com a circunstância. Este saber técnico abre o acesso *adequado* às coisas, segundo a natureza, a *physis*, ou o modo de ser próprio das próprias coisas. Este orientar ou abrir adequadamente o acesso à lida com as coisas, segundo o próprio modo de ser das próprias coisas —isto responde à pergunta pelo modo de ser deste saber. E tal saber ou compreensão (que é, como toda compreensão arcaica, *a priori* ou antecipada, isto é, “matemática”, no sentido grego) abre este acesso de tal modo em concordância e em consonância com a natureza das “coisas” (é um modo de *physis*), que pode *levar, conduzir* essas “coisas” para onde a própria natureza (*physis*) as conduziria, se ela (natureza!) se levasse a si própria adiante. É isso produção, como *poiesis*. É

isso, em sua plena acepção, *o saber da mão*, onde “mão” deixa de falar de um órgão de presa e de destreza ou habilidade, também “poder”, para falar desta abertura, deste acesso, desta compreensão-instauração, que *possibilita* toda apreensão, destreza, perscrutação, sondagem e medição (*cf.* origem sânscrita da palavra “mão”, que diz “medir”) incluída e subentendida na palavra. Nesta direção, é preciso entender a “hora” da mão como a “hora” do homem, do “espírito”, do *logos* —e, nesta direção, entender a palavra de Anaxágoras, que define o homem como o vivente que “tem”, que “é” mão.

É assim, levando adiante, promovendo a “natureza” das coisas, em obedecendo (auscultando) a esta própria natureza, que a técnica, que este saber técnico, neste sentido grego inaugurador, é o instaurador de um mundo, de uma realidade, que o “mundo” ou a “realidade” não nos oferece imediatamente como dado, mas que, no entanto, o homem, na pobreza e “deficiência” de seu ser, *precisa, carece* —ele tem carência e precisão disso. Sob esta lei do saber técnico, aparece, põe-se aí para o homem grego a mesa, a casa, o arado, o navio, o vinho, a ânfora, a espada, a sandália, o templo, o nu de Fíclias. Nada disso é “natural” ou nos é dado pela “natureza”, pois não há “pé” (árvore) de sandália, “fonte” de vinho, jazida de espada, “reserva natural” de navios ou de templos.

Neste sentido, a técnica, em sua essência, é um saber, uma compreensão, que, em vindo à realização ou exposição, revela-se como a ação realizadora ou instauradora de um projeto, de um programa, de um interesse, enfim, de um *pathos* —que é esta própria pré-compreensão. O homem, enquanto ser-no-mundo, é sempre já ocupação e lida com as coisas e esta lida é sempre já a realização da compreensão preliminar que abre, que instaura ou põe as coisas tais quais elas se oferecem em acesso, em possibilidade de a elas nos atermos assim ou assado. É isso, mais uma vez, a determinação essencial ou a textura ontológica de “mão”, acima mencionada. O homem é o vivente que é mão. A vida é tão só, neste sentido, a “técnica” de seu ser-no-mundo, a saber, a ação realizadora do projeto ou da possibilidade que é.

Com este delineamento da questão, chegamos a um ponto de crucial importância para a compreensão, para a formulação de nosso problema —qual seja, a questão da técnica moderna. Toda técnica —com isso fica subdito que há muitas, incontáveis técnicas possíveis— é, na verdade, realização de um projeto, de um interesse ou de uma compreensão originária, isto é, prévia e antecipadora, do real, das “coisas” ou do “mundo”,

que nos circunscreve, permeia e perpassa. Assim sendo, compreender uma técnica significa: poder ver com alguma clareza o projeto silenciado ou calado, do qual ela, ao emergir nisso e naquilo (nos seus feitos técnicos), é a realização, a concretização. Se tenho a técnica *A* (por exemplo, a técnica tupiniquim no fabrico de ocas ou de arco e flecha), eu, para compreendê-la em sua essência, isto é, em sua força instauradora ou em sua gênese, preciso perguntar: qual o projeto orientador, do qual ela é a realização, a concretização, a exposição —enfim, do qual ela é a *intérprete*? Qual o mundo, o interesse provocador e instaurador *desta* técnica, isto é, *desta* ação de realização e transformação de realidade?

A nossa pergunta é pela técnica moderna, pela tecnologia. Cabe então perguntar: qual o projeto, qual o interesse, qual a compreensão ou o sentido orientador, do qual a técnica moderna é realização, concretização? No curso de qual programa de vida estamos, de modo tal que, em nele nos encontrando, encontramos-nos no mundo técnico moderno? Enfim, em sendo *técnica*, qual é realmente nosso mundo, nossa herança, nossa tradição, nosso destino? Qual o novo e respectivamente o diferenciador e o determinante na técnica, isto é, na ação moderna? Qual é, pois, a sua identidade, a sua essência?

4. A designação de tecnologia à nossa atual técnica indica a direção que deve seguir o questionamento proposto. *Logos* diz *sentido* —o que caracteriza também o que vimos denominando “essência”, “projeto”, “interesse”. Na expressão “tecnologia”, está sendo dito que *logos* é o sentido orientador, o vetor determinante desta técnica— da técnica moderna. Isto significa, que este *logos* perfaz a gênese desta técnica, à medida que ele a perpassa e a sustenta, liberando-a e promovendo-a, como seu *elemento* ou *medium*. Quer dizer: este *logos* atravessa toda a técnica moderna, de modo tal que esta técnica nele está como se está num *medium*, num “elemento”. De começo a fim, ela é integralmente este *logos*, este sentido —esta força, esta essência. Em se fazendo ou se realizando esta técnica, o que está insistentemente se expondo e se concretizando é este *logos*. Cabe então perguntar: como se determina, qual o teor ou a textura ontológica deste *logos*, deste sentido orientador e instaurador, enfim, desta gênese, que é a técnica moderna? A resposta vem de imediato e numa forma tópica e redundante: é o sentido ou a gênese moderna, quer dizer, é o nosso modo de ser novo, em cujo envio estamos e somos. A este envio, a esta gênese podemos denominar *cartesiano(a)*. Mas, o que é isso? Sobretudo, o que quer

dizer “cartesiano”, quando em questão está o que chamamos técnica moderna?

Na sexta parte do *Discours de la Méthode pour Bien Conduire Sa Raison et Chercher la Vérité dans les Sciences*, escreve Descartes esta passagem, que pode epigrafar nosso pórtico, o nosso limiar —nosso ingresso em nossa época ou em nosso modo de ser:

(...) il est possible de parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie, et qu'au lieu de cette philosophie spéculative qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique pour laquelle, connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieus et de tous les autres corps que nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre maîtres et possesseurs de la nature.

A passagem fala-nos, pois, de um conhecimento que nos torna “mestres e possuidores da natureza”. Muito bem, o que quer dizer, aqui, *conhecimento*? O que quer dizer, aqui, *natureza*? Só a partir da resposta a estas duas perguntas se chegará à compreensão de “mestres e possuidores”.

A frase citada é pronunciada num horizonte —o “cartesiano”— que já decidiu que o *cogito*, a consciência, definido(a) como, essencial ou imediatamente (tal como toda definição), razão matemático-geométrico(a), é o fundamento, o qual, por sua vez, é entendido e subentendido como substância— isto é, o *cogito* é o sujeito. Enquanto sujeito, o *cogito* é a força ou o poder de representação, ou seja, de re-apresentar tudo quanto se apresenta ou se mostra posto ou lançando diante deste sujeito (é isso que define e determina “objeto”) que, na verdade, *já* é sempre assim posto, quer dizer, é pré- e proposto como tal. Este assim *já* posto (pré- e proposto) é o representado, segundo o modo de ser ou o programa (=interesse = inatismo = “idéia”) deste *cogito*, deste *subjectum*. Esta estrutura perfaz o conhecimento enquanto e como representação. Conhecer é representar, isto é, objetivar —o poder de instauração ou de realização de realidade, determinada como objeto e objetivação em sentido lato, a partir do sujeito, que é este poder, esta força, este fundo ou fundação. Natureza, em última instância, responde pela totalidade do âmbito que aparece ou se dá na e como representação (objetivação), isto é, no domínio do representado (objeto) enquanto tal. Natureza (*natura, nascere*) é produto do *cogito* ou este *cogito* em sua essência —o *cogito in statu nascendi*. O *cogito* é, na força

de auto-objetivação, produção, auto-produção e, assim, realização de realidade. O *cogito*, enquanto poder de objetivação (representação), é propriamente *natura* —natureza naturante ou *causa sui*.

