

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS - UNICAMP  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – IFCH  
Departamento de Filosofia

TESE DE DOUTORADO EM FILOSOFIA

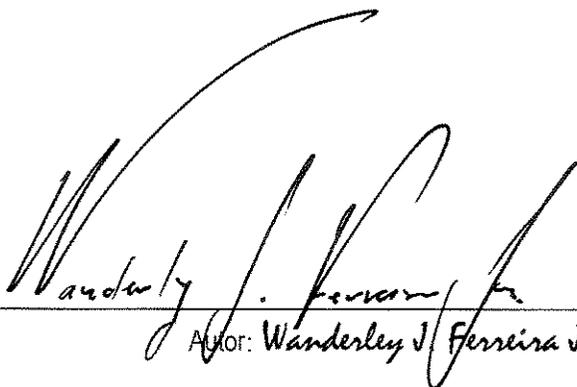
**A DESCONSTRUÇÃO HEIDEGGERIANA DO PROCESSO DE OBJETIFICAÇÃO NA METAFÍSICA E NA CIÊNCIA MODERNA** – *Perspectivas para novas formas de experiências não objetificantes.*

Palavras-chave: Metafísica – Ciência - Ser - Sujeito – Objeto – Pensamento – Verdade.

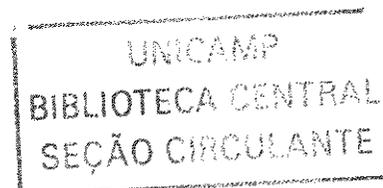
---

Tese de Doutorado em Filosofia elaborada por **Wanderley J. Ferreira Jr.** e apresentada ao Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas.

Orientador: *Prof. Dr. Zeljko Loparic*

  
Assinatura: Wanderley J. Ferreira Jr.

Campinas – 2005



*Wanderley J. Ferreira Jr.*

**A DESCONSTRUÇÃO HEIDEGGERIANA DO PROCESSO DE OBJETIFICAÇÃO NA METAFÍSICA E NA CIENCIA MODERNA – *Perspectivas para novas formas de experiências não objetificantes***

Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob a orientação do Prof. Dr. Zeljko Loparic.

Este exemplar corresponde à redação final da tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em ...../...../.....

**BANCA EXAMINADORA**

---

**Prof. Dr. Zeljko Loparic(Orientador)**

---

**Prof. Dr. André Duarte**

---

**Prof. Dr. Daniel Omar Perez**

---

**Prof. Dr. Joãozinho Beckenkamp**

---

**Prof. Dr. José Carlos Michelazzo**

**Campinas - 2005**

UNIDADE	BC
Nº CHAMADA	
T/UNICAMP	
F413d	
EX	
COMBO BC/	65207
PROC.	16-86-05
C	<input type="checkbox"/>
D	<input checked="" type="checkbox"/>
REÇO	11.00
DATA	11-08-05
CPD	

Bibrid 360659

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA  
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

F413d	<p><b>Ferreira Júnior, Wanderley José</b></p> <p>A desconstrução heideggeriana do processo de objetificação na metafísica e na ciência moderna: perspectivas para novas formas de experiências não objetificantes / Wanderley J. Ferreira Jr. - - Campinas, SP : [s. n.], 2005.</p> <p><b>Orientador: Zeljko Loparic.</b></p> <p>Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.</p> <p>1. Heidegger, Martin, 1889-1976. 2. Kant, Immanuel, 1724-1804. 3. Filosofia e ciência. 4. Metafísica. I. Loparic, Zeljko. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.</p> <p style="text-align: right;">(cnc/ifch)</p>
-------	--

Palavras – chave em inglês (Keywords) : Philosophy and science.  
Metaphysics.

Área de concentração: Filosofia contemporânea.

Titulação : Doutorado em Filosofia.

Banca examinadora : André Duarte, Daniel Omar Perez, Joãozinho Beckenkamp, José Carlos Michelazzo.

Data da defesa : 06/06/2005

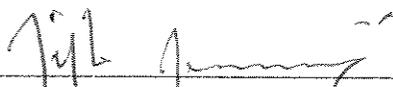
*Wanderley J. Ferreira Jr.*

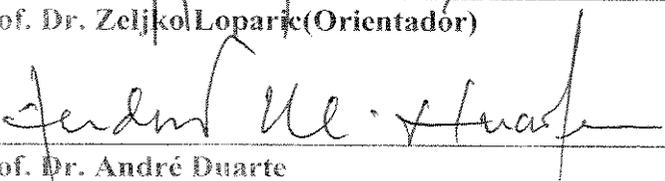
**A DESCONSTRUÇÃO HEIDEGGERIANA DO PROCESSO DE OBJETIFICAÇÃO NA METAFÍSICA E NA CIENCIA MODERNA – *Perspectivas para novas formas de experiências não objetificantes***

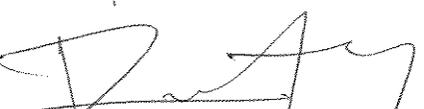
**Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob a orientação do Prof. Dr. Zeljko Loparic.**

Este exemplar corresponde à redação final da tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em ...../...../.....

**BANCA EXAMINADORA**

  
\_\_\_\_\_  
Prof. Dr. Zeljko Loparic (Orientador)

  
\_\_\_\_\_  
Prof. Dr. André Duarte

  
\_\_\_\_\_  
Prof. Dr. Daniel Omar Perez

  
\_\_\_\_\_  
Prof. Dr. Joãozinho Beckenkamp

  
\_\_\_\_\_  
Prof. Dr. José Carlos Michelazzo

**Campinas - 2005**

2005/15008

*À minha mãe,*

*Zélia Pinheiro Ferreira (In Memoriam - † 2002).*

*Ao Prof. Jordino A. S. Marques (In Memoriam - † 2005).*

## *AGRADECIMENTOS*

A Capes, pela ajuda financeira durante a pesquisa;

Aos funcionários e funcionárias da Secretaria de Pós-Graduação - IFCH [UNICAMP];

Ao meu orientador prof. Dr. Zeljko Loparic e aos membros da banca pela colaboração na melhoria da qualidade desse trabalho.

*Pela obscura abertura do desgastado interior do sapato se vislumbram os fatigados passos do trabalhador. Na pesadez rústica do sapato se detém a tenacidade da lenta marcha pelos sulcos da terra. Debaixo das solas se desliza a solidão dos caminhos ao cair do dia. No sapato vibra o apagado chamamento da terra, seu silencioso regalo do grão maduro e seu inexplicável fracasso nos áridos ermos do campo invernal. Através desse instrumento corre a apreensão sem lamentos para a conquista do pão de cada dia, a silenciosa alegria por haver uma vez mais vencido a miséria, a angústia diante da chegada do parto e da proximidade da morte. Sob todas essas referências e remissões, surge o instrumento mesmo em seu descansar em si mesmo. Alheio a tudo isso, o camponês simplesmente usa seus sapatos.*

[Martin Heidegger - A origem da obra de arte]

# Sumário

INTRODUÇÃO .....	9
1. Momentos da pesquisa.....	12
PARTE I - O PROCESSO DE OBJETIFICAÇÃO NA ORIGEM DA METAFÍSICA E DA CIENCIA MODERNA	20
CAPÍTULO I - ELEMENTOS PREPARATÓRIOS DO PROCESSO DE OBJETIFICAÇÃO NA ÉPOCA MODERNA .....	21
1. A QUESTÃO DA KEHRE NO PERCURSO DO PENSAMENTO HEIDEGGERIANO .....	21
1.1. A mudança de atitude diante da tradição metafísica: Dois momentos.....	23
2. A EXPERIÊNCIA GREGA DO SER E DA VERDADE.....	28
3. A EXPERIÊNCIA DA COISA ENTRE OS GREGOS COMO PREPARAÇÃO PARA SUA TRANSFORMAÇÃO EM OBJETO ENTRE OS MODERNOS.....	31
4. EXPERIÊNCIA DO SER COMO <i>ESSENTIA</i> E <i>EXISTENTIA</i> .....	36
CAPÍTULO II - OS FUNDAMENTOS METAFÍSICOS DO PROCESSO DE OBJETIFICAÇÃO .....	40
1. A CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO E DO OBJETO NA METAFÍSICA DA SUBJETIVIDADE DE DESCARTES.....	44
1. 2. Uma exigência do processo de objetificação - a experiência da verdade como certeza e do Ser como mera efetividade.....	48
CAPÍTULO III - O PROCESSO DE OBJETIFICAÇÃO NA ORIGEM DA CIÊNCIA MODERNA .....	50
1. O HORIZONTE METAFÍSICO DA PESQUISA CIENTÍFICA – A EXPERIÊNCIA DO NADA COMO CONDIÇÃO DE TODA OBJETIFICAÇÃO POSSÍVEL.....	52
2. O MATEMÁTICO ENQUANTO CONDIÇÃO DE POSSIBILIDADE DE TODA OBJETIFICAÇÃO POSSÍVEL.....	54
3. A OBJETIFICAÇÃO DA NATUREZA E DO TEMPO .....	56
4. A OBJETIFICAÇÃO DA COISA COMO SUPORTE DE PROPRIEDADES.....	58
4.1. O perguntar da filosofia pela coisidade da coisa. ....	60
5. O PROCESSO DE OBJETIFICAÇÃO DO REAL NA TEORIA CIENTÍFICA.....	61
5.1. O processo de objetificação na física contemporânea [teoria quântica] – a continuação do projeto matemático de natureza.....	63
PARTE II - A FUNDAMENTAÇÃO TRANSCENDENTAL DO PROCESSO DE OBJETIFICAÇÃO NA CRÍTICA KANTIANA DA RAZÃO TEÓRICA.....	70
CAPÍTULO I - O CARÁTER DA INTERPRETAÇÃO HEIDEGGERIANA DE KANT .....	71
CAPÍTULO II - O PROCESSO DE OBJETIFICAÇÃO NA CRÍTICA DA RAZÃO PURA - .....	76
1. A CONSTITUIÇÃO DA SUBJETIVIDADE DO SUJEITO EM KANT - O EGO ENQUANTO EU PENSO COMO FUNDAMENTO DO PROCESSO DE OBJETIFICAÇÃO .....	79
2. PRIMEIRO MOMENTO DA CRÍTICA HEIDEGGERIANA À DETERMINAÇÃO DA SUBJETIVIDADE EM KANT – A OMISSÃO DOS MODOS DE SER DO <i>DASEIN</i> . ....	86
2.1. A insuficiência da determinação ontológica do sujeito em Kant.....	87
CAPÍTULO III - AS CONDIÇÕES DE POSSIBILIDADE DA EXPERIENCIA DA COISA COMO OBJETO .....	90

1. O PAPEL DO ENTENDIMENTO E DA INTUIÇÃO NA CONSTITUIÇÃO DE UM CAMPO DE EXPERIÊNCIA E OBJETOS POSSÍVEIS.....	90
2. A PROPOSTA KANTIANA PARA UMA NOVA TEORIA DO JUÍZO.....	92
2.1. Os juízos sintéticos a priori- O fundamento da necessidade e universalidade do processo de objetificação - .....	94
3. A EXPERIÊNCIA DA COISA COMO OBJETO EM KANT.....	96
3.1. Os princípios a priori do entendimento puro que possibilitam a experiência do objeto.....	99
3.2. O conceito kantiano de realidade.....	102
3.3. A contribuição dos postulados do pensamento empírico em geral na constituição do objeto ..	106
4. CONSIDERAÇÕES ACERCA DA LEITURA HEIDEGGERIANA DE KANT.....	107
4.1 A interpretação heideggeriana submetida ao crivo da crítica kantiana.....	109
<b>PARTE III - CONSUMAÇÃO E SUPERAÇÃO DO PROCESSO DE OBJETIFICAÇÃO NA HISTÓRIA DO SER – PERSPECTIVAS PARA UMA NOVA EXPERIÊNCIA DO SER E PENSAR.....</b>	<b>112</b>
<b>CAPÍTULO I - A CONSUMAÇÃO DO PROCESSO DE OBJETIFICAÇÃO NA ERA DA TÉCNICA.....</b>	<b>113</b>
1. CARÁTER E PRESSUPOSTOS DA HISTÓRIA DO SER.....	113
1.1. A história do Ser: Dificuldades metodológicas .....	116
2. A DES-SACRALIZAÇÃO DO MUNDO E PROCESSO DE OBJETIFICAÇÃO.....	116
3. A CONSUMAÇÃO DO PROCESSO DE OBJETIFICAÇÃO NA ERA DA TÉCNICA .....	118
3.1. O perigo inerente ao processo objetificador da técnica moderna .....	122
3.2. As decisões a serem tomadas.....	123
<b>CAPÍTULO II - ELEMENTOS PREPARATÓRIOS PARA UMA SUPERAÇÃO DO PROCESSO DE OBJETIFICAÇÃO NA HISTÓRIA DO SER.....</b>	<b>126</b>
1. O ENCONTRO HEIDEGGER-JÜNGER.....	126
2. A QUESTÃO DA POSSIBILIDADE DE UMA RESSACRALIZAÇÃO DO MUNDO OBJETIFICADO E UNIFORMIZADO PELO CÁLCULO.....	130
3. A DESCONSTRUÇÃO DA NOÇÃO DE VERDADE SUBJACENTE AO PROCESSO DE OBJETIFICAÇÃO.....	132
3.1. A questão da validade da lógica e do caráter objetivo das categorias antes de Sein und Zeit ..	132
3.2. Uma experiência não objetificante da verdade.....	134
3.3. A experiência da verdade na plenitude do processo de objetificação – verdade e vontade de potencia .....	139
<b>CAPÍTULO III - A SUPERAÇÃO DO PROCESSO DE OBJETIFICAÇÃO NA HISTÓRIA DO SER.....</b>	<b>141</b>
1. UMA EXPERIÊNCIA NÃO OBJETIFICANTE DO SER - O SER COMO EREIGNIS .....	143
1.1. A busca de um outro começo para além de toda objetificação possível.....	146
1.2. O pensar e o dizer não objetificantes do Ser como Ereignis .....	147
Conclusão.....	151
Referências Bibliográficas.....	155

## **Siglas das obras citadas**

**A** - Der Arbeiter

**BzP** - Beiträge zur Philosophie

**ED** - Aus der Erfahrung des Denken

**EiM** - Einführung in die Metaphysik

**EPD** - Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens

**EuPh** - Europa und die Philosophie

**FnD** - Die Frage nahe dem Ding

**FW** - Der Feldweg

**GPP** - Die Grundprobleme der Phänomenologie

**HKD** - Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens

**HW** - Holzwege

**HWD** - Hölderlin und das Wesen der Dichtung

**ID** - Identität und Differenz

**KPM** - Kant und das Problem der Metaphysik

**KTS** - Kants These über das Sein

**MN** - Metaphysik und Nihilismus

**MWP** - Mein Weg in die Phänomenologie

**N** - Nietzsche

**PLW** - Platons Lehre von der Wahrheit

**SDU** - Die Selbstbehauptung der deutschen Universität

**SF** - Zur Seinsfrage

**SG** - Der Satz vom Grund

**ST** - Le séminaires du Thor

**SZ** - Sein und Zeit

**TMM** - Totale Mobilmachung

**UH** - Über der Humanismus

**US** - Unterwegs zur Sprache

**VA** - Vortrag und Aufsätze

**WD** - Wozu Dichter?

**WG** - Von Wesen des Grundes

**WhD** - Was heißt Denken?

**Wm** - Wegmarken

**WiM** - Was ist Metaphysik?

**WP** - Was ist da - die Philosophie?

**WW** - Vom Wesen der Wahrheit

**ZS** - Zeit und Sein

**ZW** - Die Zeit des Weltbildes

**ZGW** - *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*

## RESUMO

Procura-se explicitar os momentos fundamentais da interpretação heideggeriana do processo de objetificação que perpassa a Metafísica e a ciência moderna e que se consuma no domínio planetário da técnica. A *desconstrução* heideggeriana desse processo de objetificação possibilitaria o desvelamento e a instauração de uma dimensão pré-reflexiva na qual se daria o *encontro* com realidades irreduzíveis à objetividade constituída por um sujeito transcendental ou pelo pensamento calculador a serviço da técnica. Tentaremos mostrar que esse processo de objetificação é inseparável do advento do Sujeito moderno com Descartes, ou seja, do fato de o homem tornar-se *sujeito* e do mundo tornar-se *objeto* redutível a uma imagem pela via da representação o que, por sua vez, não passaria de uma consequência da essência da técnica no movimento de sua instalação planetária. Na parte final do trabalho procura-se assinalar determinadas possibilidades e perspectivas abertas pela reflexão heideggeriana na busca de experiências não objetificantes do Ser, da verdade e das coisas.

## ABSTRACT

The fundamental moments of the heideggerian interpretation in what it concerns the process of objectification that goes together with the Metaphysics and the modern science and that takes place in the global domain of technique are made explicit here. The heideggerian deconstruction of the process of objectification would make possible the unveiling and the setting-up of a pre-reflexive dimension and, this way, irreducible realities to the objectivity would be found in such pre-reflexive dimension: irreducible realities to the objectivity constituted by a transcendental subject and irreducible realities to the objectivity constituted by a calculating mind which serves the technique. This thesis is intended to show that the process of objectification does not separate itself from the advent of the modern subject of Descartes, i.e., it does not separate itself from the fact of the man becoming the *subject* and the world becoming the *object* reducible to a single image through representation, and, this way, the represented world would not be anything else than the consequence of the essence of the technique in the movement of its own planetarian setting-up. In the final part of this work some possibilities and perspectives opened up by the heideggerian reflexion are put in evidence, according to Heidegger's search for no-objectifying experiences of Being, of truth and of things.

## INTRODUÇÃO

Essa investigação é uma extensão dos estudos já realizados durante a elaboração de minha dissertação de mestrado – *A superação da Metafísica na era da técnica* [2001]. Na tentativa de explicitar a técnica como um princípio metafísico que teria esgotado as últimas possibilidades da metafísica, retomei a leitura heideggeriana de alguns momentos decisivos na evolução da Metafísica moderna, particularmente, Descartes e Nietzsche. Tais estudos bastaram para convencer-me que seria preciso explicitar melhor a interpretação heideggeriana do processo de objetificação que perpassa a Metafísica e a ciência moderna e que se consuma no domínio planetário da técnica. Assim, numa perspectiva heideggeriana, tomei como ponto de partida a constituição do sujeito e do objeto na Metafísica cartesiana, passando pela fundamentação transcendental do processo de objetificação na crítica kantiana da razão teórica, que prepararia a consumação de tal processo no domínio planetário da técnica.

A pesquisa visa mostrar que a *desconstrução* heideggeriana desse processo de objetificação [*Vergegenständlichung*] possibilitaria a instauração de uma dimensão pré-reflexiva na qual se daria o *encontro* com realidades irreduzíveis à objetividade constituída por um sujeito transcendental ou pelo pensamento calculador a serviço da técnica. Esse processo de objetificação é inseparável do advento do Sujeito moderno com Descartes, ou seja, do fato de o homem tornar-se *sujeito* e do mundo tornar-se *objeto* redutível a uma imagem pela via da representação o que, por sua vez, não passaria de uma consequência da essência da técnica no movimento de sua instalação planetária.

Na parte final do trabalho procurei apontar determinadas possibilidades e perspectivas abertas pela reflexão heideggeriana na busca de experiências não objetificantes do ser, da verdade e das coisas. Qual seria o caráter do pensamento apto a ultrapassar esse processo de objetificação no momento de sua consumação na Era da técnica, instaurando um *novo começo* em nossa história de povo Ocidental? Que tarefas e desafios são colocados ao homem atual também convertido à condição de matéria prima? Haveria um nexó lógico entre as diversas transformações que marcam a experiência do Ser do ente e de sua verdade? Na tentativa de responder tais questões retomei, com Heidegger, alguns momentos fundamentais do processo de objetificação ao longo da tradição Ocidental.

Após a exposição da interpretação heideggeriana do processo de objetificação no interior da Metafísica moderna, particularmente em sua origem com Descartes e em sua consolidação com a crítica kantiana da razão teórica, procurei determinar a pertinência e a viabilidade da tentativa heideggeriana de romper com alguns cânones da razão tais como foram estabelecidos na origem da Metafísica moderna e na crítica kantiana. Ao recusar os princípios da razão objetificadora [Princípio do eu, Princípio de não-contradição, Princípio da razão suficiente], Heidegger abriria perspectivas para uma nova experiência do Ser e de sua verdade no pensar e no dizer, que prescindem da mediação da *representação* e do esquema *sujeito-objeto*.

Em 1923, numa obra que antecipa temas centrais de *Sein und Zeit* [1927], *Ontologie – Hermeneutik der Faktizität* [1923], Heidegger já fazia referências explícitas ao processo de objetificação que imperava no interior da Metafísica tradicional. Para a ontologia, o tema desde o princípio é o ser-objeto, a objetualidade de determinados objetos, no sentido de objetos para a consideração teórica que, por sua vez, não é explicitada em sua natureza. A Ontologia debruça-se sobre o mundo através de determinados ângulos objetivos, mas não a partir da existência [*Dasein*] e de suas possibilidades enquanto ser-no-mundo. Nesse sentido, já em 1923, Heidegger considera que a ontologia fecha a si mesma o acesso ao ente decisivo dentro da problemática filosófica – o *Dasein*, condição de possibilidade de todo dar-se. [Cf. **HF**, p. 2. GA 63].

Entretanto, no percurso do pensamento heideggeriano o tema da objetificação total só se tornará explícito a partir de meados da década de 30, quando intensifica a discussão [*auseinandersetzung*] com a obra de Nietzsche sob influência de Ernst Jünger. A partir dos cursos sobre Nietzsche iniciados em 1936, a Metafísica é repensada no interior do processo da história do Ser [*Seinsgeschichte*], sendo compreendida como abandono [*Seinsverlassenheit*] e *esquecimento do ser*, o que confere um caráter niilista à sua própria essência. Veremos que esse esquecimento do Ser pressupõe o processo de objetificação que hoje atinge sua plenitude no reino planetário da técnica.

A metafísica, e com ela a ciência, transforma a experiência fundadora em algo passível de ser conhecido e explorado como um objeto [*Gegenstand*], que sob o império da técnica, transforma-se em mero estoque/fundo de reserva [*Bestand*] a ser explorado pelo pensamento calculador e objetificador. No âmbito dessa atitude objetificante, é dada antecipadamente uma compreensão de homem e de mundo como dois pólos separados e mediados pela *representação*. Dessa forma,

qualquer conhecimento se dá como *representação* [re-apresentação], como interiorização do mundo via conceitos e idéias e pela aplicação de conceitos sobre os dados sensíveis [Kant]. Ao explicitar o mundo dessa forma, o pensamento da Metafísica está descrevendo seu próprio horizonte de compreensão – a compreensão do Ser como mera disponibilidade [*Vorhandenheit*]. Não há um questionamento radical do ser do ente na medida em que o Ser é apreendido como mais um ente. O sujeito cognoscente não levanta a questão mais radical de todas — o que torna possível compreender o mundo desta ou daquela maneira, quais as condições de possibilidade daquilo que aparece – o ente?

### 1. Momentos da pesquisa

Essa investigação da interpretação heideggeriana do processo de objetificação na origem da Metafísica e da ciência moderna, processo esse que compreende o surgimento e desenvolvimento de um determinado tipo de subjetividade e de objetividade a partir de uma determinada experiência do Ser e da verdade. Foram analisadas certas obras da chamada “segunda fase” do pensamento heideggeriano, nas quais o filósofo tematiza alguns dos momentos decisivos do desenvolvimento da Metafísica moderna, que passando pela crítica kantiana e sua fundação transcendental do processo de objetificação, encontra seu acabamento no domínio planetário da técnica.

Entre os textos analisados nessa primeira parte podemos destacar aqueles contidos em obras como: *Die Grundprobleme der Phenomenologie* [1927], *Holzwege* [HW] [1950], *Vorträge und Aufsätze* [VA] [1954], *Nietzsche II* [N II] [1961]. Alguns capítulos [Cf. Cap. V, VIII] da obra *Nietzsche II* [1962] serão de extrema importância para compreendermos como se originou e se articulou a categoria de sujeito e de objeto no âmbito desse processo de objetificação na origem da Metafísica moderna, a partir mesmo de algumas distorções no significado de termos básicos do pensamento grego [*Ser, Logos, Alethéia, Energéia, hypokeimenon, physis, etc.*] ao longo da história da Metafísica posterior.

O primeiro capítulo dessa primeira parte será dedicado à explicitação do sentido da *Kehre* e do diálogo heideggeriano com a tradição Metafísica, enfatizando as diferenças de atitude de Heidegger ao compreender a história da Metafísica no horizonte da analítica existencial de *Sein und*

*Zeit* e depois no horizonte da *história do ser*. O fato é que quase a totalidade dos escritos posteriores a *Sein und Zeit* estão consagrados à interpretação da tradição filosófica.