Mas, o horizonte, no qual a frase de Descartes é pronunciada, reclama ainda que este conhecimento (representação da natureza) seja verdadeiro, pois conhecimento que não seja verdadeiro é conhecimento nenhum. E, por ser verdadeiro, o conhecimento precisa ser certo. Também por antecipação está igualmente decidido que a certeza é o critério da verdade, quer dizer: a medida do real. O arquétipo do conhecimento certo —certo e seguro, claro e distinto— é o sujeito (*cogito*) representante que *se* representa a si próprio, assegurando-se de si mesmo, como o asseguramento do critério de verdade ou da medida do real. E “certeza” diz: por antecipação, previamente, *estar seguro de*, isto é, “certeza” fala de prévio auto-asseguramento. Assim, a partir deste programa de realidade em sua totalidade (ou seja, em unidade ou consistência ontológica), tudo é previamente mapeado, planejado. Daí a decisiva importância da doutrina do método, que é, através da determinação das regras, a teoria deste auto-asseguramento *a priori*. Com este quadro, estamos traçando, seguindo a pergunta por nós posta, o perfil, melhor, a articulação ou a constituição do *logos* cartesiano, do *sentido moderno*. Sentido é orientação e gênese. Trata-se, pois, da orientação, da gênese, então, da história e da destinação modernas. O projeto ou o programa de ser, que se constitui no nosso novo modo de ser. E o que se revela é que este *logos*, este sentido, na e pela representação, é constitutivamente controle e asseguramento prévios, programático auto-asseguramento na e pela “idéia”, que fala da forma ou do modo de ser do representado na representação. Enfim, este contexto esclarece os termos “mestres e possuidores”, na frase “mestres e possuidores da natureza”. Tem-se assim esboçado o programa da “filosofia prática”, anunciado por Descartes na frase citada.

Provisoriamente, fica anunciado que este sentido (*logos*), acima esboçado, é o que está subfalando, e assim determinando, a técnica moderna, na expressão “tecnologia”. Com isso, quer-se dizer que este *logos*, este modo de ser, que é apropriação e apoderamento, apropria-se e apodera-se da *techné*, isto é, de um tipo de ação própria de todo viver (a “mão”!!), e impõe que ele seja, que ele venha a ser, segundo sua pré-determinação norteadora, orientadora. Na tecnologia, acontece que o *logos* da representação se torna o projeto, o sentido orientador de *toda techné* possível. O que não for esta técnica é pré- e sub-técnica —isto é, não é técnica verda-

deira, certa, segura. Este fenômeno, que é a *arche* e o *telos* modernos, define a modernidade e a contemporaneidade ocidentais e perfaz o fenômeno de europeização planetária ou de total ocidentalização da Terra —ou seja, de todos os horizontes ou possíveis modos de ser. Tal fenômeno é a forma da uniformidade da Terra ou do homem, na expressão de Marcuse, “unidimensional”.

Temos pois que este *logos*, desde a substancialidade e a positividade de seu modo de ser, a saber, a representação e a certeza, quer uniformidade e unidimensionalidade. A partir daí, pergunta-se: e qual o seu direito? Visto desde Vida, visto desde o fundamento pensado como “ser-no-mundo”, qual o seu direito de futuro, isto é, qual o seu direito de decisão pela história e pela destinação do homem e de toda a realidade? O *logos* da tecnologia, enquanto cartesiano, é justamente a compreensão de realidade, que conhece sua plenificação e seu fracasso em *Ser e Tempo*, pois é o *logos* que põe ou “joga” na estrutura sujeito X objeto o índice elementar de todo real possível. Qual realmente o seu direito? Sim, porque em se perguntando pelo seu “direito”, o que se quer é perguntar pela fundação do fundamento moderno. Voltemos a esta questão, que já foi predelineada em (2), para depois retomarmos a questão da técnica moderna, atando-a ao destino, à estória do homem ocidental, isto é, da metafísica.

5. Em *Ser e Tempo*, a questão da realidade do real não se põe a partir do homem (*cogito*, sujeito), nem a partir do mundo (*res extensa* e tudo que se constitui como “objeto”, em sentido estrito), nem a partir da quixotesca tentativa de estabelecimento de um inter-relacionamento entre o pólo-sujeito e o pólo-objeto, mas, sim, a partir da *relação que sempre já é* a co-pertinência ou o “sistema” homem-mundo. Isso constitui círculo ou, dito pleonasticamente, a idéia de começo circular. Estar ou ser sempre já jogado numa tal circularidade é o sentido da estrutura fundamental a ser analisada, denominada *ser-no-mundo*. O homem é o ente que se destaca imparmente por ser o único que é nesta ou desde esta relação-situação, a qual é o índice elementar da realidade de todo real possível. Este modo de ser impar deste ente é denominado *Dasein* —Ser-aí, Presença. O ser para o qual Presença, em sendo sempre já *ser-no-mundo*, já está sempre disposta ou aberta, dele haurindo toda possível referência, denomina-se *existência*. Assim, *Ser e Tempo* é análise de existência (analítica existencial), que se faz como a exposição da estruturação da relação arcaico-originária, a qual, por ser arcaico-originária, *deu-se já sempre cedo demais* para poder ser, des-

de fora, apreendida na malha da representação subjetivo-objetivante que, então, é epígona, isto é, ela chega sempre tarde demais para cumprir o seu propósito de apreensão representativo-conceptual. O desdobramento da exposição de uma tal estruturação vai cumprindo a tarefa de realização do programa de estabelecimento de uma ontologia fundamental. O nome do movimento, da *ação da relação originária* se expondo ou se autofazendo, é *tempo*, melhor, é a temporização do tempo ou a gênese-tempo. O tempo, em sua temporariedade originária, é chamado a dizer o interesse da relação originária, ou seja, ele diz a força ou o poder da *ação de transcendência*. Ser-Tempo —esta configuração define a estruturação de começo, de origem, da *arche*. É assim que *Ser e Tempo*, na linguagem da obra, traz de novo à fala, isto é, repete ou recorda, palavras fundamentais, instauradoras e norteadoras da tradição filosófica do Ocidente —*arche, psyche, physis, logos*. A estruturação de começo circular, perfazendo eclosão-nascibilidade (gênese, *physis*), facticidade (retração, decadência, esquecimento) e limite, determina transcendência como o lugar, a abertura, na qual e desde a qual ser-no-mundo sempre já aconteceu. A descrição ou a exposição da existencialidade de existência é a recordação do âmbito ou do domínio *absoluto* (sem nenhuma referência para fora, isto é, além ou aquém dele), que é a transcendência.

O descuido ou a incúria quanto ao sentido, isto é, à orientação e gênese, que é a transcendência, caracteriza a vigência do esquecimento de ser —do sentido de ser. E *Ser e Tempo* inaugura-se, então faz-se, evocando a necessidade da repetição da pergunta pelo sentido de ser, ou seja, invoca a necessidade da retomada ou do revigoramento da experiência, do *pathos*-transcendência, como o âmbito do possível ou da possibilidade enquanto tal.

Esquecimento de ser, incúria quanto ao *pathos*, à força ou ao poder de transcendência —o que é isso? O não mais dar-se conta do extra-ordinário, da eclosão do mistério, a saber, que *ser é aparecer*. Mas como isso? A metafísica, escreveu Nietzsche, é o resultado da fé na gramática. Gramática é ontologia da linguagem, como ontologia é gramática do ser. Ambas caracterizam o império do esquecimento. Fé na gramática fala do esclerosamento, do “hábito” que é a estrutura sujeito X predicado —o esquema proposicional S é P. É no enquistamento dessa fé que se perde o *Urfahtum* de que ser é aparecer e, assim, ser deixa de ser verbo, e mesmo o verbo dos verbos, para se tornar cópula, conectivo entre dados, isto é, “coisas”

sub- ou pré-jacentes — substâncias, sujeitos, o universo da substancialização, da coisificação-objetificação.

É como o óbvio da evidência criada pelo calo do hábito, que se diz: *eu* escrevo, *eu* penso, *eu* caço, *eu* pesco. O "eu" é o sujeito e o verbo é a ação desse sujeito. Desse modo, escrever, pensar, caçar, pescar são faculdades, propriedades ou atributos do sujeito-eu. O "eu", por ser sujeito, pré- ou sub-siste à ação, já é dado ou constituído *fora* dela e, por isso, o autor ou a causa dela — ou mesmo o que vem a sofrer uma ação possível. Também a ação é igualmente *fora* ou subsistente. Nesses enunciados, o verbo ser subjaz como cópula, como elemento de ligação entre coisas já dadas, já constituídas — seja o sujeito, a causa da ação; seja a própria ação, enquanto propriedade, atributo, arbítrio ou "decisão" do sujeito.

No corpo da analítica existencial esta evidência é abalada, pois pescar, caçar, pensar, escrever aparecem como *dimensões ou possíveis concretizações da abertura-transcendência*, isto é, *modos de ser de transcendência*, no horizonte dos quais, ou seja, de cada um, realidade se realiza ou vem a ser como ação, como atividade ou como interesse de transcendência mesma, sempre já sob a forma ser-no-mundo, o que, na lida que é o existir, constitui a pré-ocupação, a "cura" — *die Sorge* — própria do *Dasein*. Abertura é o nome de um possível modo de ser, um ater-se instaurador de "coisas" e contorno, desde o qual e como o qual realidade se realiza, isto é, concretiza-se assim a relação originária, como a concretização da estrutura ser-no-mundo na facticidade da abertura-situação, em que *Dasein* é. A dificuldade, o *x* da questão está no vício, na deturpação consolidada pelo hábito subjetivista, de ver, por exemplo, no pescar ou no caçar uma propriedade ou uma faculdade do homem enquanto sujeito, quando caçar ou pescar, por exemplo, é, cada qual, *uma possibilidade, uma abertura-existência* ou um dom que sempre se dá abruptamente e, então, desde nenhum lugar, com a irrevogabilidade disso que sempre já se deu ou se abriu, a saber, a transcendência. Transcendência, que é a abertura enquanto tal, sempre já se dá nessa ou naquela abertura-situação, que é a gênese pela qual o homem jamais decidiu, que ele jamais escolheu ou quis. O homem, ao descobrir-se, já se dá conta sempre imerso ou lançado numa atividade, que o possibilita e o instaura, da qual ele, em última instância, não é autor e nem proprietário e, por isso, isto é, por obra dessa abertura, ele pode aparecer ou dar-se conta juntamente com o contorno, com a circunstância que o *compõe como posição da relação originária*. Antes ou depois, isto é, *fora* da ação de transcendência, nada há, assim como não há mão fora do

pegar, caçador fora do caçar, pintor fora (isto é, antes ou depois, alguém ou além) do pintar. Ser-aparecer —como isso, como aquilo; nisso, naquilo. Portanto, num “elemento”, num *medium*. Mas, transcendência é o elemento, o *medium*. Assim sendo, pegar, caçar, escrever, pintar são concretizações possíveis de ser, que é, então, ser-pegar, ser-caçar, ser-escrever, ser-pintar, sendo cada verbo a fala do aparecer de ser na ação do existir de transcendência ou do fazer-se, do gerar-se vida, existência, que diz sempre, por exemplo, modo-de-ser-caçar, modo-de-ser-pintar, modo-de-ser-escrever. Isto perfaz a dinâmica, a gênese da realização de realidade, ou seja, a hora ou o tempo de realidade enquanto tal. “*Dasein*”, “Presença”, é a encruzilhada, a conacruz de todos os caminhos possíveis —o lugar ou a instância da ação de transcendência. Enfim, a “*parousia*” e o *kairos* do elemento, do *medium*.

Mas: não será isso uma trivialidade, uma banalidade? Talvez não. Seria isso alarde, alarido demais por nada, por nonada, por ossos de borboleta? Talvez não. E nem a obra faz alarido. Ela apenas chama a atenção para o silencioso deste quase-nada (=ser-aparecer), sabendo mesmo que “alarido, barulhada, mata pensamentos” e que “pensamentos que dirigem o mundo vem com pés, com passos de pombo”. *Ser e Tempo* é uma obra que vem atravessando o século XX com pés, com passos de pombo. É assim que a obra vem guardando e destinando o futuro, que é o dela. É assim ainda que *Ser e Tempo* é revolucionário. Não porque diga coisas novas, novidades. A futilidade da novidade, o afã do novo, jamais revolucionará, porque jamais fundará. O revolucionário de *Ser e Tempo* está na sua radicalidade. A radicalidade, isto é, o velho e mesmo o velhíssimo porque originário e, porque originário, sempre novo e inaugurador na História, no jogo da alteração, da diferenciação. A obra fala a radicalidade que é a Vida como dinâmica, como gênese de interesse. O inter-esse, o ser sempre já desde dentro de um modo de ser, que, por sua vez, é sempre o dom da ação de transcendência. E isto constitui a essência, a força, o poder de diferenciação, de intensificação diferenciadora —a nascibilidade, a natalidade, *physis*. A analítica existencial, enquanto análise fenomenológica de transcendência sob a forma da estrutura ser-no-mundo, é análise, isto é, a exposição e a celebração, de vida como estruturação de interesse. Interesse diz *ho logos*, a fala instauradora. O homem, o real, todo real possível, aí incluído também e fundamentalmente o homem, é obra, isto é, plenificação ou cumulação de ação, de atividade, o que perfaz a essência, a força —o verbo, que é a essencialização. E isto revolve a terra calcinada e asfi-

xiada do homem sem Terra, do homem que definha, do homem que decidiu humanizar sua humanidade e manipular toda realização de realidade desde a auto-investidura do poder da racionalidade subjetiva. Enfim, isto revoluciona, revolve e transforma a terra-solo do “animal racional”. Isto altera o horizonte de toda essencialização, altera o lugar, o “critério” da verdade. E a obra realiza esta transformação aquém dos ativismos, dos engajamentos, dos participacionismos, das militâncias, das polêmicas e dialéticas a respeito de teoria e práxis —epigonais reverberações da, ora enfiada, ora desesperada, racionalidade subjetivo-objetivista.

6. Nosso tópico anterior (5), procurando responder à pergunta pelo *direito* do *cogito*, respectivamente da representação, como sujeito, traçou em esboço o fundo, ao qual o *cogito* é remetido e no qual ele, por não se suportar a si mesmo como fundamento, sucumbe. É isto o *fracasso* do *cogito*. Fracasso, assim, não é demérito, mas, no horizonte da Vida, o destino da reivindicação de radicalidade. À filosofia é guardado o destino de fracasso, pois esta, ao insistentemente recolocar a questão filosófica por excelência, a saber, a do fundamento, está sempre se pondo a si própria em questão e, deste modo, sempre sucumbindo —fracassando. A ciência, por exemplo, não conhece tal destino, porque a ela não importa ou não interessa radicalidade Mesmo “suspeitando” de toda teoria, ela jamais “suspeita” de si própria, jamais se põe a si própria em questão e, por isso, obstaculiza a genuína experiência de fracasso. Este fundamento, ao qual nos referimos acima, é a experiência de começo circular, ou seja, a experiência círculo, que, vimos, fala de transcendência e que pode e precisa ser ainda caracterizada como o fundamento, que se determina como possibilidade.

Mas, sempre visando nossa questão orientadora, qual seja, a técnica moderna, cujo fundo, dissemos, é este *cogito* (=sujeito), pretendemos marcar ainda mais a gênese deste *cogito*, a partir desta determinação de fundamento, de princípio. Antecipando, porém, a direção para a qual tal exposição deve orientar-se, queremos anunciar o seguinte: o *cogito*, tomando-se a si próprio como sujeito, se consolida como *revolta* contra o círculo, como insurreição contra o princípio (*arche*), isto é, como *rebelião contra a dor*, isto é, contra a culpa, que é o outro nome para o limite ou a finitude constitutiva da vida, da existência. Este é, para nós, o quadro, o horizonte decisivo, a partir do qual a questão da técnica moderna precisa ser vista —quer dizer, compreendida, articulada e exposta. Será com vistas à elucidação destas afirmações, que nos lançaremos no esclarecimento

da gênese e consolidação do *cogito*, do “eu” como eu-penso-represento, que é fundamento, como sujeito.

Nietzsche escreve:

Nosso mau hábito, nosso vício, de tomar um sinal mnemônico, uma fórmula de abreviação, como *algo* e, por fim, como *causa* —dizer, por exemplo, do raio: *ele brilha*. Ou mesmo a palavrinha *eu*. Colocar de novo uma espécie de perspectiva no ver como *causa do próprio ver*: isto foi o artifício na invenção do *sujeito*, do *eu*. (*Der Wille zur Macht*, 548.)