Considerando que o começo do pensamento ocidental entre os gregos não é apenas origem empírica ou princípio, senão que, enquanto começo, contém em si mesmo todo o desenvolvimento posterior. Daí, a necessidade de uma exposição [Cap. II], ainda que de forma esquemática, de como esse começo grego da filosofia experienciou o Ser e sua verdade determinando todo percurso da Metafísica posterior, particularmente as experiências do Ser e da verdade entre os modernos. Veremos que permanece desconhecida para o pensamento grego a presença no sentido da objetualidade [*Gegenständlichkeit*] dos objetos. Para os gregos, a presença não se dava nunca como *objeto* [Objekt- *Gegenstand*]. A Presença no sentido da objetificação [*Vergegenständlichung*] começa a ser pensável para a Metafísica apenas quando o *vigente*, aquilo que está aí diante ... [o *hypokéimenon*], o *subiectum*, passa por sua redução ao *Ego sum do Ego cogito* [Eu sou do eu penso] cartesiano. A partir daí, aparece o eu do homem mesmo como aquele sujeito privilegiado que, no futuro, reclamará exclusivamente para si o nome de *sujeito*. A subjetivação, portanto, configura daqui em diante o domínio dentro do qual e para o qual se constitui qualquer objetificação possível.

Essa primeira parte da pesquisa procura deixar claro que no horizonte desse processo de objetificação iniciado com o advento do sujeito moderno, o Ser transforma-se em *objeto* de uma *experiência do sujeito* que, em Kant, se transformará no portador das condições de possibilidade, não apenas de toda experiência possível, mas de todo objeto de experiência. O acesso ao ser do ente se dá aqui pela via da *representação*, que pressupõe o opor-se do objeto [*Gegenstand*] ao sujeito. A objetividade do objeto passa a depender da *subjetividade* do sujeito. Agora, o sujeito é o *subiectum* [*hypokeimenon*] que determina pela mediação da representação o que é o real e o próprio Ser. [Cf. Cap. III]

A época moderna se caracterizaria, assim, por uma consideração do ente que privilegia a estrutura a priori que nosso entendimento antecipa no ente. A realidade exterior, a *Vorhandenheit*, é convertida numa mera extensão do eu, do sujeito pensante que lhe impõe suas estruturas a priori. A vigência do vigente não é compreendida como pura e simples doação do Ser a qual deveríamos

corresponder, talvez com uma escuta silenciosa e não como sujeito fundador e controlador dessa realidade reduzida à uma mera disponibilidade [*Bestand*].

Encerraremos essa primeira parte da pesquisa abordando o processo de objetificação na origem da ciência moderna e a partir da reconstrução do real segundo os princípios do projeto matemático da natureza. Procura-se aqui uma elucidação do sentido metafísico do matemático para a ciência moderna, que possibilita antecipar a natureza e determinar com precisão seus fenômenos. A partir desse paradigma matemático, abordaremos a experiência da coisa na ciência mediante sua transformação em mera subsistência ou fundo de reserva, que deixa impensada a coisidade da coisa como tal. Veremos que como “teoria do real”, a ciência propõe uma ação intervencionista sobre o real que é reconstruído conforme os parâmetros do paradigma matemático. [Cf. Cap. III]

O objeto das ciências naturais, a natureza, torna-se uma mera existência disponível mediante um modelo que a reconstrói antecipadamente. Essa transformação da presença do presente da *objetualidade* para a *disponibilidade incondicionada* é o suposto para que apareçam mecanismos tais como a forma do representar cibernético. Para Heidegger, com essa disponibilidade incondicional do ente ao poder da técnica se alcançou a última possibilidade de transformação da *presença*.

Assim, a ciência erige-se em culminação do conhecimento humano, esquecendo-se de que ela propriamente, por essência, não pensa, apenas calcula, segundo parâmetros metodológicos que lhe foram legados pela Metafísica. A ausência de pensamento é o que caracterizaria a ciência, conferindo-lhe sua identidade. Pensar é “responder” ao Ser. Um Ser que não se manifesta, que se oculta, se retira, e neste retirar permanece como condição de possibilidade de todo dar-se. Ora, esse retraimento, que é ele mesmo oculto, é algo irreduzível à representação ou ao experimento científico. O fato é que a crítica de Heidegger ao processo de objetificação no interior da Metafísica e da ciência moderna implica em colocar em questão o pensamento racional e a validade objetiva de suas proposições. Entretanto, apesar de suas investidas contra as leis e princípios lógicos da razão ocidental, não podemos situar Heidegger no campo do irracionalismo, tanto a relação hermenêutica com o mundo já previamente descoberto, quanto o âmbito da *acontecência*[Loparic] do Ser, se oferecem numa dimensão pré-reflexiva, pré-objetificante que antecede o dualismo racional/irracional, sujeito/objeto.

A Segunda parte da pesquisa trata da *fundamentação transcendental do processo de objetificação na crítica kantiana da razão teórica* e inicia com a tentativa de estabelecer a natureza do diálogo [*auseinandersetzung*] heideggeriano com Kant, considerado por Heidegger o momento de consolidação do processo de objetificação iniciado com a Metafísica cartesiana e com o projeto matemático de natureza da ciência moderna. Veremos que num primeiro momento de sua interpretação de Kant, Heidegger estabelece que a *Crítica da razão pura* é uma reflexão explícita sobre as condições de possibilidade do conhecimento ontológico [metafísica], para, num segundo momento sublinhar os limites do projeto kantiano em sua elaboração. A questão para Heidegger é a seguinte: uma verdadeira fundamentação da Metafísica, enquanto possibilitação do conhecimento do ser do ente como tal, pode ser estabelecida no quadro assinalado pela crítica kantiana? [Cap. I]

Os dois capítulos seguintes dessa segunda parte serão dedicados à abordagem da *Crítica da razão pura* em dois horizontes distintos – no horizonte da analítica existencial de *Sein und Zeit* e no horizonte da *história do Ser*, procurando sempre enfatizar as diferenças de enfoque e perspectivas sob as quais a crítica kantiana foi interpretada em diferentes momentos do percurso do pensamento heideggeriano. No horizonte da *analítica existencial*, a crítica kantiana é passível da mesma crítica que pesa sobre toda a tradição Metafísica – a omissão dos modos de ser do *Dasein*, a não explicitação da estrutura ontológica do sujeito transcendental enquanto ser-no-mundo. Apesar de ter colocado a questão da finitude humana no que concerne ao conhecimento, a determinação kantiana da subjetividade humana, enquanto *personalitas transcendentalis, psychologica e moralis*, torna-se insuficiente para Heidegger, já que omite a questão do *Dasein*, condição de possibilidade para que haja um sujeito transcendental, psicológico e moral. No processo de constituição da subjetividade do sujeito em Kant<sup>1</sup>, o Ego enquanto *eu penso* é colocado como fundamento do processo de objetificação e constituidor de toda experiência e objeto de experiência. Assim, sob a ótica da *analítica existencial*, a crítica kantiana transforma-se numa tentativa de uma *nova fundamentação da Metafísica* a partir mesmo de uma tematização explícita da finitude da existência humana.

---

<sup>1</sup>Heidegger acredita que Kant é herdeiro e continuador da interpretação tradicional do homem como sujeito, substância e autoconsciência. Essa idéia de um sujeito sem mundo esquece o fato de que esse sujeito é antes de tudo um ser no mundo. No âmbito dessa estrutura unificante ser-no-mundo o mundo emerge como um fenômeno que já é desvelado originalmente numa dimensão pré-reflexiva. Isso implica que o homem pode dar-se como sujeito apenas porque se mantém aberto como o horizonte temporal no qual um possível conhecimento do mundo pode ocorrer.

Essa compreensão da *Crítica da razão pura* no horizonte da analítica existencial tem como referências básicas duas obras do primeiro período do pensamento heideggeriano que se referem explicitamente a Kant e que ainda estariam sob o *pathos* de *Sein und Zeit* [1927], tais obras são: *Die Grundprobleme der Phänomenologie* [GpP] [1927]; *Kant und das Problem der Methaphysik* [KPM] [1929]. Em tais obras Heidegger interpreta a *Crítica da Razão Pura* sob o ponto de vista da questão ontológica re-colocada em *Sein und Zeit – a questão do sentido e da verdade do Ser nos limites do tempo*. O que nos interessa em *Die Grundprobleme der Phänomenologie* [1927] é a compreensão de Heidegger da caracterização kantiana das modalidades fundamentais do Ser na ontologia cartesiana - o ser da natureza [*res extensa*] e o ser do espírito [*res cogitans*]. Tomando como referência essa leitura de Kant do dualismo cartesiano entre *res cogitans* e *res extensa*, vamos elucidar tanto a determinação da subjetividade do Sujeito, quanto a distinção ontológica entre *pessoa* e *coisa* em Kant, mediante um exame crítico da interpretação kantiana da *personalitas moralis e transcendentalis* [GPP, §14, p. 119-208, GA 24]. .

Para Heidegger, a ontologia kantiana rompe com a ontologia tradicional ao se compreender em sua *finitude*, ou seja, ao se compreender como estrutura essencial e necessária da finitude. Não é por acaso que em sua interpretação da *Crítica da razão pura*, Heidegger atribui uma importância decisiva as primeiras palavras dessa obra: “*De qualquer modo e por qualquer meio que um conhecimento possa relacionar-se com objetos, é à intuição o modo como ele se refere imediatamente a objetos e ao qual como um meio tende todo pensamento.*” [KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*, B, 33]. Para o filósofo, tais palavras sustentam que só haveria conhecimento no que concerne a nós homens, mediante um único modo – o *intuitivo*. Isso significa que o ponto de partida do conhecimento é a *sensibilidade*. Kant, porém, alerta-nos Heidegger, apressa-se a afirmar ainda no mesmo parágrafo que a intuição não é tudo. Não é suficiente que os objetos sejam dados à sensibilidade. É necessário que se formem *conceitos*.

Esses conceitos *a priori* não têm validade em si mesma, mas somente em seus relacionamentos com a *sensibilidade*. Entretanto, é justamente nessa relação entre categorias *a priori* do entendimento e os dados da sensibilidade que começaria o problema da *Crítica da razão pura*. Como resolver a relação entre sensibilidade e entendimento, entre objetos dados e objetos pensados, entre *intuições* e *conceitos*? Tais relações são fundamentais para se compreender o processo de

objetificação inerente ao conhecimento teórico. Entretanto, no entender de Heidegger, seria empobrecer a arquitetura da dedução transcendental permanecer no nível puramente lógico da validade e objetividade dos juízos sintéticos a priori, pois ali está em questão uma *experiência da finitude*. Assim, por ser atividade de homens finitos, o saber torna-se essencialmente um processo de *objetificação* alicerçado nas estruturas transcendentais do sujeito.

Finalizaremos essa segunda parte com algumas reflexões críticas acerca da leitura heideggeriana de Kant. Heidegger ao tentar compreender a constituição da subjetividade kantiana na primeira *Crítica* não percebeu a verdadeira perspectiva que Kant compreende a subjetividade enquanto possibilitadora da experiência do objeto. O filósofo parece não aceitar o fato de que na *Crítica da Razão pura* Kant pretende compreender a subjetividade somente enquanto condição de possibilidade da objetividade e não em si mesma.

Ao abordarmos a Crítica kantiana no horizonte da história do ser, tomaremos como fio condutor a experiência da coisa como objeto nos limites da crítica kantiana. Antes, porém, vamos estabelecer em que sentido se efetiva a referencia necessária do entendimento à intuição[o que marca nossa finitude de sujeito teórico] no processo de objetificação, ou seja, na constituição de um campo de experiências e objetos possíveis e qual a proposta kantiana para uma nova teoria do juízo. Concluiremos esse capítulo [Cap. III] retomando alguns princípios a priori do entendimento puro [axiomas da intuição, antecipações da percepção, analogias da experiência] que constituem condições de possibilidade para toda objetificação possível. Veremos que são tais princípios que permitem o opor-se [*Gegen*] e a permanência [*stand*] do objeto [*Gegenstand*] para um sujeito.

As referências básicas para essa compreensão da crítica kantiana no horizonte da história do Ser serão as lições ministradas no semestre de inverno de 1935-36 na Universidade de Freiburg sob o título *Problemas fundamentais da Metafísica*, publicada em 1963 com o título *Die Frage nach dem Ding* [FnD]. Nessa obra, Heidegger expõe a doutrina kantiana do sistema de todos os princípios do *entendimento puro*, que são as condições de toda objetificação possível. Importa-nos elucidar aqui em que sentido a interpretação de Kant, no entender de Heidegger, abriria a possibilidade para se alcançar a pergunta histórica pelo caráter do ser [coisidade] da coisa e do próprio sujeito. A pergunta kantiana pela coisa, pergunta pela intuição e pelo pensar, pela experiência e seus princípios a priori, enfim, pergunta pelo homem.

O fato é que a crítica kantiana implicaria uma determinada concepção de *coisa* e de *sujeito cognoscente* que consolida o poder do *Cogito* cartesiano num suposto sujeito transcendental e numa determinada noção de objetividade que lhe corresponde. Cabe perguntar, com Heidegger, se o homem teria o poder de introduzir a estrutura da proposição nas coisas? Se assim for, surgirá uma questão mais ampla que poderia muito bem ser endereçada a Kant: como a proposição, o enunciado, chega a ser a medida e o modelo segundo o qual as coisas são determinadas em sua coisidade?

A terceira parte da pesquisa dedica-se à análise das perspectivas abertas para uma nova experiência do fenômeno do ser, da verdade e do pensamento fora dos limites do processo de objetificação desencadeado pela Metafísica e pela ciência moderna. Assim, considerando os pontos básicos da leitura heideggeriana sobre o surgimento e consolidação da subjetividade e objetividade modernas, principalmente em Descartes e Kant, procurarei apontar as conseqüências e repercussões de tal crítica, bem como sua função propedêutica para o estabelecimento de uma nova relação entre o Ser, o Pensar e o homem. Minhas referências básicas aqui serão algumas obras<sup>2</sup> da chamada *segunda fase* do pensamento heideggeriano, que poderão nos auxiliar a compreender que para além da relação objetificante e dicotômica sujeito/objeto centrada no ego humano, haveria a possibilidade de uma nova forma de relação com as coisas, na qual a realidade se desdobraria numa multiplicidade complexa de âmbitos e significações irredutíveis ao pensamento objetificador de um suposto sujeito cognoscente puro.

Essa nova forma de pensar e dizer, que instaura uma relação originária de co-pertença entre Homem e Ser, não pode ser avaliada por seus efeitos ou aplicabilidade nem pelo grau de objetividade alcançado. Essa forma de pensar não pressupõe também a relação dicotômica clássica entre sujeito/objeto que sustenta o processo de objetificação. Sujeito e “objeto” não passariam de expressões inadequadas da Metafísica, que se apoderou da interpretação da linguagem na forma da “Lógica” e da “Gramática” ocidentais.

---

<sup>2</sup> Einführung in die Methaphysik [1935], *Der Ursprung des Kunstswerke* [1935/36], Die Frage nach dem Ding [35/36], Überwindung der Methaphysik [1936], Beiträge zur Philosophie [1936], Die Zeit des Weltbildes [1938], Das Ereignis [1941/42], Über den Humanismus [1947], Methaphysik und Nihilismus [1946], Wozu Dichter [1946], Das Ding [1950], Hölzwege [1950], Was Heisst Denken? [1951], Aus der Erfahrung des Denkens [1954], Vorträge und Aufsätze [1954], Nietzsche II [1961], Die Technik und Kehre [1962], Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens [1966].

Na conferência intitulada *Das Ding* [D] [1950], por exemplo, Heidegger esboça uma nova forma de relação entre os homens e as coisas que extrapola os limites da relação dicotômica entre sujeito/objeto e o olhar objetificante da técnica e da ciência. A partir da idéia do *Geviert* [*Quadrindade*] que expressa a ronda dos mortais e dos imortais, do Céu e da Terra no jogo do mundo no qual se instanciam as coisas, mostraremos que, para Heidegger, no império da ciência e da técnica, a coisidade [*Dingheit*] da coisa permanece algo esquecido. A ciência e sua busca obsessiva pela objetividade anula a coisa, transformando-a em objeto redutível a uma representação de um suposto sujeito cognoscente. Essa subjetividade, ávida em dominar a totalidade do ente, é incapaz de ver que as núpcias entre o Céu e a Terra, os mortais e os imortais estão presentes em todas as coisas que nos cercam. Veremos que nos *Beiträge zur Philosophie*, Heidegger desenvolve uma verdadeira teoria da relação necessária entre o *primeiro começo* pré-socrático e o *outro começo*, pós-metafísico, do pensar [Cf. Cap. III]. O pensamento do *outro começo* exige uma outra concepção de linguagem, pensamento e Ser. Isso significa que o pensar de um “outro começo” é obrigado a discernir no seio mesmo da verdade do Ser outras modalidades de ser além da *Vorhandenheit*, da *Zuhandenheit* e do *Dasein*. Uma expressão metafórica assinala esse novo modo de ser – *as dobras do ser* [*Zerklüftung des Seyns*]. A primeira dessas dobras é o *possível* figura sob a qual o Ser deve ser pensado pelo pensamento do *outro começo*. Concluiremos nossa investigação procurando delinear o sentido do ser como *Ereignis*. O Ser enquanto *acontecimento apropriador* desapropria-se de si mesmo para permitir o advento do ente. Impossível pensar e dizer esse retraimento do Ser com as leis da lógica e as regras da gramática. O Ser como *Ereignis* não se deixar expor mediante nenhum processo de objetificação inerente ao pensamento e à linguagem, ele exige uma nova forma de pensar e dizer. Um pensar que saiba ouvir o silêncio. Pois escutando, o pensamento pensa e descobre que muito pouca coisa há para ser dita nessa correspondência ao apelo do Ser.

PARTE I

O PROCESSO DE OBJETIFICAÇÃO NA ORIGEM DA METAFÍSICA  
E DA CIENCIA MODERNA.

## CAPÍTULO I

### O PROCESSO DE OBJETIFICAÇÃO NA ÉPOCA MODERNA: ELEMENTOS PREPARATÓRIOS

Pressupondo que a experiência moderna do ser do ente como *objeto* e da verdade como *certeza* fundamenta todo processo de objetificação no interior da Metafísica moderna, seria de fundamental importância compreender os antecedentes metafísicos dessa experiência moderna do Ser e da verdade que se encontrariam entre os gregos e na escolástica. Nesse sentido, vamos analisar, ainda que de forma preliminar, alguns aspectos básicos da experiência do Ser como *Eidós* em Platão e como *Energéia* em Aristóteles. Experiências que preparam a distinção escolástica entre *essência* e *existência* que, por sua vez, permanece subjacente ao processo de objetificação na Metafísica moderna. Antes, porém, serão feitas algumas considerações preliminares acerca da existência ou não de uma suposta *Kehre* no percurso do pensamento heideggeriano e quais suas possíveis repercussões na atitude do filósofo diante da tradição metafísica.

#### 1. A QUESTÃO DA KEHRE NO PERCURSO DO PENSAMENTO HEIDEGGERIANO

Numa primeira fase do pensamento heideggeriano, a questão do *sentido e da verdade do Ser* seria elucidada a partir da temporalidade finita do Dasein<sup>3</sup> como *ser-no-mundo*. A partir dos anos trinta, a hermenêutica da existência finita daria lugar a uma hermenêutica da *temporalidade* do Ser em sua própria história. O Ser não seria mais concebido no âmbito da compreensão finita do *Dasein*, mas a partir da historicidade do próprio Ser em seu acontecer histórico ao longo da Metafísica ocidental. Nesse segundo momento, a retomada heideggeriana da tradição Metafísica terá como fio condutor o desvelamento da constituição onto-teológica da metafísica, que a partir do nascimento da Metafísica moderna com Descartes, será cada vez mais determinada pelo paradigma da subjetividade.

---

<sup>3</sup> Dasein - O Dasein não se confunde nem com o homem nem com a humanidade. É no Dasein que o homem constrói sua história, seu modo de ser, sua existência. O Dasein não é o homem situado, individual, mas condição de possibilidade de toda humanidade fática e concreta. Daí a analítica existencial de Ser e Tempo não ser uma antropologia, mas o ponto de partida para uma ontologia fundamental

Abandonando o termo *sentido do Ser* pela expressão *verdade do Ser*, o pensamento posterior à *Sein und Zeit* insiste mais na abertura mesma do Ser [como *Ereignis*] que na abertura do *Dasein* ao Ser no mundo. Essa é, para Heidegger, a significação da *Kehre* – o pensamento se volta cada vez mais resolutamente para o ser enquanto ser. Mas qual seria o laço que une e refere um ao outro – o sentido e a verdade [*alethéia*] do Ser? [Cf. ST, p. 9. GA 15,].

Em *Über den Humanismus* [1947], o lugar da abertura originária do *Dasein*, o aí do Ser-aí [o *Da* do *Dasein*], agora é concebido como *iluminação* ou espaço aberto pelo Ser [Cf. HW/UKW, p. 49. GA 07]. Assim, no espaço aberto pelo Ser, na Clareira do lugar [*Lichtung des Da*], apresenta-se cada ente segundo seu modo próprio de ser. A raiz da história não é mais a historicidade [*Geschichtlichkeit*] do *Dasein*, mas do Ser. A história do homem, seu vagar em meio aos entes, é decidida pela iluminação do Ser. Cada vez que o Ser se ilumina e se oculta, se entrega e se retrai, eclode subitamente um mundo.

No âmbito da história do Ser a relação ser-homem não significa que o homem tem uma relação com o Ser. O homem é propriamente essa relação de correspondência. Não há aqui relação entre dois entes – Ser e homem, mas um acontecimento onde se dá a co-pertença homem – Ser numa dimensão de jogo. Nem o Ser é posto pela consciência ou existência, nem existe em si, não tendo sentido falar de uma história do Ser em que não esteja implicado o próprio homem. [Cf. ID, p. 22. GA 11]. Mas em que medida essa suposta *Kehre* afetaria a compreensão heideggeriana do processo de objetificação e de suas condições de possibilidade, uma vez que o ponto de partida para a elucidação do sentido e da verdade do Ser não é mais a compreensão finita do *Dasein*, enquanto ser-no-mundo, mas o próprio Ser em seu acontecer histórico.

Na realidade, a questão da natureza da *Kehre* que teria ocorrido no percurso do pensamento heideggeriano a partir da metade da década de 30 não poderá ser compreendida apenas assinalando mudanças de ênfase neste ou naquele tema, ou ainda mudanças de pontos de partida. Certamente, os leitores de *Sein und Zeit* não praticaram a interpretação do não dito [*Auslegung des Ungesagten*] cultivada mais tarde pelo chamado “segundo Heidegger”. Não basta, entretanto, listar diferenças entre um suposto Heidegger I e um suposto Heidegger II. O fato é que não há gradações, um processo com etapas definidas no qual o pensamento heideggeriano desloca sua atenção dos modos originários do *Dasein* para o próprio Ser. As transições, segundo o próprio Heidegger, não devem

ser concebidas como doutrinas intermediárias, pois o passo para o pensamento do Ser efetua-se por um *salto* e não por meio de uma meditação lógica [Cf. **ID**, p. 24. GA 11].

Habermas considera que a *Kehre* refere-se a uma mudança no percurso do pensamento heideggeriano devido ao suposto fracasso de *Sein und Zeit* em superar a filosofia do sujeito e a linguagem da metafísica. Habermas aponta três aspectos na mudança de posição de Heidegger: renúncia à exigência de autofundamentação ou de uma fundamentação última. O fundamento que a ontologia fundamental deveria desvelar mediante a descrição dos modos de ser originários do *Dasein* como ser-no-mundo perde seu significado em favor de um acontecimento contingente, em relação ao qual o *Dasein* está à mercê. O acontecimento do Ser não poder ser explicado por meio de argumentos. O *Dasein* já não é mais considerado o autor de projetos do mundo, doravante, a produção de sentido e a decifração do mundo são transferidas para o próprio Ser. Agora a temporalidade do *Dasein* é apenas a coroa de um destino temporalizante do Ser. [Cf. Habermas, 1990, pp. 131-156]<sup>4</sup>.

### 1.1. A mudança de atitude diante da tradição metafísica: Dois momentos

Embora seja de certa forma regressiva, a leitura heideggeriana da tradição Metafísica não significa uma mera volta ao passado, volta-se para o presente e para o futuro, que nos convoca a novamente colocar a “*questão do Ser*”. O próprio termo Metafísica assumiu significados diversos ao longo do percurso do pensamento heideggeriano. Em *Sein und Zeit* [1927] e nas obras da mesma época, o termo Metafísica continua indicando o pensamento que coloca o problema do Ser além [*meta*] do ente enquanto tal, concebendo-o como causa e fundamento a-temporal do ente. A conferência *Was ist Metaphysik?* (1929) sugere um valor positivo para o conceito de metafísica, enquanto algo co-natural ao *Dasein* humano, uma vez que o conhecimento do ente implica certa pré-compreensão do ser do ente. Isso significa que originariamente o *Dasein* é um ente de *transcendência*, um ser metafísico. Contudo, a partir de *Einführung in die Metaphysik* [1935], o

---

<sup>4</sup>Podemos considerar duas grandes tradições na filosofia alemã: uma tradição cosmopolita, que começa com Kant e possui um ponto de vista universalista, cosmopolita e democrático. A outra tradição seria representada por Martin Heidegger e Carl Schmitt. Heidegger, ao contrário de Habermas, proporia a volta ao particular, a volta à aldeia, o apego à terra natal, a valorização do trabalho rude do camponês que possui um parentesco essencial com o pensamento filosófico.

termo Metafísica assume uma conotação negativa, passando a referir-se a todo o pensamento ocidental marcado pelo *esquecimento do Ser* [*Seinsvergesenheit*]<sup>5</sup>.