Nietzsche está dizendo que, por exemplo, quando se fala do raio: “ele brilha”, o “ele” não é um “algo”, uma *res*, mas um simples sinal mnemônico, uma mera fórmula de abreviação que, no entanto, é tomado não só como um tal “algo”, mas mesmo como “causa” do brilhar e que isto constitui-se num vício, isto é, num desvio e numa degeneração, a qual é a origem das noções de sujeito e de causa, mesmo ainda do próprio “eu”. Até aqui temos uma reprodução do dito. Mas, na passagem citada, a frase decisiva, aquela que move e promove a compreensão e a sustentação do dito, é esta: “colocar de novo uma espécie de perspectiva no ver como *causa do próprio ver*”. O que é “perspectiva”? O que é “ver”? E principalmente, o que é “colocar *de novo*”?

Começemos com o “ver”. “Ver” não está falando canônica ou topicamente do “sentido da visão”, do aparelho visual, da fisiologia ocular. Não, antes, “ver” está falando de *aparecer*, melhor, do aparecer, que se dá sempre sob um modo determinado, que é um determinado modo de ser ou uma possibilidade, isto é, uma possibilidade de ser ou um poder-ser. A expressão “uma espécie de perspectiva no ver” está falando justamente isso: o “ver”, isto é, o aparecer e mostrar-se de ser (= Vida) se dá sempre e necessariamente *já* sob um modo de ser, isto é, uma possibilidade de ser ou poder-ser, que é o *horizonte*, o ponto de vista, a saber, a *perspectiva* ou o lugar do aparecer e instaurar-se, do dar-se.

Perspectiva, *perspicere*, diz “ver ou olhar através”. Este “através” ou “de través”, que é atravessado de lado a lado, então, perpassado, fala, na verdade, de um *interesse* ou de um *já ser desde dentro*, portanto já tocado e tomado pela própria força ou elemento que possibilita o ver —quer dizer, que o põe ou faz aparecer. E é isso ou, melhor, é assim que se põe ou se possibilita o aparecer, tal qual aparece ou se mostra. O aparecer o é do próprio ver, do próprio olhar. Isso é mesmo condição para todo e qual-

quer “ver”, para todo e qualquer mostrar-se para os olhos. Esta perspectiva, este ponto de vista, porém, tem ou é a constituição do poder-ser (na linguagem de Nietzsche, é isso a *força*), que é ou que se dá sob o modo de transcendência — da abertura-transcendência, que referimos em 5. Lá dissemos: antes ou depois, isto é, *fora* da ação de transcendência, quer dizer, da perspectiva no ver ou do modo de ser do aparecer, nada há, assim como não há mão *fora* do pegar, caçador *fora* do caçar, pintor *fora* do pintar. Ser-aparecer — *como* isso, *como* aquilo; nisso, naquilo. Portanto, num *elemento*, num *medium*. O elemento, o *medium* é, aqui, a “perspectiva”, a “força”, que cada um destes verbos (pegar, pintar, caçar, pescar ou *qualquer* verbo) é.

A passagem citada, como um todo, está dizendo que ser é aparecer e, *por* isso, o “eu” como sujeito, é tardio, epigonal. Que seja tardio, quer dizer que o “eu” é *somado*, *acrescentado* ao acontecimento arcaico, qual seja, ser-aparecer. Nesse “somado” ou “acrescentado” está o *de fora* (que perfaz a estrutura do sujeito e da substância) e o “*postum de novo*”. Mas, vejamos isso mais de perto.

A pergunta que se põe é esta: o que é o homem? O que é a realidade enquanto tal? Será o homem um “algo”, por exemplo, um “si”, uma “consciência”, um *cogito*, sub- e pré-existente? E o real — será ele também um “si”, *fora*, dado, quer objetivo, a modo de *res*; quer subjetivo, a modo de constituído subjetivo-transcendentalmente? Ou será isso, que chamamos “homem”, e com ele a totalidade do real enquanto tal, o dom de um poder-ser, a dádiva do vir-a-ser de uma possibilidade-transcendência, uma força, um “verbo”? O “dom de um poder-ser ou a dádiva do vir-a-ser de uma possibilidade-transcendência” está falando da *inserção*, da *situação* que, dizendo o sempre já jogado ou lançado (no mundo), fala e revela *círculo*. Tal situação ou inserção é uma força, um poder, isto é, é a força ou o poder do “sentido” (*logos*) em que se está, no qual, ao nos darmos conta, sempre já somos e estamos — sentido este que, por sua vez, é em si mesmo *ação*, atividade, transformação, alteração, quer dizer, *vir-a-ser-outro* ou auto-superação na e como diferenciação do mesmo, a saber, do sentido, que tem e é a constituição de transcendência, revelada na expressão *sempre já*, que remete à *arche*, ao começo que não começa e não pode começar (círculo). Porque o homem, antes de ser um “eu”, uma consciência ou um algo qualquer em-si e subsistente, é a possibilidade de estar no sentido (*logos*) que é um tal poder-ser de uma tal força (possibilidade) — por isso, ele é e precisa ser visto como o ente que é *possibilidade de pos-*

sibilidade. Ele é, pois, a possibilidade de ser no sentido (*logos*), que, por sua vez, é possibilidade, que se determina como transcendência (círculo, *arche*). Este é o modo, pelo qual precisa ser dita a imparidade, a excelência, a diferença do homem, quer dizer, sua determinação essencial, a qual a tradição, já no envio de uma pré-compreensão de *logos* como “ratio”, define como “animal racional”. É desde um tal modo de ser —possibilidade de possibilidade— que o homem pode e vem a ser um homem determinado, um determinado Pedro ou João, isto é, um *eu* que pensa, que se torna tal ou tal *eu* pensante.

O *eu* é, assim, posto posteriormente, tardiamente, algo acrescentado ou somado à força, ao poder originário. Nietzsche formula isto, dizendo que o artifício, isto é, o meio ou o recurso para obter o artefato (*arte-factu*) “eu” —tal artifício, pois, foi *colocar de novo* uma espécie de perspectiva no ver, a saber, a condição de possibilidade do aparecer que *já é* o próprio aparecer (pois ser não se dá separado do aparecer e, por isso, ser é aparecer), como *causa* do aparecer, isto é, colocar uma outra e uma segunda vez de fora, como autor e agente do aparecer, *aquilo que já é ou já foi constituído e feito no e pelo aparecer*, quer dizer, o “resultado” ou “efeito” da própria ação como causa da ação, como o agente da própria atividade de vir a ser o poder-ser —a saber, o *eu*, que é como que o arquétipo de toda substância, a própria proto-substância. Por isso ainda, o “eu” é um sinal mnemônico, uma fórmula de abreviação, isto é, algo feito ou constituído no vir-a-ser da força, da possibilidade (é isso o devir) e que, no entanto, quando esta ação se interrompe ou é suspensa, *sobra*, quer dizer, permanece como o feito, o constituído e, daí, passa a ser como que um sinal ou um signo de remetimento à origem mesma do “eu” (origem esta que se apagou pelo cessar da ação), ou seja, uma fórmula de abreviação e controle desta origem. Assim, o “eu” é o que “sobra”, o que “fica”, o que fica como coisa ou o que se coisifica da força e, daí e por isso, fala Nietzsche no “vício”, isto é, no desvio, de tomar este tardio “eu” (=sinal mnemônico e fórmula de abreviação) como algo em-si e subsistente, dado primeiro e elementar e, por fim, como sendo a causa da própria ação: *eu caço, eu pesco, eu penso, eu navego, eu faço*, tal como se pudesse haver algum “eu” *antes e fora da ação*, de toda e qualquer ação —como se pudesse, por exemplo, haver Eu-Santiago, de *O Velho e o Mar*, de Hemingway, *antes e fora do pescar*.

Assim como não há raio fora e separado do brilhar (pois raio é brilhar, é aparecer ou fazer-se raio), assim também não há “eu” separado, isto é, antes ou fora do agir, da ação, que faz vir a ser o ou um “eu”. É irrevogável

que o “eu”, o poder de representação, sempre chega tarde demais para apreender na malha da sua re-representação o começo, o fundamento, que, por ser origem e originário, sempre já se deu *cedo demais*. O começo (*arche*) é sempre cedo demais para o início e sempre tarde demais para o desfecho. Por isso, dirá Nietzsche, que “a tentativa de conceber um mundo que começa”, a saber, o começo do começo, “é o resultado de uma procedidura, de um procedimento lógico”, a partir de “uma subreptícia intenção teológica” (KGW, VIII-3, 166, 27) ou, dirá ainda, trata-se de “uma falsa analogia no interior do anel” (KGW, V-2, 400, 12). Aqui está a rebeldia, a insurreição, que é *hybris* e que é a origem do “eu” como sujeito, que, em última instância, afirmamos, é a essência e o fundamento da técnica moderna:

Mas, ainda uma vez, vejamos também isso mais de perto, para, por esta via, que não é nem evasiva e nem desvio, nos aproximarmos mais da questão da essência da técnica moderna —o *cogito* como sujeito que, no fundo, é *hybris*, isto é, a presunção ou a desmedida, que se mostra como insurreição, rebeldia— a revolta de *l’homme revolté*, do técnico moderno.

7. Dissemos que o “eu” é *acrescentado* ao acontecimento arcaico, à origem, que diz: *se-aparecer*. Dissemos ainda que neste acrescentar está o *de fora*, que constitui a estrutura do sujeito, isto é, da substância. Como é isto rebelião, insurreição?

Acrescentar significa: fazer crescer, juntando partes; aumentar, somando. Juntar ou somar à origem, ao acontecimento arcaico, um começo (isto é, dar começo ao começo), significa *adiar* a origem, *protelá-la*. E isto quer dizer: recuá-la linearmente, colocá-la mais para trás de si mesma, a-profundá-la, isto é, *pô-la para além do fundo, torná-la indefinida e linearmente o pro-fundo*. Em suma: trata-se de substancializar origem, o acontecimento arcaico. É isto que se caracteriza como um procedimento lógico e como uma subreptícia intenção teológica, o que se constitui numa falsa analogia no interior do anel, do círculo. Por procedimento lógico e subreptícia intenção teológica é pensado o substrato, a substância (a causa, o antecedente; o autor, o *ens creator*), isto é, o aprofundamento do fundo. Indefinidamente adiar, protelar, substancializar, a-profundar —é isto o típico, melhor, a força do pensamento que se move e se faz a partir da representação sucessivo-linear de tempo e respectivamente de origem, de começo (*arche*).

Mas como é que este procedimento se caracteriza como uma falsa ana-

logia no interior do anel? Tal pensar, tal representação de origem, vive a partir de uma evidência —que, por ser tal evidência, se lhe torna supérfluo por ela perguntar e que, assim, opera e vige como uma crença sedimentada— uma evidência, pois, que se define como a positividade e a legitimidade de seu operar e respectivamente de sua dominação. Qual é esta evidência, esta crença sedimentada? Resposta: o direito e mesmo a necessidade, do(a) qual este pensar substancialista se auto-investe, de saltar para fora do anel, do círculo. Este pensar é o aperar soturno e calado desta inexplicitada auto-investidura —desta "evidência". Ele vive, cresce e se faz neste e deste "espírito". Assim, auto-investindo-se da necessidade de saltar para fora do círculo, isto é, do limite, este pensar já está na auto-determinação do ilimitado, o qual passa a reivindicar para si, como sendo aquilo que é e que precisa ser da origem, do começo. Este pensar, que é o representativo-conceitual (lógico-categorial), re-apresenta, pois, origem na forma de sua autodeterminação e reivindicação —o ilimitado. E o ilimitado é a linearidade da reta em infinita sucessão retro- e prospectiva. E a reta é o círculo partido, cortado, que se torna reta porque é "aberto", "desencurvado" —*disjuntado* em martelação sobre a bigorna da lógica, na metalurgia do pensamento substancialista, que quer linearidade e sucessão, porque quer substrato. O substrato é o "ponto fora", o *inconcussum*, lançado para fora do círculo com o propósito de abarcá-lo, de contorná-lo desde fora, isto é, com o propósito de apropriar e assegurar existência, mundo.

Tal pensar, operando desde sua autodeterminação, desde a indiferença do seu próprio crédito, quer assegurar existência, pois ele não suporta o balanço do jogado, a oscilação do exposto, que salta como o abrupto re-bentar, que veio de nenhum lugar e vai para nenhum lugar. Em outros termos, o pensar substancialista não suporta o paradoxo do círculo, isto é, o aberto do fato irremediavelmente sem começo e sem fim, e, então, empenha-se por abri-lo, convertê-lo em reta e, assim, livrar-se do paradoxo, do extraordinário, instaurando o ordinário, a *doxa* da "normalidade" do esquema antecedente-conseqüente (causa-efeito, linearidade-sucessão), o qual positiva e legitima toda determinação de origem no previo asseguramento de começo e de fim.

Mas, voltemos à questão ainda não respondida: por que este procedimento substancialista é uma falsa analogia no interior do anel? Anel (círculo), viu-se, é a circunscrição do limite, que perfaz o fato-existência, o fato-mundo. Falando de mundo, Nietzsche, com quem nos ocupamos

agora, o caracteriza como *Kreislauf*. *Kreislauf* é circulação, movimento circular. Este movimento circular diz a circularidade de um movimento que se retoma e se revigora, em se fechando sobre si mesmo. E ele se fecha e se retoma no aberto do seu mover-se, no aberto de seu concretizar-se e expor-se. Mundo, existência, é insistente retomada (repetição) de si, no movimento de autodiversificação, de autodiferenciação. Isto é concretização. Todo acontecer é concretização de mundo como concretização e plenificação do limite, do fato-existência, que é a linha-de-acontecer, lugar-limiar-horizonte de instauração. É assim que mundo, como o raio heraclítico, tudo dirige, tudo determina, isto é, faz, cofaz e perfaz. Também o pensar substancialista se dá dentro do anel, como acontecimento anelar. A facticidade do anel dita sua incontornabilidade, sua inabarcabilidade. No interior do anel, o pensar substancialista é acontecimento anelar como *insurreiçã*o, como *rebelião* contra o anel —contra a facticidade do limite.

O pensar substancialista se faz a partir de perguntas, que determinam a filosofia como pensamento fundamental, como interrogação pelo fundamento. Trata-se, sobretudo, da pergunta eminentemente socrática *ti estin?* —o que é isso?— e da pergunta eminentemente aristotélica *dia ti?* —por que isso?. A primeira reclama por *ousia* e a segunda por “origem”, por proveniência —*dia*. Ambas as perguntas, cada qual a seu modo, interrogam por fundamento e o reclamam. *A partir do momento em que o pensar substancialista vem à dominação, isto é, a partir do momento em que se dá a auto-investiçã*o do direito e da necessidade de saltar para fora do anel, estas perguntas passam a se articular e a ganhar vigor de interrogação desde a reivindicação de ilimitado, isto é, desde linearidade e sucessão, o que caracteriza e põe o esquema interpretativo e elucidativo de antecedente-conseqüente.

Mundo, o acontecimento-mundo (começo, *arche*), enquanto gênese e como gênese, é “estrato” e “fundo” de tudo quanto é, de tudo quanto se faz. “Estrato” e “fundo” do vir-a-ser. Na dominação do pensar substancialista, estrato e fundo passam a ser indefinidamente adiados, protelados, na linha de sucessividade e se convertem indefinidamente em *sub-estrato* e *pro-fundo* —o “atrás” do estrato e o “para além” do fundo. Essência (*ousia*) converte-se assim em substrato e origem em causa —*causa prima*, onde o primeiro é de ordem cronológica, de cronologia sucessivo-linear. Ambas definem o profundo, que passa a se determinar como fundamento. Para ganhar fundamento há, então, que indefinida e convulsivamente perscrutar, “escavar”, isto é, *fodere*.... Começa assim a sôfrega, convulsiva, interminável e indefinida fornicção da Terra, do Sentido da Terra, atitude que

marca, que define o homem, o pensamento europeu. Filo-sofia como *eros* do saber, como vontade de saber, como sôfrega e convulsiva fornicção da Terra.

Este esquema substancialista é dirigido a tudo que cai sob seu olhar, a tudo o que ocupa ou preocupa teoricamente. Mas, o querer saltar para fora do anel, parte do anel e só cai no anel. Mundo que começa, mundo que acaba (isto é, começo que começa e começo que acaba) —isso é uma falsa analogia no interior do anel, do círculo. Falsa, porque o princípio da analogia é falso, descabido, despropositado, inadequado —a saber, o pensar causal-substancialista.