Nesse sentido, a Metafísica não passaria de um crescente e inexorável *esquecimento do Ser* iniciado com o pensamento grego, mais precisamente com Platão e Aristóteles, e que se estendeu para além da época moderna, até atingir seu acabamento num pensamento fundado sobre o cálculo e sobre a mobilização planetária da técnica. Heidegger não nega que a Metafísica seja conduzida por uma determinada idéia de Ser e que, portanto, ela conhece o *sentido do Ser* na multiplicidade de suas manifestações. Entretanto, essa idéia de Ser não é posta em questão, não é tematizada nos limites do tempo. Ao contrário, a idéia de Ser é transmitida de geração à geração como algo *evidente* e pressuposto em toda apreensão do ente, algo *indefinível*, sem que sua origem e fundamento sejam investigados.

Cada uma das épocas da Metafísica seria marcada por um tipo particular de *doação-ocultação* do Ser dominada por um conceito particular de verdade. Não haveria, entretanto, uma lógica ou lei do Ser que pudesse estabelecer umnexo entre essas diversas épocas da Metafísica. Elas constituiriam seqüências livres que consolidariam o *esquecimento do Ser*. O fato é que a história da Metafísica aparece a Heidegger como uma compreensão equivocada e objetificada da temporalidade e historicidade originárias, que eram objetos de experiência para a cristandade em seu desejo de fé.<sup>6</sup>

Quando interpreta os filósofos da tradição metafísica, Heidegger insiste em dizer que está escrevendo uma história do Ser e não uma história das compreensões humanas do ser<sup>7</sup>. Se a

<sup>5</sup> Ao explicitar a expressão *esquecimento do ser* [*Seinsvergesenheit*] no *Seminário do Thor* [1969], Heidegger considera que não devemos entender *vergesen* no sentido de um *esquecimento* qualquer, como um lapso da memória, no sentido negativo de uma *privação*. É necessário sempre entender *vergesen* e *Vergessenheit* em relação ao fenômeno da verdade como *alethéia*, o que elimina seu caráter negativo. Quando Heráclito afirma – *philei kriptesthai philei* [*A physis ama ocultar-se*], isso significa que o ocultar-se é o coração mesmo de todo aparecer. Todo permanecer e durar no estado de desvelado não é senão um constante emergir do velado para o desvelado e um encaminhar-se para o velado. [Cf. ST, p. 8. GA 15]

<sup>6</sup> Sobre as influências cristãs no início do pensamento heideggeriano Cf. MACDOWELL, J. A. *A Gênese da Ontologia Fundamental de Martin Heidegger*. São Paulo: Herder, 1970; Cf. OTT, Hugo. *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie* (1988); cf. SCHAEFFLER, Richard: *Frommigkeit des Denkens. Martin Heidegger und die katholische Theologie* (1978).

<sup>7</sup> A metafísica, na medida em que a verdade do ente em sua totalidade pertence ao Ser, não se confundiria jamais com a opinião e julgamento de um homem. Nem tampouco seria uma simples construção pela qual se exprime uma época. O que delimita isso que se pode chamar de posição Metafísica fundamental de um pensador é a maneira onde um espírito, chamado para salvaguardar a verdade, assume sob uma forma rara, a estruturação, o fundamento, a comunicação e a

Metafísica é designada com o nome de um pensador, isso não quer dizer que ela seja a produção e a propriedade de alguns pensadores como criadores culturais. Os pensadores pensam o que pensam e dizem o que dizem na medida em que a verdade do Ser se endereça a eles para dizer o Ser. Heidegger reconhece que nenhuma compreensão do Ser é mais ou menos uma compreensão, mais ou menos verdadeira que qualquer outra, assim como uma flor não é menos flor que qualquer outra. Cada época da filosofia tem sua própria necessidade[não no sentido da objetivação do espírito absoluto], mas como manifestação do próprio Ser. [Cf. *Zur Sache des Denkens*, p. 62-63; Cf. RORTY, 1993, pp. 49-77]. Essas manifestações do Ser, ainda que não experienciadas enquanto tais, determinam a humanidade/civilização ocidental em todas as suas relações com as coisas e consigo mesma. Entretanto, Heidegger nem sempre pensou assim.

Numa primeira fase de seu diálogo com a tradição metafísica, Heidegger acusa os pensadores ocidentais de negligenciarem a questão dos modos de ser daquele ente que coloca a questão do Ser - o *Dasein*, que nós mesmos somos a cada momento. Muitos desses pensadores [Descartes, Kant, Hegel, etc.] objetificaram o *Dasein* transformando-o num *sujeito puro, transcendental ou no espírito absoluto*. Esse processo de objetificação do *Dasein* se dá na medida em que ele é algo apreendido por meio de categorias ontológicas tiradas da análise do mundo não respeitando sua especificidade em relação aos demais entes intramundanos. Na crítica que faz em *Sein und Zeit* à ontologia da coisa em Descartes [Cf. *SZ*, GA 02], Heidegger sustenta que as estruturas ontológicas do *Dasein* como ser-no-mundo antecedem qualquer intuição a priori de *idéias claras e distintas* ou qualquer processo de objetificação possível. O *Dasein* seria, assim, o fundamento impensado de toda tradição filosófica. Nesse sentido, qualquer tentativa de tematizar ou interpretar o sentido do Ser em geral deveria partir da explicitação dos modos de ser originários do *Dasein*. Tal tarefa exigiria a desconstrução da experiência do Ser e da própria essência da verdade, que se consolidaram ao longo da tradição Metafísica desde os gregos.

Nos limites da analítica existencial de *Sein und Zeit* (1927), essa desconstrução assume o caráter de uma *destruição* da ontologia tradicional, que teria por objetivo uma *desobstrução* do caminho que conduz às fontes originárias da Metafísica entre os gregos. Essa *destruição* da tradição Metafísica não tem um caráter meramente negativo, ela implica um *retorno* à essência da

---

conservação no projeto existencial e estaticamente antecipador, designando e prefigurando assim a uma humanidade o

Metafísica, ao seu fundamento esquecido. O próprio Heidegger elucida o sentido de sua destruição em *Sein und Zeit* nos seguintes termos:

“A destruição não tem o sentido negativo de arrasar a tradição metafísica. Ela deve definir e circunscrever a tradição em suas possibilidades positivas e isso quer sempre dizer em seus limites. Negativamente, ela não se refere ao passado, ela volta-se para o hoje e os modos vigentes de se tratar a ontologia. Em todo caso, a destruição não se propõe a sepultar o passado em um nada negativo, tendo uma intenção positiva”. (SZ, §6, p.50. GA 02)

Ora, se é o *Dasein* que traz a temporalidade como estrutura ontológica, tornando possível que algo seja percebido como vigente, enfim, que algo seja para mim nos limites do tempo um objeto, é ele então que deve fornecer a orientação para se obter as estruturas ontológicas dos entes que nos vêm ao encontro nas falas, nas interpretações e nas discussões. Entretanto, Heidegger constata que a interpretação Metafísica do Ser, desde os gregos, não compreendeu a função ontológica do tempo, enquanto constituição fundamental do *Dasein* como *ser-no-mundo*. (SZ, §6, p.55, GA 02). Em *Sein und Zeit* toda consideração heideggeriana do passado encontra-se perpassada de uma dupla consciência – a tradição Metafísica possibilita nossa compreensão do mundo, entretanto, pode ser fonte de seu próprio encobrimento, uma vez que ela nos entrega seu legado como um conteúdo opaco que atua sem mostrar seu próprio poder.

Num segundo momento de seu confronto com a tradição metafísica, Heidegger passaria a concebê-la como um crescente *esquecimento do Ser*, que se estenderia dos gregos, mais precisamente Platão e Aristóteles, até para além da época moderna, atingindo sua plenitude numa forma de pensar fundada sobre o cálculo e a planificação total da práxis humana. Enquanto em *Sein und Zeit*, o que permanece impensado são os modos de ser originários do *Dasein*, enquanto ser jogado simplesmente aí... em obras posteriores o filósofo interpretará essa mesma tradição à luz do *pensamento do Ser* em seu *acontecer-apropriativo (Er-eignis)*. O impensado e o não tematizado aqui seria a própria *diferença ontológica* entre Ser e ente. De Platão ao crepúsculo da Era da Técnica, a Metafísica teria sido conduzida por uma questão essencial: *o que é o ente?* A partir de tal questão, a Metafísica procurou a entidade (*Seindenheit*) do ente que torna possível sua existência de fato. O Ser passa a ser concebido como causa e fundamento do ente, ou seja, daquilo que se manifesta, seja como *eidos, energéia, actualitas, efetividade, sujeito ou vontade*. Entificando o Ser, a Metafísica chega mesmo a concebê-lo como Ente Supremo a-temporal e transcendente.

A partir dessa constituição onto-teológica da metafísica, a entidade do ente (*Seiendenheit des Seiendenes*) é representada de uma dupla maneira: por um lado, através da totalidade dos seus aspectos mais gerais (tábua das categorias de Aristóteles); por outro lado, através da totalidade do ente no sentido de ente mais elevado e divino - Deus. Enquanto Ontologia, a Metafísica investiga os procedimentos e os atributos mais gerais do ente enquanto ente; como Teologia, ela procura fundar o ente em seu ser, investigando a causa primeira, a última *ratio* que forneça a razão de ser de cada coisa. A Metafísica seria, assim, uma *onto-teo-logia*. É justamente essa *constituição onto-teo-lógica* da Metafísica que cabe *destruir* mediante o *passo-de-volta*<sup>8</sup> às suas fontes originárias, *adentrando* nas camadas que constituem sua história. O *passo-de-volta* conduz àquilo que não foi questionado ao longo de toda a história do pensamento ocidental: a diferença ontológica entre Ser e ente. O que deve ser pensado é o velamento da diferença enquanto tal, velamento que por sua vez originariamente se subtrai. (ID, p. 192. GA 11).

Ninguém sabe quando, onde e como este *passo de volta* do pensamento desdobra-se num caminho autêntico para novos caminhos. O fato é que o *passo-de-volta* conduz a um *adentramento*<sup>9</sup> na história da Metafísica, no qual não estão em questão as opiniões e representações passadas do Ser. Para tal *rememoração* não há o *progresso* ou o *regresso* de uma sucessão de problemas em si. Os pensadores pensaram e disseram o que lhes foi destinado pelo Ser. Nesse sentido, está vedado aos pensadores autênticos dizer o que lhes é próprio, uma vez que o mais próprio do pensador não é sua posse, mas uma dádiva do Ser (Cf. N II, Cap. X, p. 439-48. GA 6.2).

<sup>8</sup> Na medida em a expressão "*passo-de-volta*" determina o caráter do diálogo com a história do pensamento ocidental, ele nos conduz para fora do que até agora foi pensado na filosofia. (ID, p. 192. GA 13). O *passo de volta*, como *regresso* (*Rück-gang*), representa o movimento contrário do passo para diante, como *progresso* (*Fort-gang*) [Hegel].

<sup>9</sup> Cf. *Die Erinnerung in die Metaphysik* (1941) - O adentramento ontológico-historial exige da humanidade historial que tome consciência do fato de que antes de qualquer dependência do homem de poderes estranhos, forças, providências e ordens, a essência do homem está envolta na verdade do Ser. Por isso ele permanece durante longo tempo fora/esquecido de sua essência, desterrado na terra inóspita, isto é, envolto na insurreição do pro-duzir (do pôr da técnica que desafia) no seio da clareira do Ser no sentido da incondicional objetificação. O Ser primeiro sempre permite a emergência de poderes, deixa-os, porém, também afundar com todas a suas fraquezas no inessencial... (N II, Cap. X, p. 439-48. GA 6.2).

## 2. A EXPERIÊNCIA GREGA DO SER E DA VERDADE

A palavra grega fundamental para o Ser é *physis*<sup>10</sup> – o brotar, o surgir, o vir à luz, aquilo que está aí posto no mostrar-se e que não se confunde com o que entendemos por *natureza*, objeto das ciências naturais. Porque pertence ao Ser o pôr-se aí em frente, o manifestar-se, pertence-lhe também o ocultar-se. A “*physis*”, enquanto uma totalidade onde não se distinguia o mundo humano do mundo natural, não pode ser objetificada, ou seja, transformada em objeto redutível às representações de um suposto sujeito cognoscente conforme o paradigma matemático.

É certo que na atitude desses “*pensadores dos primórdios*” diante da *physis* já estava em estado de latência a fúria do poder objetificador da técnica moderna<sup>11</sup>. Não há como negar certa violência com o testemunho dos sentidos na realização da exigência da razão de buscar a unidade e estabilidade em meio à pluralidade e mobilidade do devir; por outro lado, é isso que torna possível a inteligibilidade [objetificação?] do Cosmos. Essa substância material originária uma, ou múltipla, não é só princípio no sentido de origem das coisas, mas princípio de inteligibilidade que reconduz à unidade a multiplicidade e mobilidade aparentes – operação fundamental no processo de objetificação.

O fato é que, desde a origem da Filosofia, o Ocidente passa por um processo crescente de des-sacralização dos elementos e fenômenos naturais. Na codificação mítica tais fenômenos eram personificados como deuses e na cosmologia dos pré-socráticos não passam de manifestações de uma realidade material viva e eterna [*physis*]. As coisas passam a ser compreendidas cada vez mais no âmbito de um sistema racional que estabelece entre elas nexos de causalidade e constâncias que

<sup>10</sup> *Physis* - Et. voz ativa: *phyein* - produzir por si mesmo, o brotar, o surgir, o emergir, vigorar, o imperar, o que tende a permanecer em estado de *Alethéia* (*des-velamento*). *Physis*: O Surgir, o desenvolver-se, o manifestar-se a partir de si mesmo. Fonte originária e princípio gerador e organizador de todas as coisas. Aquilo pelo qual se desenvolve e se renova a totalidade do ente. *A physis é aquilo que por si brota, emerge, abre-se e se manifesta. É Arché* (*princípio*) e fim de todas as coisas. *A physis é o próprio Ser que torna possível o demorar, o estar estendido diante de... o durar enquanto emergir do velado para o des-velado, que nada mais é do que um constante encaminhar-se novamente para o velado. A natureza é natura naturans, não há distinção entre natureza animada e natureza inanimada, tudo possui alma. (hylopsiquismo, Pan-psiquismo).* *A physis é uma força misteriosa, princípio divino e ordenador que não se confunde com o sem sentido, com a acaso ou o caos.* *A Physis* no âmbito do pensamento pré-socrático não tem o sentido restritivo e objetivo do termo *Natureza* usado pela física moderna, termo que pressupõe a não inclusão do humano como parte dessa natureza, que não passa de um modelo de natureza concebida como um autômato e reconstruída antecipadamente pelo cálculo.

<sup>11</sup> Fato que Heidegger só irá reconhecer no final da década de 30, uma vez que em seu *Discurso de Reitorado* [1933] o filósofo ainda acreditava que um retorno aos gregos poderia propiciar o advento de um novo começo para além da objetificação da vontade de potencia no mundo da técnica planetária.

podem ser expressas em leis. Esse fato é de fundamental importância como preparação para o processo de objetificação inerente à Metafísica e à Ciência Moderna.

Se a metafísica fixou-se no sentido do Ser como mera *presença presente* [*Vorhandenheit*], como a efetividade do que está aí diante de..., resta saber que tipo de presentidade aparece na presença? Heidegger endereça esta questão a Platão e Aristóteles.

Conforme a Metafísica de Platão, o Ser é a *Idéia* [*Eidós*] – a visibilidade, a presença enquanto aspecto. A idéia como *eidós*, pensada de modo grego significa – *aquilo pelo qual esse ente particular chega a aparecer*. O *eidós*, enquanto aspecto no qual a coisa se dá como um *isto* ou um *aquilo*, não é um aspecto[representação] para um suposto sujeito cognoscente [modernos], mas aquilo em que um ente determinado tem sua existência e torna-se algo. E na medida em que a idéia suprema é o *agathon*, o ser do ente recebe o caráter daquilo que torna apto a... Aqui aparece uma ambigüidade acerca do Ser que percorrerá toda a Metafísica posterior – o Ser como *Idéia* é, ao mesmo tempo, a *pura presença* (*Anwesen*) e a *possibilidade do ente*.

O sujeito cognoscente não seria capaz de conhecer e objetificar; o ente não estaria em condições de ser conhecido e objetificado, ser percebido como o desoculto, ou como mera subsistência, se não houvesse um *terceiro elemento* que proporcionasse ao conhecer a capacidade de conhecer e ao conhecido o *desocultamento* – esse elemento é a *idéia suprema do Bem*, aquilo que possibilita o conhecer, o sujeito cognoscente e o ente como tal, enfim, todo processo de objetificação possível. [N II, cap. V, p. 199-204. GA 6.2]. O Ser identificado à *idéia de Bem* se torna a condição de possibilidade do ente ser aquilo que é. O Ser se mostra assim como aquilo que condiciona e possibilita. Aqui, segundo Heidegger, se dá um passo decisivo para toda Metafísica posterior e seu processo de objetificação – o caráter a priori<sup>12</sup> do Ser adquire a distinção de *condição*. E na medida em que o *eidós* é posto como o *visualizado*, não se concebe mais o Ser como algo individual e autônomo, mas como aquilo que está frente ao homem, na condição de *objeto*. [Cf. N II, cap. V, p. 199-204. GA 6.2]

---

<sup>12</sup> O ser como a priori, o precedente, não apenas vai em direção ao ente, mas impera sobre ele e se mostra como o que está além do ente. O saber e conhecer do ser, que é essencialmente a priori, o precedente, tem que ir além do ente – ou seja, tem que ser uma metafísica. A Metafísica começa, pois, com a determinação platônica do Ser como Idéia. Platão se converte assim no protótipo do filósofo para a história do Ocidente. [Cf. N II, cap. V, p. 190-99. GA 6.2].

Em *Platons Lehre von der Wahrheit* [1942], Heidegger sustenta algo no mínimo polêmico – *Em Platão haveria uma nova determinação da essência da verdade e do lugar de sua manifestação*<sup>13</sup>. Em que consiste e o que chega a fundar essa mutação na essência da verdade? A mutação operada por Platão na *essência* da verdade logo se converte no fio condutor para a experiência da verdade na história da Metafísica. Isso faz com que tal mutação não seja algo meramente passado, mas uma experiência correlata da concepção de ser do ente e de verdade que se desenvolve ainda hoje e que sustenta todo o processo de objetificação incondicionada operado pela técnica planetária. Com essa *viragem* platônica, o Ser teria sido colocado a serviço do pensamento e da lógica. [Cf. PLW. GA 09].

O des-velamento agora se reduz ao que é acessível mediante a luminosidade da *Idéia*, que se torna também a *condição de possibilidade* de todo processo de objetificação. As *Idéias* possibilitam que algo apareça naquilo *que é*[essentia] e *como é*[Existentia]. Portanto, fica claro que para algo aparecer, seja na condição de objeto ou mera imagem/cópia das idéias, exige-se como condição de possibilidade a existência supra-sensível das *Idéias*.

Aristóteles, por seu lado, propõe uma experiência do Ser baseado na concepção de *ousia* (*presença*) como *energéia*. Portanto, na concepção aristotélica daquilo que é [o ente], há uma primazia dada à *existência* (*existentia*). Em Aristóteles, o que se presentifica é um *isto* singular. Ora, isso que é consistente e dado a cada momento, que permanece no não velado, é a cada vez um *isto* ou um *aquilo* que no repouso de sua con-sistência completa um movimento. O repouso disso que é, aqui posto, construído, é a *consumação* do movimento no repouso da obra (*Ergon*) – isto que vem à *presença* sob determinado aspecto e demora no não oculto. (Cf. N II, Cap. VIII, p. 403. GA 6.2). A obra (*ergon*), portanto, é um dos modos de presentidade experienciada pelos gregos. O *ergon* não é o mero resultado de um fazer eficaz que segue um determinado plano estabelecido conforme o paradigma matemático [modernos], mas se caracteriza como modo de ser da presença. Obrar significa trazer à presença algo que consuma e acaba um movimento teleológico que se dirige à *perfeição*. A presença, *ousia*, significa *energéia* – a atividade em ato que sustém a obra no seu permanecer no não-oculto. (Cf. N II, Cap. VIII, p. 404. GA 06).

<sup>13</sup> Em Platão, a *alethéia* deixa de significar um des-velamento que tem como condição de possibilidade um velamento anterior, para tornar-se a *adequação* sob o jugo da *Idéia*, o puro desvelar-se no mundo perfeito das puras essências. A subjugação da *alethéia* à *Idéia* é a predominância do aparecer e do mostrar na e pela *Idéia*. A proeminência da *idéia* faz com que o ser seja tomado como *quididade*, como causa do ente. [Cf. N II, Cap. IX, p. 417-438. GA 6.2]

Se a *ousia* é assim determinada, é necessário que ela manifeste o modo como ela pode se repartir na distinção entre *essentia* e *existentia*. Diante de tal questão, Heidegger remete-nos ao início do 5º Capítulo do tratado das *Categorias* (Cf. Cat. V, 2ª, II), no qual Aristóteles exprime a distinção do duplo significado da *ousia*: a presença [substância primeira] em sentido primeiro é o Ser pronunciado no fato de ser, a *existentia*, a *quodidade*, o ente singular, sua natureza individual. A presença [substância segunda] em sentido secundário refere-se à *quididade*, a *essentia*. Assim, a *quididade* e *quodidade* se desvelam como modos da presença cujo traço fundamental é a *energéia* (Cf. Aristóteles. *Metafísica*. Liv. VII).

O fato é que a experiência da coisa, do ser e da verdade em Platão e Aristóteles, pressupõe uma determinada influência das leis lógicas [Princípio de Identidade, Princípio da razão suficiente] e de nossa gramática proposicional sobre o Ser e as próprias coisas, além de uma determinada concepção de espaço e de tempo<sup>14</sup>.

A partir de Platão e Aristóteles, o Ser limita sua verdade ao sentido de *Idéia* e *Energéia* – o Ser, ora é tomado como fundamento e causa do ente (Platão), ora é confundido com o próprio ente (Aristóteles). Entretanto, desde seu início, com Platão e Aristóteles, a Metafísica não percebeu que a distinção entre o fato de ser (*existentia*) e o que é (*essentia*) repousa sobre uma distinção ainda mais fundamental: a diferença ontológica entre Ser e ente. Portanto, a metafísica erige a distinção entre *quididade* (*essentia*) e (*existentia*) *quodidade*, sem perceber que tais distinções procedem do Ser mesmo.

### 3. A EXPERIÊNCIA DA COISA ENTRE OS GREGOS COMO PREPARAÇÃO PARA SUA TRANSFORMAÇÃO EM OBJETO ENTRE OS MODERNOS

O senso comum e a tradição concebem a coisa como suporte de propriedades, tal concepção tem como correlato uma determinada concepção de verdade, que teria como lugar originário o *enunciado*[juízo] e cuja essência seria a *adequação*. Mas será que essa determinação da

<sup>14</sup> Aristóteles pensa o tempo a partir da interpretação grega do ser, a qual se acha subjacente [ ser como entrada na presença] uma interpretação temporal. Aristóteles pergunta que é o ente no tempo, sem ter em conta o fato de que nessa redução trabalha já uma predeterminação temporal. Toda Metafísica até Hegel seguirá pensando o tempo a partir das interpretações reinantes do ser do ente como *presença*. Em Kant, por exemplo, o tempo é compreendido no horizonte da objetividade [*Gegen-ständlichkeit*] como o que se mantém constantemente no fluxo contínuo dos agoras. [Cf. ST. p. 6 GA 15]. Ao longo da Metafísica a concepção acerca do tempo está inconscientemente regida pelo pressuposto ontológico da

essência da coisa é tão natural assim? Ou haveria uma época em que a essência da coisa não estava determinada dessa maneira aparentemente natural? É certo que seria mais cômodo se continuássemos confiantes naquilo que nos parece natural. Mas vejamos como aquele povo, que pela primeira vez ousou colocar em questão a totalidade do ente, experienciou a coisidade da coisa. O existente é o que nasce e se manifesta. O que, como presença, chega ao homem como presente, o qual abre a si mesmo o presente ao percebê-lo. (Cf. ZW, p. 90-91, GA 05)<sup>15</sup>. Para o pensamento grego, o existente não chega a ser existente pelo fato do homem o contemplar no sentido do *representar* a maneira da *percepção subjetiva*. É o homem que é contemplado pelo existente, por aquilo que vem a presença. Ser contemplado pelo existente, incorporado e mantido em sua abertura e por ela ser assim sustentado, manejado em seus contrastes e desenhado por sua decisão – isto é a essência do homem na grande época grega. (ZW, p. 90-91, GA 05). O fato é que a percepção do homem grego do mundo não o constitui como imagem resultante de um processo de objetificação [época moderna], ainda que essa possibilidade tenha sido prevista por Platão ao conceber o *eidós* como condição de possibilidade do existente. (ZW, p. 79, GA 05).

Para o homem grego, a *physis* não é o resultado de um processo de objetificação que se fundamenta em princípios lógicos e nas regras de um suposto sujeito cognoscente. Mas, o que dizer do aparente subjetivismo e relativismo implícito na proposição do sofista Protágoras – *O homem é a medida de todas as coisas*. Heidegger faz a proposição de Protágoras dizer o seu não dito: “*De todas as coisas [que o homem tem ao seu redor no uso e consumo] é o homem [de cada momento] a medida, das presentes, que sejam presentes tais como são, e daquelas que estão vedadas estarem presentes*”. O existente, o ente, cujo ser está em decisão aqui, entende-se como o que está presente no ambiente do homem por si, ou seja, como algo que não depende do sujeito cognoscente para aparecer.