8. O *cogito*, o *ego cogito*, em se determinando como revolta, constitui-se também em vontade —em vontade rebelada e, por fim, em voluntarismo. Isto é decisivo para a questão da técnica moderna, da tecnologia, tal como a estamos encaminhando e formulando. É como vontade rebelada, que, na exacerbação, se mostrará como vontade de vontade, que o *cogito* cartesiano realizará o *logos* ou a essência da tecnologia. Mas como isso?

Em se determinando como a substância (o *hypokeimenon*), o *cogito* se define como representação. Representação diz a re-apresentação, na forma da substância representante, daquilo que se apresenta ou se dá (*res extensa*, “mundo”) a esta substância (isto é, *res cogitans*) como objeto da representação. Assim se define a objetividade do objeto ou a realidade do real. O *cogito* é, desse modo, princípio de realidade, ou seja, absoluto doador e instaurador de “mundo”, de sentido, de significação —de “valor”. O *cogito* é o sujeito (*subjectum*, *hypokeimenon*) que, porque o sempre já subposto, se põe e se impõe em se expondo na forma ou na estrutura de sua auto-exposição ou auto-explicação —sua dinâmica de auto-objetivação. Esta estrutura perfaz a dinâmica do real, o movimento de sua realização ou aparição, enquanto e como dinâmica do *cogito* (da substância ou sujeito) consigo próprio. O real (o “mundo”, o domínio do objeto e do objetivo) é posição (tese) do sujeito, que sempre já se subpõe (= *a priori*). O sujeito é o real, isto é, o mesmo de ser e pensar se define como a correspondência (*adaequatio*) da substância representante com o objeto (“coisa”) representado no processo de constituição-igualação deste por aquela. Assim, intercalado pelo psicologizante *esse = percipe* berkeleyano, é herdado e interpretado, isto é, determinado, subjetivo-transcendentalmente o “o mesmo é pensar e ser”, de Parmênides, na modernidade. É isso o novo, o moderno da modernidade.

E esta determinação substancial de subjetividade constituínte-objeti-vante —é isso mesmo a determinação de vontade. Vontade diz o necessário (ontológico-substancial) e impositivo movimento esquematizante (categorizante) do “eu penso” no processo de sua auto-objetivação, que assim põe-se e impõe-se, porque sempre já sub-posto, como “quero” —o “eu quero” subjetivo-transcendental da absoluta substância. Ego cogito = ego volo. Pensar (o poder ativo-autônomo de síntese a priori do sujeito) é querer (isto é, poder a priori de esquematização ou categorização, que é igual a objetivação ou dinâmica de realização de realidade).

9. Não estamos perdidos, desorientados. Recapitemos nosso itinerário. O que está em questão é a técnica, a técnica moderna, mais precisamente, a tecnologia. Assim sendo, queremos determinar a sua essência, ou seja, queremos definir, em seu nascedouro ou *in statu nascendi*, o fundo articulador da compreensão do processo de instauração da tecnologia, da dinâmica de sua concretização. Partimos do fato de que a tecnologia define nosso “ser-no-mundo”, isto é, nossa incontornável e irremediável situação histórica. Deste modo, ela é nossa herança, ou seja, somos envio dela e para ela e, assim, ela é nosso passado, nosso presente e nosso futuro. Determinar e compreender tal essência, significa conquistar nosso destino, tornarmo-nos os forjadores de nosso futuro, os cunhadores de nossa destinação (1., 2., 3.). Procuramos mostrar como o sentido, o *logos* desta tecnologia é o cartesiano, que se determina como *cogito* e este como substância ou sujeito. Representação e certeza são constitutivos e co-determinantes deste *cogito*, deste sujeito. O desdobramento do significado da representação e da certeza revelou de que modo o *cogito*, em seu interesse e programa, é controle e auto-asseguramento. Neste quadro se determina natureza como, em sentido lato, a representação certa e segura (4). O que então não dissemos, mas fica agora dito, é que, em percorrendo este caminho, estávamos estabelecendo as condições para se entender o que Heidegger, em *Die Frage nach der Technik*, denomina *Gestell*, como a essência da técnica moderna. *Gestell* diz o modo como, na hodierna técnica, se concretiza a estruturação do *cogito*. É que *Gestell*, dizendo “esquema”, “enquadramento”, “armação”, fala, na verdade, do leito de Procusto, que é o *cogito*, enquanto substância, representação e certeza: tudo, por antecipação, está pré- e pro-posto no fundo, no horizonte do *cogito*, que é controle e auto-asseguramento prévios. Sim, *Gestell* diz o moderno leito de Procusto —o *cogito*.

Por outro lado, porém, mostramos como, tanto o *cogito* (*res cogitans* autônoma), quanto a noção de sujeito ou substância enquanto tal, não têm o direito de reivindicar para si o privilégio de dizer a constituição ou o modo de ser do princípio, da *arche*. Mostramos, ainda, como a noção de sujeito, na sua própria fundação, configura-se como insurreição e revolta contra o próprio princípio (*arche*), a saber, contra a estruturação circular de origem, isto é, sua textura de súbito, de abrupto —de círculo (5., 6., 7.).

Em (8) encaminhamos o esclarecimento da implicação ou da copertinência essencial de *cogito* e vontade, visto desde a compreensão de todo real enquanto e como constituição subjetivo-transcendental. O que então também não se disse, mas que também agora fica dito, é que, na exacerbação ou na escalada da teleologia deste *cogito*, esta vontade se faz vontade de vontade, isto é, o fundo, a substância (= *cogito* = vontade”) que se quer a si próprio(a) para, assim, manter e perpetuar o próprio fundo, a própria substância, concretizando assim o auto-asseguramento do fundamento. Isto é decisivo para se formular a essência da técnica moderna, uma vez que, enquanto vontade que se quer a si própria (aqui emerge a figura sin-par de Kirilov, em *Os Demônios*, de Dostoievski), culmina ou plenifica-se a rebeldia, a insurreição *na* e *da hybris* —aqui e agora a *hybris* está “cheia”, plena, ela é *sanha*. Esta vontade de vontade é um outro modo de dizer *Gestell*, ou seja, o nosso, o atual leito de Procusto.

Ainda refazendo nosso percurso, anunciamos em (6), à guisa de orientação e norte, que a revolta contra o círculo, enquanto insurreição contra a *arche* originária (um pleonasmol), constitui-se em rebelião contra a dor e, dissemos ainda, que isso é o mesmo que revolta contra a “queda” (“culpa”), vale dizer, o limite, a finitude —a im-perfeição e a in-completude constitutivas de Vida, de existência. Por fim, dissemos que este é, para nós, o horizonte decisivo, no âmbito do qual precisa ser vista e compreendida a questão da técnica moderna, da tecnologia.

Agora temos os elementos para o passo final desta exposição, o qual era, desde o início, o pretendido, o almejado. Tudo, até agora, foi preparação de solo e de fundo para esta apresentação final, para este desfecho. É, portanto, aqui, que precisamos retomar a pergunta. E, para tanto, pergunta-se: o que é, aqui, dor, culpa, limite, finitude? Com acentos e modulações diferentes, então, desde distintos encaminhamentos, estes termos estão dizendo a “mesma coisa”, o mesmo. Qual é este mesmo? O que está aí em questão?

10. Existir, viver, para o homem, é ser no poder-ser constitutivo de seu ser. Existir, viver, é o vir-a-ser do poder-ser que é. É assim que o homem, jogado nisso e sendo isso, é o estranho e o extraordinário, que é a possibilidade de possibilidade e para a possibilidade. Por isso, o homem é, constitutivamente, imperfeição, carência —o precisar vir a ser do poder-ser. A experiência, o *pathos*, de ser irremediavelmente nesta situação de imperfeição, de incompletude (isto define a “culpa”, no sentido arcaico-origenário ou ontológico) —é isto mesmo a *experiência da dor*. Ser assim, é ser na dor e como dor. O homem, vivendo, sendo no sentido ou na determinação do existir, se vê no imperativo e no imperioso de fazer o seu ser. Porque possibilidade, seu ser é fazer seu ser. Isto é posição ou *tese* da insubstancialidade do círculo, ou seja, isto é o incontornável e o irremediável da posição ou da situação posta pelo súbito, pelo abrupto —por *arche*. Este modo de ser, que é vir a ser em fazendo-se, pois, é fazer desde si ou desde a possibilidade que é, define a necessidade da *ação*, do *trabalho*, que é a vida ou o ser do homem. Vida é ação, é trabalho, isto é, é cuidado e preocupação —o estar previamente ocupado na realização da possibilidade projetada. Isto faz da vida, do existir do homem, essencial porvir. Existir, viver, é ser irrevogavelmente no esforço e na tarefa de realização da possibilidade arcaica, que, enquanto constitutiva, é incontornável e, então, necessidade radical. Por isso, vida é a radical necessidade da ação, do trabalho.