Mas que homem é esse? O homem, enquanto medida de todas as coisas, jamais coincidiria com o sujeito puro cartesiano. A percepção do que se apresenta funda-se no permanecer

---

entidade do tempo – o conceito metafísico de tempo torna-se inteiramente centrado sobre o *presente* [com efeito, somente o presente é, junto ao presente, passado e futuro são carentes de ser, são não entes]. [Cf. ST, p. 6 GA 15].

<sup>15</sup> “Das Seiende wird nicht seiend dadurch, dass erst der Mensch es anschaut im Sinne gar des Vorstellens von der Art der subjektiven Perception. Vielmehr ist der Mensch der vom der Seiende Angeschauten, von dem Sichöffnenden auf das Anwesen bei ihm Versammelten. Vom Seienden angeschaut, in dessen Offenes einbezogen und einbehalten und so von ihm getragen, in seinen Gegensätzen umgetrieben und von seinem Zwiespalt gezeichnet sein: das ist das Wesen des Menschen in der grossen griechischen Zeit. (ZW, p. 90-91. GA 05).

dentro do âmbito do desocultamento e não em supostas regras e princípios inerentes a um sujeito puro desencarnado. Este pertencer ao aberto, coloca-nos frente ao ausente [o próprio Ser], frente àquilo que se oculta naquilo que se presentifica, o Ser. Assim, é somente enquanto presente no âmbito da *physis* é que o homem recebe a guarda, a medida para o presente e o ausente. O homem grego não põe a medida em relação à qual tem que moldar-se a totalidade do ente. Entretanto, à medida que o *eidós* confere à coisa sua evidência, sua possibilidade de nos vir ao encontro como um *isto* ou *aquilo* passível de ser objetificado, podemos considerar que já em Platão a coisa é produzida/objetificada como algo aí diante de mim. A evidência antecipada dada pelo *eidós*, o protótipo, revela a coisa tal como ela é antes que ela se torne algo manifesto. [Cf. GPP, §11, p. 150. GA 24]. Ora, não é preciso muito esforço para perceber que a noção de *eidós* em Platão não deixa as coisas serem tais como são no puro aberto da *physis*. Isso não significa que não haja diferenças cruciais entre o *perceber* grego e o *representar* dos modernos. *Repraesentatio* [Re-presentar] significa levar ante si o existente como um oposto, como um ob-jeto [*Gegenstand*] cuja condição de possibilidade estaria num suposto sujeito cognoscente neutro. O homem passa a ser o representante do existente no sentido do que está em frente (*Der Mensch wird der Repräsentant des Seienden im Sinne des Gegenständigen*) (ZW. p. 791, GA 05).

Mas quais seriam os pressupostos e as implicações dessa experiência grega do ente no horizonte da *alethéia*?<sup>16</sup> Para Heidegger, tal experiência pressupõe o predomínio de uma das *êxtases* do tempo – o *presente*. Na atmosfera grega o homem está submergido pela entrada na presença do presente. Os gregos denominam de *thaumazein* [espanto] essa relação com o afluxo da presença. Hoje, essa *presença* não passa de um fundo de reserva/estoque [*Bestand*], um parâmetro do empreendimento técnico do homem. [Cf. ST, p. 3, GA 15]. O importante aqui é perceber que a configuração terminal do Ser no domínio planetário da técnica já estava prefigurada na experiência grega do Ser, da verdade e da coisa. Assim, o processo de objetificação que reduz todas as coisas à condição de estoques disponíveis ao poder desafiador de uma vontade, cujo único objetivo é seu próprio engrandecimento, já estava prefigurado em algumas decisões metafísicas gregas. De forma esquemática podemos apontar algumas dessas decisões:

<sup>16</sup> A privação, o alfa privativo no termo *αληθεία*, corresponde mais ao excesso que a privação. Indica uma experiência da verdade enquanto raptó no mistério, enquanto um desvelar que tem como condição de possibilidade um velamento anterior. Sob que forma e medida surge a *alethéia* para os gregos? Como ser e pensar – doações em que o ser se dá.

- A decisão de pensar o Ser como *realidade*, como substância, como o efetivamente dado [*Vorhandenheit*] e não como possibilidade ou fundamento sem fundo (*Abgrund*) de onde o ente essencializa o seu Ser.
- A decisão de pensar o Ser como visibilidade, forma (*Eidós*) e não como *abertura* ou clareira que permite a manifestação do ente em seu ser. Pensa-se o puro dar-se, não a condição de possibilidade do dar-se.
- A decisão de pensar o Ser a partir do ente, esquecendo a diferença ontológica entre Ser e ente. Diferença que é iluminada pela verdade do Ser na abertura instaurada pela existência humana finita.
- A decisão de fazer da Metafísica uma lógica fundada na interdependência entre fundado e fundamento. E por ser lógica, a Metafísica é ôntica e teísta. É ôntica porque o Ser é tomado como fundamento do ente e, muitas vezes, confundido com o Ente Supremo. É teísta, porque o ente só poderá ser fundado se realmente fundar-se num último fundamento que exclua a possibilidade de outra fundamentação - esse fundamento supremo é o *Theós*.
- A decisão de pensar o Ser a partir do pensamento e da lógica, e não como condição de todo dizer e pensar. Esquece-se que não é a Lógica ou o Pensamento que determinam o que é o Ser, mas é o Ser que se manifesta, através da linguagem, no e para o homem.
- A decisão de pensar a essência da Verdade como *adequação* (conformidade) e como certeza. Decisão que implica uma via representacional ao Ser e a promoção do homem à condição de *subjectum*(Sujeito). O homem, enquanto Sujeito, torna-se o fundamento e a medida da verdade de suas representações e do próprio Ser.

A partir de tais *decisões*, a Metafísica, de Platão a Nietzsche, tornou-se o espaço da *errância e do esquecimento do Ser*. E como autênticos herdeiros dessa tradição Metafísica

iniciada com os gregos continuamos *errando no mundo objetificado do calculo*. Nada resta da experiência grega do ente como *hypokeymenon*, como atesta a frase de Wittgenstein citada por Heidegger no *Seminário do Thor – Wirklich ist was der Fall ist*. Tal afirmação significa que o real é o que está sob uma determinação, o fixável, o determinável. Isso impede uma experiência do ente como um permanecer no presente enquanto um constante emergir do velado para o desvelado que não pode ser objetificado como algo simplesmente aí disponível. [Cf. ST, GA 15].

Houve uma época, no início dos anos 30 [Cf. *Discurso de Reitorado* 1933], que Heidegger teria acreditado que poderia “ultrapassar” ou pelo menos deter o processo de objetificação incondicionada da totalidade do ente mediante um *retorno ao começo (Anfang)*<sup>17</sup> da filosofia grega e da ciência. Esse retorno à grandeza originária da filosofia grega poderia nos libertar dessa *vontade de potência* que se impõe na fase terminal da Metafísica mediante a objetificação total do mundo e da vida. Já no final dos anos 30, Heidegger reconhecerá os erros de seu *Discurso de Reitorado*. O filósofo não teria percebido que a *vontade de potência* que impera no reino planetário da técnica é a mesma que sustém a *vontade de saber* da filosofia grega.<sup>18</sup>

Entretanto, ainda assim Heidegger reconhece que é necessário *voltar* a esse primeiro *começo* grego do pensamento do Ser para vislumbrarmos algo acerca de um *novo começo* do pensar e do dizer do ser fora da estreiteza do pensamento objetificador. Essa volta não implica simplesmente uma lembrança do passado, mas uma projeção no futuro, uma vez que esse *começo grego* da filosofia não está simplesmente num passado distante impossível de ser recuperado. Ao contrário, ele nos interpela do futuro e exige que resgatemos sua grandeza. (SDU, p. 7. GA 16).<sup>19</sup> Entretanto, como homens de uma época indigente reduzidos à condição de *besta do labor*, nem sequer somos capazes de ouvir esse apelo que nos advém do futuro, continuamos “*errando em direção a nós mesmos*”.

<sup>17</sup> Heidegger utiliza de forma diferente dois termos que equivocadamente são traduzidos como sinônimos: o *Início (Beginn)* e o *Começo (Anfang)*. O início indica o mero ponto de partida de algo. O começo descreve a gênese mesmo desse ponto de partida e a presença do princípio de constituição dessa gênese. O começo estende-se assim para além do início, pois a gênese de algo continua determinante ao longo do caminho de sua realização.

<sup>18</sup> Heidegger percebe que a exposição à origem não significa necessariamente a submissão à força inicial da filosofia grega. Existe a possibilidade de uma co-respondência ao chamado de uma *outra origem*, de um *outro começo* do pensamento do ser, diferente do grego e capaz de nos libertar da herança do *primeiro começo*: o da Metafísica das forças em geral e das forças da fase terminal dessa Metafísica – da técnica (Loparic, 1996, p. 121).

<sup>19</sup> Der Anfang ist in unsere unkunft eingefallen, er steht dort als die ferne Verfügung über uns, seine Größe wieder einzuholen. (SDU, p. 7. GA 16).

#### 4. EXPERIÊNCIA DO SER COMO *ESSENTIA* E *EXISTENTIA*

Seguindo os passos de Heidegger, tentarei jogar alguma luz sobre a experiência do Ser na escolástica a partir da distinção clássica entre *essentia* e *existentia*. Nossa referência básica aqui será o segundo capítulo da Primeira Parte de *Die Grundprobleme der Phänomenologie* [1927], obra que ainda estaria sob a influência de *Sein und Zeit* e na qual Heidegger discute e interpreta de um ponto de vista fenomenológico a tese da ontologia medieval sobre o Ser a partir da distinção *essentia/existentia*.

Desde sua origem, a Metafísica fundamenta-se na distinção entre o que algo é (*essentia*) e o fato de ser (*existentia*). Meditar sobre tal distinção seria escutar o Ser oculto na história da metafísica, seria pensar o impensado que se oculta em todo pensamento ocidental (Cf. N II, Cap. VIII, p. 402. GA 6.2). Mas que essência do Ser revela-se em tal distinção? Sabemos que em seus primórdios entre os gregos o Ser desvela-se como *physis* e como *desocultação (alethéia)*, sendo experienciado posteriormente como *presentidade, consistência* no sentido do permanecer (*ousia*), da mera efetividade (Cf. N II, Cap. VIII, p. 403. GA 6.2).

Toda a Metafísica posterior fixou-se em um sentido objetificado de Ser como mera *presença presente*, como a *efetividade* do que está aí diante de... Na Metafísica escolástica, por exemplo, a *presentidade* é a efetividade compreendida como a *actualitas*, ou seja, em relação a sua efetuação. Nesse sentido, os conceitos de *essentia* e *existentia* partem de uma compreensão do Ser que determina uma apreensão do ente em relação a um efetuar, ou seja, que remete a uma atitude de produção [*herstellendes Verhalten*] do *Dasein*. [Cf. GPP, §11, p. 147. GA 24].

No termo *actualitas* não se conserva mais a essência da *energéia*. No início da metafísica, o ente é enquanto *ergon* (obra). Contudo, o *ergon* transforma-se no *opus* de *operari*, no *actus* do *agere*. O *ergon* não é mais isso que é deixado livre na abertura da presença, mas isso que é efetuado pela eficácia, realizado pelo fazer. A essência da obra não é mais a *Werkheit*, no sentido de ser presente no livre espaço, mas a realidade eficaz de um real que se domina pelo agir. [NII, p. 374-383. GA 6.2]. A questão é saber em que sentido a determinação da essência do Ser enquanto *actualitas* traz em si a estrutura das relações de uma época da humanidade com o ente em sua totalidade e prepara o processo de objetificação característico da época moderna.

Uma vez que o Ser é convertido em *actualitas* (realidade) (*Wirklichkeit*), o ente é o real determinado pelo agir eficaz no sentido do fazer que causa, que provoca. A partir de então se pode explicar a realidade a partir do fazer humano e da criação divina. Isso significa que a concepção inicial do Ser entre os gregos encontra-se definitivamente esquecida e inacessível para nós. (Cf. N II. Cap. VIII, p. 374-383. GA 6.2). O real torna-se isso que existe, tudo isso que está colocado fora de suas causas como efeito de uma ação eficaz, seja do homem ou de Deus. O existente é então a coisa que se experimenta de maneira sensível, tangível, mas também o objeto não sensível e calculável das matemáticas. Pensa-se o puro dar-se do Ser naquilo que se manifesta – o ente, mas não se pensa a condição de possibilidade do dar-se, o mistério que subjaz a todo des-velamento.

O fato é que o problema da relação de *essentia* e *existentia* no âmbito da escolástica possui antes de tudo uma significação teológica que não interessa a Heidegger nem ao nosso problema em questão. Nosso filósofo interessa-se apenas por um duplo aspecto da relação *essentia/existentia* – retrospectivamente, para compreender a filosofia antiga; e prospectivamente, em virtude dos problemas que se colocam a Kant na *Crítica da Razão Pura*.

O conceito de ser é, segundo a doutrina escolástica e em de toda filosofia em geral, a *ratio abstractissima* e simplicíssima. O que há de mais simples e mais vazio – o mais indeterminado, simples e imediato. [GPP, §10, p. 118. GA 24]. Nenhuma definição pode ser dada disso que é tão comum quanto vazio. Se a definição pressupõe a unidade entre gênero próximo e diferença específica, o Ser é por natureza indefinível. Num certo sentido, ente não significa apenas que algo existe, mas que existe enquanto uma realidade determinada, o existente mesmo, a *res*. Como, pergunta Heidegger, S. Tomás caracteriza essa realidade [*Sachheit, realitas*] própria a todo ente. As diferentes denominações da *Sachheit* em S. Tomás reenviam aos conceitos fundamentais já elaborados na ontologia grega. A realidade [*Sachheit*] é frequentemente caracterizada com o termo *quidditas* - que é a resposta da questão que pergunta “que é o ente?”

A escolástica considera que a *quiddidade* é isso que cada coisa é conforme sua realidade antes de ser efetivamente realizada, efetiva. Uma coisa não pode ser efetivamente realizada, tornada existente subsistente, senão na medida em que ela é pensável como possibilidade antes de ser atualizada. Quando queremos definir isso que o ente antes de tudo e em primeiro lugar é, recorreremos a *quidditas*, a essência. [Cf. GPP, §10, p. 119-120. GA 24]. Essa *quiddidade* [*essentia*] que se deixa

delimitar através da definição da coisa é o que Heidegger chama sua *determinabilidade* [*Abgrenzbarkeit*], isso que faz com que uma coisa seja um *isto* ou um *aquilo*, ou seja, possa ser objetificada. [GPP, §10, p. 121. GA 24].

Uma coisa existe quando ela está em ato, como resultado de um agir [*energein*]. É pela efetividade [*actualitas*] que uma coisa é colocada fora de suas causas. Graças à *actualitas*, isso que é atual/efetivo torna-se autônomo e passível de ser objetificado. Assim, o ente no sentido de efetivo é um resultado subsistente por si, um *ergon*, o que efetivamente é realizado. [GPP, §10, p. 123. GA 24]. Nesse sentido, podemos considerar que a existência é interpretada pela escolástica como a instituição [*Gestelltheit*] da coisa fora de suas causas [*Ur-sachen*] e fora do nada. [GPP, §10, p. 124. GA 24].

Ao procurar estabelecer a clarificação fenomenológica do problema subjacente à tese medieval sobre o Ser no § 11 de *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Heidegger parte da constatação de que a discussão sobre a distinção *essentia/existentia* focaliza a diferença sobre os dois termos, sem contudo esclarecer satisfatoriamente o significado de ambos nem os requisitos metodológicos de tal elucidação. [Cf. GPP, §11, p. 140. GA 24]. O filósofo procura estabelecer o significado dos conceitos envolvidos na distinção tradicional entre *essentia/existentia* a partir de uma interpretação vulgar dos mesmos. A explicação literal do termo existência faz ver que a *actualitas* re-envia ao agir [*Handeln*] de um sujeito indeterminado.<sup>20</sup> Ou ainda, seguindo uma terminologia de Heidegger, o ente-subsistente [*Vorhandene*] está, conforme seu sentido, referido de certo modo a um sujeito diante do qual ele é um ser-a-mão, tornando-se manipulável, objetificável. [Cf. GPP, §11, p. 142. GA 24].

Nessa perspectiva de análise não apreenderemos o que é a existência/efetividade como tal, mas apenas o que é a efetuação do efetivo, que é percebido como tal mediante a objetificação da coisa. [Cf. GPP, §11, p. 145. GA 24]. A efetividade não é uma coisa[*res*], ela não é propriamente um ente, mas qualquer coisa que pertence ao ente. Ela é um estado do ente. [Cf. GPP, §11, p. 146.

<sup>20</sup> Ao procurar explicitar o conceito de existência no âmbito da escolástica Heidegger parte do estudo de Suarez que permanece no quadro da ontologia tradicional. Em suas *Disputationes* [Suarez, Disp. XXXI, n. 4], Suarez afirma algo próximo à tese kantiana [De que o ser não é um predicado real] ao considerar que uma coisa efetiva, enquanto efetiva, não encontra lugar em qualquer predicado real. Uma vez que a série de predicados reais fundamentais faz abstração da questão de saber se o ente ao qual se referem é efetivo ou não. A efetividade de uma coisa não implica uma relação a outra coisa, mas é algo de absoluto em si [*etwas Schlechthiniges*]. [Cf. GPP, §11, p. 145. GA 24].

GA 24]. [O que está de acordo com a tese kantiana de que o ser não é um predicado real]. A questão não é saber como o efetivo enquanto *presente subsistente* pode ser conhecido ou apreendido como efetivo, mas como o presente subsistente vem ao nosso encontro como *ser-a-mão*, enfim, quais as condições de possibilidade da própria manifestação de algo que nos vem ao encontro. A tese da ontologia medieval sobre o ser enquanto *essentia* e *existentia* pressupõem que todo ente é qualquer coisa de efetivo e o domínio disso que é efetivamente presente-subsistente coincide com aquele do ente em geral. [Cf. **GPP**, §11, p. 157. GA 24].

A questão que não foi respondida pela ontologia antiga e medieval é saber se a efetividade, o ser subsistente esgota a totalidade do ente. O domínio do subsistente coincide com o domínio do ente em geral? Ou haveria um ente [Dasein] que conforme seu modo de ser e sentido ontológico não poderia jamais ser compreendido como subsistente? Esse ente é Dasein, que nós mesmos somos a cada momento. Ora, a realidade [realitas ou quidditas] responde a questão – o que é algo? O ente que nós somos, o Dasein, não pode jamais ser visado como tal através da questão – o que é o Dasein? Ou seja, que pergunta por sua *quiddidade*, por sua essência que se constitui mediante sua existência. A questão que deve ser endereçada a um ente cuja essência é sua existência, deve ser aquela que pergunta pelo *quem é o Dasein*? A questão quem? Não nós oferece uma coisa, um ente meramente subsistente, mas um eu, um tu, um nós. [Cf. **GPP**, §12, p. 169. GA 24]. O que Heidegger pretende mostrar aqui é que não é senão em presença do ente que é o Dasein que os conceitos de *essentia* e *existentia* tornam-se problemáticos. Em *Die Grundprobleme der Phänomenologie* [1927], Heidegger aponta como umas das principais falhas da ontologia medieval a omissão dos modos de ser do Dasein como fundamento da distinção entre *existentia* e *essentia*. Já em seus cursos sobre Nietzsche, que se encontrariam numa segunda fase do pensamento do filósofo, o teor da crítica heideggeriana à distinção escolástica *essentia/existentia* passa por uma transformação – tal distinção prepara a *disponibilidade incondicional* da totalidade do ente na Era da técnica.

## CAPÍTULO II

### OS FUNDAMENTOS METAFÍSICOS DO PROCESSO DE OBJETIFICAÇÃO

Antes de analisarmos as experiências do ser e da verdade que fundamentam o processo de objetificação no início da época moderna, convém tecer algumas considerações introdutórias sobre o julgamento heideggeriano da Metafísica moderna como um todo.

Já nos anos de formação de Heidegger podemos perceber uma certa aversão aos ideais democráticos e cosmopolitas da modernidade explicitada através de aspectos, tais como: uma crescente valorização da pátria local, do sangue e do solo; uma oposição radical ao racionalismo e ao liberalismo burguês e uma repulsa ao cosmopolitismo e ideais iluministas da Revolução Francesa. Em um de seus primeiros escritos, redigido em homenagem ao monge agostiniano Abrão de Santa Clara, o filósofo observa que nossa cultura deveria aprender a projetar o futuro voltando-se mais para o passado, que ainda é presente e que está parado em nosso futuro. Para Heidegger, a concepção moderna da vida orientada para a rápida sucessão dos prazeres do momento é um dos indícios que atestam uma decadência e uma negação do caráter transcendente da vida. Na realidade, o filósofo pretende estabelecer uma contra ofensiva ao modo de ser do homem moderno, esfacelado por ocupações alienantes e desenraizado dos valores e fundamentos de sua própria cultura.

Afinal, que época é essa, cujo gesto inaugural está no estabelecimento da hegemonia do sujeito pensante [*Cogito, ergo sum*] e que chega ao seu fim, de forma patética, na uniformização e configuração técnica do mundo mediante um processo de objetificação incondicionada? Antes de responder tal questão, devemos atentar para o que disse Heidegger em *Die Metaphysik als Geschichte des Seins* (1941)<sup>21</sup>: quando se compreende a origem da Metafísica moderna no horizonte da *história do ser*, percebe-se que ela conduz a essência do Ser, enquanto *efetividade eficaz* e fundamento/causa do ente, a uma multiplicidade de sentidos que não dependem dos filósofos modernos querer expressá-los ou não, mas da *doação* do Ser em sua própria história (Cf. N II, cap. VIII, p. 363-416. GA 6.2).

---

<sup>21</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Die Metaphysik als Geschichte des Seins*. In. *Nietzsche II*. pp. 363-416. GA 6.2.

A Metafísica seria assim capaz de fundar uma época desdobrando sua essência unitária sob quatro aspectos: isso que diz o que o ente é enquanto tal (*Essentia*); o como o ente é em sua totalidade (*Existentia*); a essência da verdade do ente e a humanidade exigida para conservação dessa verdade. (Cf. N II, cap. VI, p. 208). A compreensão desses aspectos no âmbito da história da metafísica, particularmente na época moderna, constitui-se uma exigência para se elucidar o processo de objetificação que lhe é inerente.

O fato é que desde a origem do pensamento ocidental ficou estabelecido que o *perceber* [*Vernehmen*] do ente enquanto tal se desenvolve no pensar e este se expressa no *enunciado*. Isso não significa que a experiência do ser e da verdade seja a mesma entre os modernos e os gregos. Os pensadores gregos, que assumiram a questão do Ser como o destino do pensamento, pensaram a *experiência do Ser* a partir do próprio Ser, não sob a mediação de um processo objetificador qualquer. Experimentar o real, seja por meio da linguagem ou do pensamento, era dar conta da coisa mesma tal como ela se mostra a partir de si mesma. Não importa se o ser é *Logos*, *Physis* ou *Idéia*. Não importa se a experiência do Ser é um *homologar* (um falar como o Logos fala) ou um *escutar* (o silêncio do Ser). Essa experiência é sempre experiência do Ser, que é tanto uma experiência que um sujeito faz do Ser (tomado como objeto), quanto uma repercussão do Ser sobre si mesmo, enquanto sujeito da experiência.

Os gregos sabiam que a experiência não era apenas uma experiência que o Ser faz de si mesmo no dizer e no pensar do poeta e do filósofo, pois o ver e o pensar se dão no homem. Portanto, já nos gregos, a expressão “*experiência do Ser*” estava revestida de certa ambiguidade. Ao homem compete um lugar particular enquanto aquele que apreende o Ser, mas a prioridade na *experiência do Ser* é do Ser. No âmbito do pensamento grego, jamais o homem é posto como *medida e centro* do ente, designando a si mesmo como senhor da experiência do Ser. Assim, a Metafísica ocidental já em sua origem grega, enquanto meditação do ente em sua totalidade, determina de antemão o ente como o que é apreensível, determinável e objetificável mediante as *categorias* da razão. Essa decisão Metafísica de que a forma de acesso privilegiado ao ser do ente e ao próprio ente se dá pelas

categorias da razão certamente repercutirá na experiência do ser<sup>22</sup> e da verdade na origem da Metafísica moderna.

Na metafísica cartesiana, a condição de possibilidade da experiência estaria no *Sujeito* que enuncia os modos da experiência. Esse Sujeito, sendo condição de qualquer experiência possível, é também, na auto-evidência da certeza de si, o ponto de partida para a construção do edifício do Saber e de todo processo de objetificação.

Todo pensar cotidiano, científico e metafísico baseiam-se na confiança de que a Razão e suas categorias, mediante um processo de objetificação incondicionada da totalidade do ente, são capazes de *apreender a verdade*. Nesse sentido, a Metafísica ocidental funda-se na preeminência da razão e na confiança em sua capacidade em apreender o verdadeiro. E na medida em que a elucidação e determinação da razão chamam-se *lógica*, a Metafísica ocidental é uma *lógica* – a essência do ente enquanto tal e todo processo de objetificação se decide no horizonte do pensar e suas leis. [Cf. N I, p. 31. GA 6.2].

Com o desaparecimento do Cosmos finito, fechado, hierarquicamente ordenado, qualitativamente determinado<sup>23</sup> e o surgimento do universo aberto e infinito dos modernos, o homem, como ser pensante, passa a não encontrar imediatamente nas coisas *percebidas* a verdade, a origem e o sentido do real. As coisas são percebidas em suas *qualidades sensoriais* que são ilusórias para o processo de objetificação baseado no paradigma matemático e que exige a mediação da representação fundada na certeza que o sujeito tem de si. O todo poderoso sujeito pensante cartesiano enclausurado na certeza de sua auto evidência para si mesmo proclama que nada,

<sup>22</sup> A experiência do Ser é a experiência que o homem faz do ser. A experiência deixa de ser o teatro da manifestação-exibição do Ser, para tornar-se o conjunto de operações pelas quais o homem, enquanto sujeito, entra em relação com o real pela via da *re-presentação*. Mais importante que compreender o Ser no seu existir-se, é elucidar as operações do Sujeito (perceber, pensar, imaginar, querer) em seus limites e possibilidades. A Metafísica, portanto, passa a chama-se *crítica do conhecimento* ou teoria do conhecimento. O que interessa aos modernos não é tematizar o ser em geral, mas o ser-para-nós. Em termos modernos, não se pode falar da coisa (pragma), mas de um objeto que está diante de um sujeito. A experiência do ser reduz-se à relação sujeito-objeto mediada pela representação.

<sup>23</sup> A cosmologia medieval (aristotélico-cristã) propunha um cosmo fechado, finito, hierarquicamente ordenado e qualitativamente determinado, no qual a Terra mãe no centro servia de palco para a salvação ou danação humana. O fato é que havia uma coincidência plena de conhecimento da realidade e compreensão do "sentido" da nossa vida. A Metafísica tradicional por mais de dois mil anos postulou a separação entre mundo terrestre e mundo celeste, o reino do efêmero, do nascer e do perecer opunha-se às esferas perfeitas, ao reino do divino, do incorruptível, do eterno, do verdadeiro Ser e da verdade. A revolução copernicana [Heliocêntrica] destruiu o cosmo finito e fechado, revelando um universo de proporções ilimitadas, aberto que se confunde com o espaço puro e homogêneo da geometria. Um espaço puro redutível ao cálculo onde não há lugar privilegiados, apenas extensão submetida ao movimento.

absolutamente nada, pode permanecer oculto a uma razão disciplinada pelo método. Contudo, esse método de nada valerá se não se cumprir uma exigência teórica para se alcançar a verdade no conhecimento – a exigência é de que as relações causais só se estabelecem entre as *mesmas substâncias*<sup>24</sup>. Ora, os humanos são compostos de duas substâncias (ou de modos diferentes da mesma substância, no caso de Espinosa) que no plano causal não podem causar-se um ao outro. O conhecer, por sua vez, é uma atividade da *substância pensante* ou do modo pensante, mas o conhecido pode tanto ser um aspecto do pensante quanto os corpos, as coisas ou os modos extensos. E, nesse caso, a causalidade não pode operar, pois o que se passa na extensão não pode causar efeitos no pensamento e vice-versa. A solução para essa questão da *comunicação das substâncias* (com exceção de Espinosa) consiste em considerar o conhecimento uma *Representação*, isto é, que a inteligência não afeta nem é afetada pelos corpos, mas pelas idéias deles, havendo assim a homogeneidade exigida pela causalidade. Eu não conheço as coisas propriamente ditas, mas sua imagem, sua *representação*. Mas como saber se as idéias representadas correspondem verdadeiramente às coisas representadas? Aqui surge a *questão do método* de importância crucial para a concretização do processo de objetificação no interior da Metafísica e da ciência moderna.

O método seria, assim, o instrumento que permite o progresso e o controle do processo de objetificação oferecendo recursos seguros para que se possa passar do já objetificado ao não objetificado. Esse método é sempre considerado na perspectiva do *método matemático*, ou seja, o método procura o ideal matemático - ser uma *mathesis universalis*<sup>25</sup>. Não se pode negligenciar o fato do pensamento cartesiano ter emergido numa época em que o *matemático* se destacava como *novo fundamento* do conhecimento. Descartes participa desse trabalho de reflexão acerca da significação fundamental do matemático que torna possível o processo de objetificação da natureza e que se converte em uma norma para o espírito investigador. Refletindo sobre a essência da matemática, Descartes formula a idéia de uma *scientia universalis*, a ciência única e normativa, que

---

<sup>24</sup> A extensão só produz efeitos extensos, a matéria só produz efeitos materiais, os corpos só produzem efeitos corporais. O pensamento, a alma, as idéias, só produzem efeitos pensantes, anímicos, ideativos; o finito só produz efeitos finitos; o infinito, única exceção, produz efeitos finitos e infinitos, mas não pode ser produzido por uma causa finita).

<sup>25</sup> Isto significa duas coisas: 1º - a matemática – tomada em sentido grego *ta mathema* - conhecimento completo, perfeito e inteiramente dominado pela inteligência; 2º - que o método possui dois elementos fundamentais de todo conhecimento matemático: *a ordem e a medida*.

relaciona e configura o todo. Aqui não se trata de uma matemática vulgar, mas de uma *mathesis universalis*. [FnD, p. 101. GA 41]<sup>26</sup>

Para Habermas, Heidegger não consegue descobrir na autoconsciência cartesiana um aspecto conciliador, que esteja para além de seu aspecto autoritário. Heidegger consegue destruir tão radicalmente a razão moderna, seus vínculos de caráter normativo não passariam de ídolos ociosos, ao ponto de não mais conseguirmos distinguir entre os conteúdos universalistas do humanismo, do iluminismo e mesmo do positivismo e, por outro lado, as concepções particularistas de autoafirmação do racismo, as ideologias retrógradas do estilo das de Spengler e Jünger. Na visão heideggeriana, o prisma da compreensão moderna do ser desintegra todas as orientações normativas em exigências de poder de uma subjetividade ávida do seu próprio engrandecimento.

## 1. A CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO E DO OBJETO NA METAFÍSICA DA SUBJETIVIDADE DE DESCARTES.

Para uma visão simplista e corrente, Descartes teria libertado a filosofia dos grilhões da filosofia medieval, ou seja, do domínio da teologia. Colocando tudo em dúvida, até mesmo a matemática, mediante a hiperbolização da dúvida, Descartes chega a um último resíduo que não pode ser questionado – *a existência desse eu pensante fundada na certeza de si*. Assim, o eu, a subjetividade na certeza da autoconsciência de si coloca-se como centro do pensar e do conhecer, e como fundamento de todo processo de objetificação possível.

Doravante, o que importa não é saber o *que é* o Ser, mas *como posso* conhecê-lo, quais os limites do conhecimento humano. Antes de uma teoria sobre o mundo, a vida e o próprio Ser, devemos elaborar uma teoria do conhecimento que determine os limites, os princípios e as possibilidades de nossa razão. Entretanto, essa aparente predominância da questão gnosiológica entre os modernos em detrimento da questão ontológica [que é Ser?] não passa de uma aparência enganosa. Não podemos esquecer, por exemplo, que a obra principal de Descartes, é *Meditationes de Prima philosophia* (1641). Ora, *Prima philosophia* é a *πρωτη φιλοσοφια* de Aristóteles, que

<sup>26</sup> Para Habermas, Heidegger vê a natureza totalitária da sua época caracterizada pelas técnicas globalmente abrangentes da dominação da natureza, da estratégia bélica e do apuramento da raça. No fenômeno da técnica, portanto, se manifestaria uma racionalidade orientada para fins absolutizada pelo cálculo e pela planificação. Essa racionalidade, por sua vez, baseia-se na compreensão especificamente moderna do Ser que se radicalizou desde Descartes até Nietzsche. (Cf. Habermas, p. 132, 1990).

pergunta pelo ser do ente na forma da pergunta pela *coisidade* da coisa. Nesse sentido, a obra capital de Descartes fala de Metafísica e não de teoria do conhecimento. O título da obra cartesiana expressa tanto uma controvérsia com a tradição quanto uma vontade de retomar novamente a pergunta pelo ser do ente, pela coisidade da coisa, pela substância. [FnD, p. 100, GA 41].

A submissão do homem ao exclusivo querer de sua vontade é a essência, segundo a história do ser, do processo mediante o qual o homem concebe sua essência na subjetividade, como acontece na Metafísica cartesiana. Conforme os princípios e regras dessa subjetividade, o homem se instala e instala o que *representa* dentro da relação sujeito-objeto, ou seja, no âmbito do processo de objetificação da totalidade do ente. Diante de sua essência que se retrai junto com o ser mesmo, o homem torna-se inseguro e busca o originariamente verdadeiro e consistente na *segurança de si mesmo*. Por isso ele aspira a uma segurança no meio do ente organizável por ele mesmo. A Metafísica cartesiana de certa forma pretende responder a essa aspiração do homem oferecendo-lhe um método para se alcançar alguma certeza no conhecimento. [Cf. N II, cap. V, p. 124-149; cap. VIII, pp. 383-397]

O que está em jogo na Metafísica cartesiana é a busca de um princípio primeiro e supremo para o ser do ente. Tal princípio é o *eu penso* - pressuposto de qualquer experiência do diverso. O ser do ente passa a ser determinado a partir do "*eu sou*". No *cogito* eu tenho a intuição de meu próprio ser, pois ele é objeto do pensamento, da intuição, mas esse ser eu, objeto de meu pensamento, de minha intuição, não é separável do ato de pensar e do ser do sujeito que eu sou no ato de pensar. No *cogito*, meu próprio ser é indissolúvelmente pensante e pensado(objeto de uma intuição evidente e certa). Mas como o sujeito pode sair de sua imanência e dizer algo com valor de verdade de algo transcendente? Como conferir ao ser pensado a mesma certeza que pertence ao ser-pensante-pensado? Tais questões são pertinentes na medida em que: "O homem passa a ser aquele existente no qual se funda todo existente a maneira de seu ser e de sua verdade. O homem se converte em meio de referência do existente enquanto tal. Mas isso só é possível se se transforma a concepção da totalidade do existente" (HW/ZW, p. 81, GA 05)<sup>27</sup>

<sup>27</sup> "[Der Mensch wird zu jenen Seienden, auf das sich alles Seienden in der Art seines Seins und seiner Wahrheit gründet. Der Mensch wird zur Bezugsmittel des Seienden als solchen. Das ist aber nur möglich, wenn die Auffassung des Seienden im Ganzen sich wandelt." (HW/ZW, p. 81, GA 05).

A concepção da totalidade do ente agora se apresenta na forma do sistema na medida em que se torna possível uma imagem do mundo como resultado do processo de objetificação. (ZW, p. 79, GA 05). Para uma Metafísica que concebe o mundo como imagem, a totalidade do ente só é na medida em que é posta pelo homem que representa e elabora. Nesse sentido, dizer que a Metafísica cartesiana inaugura a época moderna, na qual se torna possível colocar o mundo em imagem, significa dizer que nela tomou-se uma decisão fundamental sobre a totalidade do existente e sobre a essência da verdade. Portanto, com Descartes, o eu torna-se o subjacente iminente - υποκειμενον, o *subiectum* da posição em geral. O *hypokeimenon* [o que subsiste, se sustém a partir de si mesmo], até então extensível às pedras, aos animais, às plantas, restringe-se agora ao *ego* humano, isso significa que todos os demais seres se tornam *objetos* [*Gegenstand*] para ele. [Cf. NII, cap. VIII, pp. 391-97. GA 6.2].

A realidade do real se determina como objetividade, como aquilo que é concebido por e para o sujeito, como o que é mantido frente a ele. É a subjetividade que põe os limites e as condições em que algo pode torna-se objeto e chegar a objetividade. Até Descartes, toda coisa tomada em si mesma era o sujeito de determinadas propriedades, mas agora o eu converte-se em sujeito preeminente em relação ao qual as coisas são concebidas como objetos. Matematicamente falando, as coisas só obtém sua coisidade pela relação fundante com o princípio supremo – o eu. A razão pura converte-se em fio condutor e na medida normativa da metafísica, ou seja, no tribunal que decide a forma de acesso e o que é o ser do ente e todo o processo de objetificação. Aqui a preeminência do *Sub-jectum*<sup>28</sup> provém da pretensão do homem em estabelecer um *fundamentum absolutum inconcussum veritatis* – um fundamento evidente da verdade no sentido da certeza. (Cf. HW/ZW. p. 81. GA 05).

Como correlato dessa nova concepção de sujeito, o *obiectum* sofre uma mudança de significado. Até então, *obiectum* significou o contrário do mero representar. Essa transformação das palavras sujeito e objeto não é uma mera mudança de significação de palavras, mas implica uma transformação na própria existência do *Dasein*, devido ao domínio do matemático e uma nova experiência da presença do presente, ou seja, da verdade do ser. O *subjectum* perde sua referência

<sup>28</sup> O homem é o *subjectum*. O nome e o conceito de sujeito tendem doravante nessa significação nova a tornar-se o nome próprio e o termo essencial para designar o homem. Isso significa que todo ente extra-humano torna-se objeto para esse

ao *hypokeimenon*, ao que é presente efetivamente a cada momento, e passa a identificar-se com o *ego* de um suposto sujeito pensante neutro. Esse *ego* é o ente mais verdadeiro e evidente, cuja certeza é a mais acessível. Ele é o ente em relação ao qual e a partir do qual se pensa o Ser e a Substância. Enfim, a totalidade do ente esgota-se no poder ser objeto de representação desse *ego*. Esse eu que sabe de si e de suas representações, sabe também de seu poder ilimitado e incondicionado de converter para si tudo em objeto [*Gegenstand*], tornando-se o pólo central do processo de objetificação incondicionada do real reduzido a mera efetividade.<sup>29</sup>

Cabe perguntar por que na origem da Metafísica moderna o ente que nos mesmos somos, o *ego* pensante, recebe o estatuto do *hypokeimenon* grego e, mesmo do *hypokeimenon* par excellence? Essa situação, segundo Heidegger, resulta do fato do eu receber no pensamento moderno, lá onde reina a representação, o estatuto de pressuposição universal. Ora, se tudo isso que é presente é, de um modo geral, o representado de uma representação, então a condição universal da presença no sentido da *Vorhandensein* é o sujeito representante, que ao afirmar-se como *Cogito*, como consciência de si, capaz de legitimar, não apenas sua existência, mas a existência do mundo e do próprio Deus, será cada vez mais tomado do desejo faústico de tudo dominar e controlar conforme suas conveniências.

Heidegger percebe um paradoxo intrínseco a ambos os processos que caracterizam o processo de objetificação no interior da Metafísica cartesiana e toda Metafísica da subjetividade: a transformação do mundo em imagem e do homem em sujeito.

“Com efeito, quanto mais vastamente e mais inteiramente está o mundo à disposição como conquistado, quanto mais objetivo parece o objeto, tanto mais subjetivo, quer dizer, quanto mais se eleva o sujeito, tanto mais incontível se transforma o exame do mundo e da doutrina do mundo em uma doutrina do homem, em uma antropologia.” [HW/ZW p. 93, GA 05]<sup>30</sup>.

---

sujeito. O termo *subjectum* não convém mais ao animal, à planta ou à pedra. Ele se refere primordialmente ao homem fundamento de todo representar e dispor o ente no processo de objetificação. (Cf. N II, p. /136. GA 6.2).

<sup>29</sup> Essa necessidade de reduzir a totalidade do ente à representações do sujeito cognoscente, é uma exigência para tornar pensável e cognoscível o *res cogitans*. Se se estabelece, como faz Descartes, um dualismo entre *res cogitans* e o *res extensa* e admitindo-se o princípio aceito pelos grandes sistemas do racionalismo pré-crítico [Descartes, Spinoza e Leibniz] de que só é possível relação causal entre substâncias de mesma espécie, como seria possível o conhecimento se o *res extensa* não fosse reduzido à representações que estariam na ordem do pensamento, do *res cogitans*?

<sup>30</sup> ... umfassender nämlich und durchgreifender die Welt als eroberte zur Verfügung steht, je objektiver das Objekt erscheint, um so subjektiver, d. h. vordringlicher erhebt sich das Subjectum, um so unaufhaltsamer wandelt sich die Welt-Betrachtung und Welt-Lehre zu einer Lehre vom Mensch, zur Antropologie. [HzW/ZW p. 93, GA 05].

O resultado fundamental desse processo de objetificação iniciado pela Metafísica cartesiana é a conquista do mundo como *imagem*. Isso implica que o homem é aquele ente que dá a todo existente a medida, colocando em jogo o irrestrito poder do cálculo e do planejamento característicos do pensamento objetificador. Para Descartes, a entidade do ente significa, doravante, representatividade do sujeito que representa. Isso não significa reduzir o ente a uma pura representação, e esta a uma ocorrência na consciência do sujeito. O que é decisivo aqui é como o ente torna-se acessível ao homem convertido em sujeito. O ser como sendo o objeto do representar e o próprio ato de representar é assegurado pelo ato calculante de representar, pelo qual é assegurado ao homem seu modo de proceder em todos os sentidos no seio do ente (Cf. N II, cap. V, pp. 124-148. GA 6.2).

Parece óbvio que, para essa a Metafísica da subjetividade fundada na certeza de si e auto-transparência do sujeito para si mesmo, para a qual a essência da verdade funda-se na certeza [*Gewissenheit*], não há lugar para uma experiência do ocultamento do ser naquilo que se presentifica, para uma experiência da verdade como des-velamento [*Alethéia*], que tem como condição de possibilidade um velamento originário. A noção mesma de objetividade exclui que no aparecer das coisas, em sua existência ou em sua entidade, haja algo que possa permanecer fora do processo de objetificação, que o sujeito comanda e impõe à totalidade do ente. O oculto na ordem das razões é o desconhecido, uma incógnita que poderá ser descoberta conforme um cálculo preciso de inferências lógico-matemáticas necessárias. O que não é nem pode ser objeto ou objetificado não pode ser pensado. Nesse horizonte dominado pelo processo de objetificação nem sequer pode ser colocada a questão de uma dimensão inobjetivável, pré-reflexiva, anterior ao próprio sujeito e suas objetificações.

### *1. 2. Uma exigência do processo de objetificação - a experiência da verdade como certeza e do Ser como mera efetividade*

Como a essência da verdade é circunscrita pela Metafísica de Descartes de forma a responder as exigências do processo de objetificação que lhe fundamenta? A verdade é *certeza* (*Gewissenheit*). Ela é isso que é *assegurado* e *certo* no e pelo ato de *representar*, mediante o qual o sujeito dispõe o ente diante de si como *mera subsistência*, como *objeto*. Para a certeza da verdade é decisivo que o sujeito esteja certo de si mesmo. O ato de conhecer não admite como objeto de

conhecimento senão aquilo que é *dis-posto* por um sujeito como indubitável mediante o ato de representar e que, assim posto, é a todo momento recalculável. É certo que também em Descartes o ato de conhecer deve estar conforme ao ente, mas o ente aqui é isto que é posto com segurança conforme o modo de representar de um *subjectum*. (Cf. N II. Cap. VIII, p. 383-397. GA 6.2 e SZ, § 44). Agora o método é um *proceder* que garante, assegura e conquista o ente, colocando-o em segurança como *objeto* para um *sujeito*. Daí sua importância para o processo de objetificação da totalidade do ente. Mas de que maneira o homem torna-se a medida para a verdade do ente e de todo processo de objetificação na Metafísica cartesiana? No momento em esse homem é transformado em *subjectum*, que a propriedade de ser é identificada com a representatividade e a verdade se torna certeza. Somente assim o homem é capaz de *dispor* e colocar a totalidade do ente diante de si, objetificá-la. É do homem como *subjectum* que depende a decisão sobre o que se deve estabelecer como ente ou objeto. A relação ao ente é uma relação de controle, de dominação, um tipo de proceder calculado que assegura a aparente soberania do homem, que é ele mesmo submetido ao processo de objetificação.

Mas que implicações teria a verdade como *Certeza* para a essência do próprio Ser e para o processo de objetificação no interior da Metafísica moderna? Essa mutação da verdade, que vai da adequação do enunciado conceitual à certeza da representação, é ela também predeterminada pela essência do Ser enquanto que *efetividade*. Assim, a mutação da essência da verdade ofereceria um índice da maneira que o Ser mesmo começa a consumir sua essência como mera *efetividade*. Nessa perspectiva, o efetivo é qualquer coisa que exerce um efeito sobre o sujeito, e que mantém uma relação de eficiência com outro ente. A efetividade das coisas consiste no fato de se referirem umas as outras conforme suas forças respectivas e que podem ser calculadas/medidas. Assim, a efetividade significa tanto um agir sobre um sujeito, quanto exercer sua eficácia sobre um outro. O que pressupõe que a efetividade seja compreendida em relação a efetuação e ao ser-efetuado [*Gewirktheit*]. [Cf. GPP, §11, p. 147. GA 24]. A verdade como certeza da representação fundamenta-se, pois, numa nova experiência do Ser entre os modernos. Doravante, não mais uma escuta respeitosa ao apelo do Ser, não mais um manifestar do Ser no dizer e no pensar do pensador, mas sim uma *provocação* e um *desafio* (*Erausfordern*) lançados à totalidade do ente. (N II. Cap. VIII, p. 383-391. GA 6.2).

## CAPÍTULO III

### O PROCESSO DE OBJETIFICAÇÃO NA ORIGEM DA CIÊNCIA MODERNA

Em um de seus primeiros escritos intitulado *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* [1915], Heidegger constata que a ciência é uma conexão de conhecimentos teóricos fundados e ordenados segundo princípios. Os conhecimentos se formulam em juízos, que valem para além do ato de julgar que o investigador formula ao obter o conhecimento [o que Brentano e Husserl já haviam constatado]. Cada ciência seria uma conexão subsistente em si de sentidos que tem validade atemporal. Entretanto, os fundamentos e a verdadeira essência da ciência são inacessíveis à própria Ciência, bem como as condições de possibilidade de constituição de seu método e objeto próprio.

Tanto a ciência antiga como a ciência moderna trata de fatos e conceitos gerais. O que as distingue é o modo como os fatos são compreendidos e os conceitos aplicados, enfim, a forma de interrogar a natureza e objetificá-la enquanto algo passível de ser compreendido e manipulado. Isso significa que a ciência moderna, particularmente a física galilaica, representa algo metodicamente novo. Ela pretende exercer o domínio sobre a diversidade dos fenômenos através da lei e sua nova conquista consiste em como chegar às leis<sup>31</sup>. Tomemos o exemplo da *lei da queda dos corpos*. A ciência antiga da natureza através da consideração de casos particulares de fenômenos de queda, abstraía o que há de comum nesses fenômenos observados, inferindo qual a *essência* da queda. A Física matemática de Galileu, por sua vez, não parte de fenômenos isolados de queda dos corpos, mas de uma suposição geral [*hipótese*]. Os corpos caem de tal forma que sua velocidade aumenta proporcionalmente ao tempo [ $V = g.t$ ]. Tal hipótese deve ser comprovada experimentalmente. A hipótese que após ser verificada torna-se lei, é uma suposição geral sobre os corpos em geral.

Heidegger aponta uma dupla particularidade nesse novo método da física matemática: 1º – Afirma-se uma *suposição* ou *hipótese* que permite em geral compreender os fenômenos de um

---

<sup>31</sup> Essa nova ciência apresenta algumas características, tais como: 1º - passagem da ciência especulativa para a ativa, na continuidade do projeto renascentista de dominação da Natureza e cuja fórmula se encontra em Francis Bacon: "*Saber é Poder*"; 2º - passagem da explicação *qualitativa* e *finalista* dos fenômenos naturais para a explicação *quantitativa* e *mecanicista*. Postula-se relações mecânicas de causa e efeito segundo leis necessárias e universais, válidas para todos os fenômenos. 3º - conservação da explicação finalista apenas no plano da metafísica: a liberdade da vontade divina e humana].

determinado âmbito; 2º – A *hipótese* não afirma de nenhum modo uma qualidade oculta, uma *essência* oculta, como causa explicativa dos fenômenos. Ela expressa relações matemáticas. Esse modo de proceder, observa Heidegger, domina com o passar do tempo não apenas os diversos ramos da física, mas avança até mesmo sobre as ciências do espírito. [Cf. ZGW, p.413 – 433. GA 1]. Heidegger não deixa de reconhecer certa grandeza e superioridade na ciência natural moderna do séc. XVI e XVII em relação a um certo positivismo/pragmatismo míope, que absolutiza o fato observável. Nesse sentido, o filósofo sustenta que os investigadores/cientistas que fizeram a revolução científica do século XVII não podem ser considerados meros técnicos, mas autênticos filósofos<sup>32</sup>.