Toda busca de substancialidade, toda tentativa de formulação e colocação de um *subjectum* antes e fora desta situação (círculo), vimos, é tentativa de reforma e de correção da existência, a partir da auto-investição de tal direito (nisto está a presunção, a *hybris*) e, assim e por isso, é insurreição e revolta contra a ação, contra o trabalho. Na “hora” do acontecimento arcaico, na “hora” de transcendência (=instante), Transcendência mesma sussurra para o homem a sua lei, que, por ser de transcendência, é também irrevogavelmente do homem: “comerás o pão com o suor da tua frente”. Maldição? Consagração e bênção? Expição, cumprimento —do maldito? Do sagrado?

O *cogito* é a forma moderna da substância. É assim que ele é a forma moderna da rebelião. Esta rebelião se dá, se faz, à medida que o *cogito* se realiza, se concretiza, a saber, como representação; na representação, como certeza; na certeza, como controle e auto-asseguramento prévios da “natureza”, que é o representado na representação ou o pré- e proposto na “idéia”. Assim operando, a “substância-cogito” leva a cabo o programa de

correção e de reforma da realidade desde si mesma ou como posicionamento (auto-objetivação) de si mesma. Tendo, em última instância, o *cogito* como fundamento e essência, a tecnologia, isto é, o *logos* cartesiano como o sentido e o projeto de toda *techne* possível, constitui-se em rebelião contra o limite, contra a imperfeição constitutiva de Vida, ou seja, contra a dor, que é a Vida. Tal rebelião, tal vontade de reforma, faz-se, na verdade, como vontade de eliminação do limite respectivamente da dor e, por isso, em sua constituição fundadora e norteadora, é revolta, ódio contra a ação, contra a atividade ou o trabalho constitutivo de Vida. É assim que, titânica e heroicamente, isto é, voluntariosa e voluntaristicamente, é tomado sobre si, assumido pois, como *maldição* o “vais comer o pão com o suor da tua frente”. Neste titânico e neste heroicista (voluntarista, enquanto vontade que se quer a si própria, sendo pensamento que se pensa e, assim, se quer) configura-se o *ego cogito = ego volo*, que é, por exemplo, a fórmula dostoiévskiana da revolta de Kirílov (*Os Demônios*), de Ras-kolníkov (*Culpa e Expição*), enfim, de todos os personagens, melhor, do tipo revoltado —o esquema moderno da puerilidade de *l’homme revolté*. Isto define a entrada e a instauração da *hybris* como força de realização de realidade, enfim, como princípio de realidade. É este também o quadro, a partir do qual pode-se e precisa-se entender o que Heidegger, em *Brief ueber den Humanismus*, no contexto de discussão e caracterização do subsolo da contemporaneidade, da vigência da “metafísica da subjetividade” ou do *cogito*, chama de “grima” —a fúria, o furor e a ira, melhor, a *sanha* como fundo, como força de destinação da história européia, na escalada de nadificação, do niilismo. Com esta descrição, está-se descrevendo o subsolo do *cogito* e, deste modo, expondo, trazendo à tona a essência não-técnica da técnica moderna, quer dizer, da ação reformadora e planificadora, enquanto e como sistemática racionalização da Vida. Ela, a hodierna tecnologia, quer isto, ela é isto.

Neste contexto, e só neste contexto de homem rebelado, tem direito e procedência a definição de técnica, dada por Ortega y Gasset, em *Meditación de la Técnica*, como “o esforço para economizar esforço”. Esta “definição” aponta, de fato, para o programa técnico moderno, para a vida moderno-contemporânea, na sua constituição e textura mais fundas. Mas, frente ao que aqui se vem expondo e detalhando, cabe perguntar: o que seria se a técnica, operando como tecnologia e tecnocracia, e assim definindo o horizonte total ou a única dimensão da Vida, viesse a triunfar, isto é, viesse a realizar plenamente este programa de “esforço para economizar

esforço”? Vida existência, por sua constituição essencial de dor, *é esforço, é trabalho*, quer dizer, constitutivamente ação, atividade. Na vigência do programa de “esforço para economizar esforço” está operando, como insurreição e revolta (o amargo e o amargor da “maldição”), a vontade de eliminação de dor, isto é, o empenho por superação da “culpa” através de sua eliminação, quer dizer, da eliminação da própria Vida, da própria existência, em sua essência e constituição radicais. Isto, porém, já é ação, melhor, compulsão e compulsividade de *hybris*, da “grima”, da *sanha*, que se faz como ira, ódio, furor, lascívia e volúpia —ou, por outro lado e pela magia dos extremos, como tédio, lassidão, apatia, indiferença....

Nesta trajetória, neste programa de ser do homem e da vontade rebelados, a Vida, o homem (o Humanismo, a tradição metafísico-cristã) aparece como sendo a *inglória* luta, o insano ardor e impetuosismo (o titanismo, o faustianismo) de um grande anseio, de um grande anelo, que é sempre a vontade, o impulso, mais, *a sanha para o outro lado, para a outra margem, para o além*, posta pela vontade de infinito, de i-limitado, portanto, pela revolta contra a dor e a ação ou o trabalho constitutivos, que é a Vida, a existência. Este grande anseio, este grande anelo, *põe disjuntivamente: ou Deus, ou animal; ou razão, ou irrazão; ou infinito, ou finito, etc.* A vida, a existência é, porém, acontecimento *aquem* e, neste sentido, *fora* desta disjunção —o *chorismos* do platonismo. Antes, é ela o *entre*, se se quer, aqui, empregar este termo, para dizer a *relação arcaica ou absoluto-originária* (cf. 2), que é a queda, a dor. Aqui o lugar e o modo de ser da *ação interessada*, isto é, da *ação inútil* —*inútil e necessária. A criação.*

11. Expliquemos um pouco. O fundo destas considerações é também uma leitura, uma análise-interpretação ontológico-genealógica (e não teológica ou “dogmática”) do mito do pecado original, mais especificamente, do mito da queda (*Gênesis*, 3 e 4), “imaginando” que o homem, ao ouvir de Deus, que então fala “salto”, “círculo” e transcendência (= *arche*), a sentença: “vais comer o pão com o suor da tua fronte”, *pode e precisa* não co-ouvir nisto “maldição”, mas sendo capaz de a isto, com assentamento, com serenidade, com aquiescimento, enfim, com *gratidão*, então, como *bênção e consagração*, dizer: “Sim, nunca ouvi nada mais divino”. Em questão está a experiência de um *instante* extraordinário, que é o *Kairos* da Vida, a saber, o da própria origem, como finitude, limite, dor —círculo. É o que chamamos também imperfeição, incompletude. “Nada mais divino”, pois a partir deste sim, pela via da ação necessária, que é a *ação interessada* ou

o *trabalho desde dentro* (e não o fardo e o jugo da ação que se faz como atividade imposta “de fora”, des-interessadamente, e que é o trabalho servil, a “profissão”, na maioria das vezes), que, por sua vez, é a atividade constitutiva e necessária da Vida, enquanto ação de um *próprio*, mesmo de uma *vocação*, isto é, do atendimento a um chamamento (e isto fala de um *pathos*, de uma força ou de um interesse, enquanto e como um modo de ser possível de Vida e que se constitui como transcendência) —então, pela via de uma tal ação necessária, trata-se de lançar-se na tarefa de realização, *como conquista*, da existência, que então cresce e se faz como a *intensidade*, que é a conquista da liberdade, pois é a liberação do necessário poder-se, à medida que esta ação é o movimento de exposição ou de liberação do próprio, da identidade. É isto a ação que não pesa e que não esmaga como fardo, mas que aligera, que *alegra*. É aqui e assim que se dá e se faz a criação, a atividade criadora. “Atividade criadora” é, na verdade, um pleonismo, pois toda autêntica atividade é criadora, porque é, necessariamente, movimento de alteração, de transformação, de auto-superação, enquanto e como diferenciação e transcendência do *próprio*, isto é, do princípio, da *arche*. Aqui aparece a arte, a obra de arte, como paradigma, como “*arche-tipo*”, ou seja, como a forma e a estrutura, o modo de ser próprio e autêntico de Vida, quer dizer, da “dor”, da “culpa”. Então, sim, a graça, a jovialidade, a alegria e a gratidão da ação inútil —inútil e necessária.