“Eles sabiam que um fato só é o que é, a luz de um conceito fundamentador ... Pelo contrário, a característica do positivismo que nos ronda há décadas e hoje mais do que nunca, é crer que bastará os fatos atuais ou outros novos fatos futuros, enquanto pretende que os conceitos só são suportes que se necessitam por alguma razão, com os quais não se deve preocupar-se demasiadamente, pois isso seria fazer filosofia.” [FnD. p. 68. GA 41]

Heidegger endereça uma questão, não apenas aos cientistas, mas a todos aqueles que procuram qualquer forma de legitimação lógica para o discurso com pretensões de universalidade e necessidade - o pensamento do Ser para ser verdadeiro deve submeter-se às leis lógicas? Ora, a Lógica é apenas uma das explicações da essência do pensamento. “*De nenhum modo é o pensamento exato o pensamento mais rigoroso, se é verdade que o rigor recebe sua essência daquela espécie de esforço com que o saber sempre observa a relação com o elemento fundamental do ente*” . [WiM, p. 49-50, GA 09]

O pensamento objetificador da ciência prende-se unicamente ao cálculo do ente, que não admite outra coisa que o enumerável. [Cf. WiM. p. 50, GA 09.]. Ele não é capaz de suspeitar que todo o calculável do cálculo já é num todo, cuja incalculabilidade torna-se manifesta. Em *Einführung in der Metaphysik* [1935], ao expor os momentos que constituem o desvirtuamento do Espírito em nossa época, Heidegger situa a Ciência no momento em que se impõe a “*desfiguração instrumental do Espírito*”. Tudo sofre uma disposição em regiões e se torna passível de ser

<sup>32</sup> Tese bastante parecida com a que defende o epistemólogo Alexandre Koyré em sua obra – *Estudos acerca da evolução do pensamento científico*, na qual o autor discute entre outros temas a passagem do Cosmos finito e fechado ao Universo infinito e aberto dos modernos, postulando a tese de que mudou não apenas a concepção de universo, mas toda uma estrutura mental dos homens e suas atitudes em relação a si mesmos e aos outros, para se adequar a leis e princípios [Princípio de Inércia] que hoje se ensinam às crianças nas escolas. Essa revolução científica do século XVII certamente, segundo Koyré, não foi obra de técnicos, mas de teóricos.

calculado, planejado e controlado por uma inteligência instrumental. As duas concepções divergentes acerca da Ciência - a ciência como competência profissional, técnica e prática; e a Ciência interpretada como valor cultural em si - movem-se na mesma rota de decadência do desvirtuamento e despotenciação do espírito. O fato é que a Ciência em todos os recortes que faz no mundo dos entes é hoje uma questão técnica e prática de adquirir e transmitir conhecimentos. Dessa ciência fragmentada em diversos campos de especialidades, jamais poderá partir um despertar do Espírito, pois é de espírito que a própria ciência necessita. [cf. EIM, GA 40]

### **1. O HORIZONTE METAFÍSICO DA PESQUISA CIENTÍFICA – A EXPERIÊNCIA DO NADA COMO CONDIÇÃO DE TODA OBJETIFICAÇÃO POSSÍVEL.**

Hoje, constata Heidegger em *Was ist Metaphysik?* [1929], a Ciência fragmenta-se numa diversidade de especialidades e disciplinas que são artificialmente reunidas em Universidades e Faculdades. Desapareceu o enraizamento das ciências em seu fundamento essencial - o mundo da vida [*Lebenswelt*] [Cf. WiM, p. 35. GA 09]. Diante de tal situação, o filósofo procura determinar o horizonte metafísico da pesquisa científica interrogando a comunidade acadêmica cuja existência é determinada pela ciência. Heidegger pergunta: “O que acontece de essencial nas raízes de nossa existência na medida em que a ciência tornou-se nossa paixão?” [WiM, p. 35. GA 09].

“As teorias científicas esfacelam-se numa multiplicidade de métodos e procedimentos científicos para tratar objetos também diversos. Esta dispersão de disciplinas é hoje ainda apenas mantida numa unidade pela organização técnica de universidades e faculdades e conserva um significado pela fixação das finalidades práticas das especialidade” [WiM, p. 35. GA 09].

Para a ciência nenhum domínio do mundo dos entes possui hegemonia. Todo procedimento deve procurar o ente, ou mesmo constituí-lo, para, conforme seu conteúdo essencial e seu modo de ser, transformá-lo em *objeto de investigação*<sup>33</sup>. A ciência pretende, assim, alcançar um valor objetivo em sua forma de perguntar, determinar e fundamentar o ente. O fato é que o homem ao fazer ciência, desvela a si mesmo na totalidade do ente, descobrindo o ente naquilo *que é e como é* em tal irrupção. Nessa descoberta do ente através do processo de objetificação operado pela ciência,

<sup>33</sup> O objeto científico não é o ente tal como ele subsiste em seu ser em si, tal como ele se mostra, mas o resultado de uma construção teórica, uma hipótese metodológica. Isso faz com que no fundamento da ciência há algo que não pode ser dito nem pensado pela ciência. Mas que a ciência tem que pressupor, este algo é o próprio Ser.

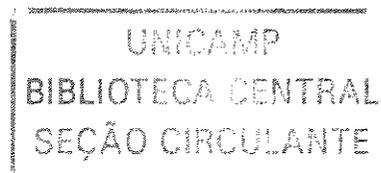
observa-se uma obsessiva preocupação da ciência com o ente e uma repulsa ao Nada e ao próprio ser do ente.

... aquilo para onde se dirige a referência ao mundo é o próprio ente – e nada mais; aquilo de onde todo comportamento recebe sua orientação – é o próprio ente. E além dele nada; aquilo com que a discussão investigadora acontece na irrupção é o próprio ente – e mais nada. ... Pesquisado deve ser apenas o ente e mais - nada; somente o ente, e além dele – nada; unicamente o ente e além disso – nada. [WiM. p. 36. GA 09]

Rejeitando e abandonando o nada, pergunta Heidegger, a ciência não o estaria admitindo, ainda que seja como limite de toda pesquisa científica? O fato é que a ciência nada quer saber do nada. Mas por que justamente quando a ciência tenta expressar sua essência, ela recorre ao nada? Paradoxalmente, a Ciência em sua obsessão pelo ente e em seu horror pelo nada, tornou patente que a própria existência científica só é possível enquanto suspensa no nada. Para que a Ciência possa tornar o ente como objeto de sua pesquisa, enfim, possa objetificá-lo, ela tem que pressupor a existência do Nada, que antes de ser rejeitado pela ciência, é recusado pelo princípio fundamental do pensamento - o princípio de não-contradição ou identidade, que inviabiliza a pergunta pelo nada.

Uma vez que o pensamento é sempre pensamento de alguma coisa, ao pensar o nada, ele estaria agindo contra sua própria natureza lógica. Assim, o Nada não pode se converter num objeto de uma questão específica. Isto seria correto, sustenta Heidegger, se a lógica fosse a última instância, se o entendimento fosse o meio e o pensamento o caminho para compreender originalmente o nada e decidir sobre seu possível desvelamento [Cf. WiM. p. 37. GA 09].

A partir da experiência fundamental da angústia, Heidegger retoma a questão: Que acontece com o nada rejeitado pela ciência? Este estar suspenso do *Dasein* no nada originado pela angústia é o ultrapassar do ente em sua totalidade – ou seja, marca nossa transcendência. É esse estar suspenso no nada que permite ao *Dasein* elaborar uma metafísica, fazer ciência, enfim, colocar o porquê. Aqui se torna mais claro o paradoxo da ciência – a existência determinada pela ciência mantém com o ente um tipo específico de relação na qual o nada é algo impensável, entretanto, paradoxalmente, a existência científica só é possível na medida em que nosso *Dasein* está suspenso no nada. Somente porque o nada se revelou, pode a ciência transformar o próprio ente em objeto de pesquisa. [Cf. WiM. p. 44. GA 09].



## 2. O MATEMÁTICO ENQUANTO CONDIÇÃO DE POSSIBILIDADE DE TODA OBJETIFICAÇÃO POSSÍVEL

Como a ciência moderna em sua origem objetifica, torna presente a coisa em sua disponibilidade e objetividade? Para responder tal questão, vamos tomar como fio condutor o modo que nos vêm ao encontro a natureza, o tempo, o espaço e as próprias coisas no âmbito do processo de objetificação baseado no paradigma matemático, cujo sentido metafísico vamos explicitar a seguir.

Qual a essência do matemático [Cf. **FnD**, § 18 GA 41]. O matemático determina a coisidade da coisa. Só no âmbito de um projeto matemático, as coisas e os fatos mostram naquilo que realmente são – algo mensurável e calculável. O projeto matemático considera *o que* e *o como* em virtude dos quais as coisas devem ser consideradas de antemão. As determinações e os enunciados prefixados no projeto matemático são condições de possibilidade de toda objetificação possível. Tais condições tem o caráter de *axiomas*. Isso significa que o projeto matemático põe as coisas num encadeamento necessário a partir daquilo que considera seu *princípio-fundamento*. Nesse sentido, o projeto matemático, enquanto axiomático, é a pré-apreensão da essência das coisas, dos corpos, com isso se prefigura um esquema fundamental da estrutura da coisa e de suas relações com outras coisas, cuja compreensão é de fundamental importância para compreendermos a natureza do processo de objetificação operado pela ciência moderna.

Como resultado desse processo de objetificação, a Natureza é agora o âmbito configurado no projeto axiomático da conexão de movimentos uniformes espacio-temporais. Os corpos só podem ser corpos enquanto estão incluídos nesse âmbito enquanto meras extensões submetidas às causas mecânicas. Esse âmbito da natureza determinado axiomaticamente exige um novo modo de acesso aos corpos. [Cf. **FnD**, § 18 GA 41].

“Sobre a base do matemático a experiência se transforma em experimento em sentido moderno. A ciência é experimental sobre a base do projeto matemático. O impulso experimentador que busca os fatos é a consequência necessária da atitude matemática previa que passa por altos todos os fatos. Mas quando nesse Projeto este passar para além das coisas cessa ou se debilita, e somente se colecionam fatos, surge o positivismo.” [FnD. § 18, p. 92. GA 41]

Mas que significado teria o matemático se ele não se explica a partir da matemática? Heidegger busca a significação do matemático na origem da palavra entre os gregos. O matemático

vem de τα μαθηματα – o que se pode aprender e o que se poder ensinar. O *mathema* remete ainda à outras determinações: as coisas enquanto surgem e estão presentes por si mesmo [τα φυσικα]; as coisas enquanto são produzidas pelo homem [τα ποιουμενα]; as coisas enquanto estão em uso e em permanente disposição, podem ser os φυσικα, pedras e coisas semelhantes; o ποιουμενα, coisas expressamente fabricadas [τα χρηματα]. Nesse sentido, o aprender próprio do matemático é apropriar-se do uso da coisa. Mas qual seria a essência do aprender no sentido autêntico da *mathesis*? Por que o aprender é um modo de tomar, de apropriar-se? O que o matemático tira das coisas e como o tira? [FnD. p. 72. GA 41]

O matemático são as coisas enquanto já são conhecidas de antemão – a coisa enquanto *coisidade*, o animal enquanto animalidade, a planta enquanto vegetal, etc. O matemático, portanto, é aquilo das coisas que já conhecemos. Ele possui um duplo significado – em primeiro lugar, o que é cognoscível; em segundo lugar, diz respeito ao modo mesmo de aprender e conhecer.

“O matemático é o patente nas coisas dentro do qual nos movemos desde sempre e conforme o qual compreendemos as coisas como coisas... O matemático é aquela posição fundamental na qual nos pre-colocamos as coisas naquele modo em que já nos são dadas, e devem ser dadas. Por isso o matemático é o pressuposto básico do saber das coisas. “[FnD. p. 76. GA 41]

Descartes participa desse trabalho de reflexão acerca da significação fundamental do matemático. Essa busca de uma fundamentação do matemático e da própria metafísica, é explícita nas *Regulae ad directionem ingeni*, obra na qual Descartes procura uma fundamentação do matemático para que se converta numa norma para o espírito investigador. Através de uma reflexão sobre a essência da matemática, Descartes formula a idéia de uma *ciencia universalis*, a ciência única e normativa, que relaciona e configura o todo. Aqui não se trata de uma matemática vulgar, mas de uma *mathesis universalis*, uma espécie de ciência das ciências que fundamenta todas as demais.

O fato é que no âmbito desse projeto matemático da natureza permanecem algumas questões acerca da essência do espaço, do tempo, das forças, dos corpos, do movimento e da matéria. Pergunta-se, enfim, quais seriam os direitos do formalismo matemático e seu processo objetificador diante do acesso imediato às coisas propiciado por nossa experiência sensível? A

resposta a tal questão exige a elucidação de como nos vem ao encontro a natureza, o tempo, o espaço e as próprias coisas no horizonte do projeto matemático de natureza.

### 3. A OBJETIFICAÇÃO DA NATUREZA E DO TEMPO

Heidegger situa a essência da ciência moderna no que ele chama de “o projeto matemático da natureza”. Esse projeto encontra sua expressão na hipótese galilaica de que o livro da natureza está escrito em linguagem matemática. Isso significa que a objetificação da natureza na física matemática constitui-se através de um *projeto matemático de natureza*, a partir do qual as determinações fundamentais e intrínsecas a uma natureza em geral são colocadas em jogo sem que essas determinações sejam reconhecidas como ontológicas [Cf. **GPP**, § 22, p. 452-70. GA 24].

Essa concepção matemática da natureza projeta a priori um plano único e bem ordenado de formas puras e leis imutáveis, as quais devem se conformar os fenômenos naturais. No âmbito desse projeto matemático, fixa-se a priori o que deve ser a essência das coisas e suas relações constantes. A própria essência da ciência, conforme o projeto matemático de natureza, consiste em pressupor, prejulgar e de certa forma antecipar a natureza e os fenômenos naturais. Não é por acaso que a pergunta fundamental da ciência é: como antecipar a natureza reconstruindo suas relações conforme a *ordem* e a *medida* de forma a poder determinar a relação necessária entre seus fenômenos? [Cf. **FnD**, 5j, p. 173. GA 41].

A natureza, para a física galilaica e newtoniana não corresponde mais a concepção grega de *physis* enquanto um surgir, um desenvolver-se, um manifestar-se a partir de si mesmo, e que teria como condição de possibilidade o mistério do velado que cerca toda presença e que é irredutível a qualquer processo de objetificação. Natureza agora se refere às múltiplas relações entre os corpos e compreende um tempo e um espaço onde se torna possível uma ordenação de lugares e determinações de ordens, sem qualquer hierarquização. Nessa natureza não há lugares naturais, o espaço é o espaço puro e homogêneo da geometria, onde todos os pontos são equivalentes.

Os objetos físicos são *purificados* de todas as *qualidades sensoriais* - cor, tamanho, odor, peso, matéria, etc.. para tornarem-se objetos de conhecimento. A natureza, assim, passa a ser um complexo de corpos formados por proporções diferentes de movimento e de repouso, articulados por

relações de causa e efeito, sem finalidade. A natureza é reduzida à condição de um *autômato* regulado por leis mecânicas redutíveis ao Cálculo. Fiel ao lema baconiano de que *Saber é poder* e à afirmação cartesiana de que *a ciência deve torna-nos senhores da natureza*, a ciência moderna nasce vinculada à idéia de intervir na natureza para controlá-la e dominá-la.

Como resultado desse processo de objetificação da natureza mediante o instrumental matemático, o movimento deixa de ser uma alteração qualitativa ou quantitativa nos corpos que tende ao *repouso* [símbolo de perfeição]. Movimento e o repouso não passariam de propriedades físicas objetivas dos corpos que obedecem às mesmas leis naturais matematizáveis. Não passariam de estados exteriores aos corpos que não afetam sua natureza. O movimento é reduzido ao deslocamento espacial do móvel, sua determinação dá-se em termos de medidas de distâncias no interior de uma concepção de tempo também objetificada enquanto algo progressivo e linear constituído de instantes qualitativamente idênticos – uma sucessão de agoras.

Já em *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* [1915], Heidegger propunha uma desconstrução da noção objetificada de tempo na física e na ciência histórica. Na ciência histórica, o tempo é uma ordenação de lugares com relação a qual os acontecimentos têm assinalados sua colocação temporal à maneira dos fenômenos da física que também se determinam temporalmente. Nesse sentido, a própria ciência histórica é incapaz de perceber que existiria uma determinação temporal particular que apenas se deixa compreender a partir de sua essência enquanto ciência distinta das ciências naturais e que, portanto, deve partir de uma outra noção de tempo e acontecimento. A ciência histórica negligencia uma compreensão ontológica do tempo e da temporalidade do *Dasein* e do próprio ser, condições de possibilidade para qualquer concepção objetificada de tempo e de história na ciência histórica. [Cf. *ZGW*, p.413 – 433. GA 01]

Em relação à ciência da natureza [a física], Heidegger pergunta que tipo de estrutura lógica deve possuir o conceito de tempo para poder ter uma função conforme as finalidades da Física. [Cf. *ZGW*, p.413 – 433. GA 01]. Na medida em que o objetivo dessa ciência da natureza é a unidade do conceito de mundo físico reduzindo todos os fenômenos a leis fundamentais fixáveis matematicamente, qual seria a função inerente ao conceito de tempo nessa ciência? O objeto da física é compreender as leis dos movimentos que transcorrem no tempo. Assim, podemos considerar que a função do tempo na ciência da natureza é possibilitar a *medição*. O tempo, como indicam as

equações do movimento, é um momento necessário na definição matemática de movimento. O tempo seria, assim, a condição de possibilidade da determinação matemática do objeto da física – o movimento. [ZGW, p.413 – 433. GA 1].

#### 4. A OBJETIFICAÇÃO DA COISA COMO SUPORTE DE PROPRIEDADES

Podemos distinguir, com Heidegger, três significados de coisa: o objetivamente presente [*Vorhanden*] e o ser-à-mão [*Zuhanden*]: pedra, mesa, tronco de madeira, relógio, pedaço de pão; coisas animadas e inanimadas; etc.; o assunto, a tarefa, o plano, decisões, etc. Por fim, temos coisa no sentido de algo qualquer que se opõe ao nada. Antes de tudo é preciso perguntar - como se nos oferecem as coisas? Ora, elas sempre se apresentam como algo portador de determinadas propriedades. Uma coisa seria, assim, uma espécie de suporte para determinadas propriedades específicas e mutáveis. Essa é uma determinação aceita tanto pelo senso comum quanto pela ciência.

Se retomarmos a determinação tradicional da essência [*coisidade -Dingheit*] da coisa veremos que ela se apóia sobre os seguintes termos: *Substrato* [*hypokeimenon*] - o que desde sempre está aí, o que dura e permanece; *substância* que se opõe ao acidente e coisa como *suporte de propriedades* que deve corresponder à estrutura da proposição. Heidegger pergunta: em que se fundamenta essa concepção corrente da essência da coisa enquanto suporte de propriedades? Em nada menos que na própria essência de sua verdade. Segundo a tradição, a essência da verdade está na *adaequatio* entre o intelecto [*intellectus*] e as coisas [*res*]. Torna-se necessário, portanto, que a estrutura da coisa se reflita na estrutura da proposição verdadeira.

Segundo Heidegger, já em Platão e em Aristóteles, podemos seguir os desdobramentos dessa concepção da coisidade da coisa. Nesse mesmo contexto de desvelamento da coisa, desvela-se a essência da verdade como *adequação* às coisas. Essa concepção natural da coisa e de sua verdade não é evidente por si mesma, ela é uma *construção histórica* que depende de certas *decisões* que foram tomadas já entre os gregos. Para Heidegger, quando concebemos as coisas como suporte de certas propriedades, como o substrato de certos acidentes, estamos falando em nome de uma tradição histórica marcada pelo *esquecimento do Ser*. Essa determinação da coisa como suporte de propriedades está fundamentada de tal modo que não pode ser superada. O mesmo acontece com a

fundamentação de sua verdade. Tal fundamentação é tão natural e corrente que se torna necessário destacá-la para questioná-la.

Se verdade é adequação e coincidência com as coisas, cabe perguntar: que caráter tem esse adequar-se? O que é aquilo que coincide? O que é aquilo que se diz verdadeiro ou falso? As palavras, por si só, não são nem verdadeiras nem falsas. Só é verdadeira ou falsa uma *união* de palavras. Ou seja, o lugar originário da verdade seria, assim, o juízo.<sup>34</sup> Mas como se constitui uma verdade enquanto enunciado? O que é um enunciado? Enunciar significa dizer algo sobre... Assim, na estrutura da proposição de uma verdade simples podemos distinguir: sujeito, predicado e cópula. A verdade consistiria na conveniência do predicado ao sujeito.

Para a ciência moderna, a coisa é o ponto material [pura extensão] que se move numa pura dimensão espácio-temporal, ou uma composição correspondente de tais pontos. O vivente se concebe como uma superestrutura e um agregado do não vivente. Esse domínio da coisa material, como verdadeira infra-estrutura de todas as coisas, penetra todas as dimensões do pensar, do dizer e do fazer humano. Heidegger reconhece que não será possível apresentar em um contexto coerente a determinação da coisa que chegou a ser determinante na ciência moderna. Mas o que importa é perceber que tipo de *interpretação do ser*<sup>35</sup> está implícito nessa concepção de coisa como suporte de propriedades e nessas determinações mais gerais do Ser apreendidas nas categorias. Temos aqui uma experiência do ser como *Anwesenheit* [presença constante], como o meramente efetivo que dura no tempo presente.

O fato é que a concepção de ser como o meramente presente, a pura efetividade e a concepção de verdade como *adequação*, que lhe é correlata, impedem o acesso da ciência à coisidade da coisa, que é transformada num fundo de reserva sempre disponível ao poder desafiador da ciência e seu instrumental matemático. Mas será que a pergunta da filosofia pela coisidade da coisa consegue chegar a uma experiência pré-reflexiva, não objetificante da coisa como tal?

---

<sup>34</sup> Essa tese será criticada por Heidegger no § 44 de *Sein und Zeit*. Contra a tradição metafísica, Heidegger considera que: a essência da verdade não está na *adaequatio*, seu lugar originário não é o juízo e que Aristóteles não teria sustentado tais teses. [Cf. SZ, §44. GA 02]

<sup>35</sup> A interpretação do ser correlata com a experiência da coisa na origem da ciência moderna foi exposta no capítulo anterior quando tratamos do processo de objetificação na experiência do ser na origem da Metafísica da subjetividade. Cf. também o tópico referente às decisões metafísicas que condicionaram a experiência do ser entre os modernos.

#### 4.1. *O perguntar da filosofia pela coisidade da coisa.*

Há muito tempo, constata Heidegger, existem métodos seguros [científicos] e procedimentos que nos permitem determinar com certo grau de certeza algumas características e qualidades das coisas que nos cercam. Nesse sentido, podemos considerar que a pergunta da filosofia pela coisa chega sempre tarde demais. Outras formas de conhecimento e discursos, aparentemente, nos esclarecem mais sobre as coisas a nossa volta. Ora, mas a filosofia quando pergunta o “que é uma coisa?”, não quer saber o que é um tronco de madeira ou um animal qualquer, mas o que é que faz todos esses entes serem coisas. O que é uma pedra como coisa? O que é um animal enquanto coisa animada? A pergunta da filosofia pela coisa coloca uma exigência: para saber o que as coisas são temos que nos ater aos fatos e a exata observação. O que as coisas são não pode ser previamente fixado por afirmações gerais. Queremos saber o que constitui uma coisa como coisa. O que coisifica a coisa? Assim, a pergunta da filosofia pela coisa não visa uma coisa determinada, mas a *coisidade* da coisa. O que coisifica e condiciona a coisa é algo incondicionado que não é uma coisa e que ao mesmo tempo permanece inacessível e incontornável para a ciência.

A filosofia não quer ter a pretensão leviana de substituir ou melhorar a ciência com suas questões. Ela pretende apenas colaborar na preparação de uma decisão que tenha a coragem de perguntar: Será a ciência uma medida para o saber, ou haverá uma espécie de saber que determinará o fundamento e os limites da ciência e com ele sua verdadeira eficiência? Com questões tais como “o que é uma coisa?”, estamos fora do âmbito das ciências; situamo-nos num saber que não é melhor nem pior que a ciência, mas diferente. Mas como as coisas nos vêm ao encontro? Reportemos a um exemplo dado por Heidegger: o sol que se põe por trás da montanha, ora, para o pastor que traz seu rebanho do campo, esse sol é real e ele espera vê-lo na manhã seguinte. Contudo, o sol real já se pôs alguns minutos antes, o que vemos é apenas uma aparência causada por alguns processos óticos. Mas afinal, qual é o sol real, o sol do pastor ou o sol do astrônomo? Antes de tudo é preciso saber o que é uma coisa, onde está a verdade de uma coisa. Nem o pastor nem o astrônomo sabe nada dessas questões. O fato é que, apesar das ciências aparentarem ser aquilo que mais se aproxima das coisas, com sua obsessiva busca pelos fatos, elas deixam sempre de lado a *coisidade* da coisa.

A ciência jamais dá conta do *isto* concreto de cada coisa. Ela parece não perceber que não pode ascender à coisa mesma em questão, pois suas determinações espacio-temporais e o *isto* não são determinações que pertencem à própria coisa, mas resultados de um processo de objetificação que não deixam as coisas serem o que são. Tampouco podemos dizer que tais determinações são subjetivas ou mesmo transcendentais. O que importa, segundo Heidegger, é observar que a questão da coisa nos remete a âmbitos remotos, em última instância, remete-nos para a própria *questão do Ser* [*Seinsfrage*].

Mas por que questionar o legado da tradição que nos oferece uma concepção de mundo que nos parece tão natural?

“... se nos submetermos ao esforço de pensar a fundo a situação da ciência atual, e se pensarmos a fundo a relação da técnica industrial e nossa existência, isto ficará claro para nós: o saber e o perguntar chegaram a um limite que mostra que falta uma relação originária com as coisas, e que por meio do progresso de descobrimentos e êxitos técnicos, só se produz a ilusão dessa relação.”  
[FnD. p. 46. GA 41]

Como a proposição/enunciado chega a ser a medida e o modelo segundo o qual as coisas são determinadas em sua *coisidade*? O fato é que a resposta à pergunta pela coisa não se esgota numa mera proposição, mas exige uma mudança de posição fundamental, uma mudança com respeito às coisas, uma mudança do perguntar e do valorar, do ver e do decidir, ou seja, uma mudança de nosso próprio *Dasein*. Essa mudança de posição fundamental frente aos entes não é tarefa de um único pensador, mas de toda uma época.

## 5. O PROCESSO DE OBJETIFICAÇÃO DO REAL NA TEORIA CIENTÍFICA

A compreensão desse mecanismo que permite à ciência penetrar em todos os domínios da vida humana e da realidade exige que, a partir da experiência, se explique o que constitui o ser da ciência. Para Heidegger, o ser da ciência consiste em ser uma *teoria do real*, uma teoria que *constrói* e *antecipa* o real num plano prévio. A tese de que a ciência é uma *teoria do real* exige resposta para duas outras questões: Que é o real? E o que é teoria? [Cf. VA/WB. GA 07].

O significado do termo real, Heidegger procura desvelar deixando-se conduzir pela palavra mesma. O real [*Wirkliche*] pertence ao domínio disso que é o resultado de um obrar. Que quer dizer

obrar, realizar [*Wirken*]? Obrar quer dizer fazer [*tun*], que remete ao grego *θεσις* – colocar, pôr, posição. Entretanto, esse fazer [*tun*] não é entendido nos limites de uma mera atividade humana. A *physis* vigor imperante que dura e permanece, é também um fazer no sentido da *thesis*. Nesse sentido, a realidade [*Wirklichkeit*] em toda sua amplitude inclui tudo aquilo que está aí diante nós... que se apresenta. A palavra alemã *Wirken* [obrar, realizar] remete-nos à raiz indo-européia *werg* de onde deriva a palavra *Werk* [obra], que em grego se diz: *εργον*<sup>36</sup>. Contudo, cabe ressaltar que o traço fundamental do obrar e da obra não reside na causa eficiente ou em seu efeito, mas no levar algo à presença, ou seja, a permanecer e durar. A obra [*ergon*] é o que se produz na plenitude da presença. Enquanto algo acabado, a obra é uma espécie de repouso que consuma o movimento do fazer. [Cf. VA/WB. GA 07].

Desde a aurora da época moderna a palavra real passa a ter o sentido de *certeza*. Mesmo através dessas mudanças de significações, o real ainda conserva um traço fundamental anterior: a da coisa presente que se coloca em evidência. Hoje o real, segundo Heidegger, manifesta-se no resultar [*Erfolgen*] no qual a coisa presente chega por ela mesma a uma posição [*Stand*]. O real, doravante, é o *ob-jeto* [*Gegen-stand*]<sup>37</sup>. [VA/WB. p.3 . GA 07], isso faz com que a objetividade [*Gegenstandigkeit*] seja o modo presente dessa coisa presente que aparece como objeto na época moderna.

E o que quer dizer teoria na expressão “a ciência é uma teoria do real”? *Theoria* remete ao verbo grego *theorein* e ao substantivo *theoria*. O verbo *theorein* compõe-se de *θεα ε οραω*. *θεα* é a aparência, o aspecto sob o qual qualquer coisa se mostra. Platão chama de *eidós* esse aspecto sob o qual as coisas se mostram naquilo que elas são. Ter visto este aspecto, realizar a *orthotés* [correção/adequação] entre o ver e esse aspecto é saber. *οραω* por sua vez significa: olhar qualquer coisa, tomá-la sob a luz do olhar. *θεωρειν* seria, portanto, olhar o aspecto sob o qual aparece a coisa presente. [Cf. VA/WB, GA 07]. Esse olhar no âmbito do projeto matemático de natureza da ciência moderna é um ver objeficador que constitui mesmo o aspecto sob o qual a coisa aparece em seu ser objeto.

<sup>36</sup> Já os romanos pensaram *ergon* no sentido da *operatio*, no sentido da ação; e *ενεργεια*, eles entendem por *actus*. O que é causado e produzido são tomados, agora, como efeitos de uma operação. O real, enquanto o causado e produzido é o resultado de uma ação. Enquanto consequência de uma produção, o real possui uma causa que o precede. O real aparece agora sob a luz da causalidade da causa eficiente. [VA/WB, p. 56. GA 07].

A partir de sua própria etimologia e significado entre os gregos, podemos conceber *theoria* como uma atitude respeitosa à não ocultação do que se apresenta. Esse sentido originário de *theoria* permanece velado ao processo objetificador inerente às diversas teorias científicas [teoria da relatividade na física; de teoria da evolução na biologia; de teoria do direito natural no direito]. Mas que diferença existiria entre o sentido atual de teoria e seu sentido originário entre os gregos? [VA/WB. GA 07]. Os romanos, ao traduzirem *theorein* por *contemplatio* [separar qualquer coisa, colocando num setor determinado], fazem desaparecer o que há de essencial no dizer grego, preparando o advento do significado de teoria para a ciência moderna [VA/WB. GA 07]. No alemão, o *theorein* grego, o ver o aspecto da coisa presente, aparece como consideração [*Betrachtung*]. A teoria seria então uma espécie de consideração do real. Contudo, se traduzimos *theoria* por *Betrachtung*, e dizemos que a ciência é teoria do real, então *Betrachtung* remete ao latim *tractare*, tratar, elaborar. Assim, a *theoria* enquanto *Betrachtung* seria uma *elaboração do real*. [VA/WB. GA 07].

Nesse sentido, a ciência moderna entendida como *theoria* promove uma intervenção no real, que é re-elaborado [objetificado] na medida em que é concebido a partir dos objetos e das relações puras da matemática. Na Física galilaica e nos *Principia* de Newton não basta fazer ver e deixar ser o que é tal como é, a teoria agora *reconstrói* o real como correlato de um *calculo*, obrigando a natureza a apresentar-se em sua plena objetividade e calculabilidade. Assim, a ciência moderna é intervencionista e objetificadora, na medida em que ela é impulsionada por um projeto matemático de natureza que não deixa as coisas serem o que são. [Cf. ST. In. *Vier Seminare*. p. 64-109. GA 15].

### 5.1. O processo de objetificação na física contemporânea [teoria quântica] – a continuação do projeto matemático de natureza.

Heidegger sempre demonstrou um grande interesse em conhecer os problemas debatidos pelos cientistas do seu tempo<sup>38</sup>, como provam suas análises extremamente precisas do *método* e dos

<sup>37</sup> Heidegger esclarece que a palavra *Gegan-stand* aparece somente no século XVIII com a tradução alemã do latim *obiectum*. Contudo, nem o pensamento medieval, nem o pensamento grego concebem a coisa presente como o objeto que se opõe a uma sujeito.

<sup>38</sup> A esse respeito pode-se conferir em *Vom Wesen der menschlichen Freiheit – Einleitung in die Philosophie*, §15 – Anotações preliminares sobre o problema da causalidade nas ciências; considerações sobre os direitos e limites do formalismo matemático nas discussões contemporâneas em *FuD*, p. 105; sobre a revolução cibernética nas ciências

*procedimentos* das ciências modernas<sup>39</sup>, em particular a grande quantidade de informações sobre as tendências da física contemporânea<sup>40</sup>. Portanto, a tese heideggeriana de que a física atual é um prolongamento do projeto matemático de natureza iniciado com a ciência moderna não é uma mera opinião de um filósofo acadêmico. Hoje se fala de uma teoria do *caos determinístico*. Contra o paradigma cartesiano-newtoniano da *ordem a partir da ordem*, opõe-se o paradigma da *ordem a partir do caos, ordem a partir do ruído*. Contra a razão analítica cartesiana, descobre-se que o elementar não existe, que *o microscópico não é simples, mas complexo*. Contudo, o poder desafiador da técnica continua exigindo que todas as coisas se manifestem em sua pura disponibilidade enquanto fundos de reserva.

O caráter matemático da ciência moderna pode muito bem ser expresso na frase de Max Plank: “*é real tudo que se pode medir*”. A partir da expressão de Planck, podemos inferir que o que é conhecimento seguro para a ciência é o que pode ser *medido*. [Cf. ST, GA 15, p. 13]. O cálculo seria, assim, o processo pelo qual a ciência assegura seu domínio sobre o real enquanto objeto [*Gegenstand*], desde o início da ciência moderna até a Era cibernética. Toda objetificação do real é um cálculo, mesmo que recorra apenas às relações causais entre os fenômenos. [VA/WB, GA 07]. O que Heidegger sustenta é que esse cálculo ainda conserva sua natureza na ciência contemporânea, que apesar de propor novos paradigmas, não abre mão do processo de objetificação inerente ao paradigma matemático.

Mas o que dizer dessa a *nova realidade* desvelada pela teoria quântica? Ela mudaria na essência esse processo de objetificação do real operado pela física clássica [newtoniana]? Em oposição ao universo mecânico, qualitativamente indiferenciado, não hierarquizado, onde todos os movimentos e posições podem ser pré-calculadas de modo rigoroso, a física contemporânea nos desvela níveis crescentes de complexidade e nada pode ser absolutamente determinado num universo onde impera o *princípio de incerteza* [Heisenberg]. Enquanto a física clássica perseguia o ideal da teoria única, da *mathesis universalis*, da fórmula última, ainda perseguida por Einstein, a

---

contemporâneas, cf. FBSD; sobre a significação Metafísica das partículas elementares na micro física contemporânea, cf. SvGr, p. 94;

<sup>39</sup> Sobre as análises extremamente precisas do método e procedimentos próprios à ciência moderna – Cf. *Die Frage nach der Technik*, p. 76 sq; Holzweg – *Die Zeit des Weltbildes*, p. 71-78; *Vorträge und Aufsätze*, p. 69-70.

<sup>40</sup> O diálogo com a física contemporânea e alguns de seus ilustres representantes foi uma constante no percurso do pensamento heideggeriano, como atestam as inúmeras referências a Niels Bohr [FnD, p. 51]; Max Planck [US, p. 16; VA, p. 58]; Heisenberg [FnD, p. 51; VA, p. 31, 51, 61];

mecânica quântica desvela uma realidade que só pode ser descrita em termos estatísticos. [VA/WB. GA 07]. O fato é que, para Heidegger, a física contemporânea mostra apenas uma outra forma do ente material aparecer em sua objetividade. Mesmo a física atômica permanece uma física, assim como a física newtoniana, ou seja, é ciência. Nesse sentido, há algo que não muda nessas duas épocas da física moderna: a *intimação à natureza*, o desafio de tudo conceber como fundo de reserva/estoque [*Bestand*]. “A objetividade transforma-se e devém como fundo permanente, determinado pelo Arrazoamento/armação [*Gestell*]. A relação sujeito-objeto realiza assim, pela primeira vez seu puro caráter de relação: o sujeito e o objeto são todos dois apreendidos como fundos.” [VA/WB. p. 68. GA 07].

Em Galileu e Newton o espaço e suas propriedades tornam-se verdadeiros entes. Será que a significação de tais conceitos sofreria alguma mudança com Niels Bohr e os físicos contemporâneos? Sabemos que os físicos contemporâneos não acreditam mais que o *modelo* do átomo que propõem constitua o ente como tal. A física *essencialista* de Galileu [crença na essência matemática da natureza] dá lugar a uma abordagem *instrumentalista* da teoria científica.

Podemos considerar que Heidegger procurou dar o passo que conduz do processo de objetificação incondicionada que impera na era da técnica à autêntica meditação. Isso, conforme o próprio filósofo, exige um *salto* que consiste no contínuo desprender-se de um modo de representação vigente do ser, de sua verdade e das coisas que nos cercam. Essa meditação sobre a ciência é essencialmente diferente de uma mera ampliação e generalização do modo de pensar do investigador, ela exige o acesso a um modo de pensar distinto do modo de pensar habitual da ciência. Isso não significa que o cientista deva ascender a uma espécie de conhecimento [a filosofia] que, de fora, teria a tarefa de regular a ciência. O que se deve perceber é que, tanto a ciência quanto a meditação regional acerca da natureza e das condições de possibilidade das diversas regiões de entes, estão fundadas historicamente no correspondente domínio de uma determinada *interpretação do ser* [o ser como presença] e no âmbito do domínio de uma determinada concepção de essência da verdade [*adaequatio*]. [Cf. N I. p. 26. GA 6.2].

Para Heidegger, as Ciências não devem se sentir tão seguras dentro de seus respectivos campos de investigação, a ponto de recusarem a meditação de seus próprios fundamentos e condições de possibilidade. Isso seria extremamente perigoso no caso da Biologia, por exemplo.

Mais inquietante que a conquista do espaço, seria a transformação da Biologia em biofísica no âmbito de um processo incondicionado de objetificação da própria vida. Isto significa que o homem pode ser produzido conforme um projeto determinado como qualquer objeto técnico. E nada poderá deter esse processo de objetificação do próprio homem.

Não se trata de colocar um limite ao desejo natural do homem de conhecer. Trata-se de impor limites a uma relação de poder. [Cf. **ST**, p. 14-15. GA 15]. O fato é que a Biologia, a Física, enfim, a ciência não pode dar o *salto* para fora de si mesma. Essa impotência da ciência para pensar e meditar acerca do ser do ente sem objetificá-lo, essa miopia em relação a seus próprios fundamentos, deve-se em parte ao fenômeno do *trunfo do método*<sup>41</sup>, a preeminência do procedimento sobre a própria ciência. Em *Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens* [1967], Heidegger nos remete para uma passagem de *Der Willen zur Macht* [1900], na qual Nietzsche considera que “não é o triunfo da ciência o que caracteriza o século XIX, mas o triunfo do método científico sobre a ciência.” [Cf. **WzM**, n. 466]. Isso não significa apenas o triunfo dos instrumentos e procedimentos utilizados pela investigação científica para manipular determinada área de objetos. [Cf. **HKD**. GA 80]. O triunfo do método na ciência expressa a forma e o modo de delimitar e objetificar, com *antecedência*, a área respectiva dos objetos a investigar conforme os parâmetros do paradigma matemático.

No método científico existe um projeto preconcebido de mundo, no qual se postula a calculabilidade total de tudo que é acessível e comprovável no experimento. Nesse projeto de mundo está implícita uma decisão: Só tem valor algo verdadeiramente *real e efetivo*, ou seja, o que é cientificamente comprovável e calculável. [Cf. **HKD**. GA 80]. Esse triunfo do método sobre a ciência, que teria começado com a revolução científica do século XVII, desdobra-se hoje em suas possibilidades mais extremas como *cibernética*. Não é necessário ser profeta, afirma Heidegger, para reconhecer que as modernas ciências que estão se instalando serão, em breve, determinadas e dirigidas pela nova ciência básica que se chama *cibernética* [**EPAD**, p. 71-72]. É a *Cibernética*, segundo Heidegger, que permite o controle de todo planejamento possível e de toda organização do trabalho humano. O mundo científico se converteu em um mundo cibernético. Esse projeto

---

<sup>41</sup> Para Heidegger, a descoberta da estrutura genética da célula reprodutora humana por parte da bioquímica e a desintegração do átomo por parte da física atômica se encontram no mesmo caminho do triunfo do método sobre a ciência. [HKD, p. GA 80].

cibernético do mundo supõe antecipadamente que o traço fundamental de todos os processos mundiais calculáveis é o *controle* [o comando] [*Steuerung*]. Esse controle de um processo por outro é mediatizado por transmissão de mensagens através de informações em *linguagem de máquina* que se retro-alimentam.

Nesse mundo cibernético desaparece a diferença entre a máquina e os seres vivos. Tais diferenças são neutralizadas no processo indiferenciado da *informação* que instrumentaliza a linguagem. No horizonte da representação cibernética o homem tem seu lugar no vasto círculo regulador, ou como decisor, ou como massa de manobra, ou como ruído que deve ser eliminado para melhor eficiência e produtividade do sistema [HKD. GA 80]. Heidegger ao interpretar o projeto matemático da ciência moderna como sendo determinado por certa experiência do Ser como pura efetividade e da verdade como adequação, tem como finalidade propor uma transposição de uma ciência objetificante alheia ao seu próprio fundamento, para uma ciência factual experimental não objetificante. A questão é saber se é possível o homem mudar o caráter de seu diálogo experimental com a natureza e a totalidade do ente.<sup>42</sup>

Um primeiro passo para uma nova forma de habitar a Terra, instalando-se em meio aos entes fora dos limites impostos pelo pensamento objetificador, seria a ciência reconhecer que ela jamais vai conseguir enclausurar o ser da natureza, pois a objetividade da natureza é apenas uma maneira dela se mostrar em sua *evidência*. A física é uma maneira de descrever a natureza, mas não a esgota. A ciência não pode pretender possuir o monopólio da verdade ou estabelecer o critério do que existe ou não existe. O pensamento do ser [entender nos dois sentidos do genitivo] para ser verdadeiro não necessita submeter-se aos critérios da lógica da pesquisa científica.<sup>43</sup>

---

<sup>42</sup> O físico Ilya Prigogine considera que no início da ciência moderna o homem teve que tomar uma decisão – ou apostava numa reconciliação com a natureza, ou apostava na ciência e seu diálogo experimental que desrealizava ou desconstruía sua realidade imediata, mas que se afirmava com suas inegáveis conquistas. O preço a pagar pela aposta na ciência é sentir-se cada vez mais estranho, desarraigado num mundo que aparentemente é cada vez mais dominado pelo homem. [Cf. PRIGOGINE, I. *A nova aliança*, 1989]

<sup>43</sup> É preciso ter o cuidado para não transformar a crítica de Heidegger à ciência numa espécie de atitude própria do relativismo cultural que sustenta que tudo não passa de narrativas e discursos, e que a ciência é apenas mais um discurso entre outros. Ora, uma tribo que acredita que a lua é uma cabaça lançada por uma de seus ancestrais, jamais conseguirá iniciar qualquer conquista da Lua ou do espaço. A ciência, apesar dos tropeços, impõe-se mediante sua eficiência, sua capacidade de intervir e manipular modelos da realidade que acabam exercendo um certo controle sobre a realidade propriamente dita – o *Lebenswelt* [mundo da vida]

É certo que a racionalização técnico-científica justifica-se através de sua inegável eficácia, mas ela nada diz daquilo que primeiro garante a possibilidade do racional e do irracional. Em *Was ist Metaphysik?* Heidegger pergunta: esgota-se o caráter de revelado daquilo que é na *demonstrabilidade*? Não tranca a insistência sobre o demonstrável justamente o caminho para aquilo que é? Até mesmo a Filosofia transforma-se em ciência empírica do homem e de tudo que pode tornar-se objeto experimentável de sua técnica, pela qual ela se instala no mundo. [Cf. WIM, GA 09].

Hoje, quando se fala em novos paradigmas nas ciências, em crítica ao paradigma cartesiano-newtoniano e sua visão determinista e mecanicista de natureza, cientistas e filósofos perguntam: Qual o valor de verdade das proposições científicas que pretendem desvelar uma visão objetiva da realidade? Seria possível conhecer a coisa em si, ou seja, a realidade última das coisas, ou estaríamos condenados a conhecer apenas o que nos *aparece* dentro dos limites de nossos sentidos e de nossas faculdades cognitivas? Seria possível um observador totalmente desencarnado capaz de obter uma verdade objetiva imune aos condimentos históricos, sociais e biológicos aos quais está sujeito todo ser humano?

Para muitos dos epistemólogos contemporâneos<sup>44</sup> uma opinião se impõe: *a esperança de um conhecimento objetivo é vã*. O infinitamente grande [macro-cosmo] e o infinitamente pequeno [micro-cosmos] revelam que a verdadeira realidade foge ao controle empírico e aos limites de nossa percepção cotidiana das coisas. A lógica e suas leis não funcionam na realidade subatômica. Nosso desconhecimento da verdadeira estrutura da matéria, do universo e da vida, não se deve a uma ignorância passageira. Quanto mais aprofundamos nosso diálogo experimental com a natureza, somos obrigados a reconhecer também nosso crescente estranhamento no seio dessa natureza e a distância intransponível que nos separa dela. O que acreditamos ser a realidade não passa de uma criação humana, demasiado humana, fruto de observações diversas e olhares descontínuos. Como podemos ainda falar de verdades objetivas e de valores universalmente válidos?

---

<sup>44</sup> Henri Atlan considera que supor que um determinismo absoluto reja tudo o que surge no Universo, e admitir que em princípio suas leis poderiam se revelar a nós, é impedir de conceber a aparição de qualquer imprevisto, pois, por definição, nenhuma novidade poderia ser predita. Edgar Morin acredita que o real emerge da conjunção da ordem com a desordem. A ordem significa que não há somente leis no universo, mas constantes e forças coercitivas, por esse motivo a idéia de ordem é mais rica que a idéia de lei. [ Cf. PESSIS-PASTERNAK, Guitta, *Do Caos à Inteligência artificial*. 1993].

Hoje, a Ciência é capaz de aceitar com certa tranquilidade a constatação de que a exploração científica do mundo não tem limites, mas também não tem a ilusão de alcançar uma realidade independente do sujeito, dos seus métodos, de seus instrumentos e limitações naturais. Novas teorias científicas buscam a inteligibilidade do universo utilizando instrumentos conceituais expressos em palavras como acaso, caos, complexidade, estruturas dissipativas, geometria dos fractais, desordem organizadora, auto-organização, etc. Não se pode mais pensar em termos de um reducionismo mecanicista que concebe um universo-máquina operando num tempo contínuo que progride de forma linear e conforme leis universais, imutáveis e matematizáveis. A nova ciência não admite mais o credo determinista de Laplace que vem sendo professado desde 1814 e que considera o estado presente do Universo como o efeito de seu estado anterior e como a causa daquele que se seguirá. A partir da noção de *complexidade* [Edgar Morin], por exemplo, a Ciência é quase que obrigada a admitir que existe uma quantidade infinita de interações e de interferências entre um número muito grande de unidades que desafia sua possibilidade de cálculo e ao seu poder objetificador. Enfim, é preciso que o homem desperte de seu sonho milenar e descubra que agora, "*como um cigano, está à margem do Universo onde deve viver. Um Universo surdo à sua música, indiferente às suas esperanças, como a seus sofrimentos ou a seus crimes. Ele agora sabe que está sozinho na imensidão indiferente do Universo, de onde emergiu por acaso.*" (Monod, 1989, p. 190-8).

PARTE II

A FUNDAMENTAÇÃO TRANSCENDENTAL DO PROCESSO DE  
OBJETIFICAÇÃO NA CRÍTICA KANTIANA DA RAZÃO TEÓRICA

## CAPÍTULO I

### O CARÁTER DA INTERPRETAÇÃO HEIDEGGERIANA DE KANT

O objetivo desse capítulo é expor o caráter da interpretação heideggeriana de Kant. Esse caráter determina todo diálogo que o pensador pretendeu manter com a tradição filosófica. O capítulo conclui com o estabelecimento de um contraponto entre a interpretação ontologizante da crítica kantiana estabelecida por Heidegger em *Kant und das Problem des Metaphysik* [1929] e a leitura de Zeljko Loparic, que concebe a Crítica como uma máquina heurística de solucionar problemas a partir de uma semântica transcendental. [Cf. Loparic, 2000].

Numa perspectiva heideggeriana, é necessário nas disputas filosóficas desprender-se das diferenças entre posições e pontos de vistas. Os grandes pensadores dizem sempre, de formas diversas, o mesmo – o Ser. [Cf. *Conf. Davos*, 1929. In. **KPM**, p. 249-311, GA 03]. Em *Aus der Erfahrung des Denkens*[1947], Heidegger considera os pensadores passados e contemporâneos como “*companheiros no ofício do pensar*” e da “*meditação em comum*” que não suporta a mera refutação nem a condescendência dos bajuladores. [Cf. **ED**, GA 13]

Em *Der Willen zur Macht als Erkenntnis* [1939] [Cf. **N I**, GA 6.2] o filósofo faz a seguinte referencia ao *Ecce Homo* de Nietzsche: no *Ecce Homo*, observa Heidegger, não se trata nem da biografia nem da pessoa do senhor Nietzsche, mas do destino, não de um indivíduo, mas da história da época moderna, como época final do Ocidente. Assim, os pensadores da estatura de Kant e Nietzsche dizem o que dizem e pensam o que pensam porque são portadores de um destino, o destino do próprio Ser que independe da vontade de indivíduos e do modo de ser dos povos, dos Estados e das culturas. Portanto, a condição prévia para um diálogo filosofante com os pensadores passados é abstrair-se do homem e da obra enquanto mera expressão do humano. Uma vez que a obra mesma como obra permanece-nos inacessível enquanto a fitamos a partir da vida de seu autor. “Devemos sim perguntar pelo ser e o mundo que fundam a obra” – em nosso caso – a *Crítica da razão pura* de Kant. [**N I**, p. 1. GA 6.2]<sup>45</sup>.

---

<sup>45</sup> Quando Heidegger fez tal afirmação acerca do *Ecce Homo* de Nietzsche ele talvez ainda não tivesse a consciência de que tal afirmação poderia ser endereçada aos seus detratores e caluniadores – que acusam e invalidam grande parte de

Mas o que Heidegger, afinal, espera alcançar de sua leitura de Kant? Primeiro, o filósofo pretende estabelecer que a *Crítica da razão pura* seria uma reflexão explícita sobre as condições de possibilidade do conhecimento ontológico[Metafísica]. Por outro lado, Heidegger pretende sublinhar os limites do projeto kantiano em sua elaboração. Heidegger mostra-nos que nos limites da crítica kantiana prevalece uma reflexão sobre o ente concebido como ob-jecto (*Gegenstand*), como aquilo que se antepõe a um sujeito, que possuiria a priori as regras e as categorias que permitem distinguir esse ente como um *isto* qualquer. A crítica kantiana proporia, assim, um conceito restritivo do ser do ente e do próprio ente. O ser do ente como tal é identificado ao objeto, o que impediu Kant de colocar em questão os modos de ser daquele ente que pergunta pelo seu ser e o ser das coisas em geral e que é condição de possibilidade de todo dar-se - o *Dasein*.