“Não me envergonho, por ser de escuro nascimento”, diz o Riobaldo, em *Grande Sertão: Veredas*, expiando a sua culpa, isto é, explicitando o sentido de “queda”. “Órfão de conhecença e de papéis legais, é o que a gente vê mais, nestes sertões”. Inocência na queda, na “culpa”. Fazer vida, viver vida. E mais, cumprindo a dor, “expiando” o sagrado: “Digo: o real não está na saída nem na chegada: ele se dispõe para a gente é no meio da travessia”. Travessia e só travessia. No “meio”, isto é, no *medium*, no *elemento*: a dor, a culpa, a queda. O limite, a finitude. A imperfeição por-fazer, que dá a perfeição do limite, como perfeição do fazer necessário —necessário e inútil, pois nada há a redimir fora ou além desta ação, deste trabalho. A liberdade. “Mas liberdade —aposto— ainda é só alegria de um pobre caminhozinho, no dentro do ferro de grandes prisões. Tem uma verdade que se carece de aprender, do encoberto, e que ninguém não ensina: o beco para a liberdade se fazer. Sou um homem ignorante. Mas, me diga o senhor: a vida não é coisa terrível? Lengalenga. Fomos. Fomos.”

12. A técnica moderna, a tecnologia, sendo a concretização da substância moderna, o *cogito*, que, no fundo, é vontade de vontade ou querer que se quer a si próprio, *quer* a racionalização sistemática da Vida. Fiel ao sentido, à determinação e à destinação (teleologia) do seu *logos*, “racionalização” diz “planificação” e, na planificação, controle e auto-asseguramento prévios de toda ação, de todo modo possível de ser. No impetuosismo desta reforma da Vida, o empenho é por apagar, a todo e qualquer custo, o limite e, com ele, o risco e o perigo, constitutivos de Vida. Constitutivos, pois enquanto o vir-a-ser de possibilidade, enquanto o porvir, que é o estar lançado e projetado no vi-*fa*-ser do poder-ser, Vida é “coisa” nenhuma, nada pré-dado ao modo de “coisa”, e, por isso, não é nada, isto é, “coisa” nenhuma, por antecipação assegurado, pois não há nada ou “coisa” nenhuma a que, por antecipação, ater-se, para aí instalar-se ou fixar-se. Há, sim, só a certeza do incerto, o *balanço* do “certo” no “errado” e do “errado” no “certo”, o que define e perfaz o risco, o perigo. Lengalenga. Ir.

Com este “a todo e qualquer custo apagar o limite respectivamente a dor e o perigo” —com isso, fica vetado, proibido o erro. O erro, enquanto manifestação do limite, da “queda”, aparece como o que absolutamente *não devia e não deve ser*, isto é, como o inoportuno e o in-constitutivo do “pobre”, do “pouco”, do “deficiente”, do “extraviado”, do “decadente” e, assim e por isso, revela-se como o “feio” e o “sujo”. Há que envergonhar-se do erro, pois é vergonhoso ser “pobre”, “fraco”, “deficiente”, “decadente”. O erro é o que precisa ser exorcizado, apagado, eliminado. É este o esforço, o sobre-esforço da *hybris*, na sanha do seu impetuosismo —o faustianismo, o titanismo. Por isso, na vigência do tecnicismo moderno, do tecnologismo, tudo precisa ser absolutamente bem delineado, sem aparas, sem rebarbas; tudo precisa ser “limpo”, *muito* limpo, limpo *demais* —de preferência, *esterilizado*. O ideal não é o da limpeza, do asseio, mas do “imunizado”, do “esterilizado”, enfim, da “assepsia”. Tudo precisa ser absolutamente liso, sem rugas, sem atrito. Tudo muito bem lubrificado, azeitado. Também tudo muito bem iluminado, feericamente iluminado, sob o foco preciso, incisivo, translúcido e asséptico do neônio —no imperativo de “transparência”. Aí impera a vergonha, mas a vergonha da má consciência, a falsa vergonha, o falso pudor, a *pseudopudicitia*.

Mas, sim, o medo de errar, o veto, a proibição ao erro, a vontade de eliminação da dor e da ação —é isso mesmo o erro. A proibição, o veto ao risco, a vontade de eliminação do perigo —é isso mesmo o perigo, o gran-

de, o maior perigo. É perigoso, é extremamente perigoso, querer, por esta via, “salvar” o homem, “economizando-o” com avareza, onde a Vida não se “poupa”, onde ela não é avara: no limite, na ação, na dor. Somos “os perdulários da dor”, disse Rilke. É perigosa, extremamente perigosa, esta “compaixão” pelo homem, este apiedamento pela Vida. É justa, aqui, a evocação, que Heidegger faz a Hölderlin:

*Wo aber Gefahr ist, waechst
Das Rettende auch.*

E: o que “salva”? o que é “salvar”? Só eleva, só redime, só “salva”, o que joga na disposição assentada, serena do erro —melhor, do *errar*. Errar é o nome da ação de dor, o nome da ação inútil e necessária —da criação. É o nome da vadiagem do *vir-a-ser*, enquanto atividade do *pode+ser*. Errar, assim, é o nome do movimento de auto-superação, o nome da ação de transcendência —o caminho da obra de dor. A poética de dor. O que “salva” é o erro —melhor a disposição serena, vadia e alegre do errar. Lenga-lenga. Ir. Ir.

Mas, o que põe, o que restaura, o que restitui dor? O que reconduz ao assentimento de dor, reatando ao *pathos* da ação inútil —inútil e necessária?

Também vergonha. A vergonha, que é *aidos*, o pudor sagrado. O pudor, que é a medida da dor e da ação. O pudor, que é o redentor da *hybris*. O pudor (*aidos*), que é *kairos* —o instante, a “hora” da Vida. “Mais do que o incêndio, é a *hybris* que precisa ser apagada”. A *hybris* é muito mais devastadora do que qualquer incêndio. Ela, no ardor da sua sanha, já lançada na positividade e na legitimidade do in-finito e do i-limitado, consome e aniquila o limite e, assim, na sua voragem, des-essencializa radicalmente o homem, porque já o des-instaurou do seu lugar —do seu ún.co lugar possível: o finito, o limitado, a dor.

13. A técnica moderna, o tecnologismo, como compaixão?! Como a grande compaixão pelo homem?! A compaixão que denigre, que macula, que apequena? É Deus, o Deus que morre —não é *de*, da compaixão pelo homem? E não é ele, na e como compaixão, o *Deus sem pudor*? Pois “a compaixão é contra o pudor”. A técnica, o tecnicismo moderno, como a des-pudorada compaixão pelo homem? (...) “Zaratustra, tua vergonha, teu pudor (*Deine Scham*) me honrou!”, diz o Homem Sem Deus. recolhido no finito, no limite.

A vergonha, o pudor que “honra”? O que é “honrar”? O que é realmente isso: a vergonha, o pudor que honra? A vergonha, o pudor, que, na guarda e no resguardo de limite, é a *medida* da ação, a *medida* da clor. A vergonha, o pudor, que é o redentor da *hybris*.

O que é esta “segunda” vergonha? Uma de “outra qualidade”? É a vergonha da vergonha, que se envergonha do “pouco”, do “pobre”, do “fraco”, do limite. Inocência da culpa, na “queda”? A *perfeição* do limite. O *absoluto do finito*. Aí faz-se, dá-se força, a grande força. A força de quem não precisa ser *mais forte*. A força, o poder do suficiente. A recordação de origem, de *arche*. A força, o poder da memória —da Grande Memória. “Não me envergonho de ser de escuro nascimento. Travessia. O beco para a liberdade se fazer”.

É Platão, que dá, para trás, o passo que, no e como platonismo, deu para frente? ... Sísifo como, desde a jovialidade, a alegria de Prometeu....

Sim, señor mio, *Don Quijote de la Mancha*: “*que el asno (hablando a lo grosero) sufra la carga; mas no la sobrecarga*”....

"A tempestade que o pensamento de Heidegger levanta — como a que ainda sopra sobre nós da obra de Platão, há milênios — não se origina nesse século. Ela vem do imemorial e o que deixa atrás de si é uma realização que, como toda realização, retorna ao imemorial."

Hannah Arendt