Um aspecto importante da leitura heideggeriana de Kant é a preferência que Heidegger confere à primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, na qual a imaginação transcendental é amplamente tematizada. Para o filósofo, as estruturas transcendentais da subjetividade e o processo de objetificação determinado por tais estruturas não podem ser compreendidas senão sobre o fundamento da doutrina da imaginação transcendental desenvolvida na primeira edição e substituída na *segunda edição* pelo papel dado ao entendimento. Mas quais seriam aqueles temas em torno dos quais se desenvolve a interpretação heideggeriana de Kant?

Um dos temas fundamentais no diálogo de Heidegger com Kant desenvolve-se em torno da questão da *finitude*, tema central da interpretação heideggeriana de Kant entre os anos de 1929 e 1930, particularmente na obra *Kant und das Probleme der Metaphysik* (1929). Nesse momento, a leitura heideggeriana de Kant privilegia a *finitude da intuição* e através dela, a finitude do conhecimento teórico em consonância estreita com a *finitude da temporalidade* [Cf. **SZ**, p. 330, 386. GA 02; **GPP**, , pp.386-387. GA 24].

Segundo o próprio Heidegger, a principal motivação para escrever *Kant und das Problem der Metaphysik* (KPM) (1929), foi a consciência de que a questão de *Sein und Zeit* (a questão do sentido e da verdade do Ser) estava mal colocada. Essa consciência adveio ao filósofo quando ele preparava as lições sobre a *Crítica da Razão Pura* (**KrV**) para o semestre de inverno de 1927/28 e

se deparou com o capítulo do esquematismo transcendental (KrV, B). “... parei no capítulo do esquematismo e percebi que existia uma conexão entre o problema das categorias, isto é, entre o problema do ser da Metafísica tradicional e o problema do tempo” (KPM, p. 7, GA 03).

Nas *Conferências Davonianas* (1929)<sup>46</sup>, contemporâneas de *Kant und das Probleme der Metaphysik*, Heidegger esquematiza os momentos da fundamentação da Metafísica desenvolvidos na *Crítica da Razão Pura*. A crítica da razão pura seria assim uma fundamentação explícita da metafísica. Contra o neokantismo, Heidegger concebe a crítica kantiana, não como uma teoria do conhecimento das ciências naturais e do conhecimento matemático, mas como uma tentativa de conferir uma fundamentação à Metafísica a partir mesmo da finitude humana. [Cf. KPM, p. 208. GA 03].

O fato é que Heidegger parece negligenciar o fato da problemática kantiana da finitude ser tratada na filosofia prática e a partir da estrutura do sujeito prático de forma distinta do nível teórico. O filósofo não teria compreendido o problema da finitude no horizonte da razão prática. Sua interpretação de Kant no que concerne ao problema da finitude atém-se prioritariamente à razão teórica, ou seja, à *Crítica da Razão Pura*. Ao tomar como fio condutor de sua interpretação da *Crítica* o problema da temporalidade finita, Heidegger parece não ter percebido a mudança na essência da razão na passagem da filosofia teórica à filosofia prática. Neokantianos como Ernst Cassirer, por exemplo, concordam com Heidegger acerca da importância central em Kant da imaginação produtiva, mas não podemos esquecer que em Kant é somente no nível ético, enquanto razão prática, que podemos alcançar alguma realidade *noumenal* através da idéia de liberdade.

Esse privilégio da *Crítica da razão pura* em detrimento da *Crítica da razão prática* na interpretação heideggeriana de Kant tem seus motivos. Para Heidegger, a razão teórica é já uma razão prática. A razão kantiana advém de uma única e mesma essência, seja ela prática ou teórica. Daí, o filósofo não reconhecer uma mudança na essência da razão do nível teórico ao prático. A estrutura do sujeito prático [*personalitas moralis*] não é fundamentalmente diferente da estrutura do sujeito teórico [*personalitas transcendentalis*], uma vez que tal estrutura é constituída pela *imaginação transcendental*. O sujeito teórico é sempre necessariamente um sujeito prático. A

<sup>46</sup> Heidegger, M; Cassirer, E. 1986: Debate de Davos entre Ernst Cassirer e Martin Heidegger. In. Heidegger, M. Kant y el problema de la metafísica. Mexico: FCE.

transcendência da subjetividade prática não passaria de uma mudança regional da transcendência da subjetividade teórica. O fato é que Kant não teria explicitado os modos de ser da subjetividade enquanto tal, seja ela teórica, prática ou psicológica.

Heidegger não aceita também a tese de Ernst Cassirer de que no plano ético Kant teria encontrado um ponto de fuga para a finitude e limitação humana. É certo que o imperativo categórico traz algo que vai além do ser finito. Entretanto, a própria noção de imperativo nos fala de sua relação intrínseca com o ser finito. Essa transcendência do ético em Kant permanece dentro do ente criado e da finitude. Em Kant, a razão humana está fixa em si e não pode refugiar-se em algo Eterno, em um Absoluto, tampouco pode fugir ao mundo das coisas. A questão é: como é em si a estrutura interna do *Dasein*, finita ou infinita, que permite a própria vigência da Lei Moral? Heidegger considera a possibilidade de ultrapassamento da finitude um problema central, mas descarta qualquer possibilidade do homem exercer sua transcendência fora dos limites de sua finitude radical – seja enquanto sujeito teórico ou ético.

Mas qual seria a aspiração da Metafísica de Kant numa perspectiva heideggeriana? Que relação haveria entre a Metafísica da finitude proposta na *Crítica da Razão Pura* e a Metafísica da finitude proposta por Heidegger, particularmente em *Sein und Zeit*? Para Heidegger, na *Crítica da Razão Pura* enquanto fundação de uma Metafísica da finitude, trata primeiramente e unicamente da razão humana. Ora, a tarefa de fundar a Metafísica coloca em questão o problema da finitude<sup>47</sup> específica da subjetividade humana.

Num segundo momento do pensamento heideggeriano, a crítica kantiana já não é mais compreendida no horizonte da analítica existencial de *Sein und Zeit*, mas no horizonte da história do ser [*Seinsgeschichte*]. A ênfase agora já não é mais a concepção da crítica como uma tentativa de fundamentação da Metafísica a partir da finitude humana ou o fato da omissão dos modos de ser do

<sup>47</sup> Para o neo kantiano H. Kohen a distinção heideggeriana não procede. Para Cohen, a análise dos princípios da natureza e da moralidade nos leva a distinguir uma estrutura da experiência e de exigência, essa estrutura que determina a finitude humana é apenas accidental, não pertence à natureza humana. Para Cohen, em Kant não se trata da construção de uma Metafísica da finitude. Respondendo as ironias de Schopenhauer acerca da validade da lei moral para todo ser racional em geral, Cohen se contrapõe também a Heidegger, ao dizer – “A proclamação da validade da lei moral para todo ser racional em geral possui um duplo aspecto – De um lado, o conceito da realidade ética não deve ser abstraída da experiência da essência humana e sua história... é uma comunidade de outra natureza que aquela formada por seres naturais sensíveis (sejam animais ou homens) que funda a lei moral mediante a qual o conceito de realidade ética se realiza.”

*Dasein*, mas o esquecimento da diferença ontológica entre Ser e ente. Em *Frage nach das Ding* [1935]<sup>48</sup>, a interpretação da *Crítica da Razão Pura* é acompanhada por uma reflexão acerca da razão matemática como aquela razão sobre a qual deve fundar-se um projeto do ser do ente, da coisidade [*Dingheit*] da Coisa. Nessa perspectiva, a *Crítica da Razão Pura* significa delimitação [ausgrenzung] do ser do ente, da coisidade da coisa a partir da razão pura. São os princípios da razão pura que decidem da possibilidade, não apenas da experiência, mas do objeto da experiência e de toda objetificação possível no âmbito da matemática, da geometria e da física. Isso implica em “demarcar e projetar aqueles princípios da razão pura a partir dos quais se determina algo como uma coisa em sua coisidade”. [FnD, p. 119, GA 41].

Nessa perspectiva, a crítica kantiana conserva e aprofunda o projeto matemático de natureza da ciência e da Metafísica moderna que se realiza na determinação prévia do ser do ente a partir de princípios a priori. O esforço fundamental da crítica kantiana estaria, portanto, na configuração e fundamentação desse caráter matemático.

Heidegger insiste em observar que a *Crítica da Razão Pura* é uma delimitação e fixação dos limites da *essência* e da estrutura da própria razão, ela não recusa ou destrói a razão, mas a situa nos limites de sua “essência” e de sua unidade interior. A *Crítica* seria, assim, uma espécie de auto-conhecimento da razão que se coloca ante si mesma. E na medida em que a Razão é um saber por princípios, sendo a faculdade mesma dos princípios, a *Crítica da Razão Pura* deve expor, no sentido positivo, os princípios da razão em sua utilidade e complexidade interna, ou seja, em seu sistema.

<sup>48</sup> Heidegger considera que o centro fundamental da *Crítica* é o sistema de todos os princípios do entendimento puro [KrV, A. p. 148, B. p. 157]. Esse é o ponto de partida de sua interpretação da *Crítica da razão pura*. Essa interpretação é acompanhada por uma questão subjacente – *Que é uma coisa?* [*Was ist das Ding?*], ainda que na tentativa de aclarar alguns conceitos fundamentais de Kant, Heidegger parta de algumas seções isoladas em que a problemática própria da coisidade da coisa não aparece de modo imediato [B 33 até B 36; B 74 – B 86; B355 – B 377].

## CAPÍTULO II

### O PROCESSO DE OBJETIFICAÇÃO NA CRÍTICA DA RAZÃO PURA -

Em *Sein und Zeit*, Kant era reconduzido a Descartes e aos metafísicos do infinito na medida em que eles ligam a idéia do *Cogito* ao ser divino extra-temporal e não ao movimento auto-constitutivo da temporalidade. Em *Kant und das Problem der Metaphysik*, Kant ultrapassa Husserl, constituindo-se mediante sua teoria do *Eu penso* na origem das filosofias da temporalidade e da finitude, mesmo que a crítica não tenha realizado seu papel de uma nova fundamentação da Metafísica, que é o projeto de uma ontologia fundamental. O fato é que Heidegger repensa a crítica kantiana transcendental conforme sua problemática – *a questão do sentido e da verdade do ser e seu esquecimento*<sup>49</sup>.

O conhecimento transcendental, dirá Heidegger, não investiga o ente mesmo, mas a possibilidade da *prévia* compreensão do Ser. [Cf. KPM, p. 24. GA 03]. O transcendental então deve se referir necessariamente à estrutura fundamental do *Dasein* como ser-no-mundo – última instância de toda fundamentação e objetificação possível. Em *Sein und Zeit* essas estruturas transcendentais do *Dasein* são os elementos constitutivos de sua *abertura* no e para o mundo, que são: a *disposição* [Befindlichkeit], a *compreensão* [Verstehen], o *discurso* [Rede]. O conceito originário de *entendimento* estabelecido por Heidegger em *Kant und das Problem des Metaphysik* coincide com o conceito de *compreensão* tal como este se apresenta em *Sein und Zeit*. O entendimento, que é a faculdade das regras para Kant, torna-se na interpretação heideggeriana a compreensão prévia do Ser.

Um dos momentos essenciais da *compreensão*, enquanto constitutivo da *abertura* do *Dasein* no e para o mundo, é a *projeção* – um projetar o ser sobre o ente articulando-o num complexo de significações e remissões que constitui o mundo. É dessa compreensão originária do ser do ente guiada pela *circunspeção* que surge o processo de objetificação e o desenvolvimento

---

<sup>49</sup> A violência e os equívocos da interpretação heideggeriana de Kant nessa obra, que foram assumidas pelo próprio autor, não estão no fato de Heidegger abandonar o transcendental kantiano, mas na substituição de uma leitura epistemológica da *Crítica da Razão Pura* por uma leitura ontologizante. A crítica a primeira tentativa séria de buscar

categorial e metodológico inerente ao conhecimento teórico-científico. Assim só é possível um conhecimento do ente a partir de uma compreensão prévia originária que se dá numa relação pré-reflexiva, pré-cognitiva, pré-objetificante com o ser do ente.<sup>50</sup>

Com relação à noção de *sensibilidade*, podemos considerar que Heidegger distancia-se ainda mais de Kant. Apoiando-se na noção kantiana de *sensibilidade pura*, Heidegger afirma que Kant instaurou pela primeira vez o conceito não positivista de sensibilidade, ou seja, um conceito de sensibilidade que não a reduz aos sentidos. Nem toda intuição sensível, receptiva, tem que ser uma intuição empírica. A afecção dos sentidos condicionada pelo corpo não pertence à essência da sensibilidade. O conceito de sensibilidade pura ou transcendental, que em Kant permite todo aparecer possível sob suas formas a priori [espaço e o tempo], é remetido por Heidegger à noção de *Befindlichkeit* [*Disposição*], raiz da sensibilidade orgânica dos sentidos. A sensibilidade que permite que meus sentidos testemunhem o dar-se dos entes é determinada previamente pela estrutura da *Disposição e Compreensão*.

Para Heidegger, o estabelecimento kantiano das faculdades da *Sensibilidade*, *Entendimento* e *Razão*, tem um caráter provisório, uma vez que tais faculdades estão unidas por uma única faculdade originária que é a *força transcendental da imaginação*. Através da *força transcendental da imaginação*, a pluralidade de imagens da intuição é traduzida numa só imagem. Segundo Kant, essas faculdades transcendentais precisam existir, tornando possível realizar uma *unidade sintética* dos dados da intuição. Portanto, ao descobrir a força transcendental de *Imaginação*, Kant teria se deparado com o problema da *finitude humana* em toda sua radicalidade e aqui, segundo Heidegger, acontece algo que seria o *verdadeiro acontecimento da Crítica da Razão Pura - Kant espanta-se diante dessa manifestação da subjetividade do sujeito e recua ante sua própria descoberta*. A força transcendental da imaginação teria sido para ele o inquietante desconhecido. Na Segunda edição da *Crítica da Razão Pura* ele afasta tal descoberta, introduzindo em seu lugar o *entendimento*. Heidegger reconhece que em *Kant und das Problem des Metaphysik* submeteu a problemática

---

uma nova fundamentação para a Metafísica explicitando as condições de possibilidade de toda ontologia futura. [Cf. *KPM*, p. 8. GA 03]

<sup>50</sup> Apesar de ser quase que unanimidade entre críticos e estudiosos de Heidegger admitir o caráter transcendental de seu pensamento gnosiológico, este é um tema pouco estudado em Heidegger. Talvez a investigação mais valiosa sobre a gnosiologia de Heidegger e sua herança kantiana seja a obra de J. Vuillemin – *L'héritage kantien et la révolution copernicienne* [1954]. Cf. também: *Le structure del transcendentale* [1951] de G. Morpurgo; *Kant, Husserl e Heidegger* [1936] de H. Folwart; *Heidegger e la fondazione kantiana* [1941] de A. Massolo.

kantiana a uma problemática alheia, ao compreendê-la no horizonte de *Sein und Zeit*, ou seja, como uma nova tentativa de *fundamentação da metafísica*. Essa concepção da *Crítica da Razão Pura* exigiria a elucidação de algumas etapas nas quais se desenvolve o projeto de determinação da possibilidade interna do conhecimento ontológico.

O fato é que em *Kant und das Problem der Metaphysik*, Heidegger reduz o entendimento e a sensibilidade à faculdade da imaginação<sup>51</sup>, amparado, segundo ele, pelo próprio Kant que havia admitido uma unidade de origem, uma raiz comum de ambas as faculdades. Tomando como objeto de estudo a sensibilidade e o entendimento, Heidegger evidencia o quanto é inseparável as funções receptivo-projetiva de ambas as faculdades. O fato da sensibilidade, por essência receptiva, poder ser ao mesmo tempo pura, livre de experiência externa, sem deixar de ser finita, mostra que também a sensibilidade tem sua função ativa ou projetiva. O entendimento por sua vez, que é por essência projetor, recebe a legalidade e só opera com legitimidade sobre os dados da intuição sensível. Isso mostra que entendimento e sensibilidade são manifestações de uma única realidade ambivalente em si: a *imaginação transcendental*. [Cf. **KPM**, p. 159. GA 03].

Paradoxalmente, o conhecimento humano, como algo próprio de um ser finito que não pode criar o ente ao pensá-lo, é essencialmente *intuição receptiva do ente*; por outro lado, esse conhecimento, que é conhecimento do ente, tem que fundar-se necessariamente em um conhecimento do ser do ente anterior a toda experiência. *O objeto se faz presente, manifesto na unidade de uma intuição pensante*. Isso significa que a síntese de pensamento e intuição realiza a manifestação do ente que nos vem ao encontro como objeto [*Gegenstand*] [Cf. **KPM**, p. 34. GA 03]. Projetar em direção e para além de si e do todo ente e ao mesmo tempo deixar-se afetar por ele, eis o que possibilita todo comportamento, particularmente o objetificador, pois todo comportamento refere-se sempre ao ente, o que requer tanto a afecção por este quanto a possibilitação de seu sentido. [Cf. **WG**, p. 36. GA 09].

<sup>51</sup> Se percorrermos as etapas da fundamentação kantiana da metafísica, segundo Heidegger, então veremos que a imaginação transcendental surge como o fundamento da possibilidade interna da síntese ontológica, ou seja, da transcendência no horizonte do tempo originário. Contudo, para Heidegger, Kant evitou o problema da relação originária entre imaginação transcendental e temporalidade. Nesse sentido, sua fundamentação do conhecimento ontológico não deixa claro o papel fundamental que a imaginação transcendental exerce na dedução transcendental e no esquematismo transcendental. (**KPM**, §36, p. 205. GA 03).

Se o fundamento imediato da transcendência é a finitude, seu fundamento último é a temporalidade. Isso já está claro em Kant, particularmente na tese que faz do tempo, como sentido interno, o portador último da síntese ontológica. A questão é: o que constitui o fundamento a priori de uma unidade necessária e sintética capaz de reproduzir o ente em uma representação, tornando-o presente? Esta, a meu ver, é uma questão central para o problema semântico em Kant. Segundo Kant, isto se descobre quando se recorda que os fenômenos não são coisas em si, senão um simples jogo de nossas representações, as quais finalmente acabam em determinações do *sentido interno* (Cf. **KrV**, A 101). O ente mesmo vem ao encontro do ser finito mediante um jogo de representações puras que constituem a objetividade do objeto. Este espaço de jogo se forma pelas determinações do sentido interno – *o tempo originário*. “O que forma o horizonte da transcendência são os esquemas puros como determinações transcendentais do tempo” (Cf. **KPM**, §35, p. 195-203, GA 03).

Na medida em que a essência da transcendência é a temporalidade, ao alcançar a temporalidade se atinge a essência da transcendência – o fundamento último do conhecimento e de todo processo de objetificação.

## 1. A CONSTITUIÇÃO DA SUBJETIVIDADE DO SUJEITO EM KANT - O EGO ENQUANTO EU PENSO COMO FUNDAMENTO DO PROCESSO DE OBJETIFICAÇÃO

Heidegger esclarece que tanto a tese kantiana sobre o Ser [o Ser não é um predicado real] quanto a tese da ontologia medieval [Ser desdobra-se em *essentia* e *existentia*] exige a colocação do problema da *efetividade* e da *realidade* em correspondência com os modos de ser do *Dasein*. Torna-se necessário então a explicitação da constituição ontológica do *Dasein* para se realizar uma pesquisa ontológica suficientemente fundada da constituição ontológica dos entes aos quais remetem os seus modos de ser[do *Dasein*] [Cf. **GPP**, §13, p. 172. GA 24]. Nem Descartes nem Kant se preocuparam em fazer tal explicitação. Heidegger constata que há algo não tematizado na distinção cartesiana entre *res cogitans* e *res extensa* e na interpretação kantiana desse dualismo – uma determinação ontológica do ser daquele ente que nós mesmos somos – o *Dasein*.

Será que Kant teria determinado suficientemente o ser do homem, ou seja, sua subjetividade, mediante suas exposições acerca da personalitas *transcendentalis*, *moralis* e *psychologica*? [Cf. **GPP**, §14, p. 199. GA 24]. Kant vislumbra claramente a impossibilidade de

conceber o Eu, o sujeito, como qualquer coisa de subsistente. O filósofo chega a propor, no que concerne à *personalitas moralis*, algumas determinações ontológicas positivas da egoidade, mais ele não chega à questão fundamental do modo de ser da *pessoa* [Cf. SZ, p. 318-20. GA 02]. É a partir de tais constatações que Heidegger posiciona-se em relação a Kant: ele teria negligenciado a questão do modo de ser do sujeito teórico, moral e psicológico. [Cf. GPP, §14, p. 209. GA 24]

Além da omissão dos modos de ser do *Dasein*, Descartes e Kant omitem também a constituição ontológica do objeto[incognoscível para Kant] e a natureza da própria diferença sujeito-objeto [Cf. GPP, §13, p. 176. GA 24]. Como o ser do sujeito, o Ego é concebido em oposição à realidade, que no contexto da ontologia cartesiana é a *efetividade*, a mera subsistência? A consciência da distinção sujeito-objeto não implica a tematização dos diferentes modos de ser desses entes. Considerando o ser do sujeito [*res cogitans*] enquanto puro pensamento, diferente do ente meramente subsistente, torna-se urgente a questão da unidade do ser em relação à distinção sujeito-objeto. Em que perspectiva, pergunta Heidegger, sujeito e objeto são ontologicamente distintos? Para responder tal questão, Heidegger admite que poderia seguir os passos propostos por Descartes, aquele que pela primeira vez colocou-se diante de tal distinção. Ou buscar algum esclarecimento em Hegel, que formula tal distinção no âmbito da relação entre natureza e espírito, entre substância e sujeito. Entretanto, explica Heidegger:

“Nós não escolheremos nem o começo nem o fim do desenvolvimento desse problema, mas a etapa intermediária capital entre Descartes e Hegel – a concepção kantiana do problema, também nitidamente determinada por Descartes e que será determinante, por sua vez, para Fichte, Schelling e Hegel. [Cf. GPP, §13, p. 176. GA 24].

Vejamos, pois, como se dá a determinação e distinção de sujeito e objeto em Kant, tal questão parece-nos crucial para se entender o processo de objetificação no âmbito da crítica kantiana e a leitura heideggeriana da constituição do sujeito e do objeto em Kant. Uma das hipóteses para se explicar o retorno ao Ego humano, que assume o lugar do *subiectum*[*hypokeimenon grego*] na Metafísica da subjetividade inaugurada por Descartes, afirma que tal retorno é determinado pelo fato de o ente que nós mesmos somos é dado de forma mais imediata do que o ente conhecido, sendo assim, somente o sujeito seria acessível com toda *certeza e evidência*. Os objetos não são acessíveis senão pela mediação do sujeito. Essa hipótese é inaceitável para Heidegger.

Mas como se determina em Kant essa subjetividade que surge com Descartes? Ora, se as condições de possibilidade da experiência são também as condições de possibilidade do objeto da experiência, e se tais condições pertencem a uma suposta subjetividade transcendental, tal subjetividade torna-se o fundamento de toda experiência e objeto possíveis. O processo de objetificação, com Kant, teria assim como condição de possibilidade um dos pólos da relação sujeito/objeto. Heidegger observa que esse retorno ao *Ego* observado em Kant é realizado de maneira consciente, ainda que ele não resulte diretamente do discernimento da constituição ontológica fundamental do *Dasein* como ser no mundo. [Cf. **GPP**, §13, p. 173, GA 24].

Já observamos que a ontologia antiga interpreta e compreende o ser do ente no sentido do ser *presente-subsistente* [*Vorhandenheit*]. O ser é concebido como a entidade do ente, como causa e fundamento do ente. O ente ontologicamente exemplar e aquele sobre o qual se decifra o sentido do ser é a *natureza* [*physis*], que depois se torna o objeto [*Gegenstand*] [usando uma terminologia corrente depois de Kant] [Cf. **GPP**, §13, p. 173. GA 24]. A Metafísica moderna, particularmente com Kant, teria operado uma reviravolta [*Kehre*] no questionamento filosófico ao estabelecer a hegemonia do sujeito em relação ao objeto. Doravante, é a estrutura do sujeito cognoscente, segundo seu modo de ser específico, que servirá de critério para se determinar o ser do ente, a efetividade do efetivo e sua verdade. [Cf. **GPP**, §13, p. 174. GA 24]. Heidegger ressalta que: “os motivos da orientação primordial da filosofia moderna sobre o sujeito não são aqueles da ontologia fundamental, a questão não é a de reconhecer o que e como o ser e as estruturas ontológicas [do sujeito] podem ser elucidadas a partir do *Dasein*... “ [GPP, §13, p. 174. GA 24].

Mas como Kant caracteriza o ego e a essência da egoidade? Para Kant a pessoa humana [*personalitas*] pode ser determinada sob três aspectos: o *transcendental*, o *psicológico* e o *moral*. No fundo, segundo Heidegger, Kant atém-se a determinação cartesiana do sujeito. O Ego, o eu, é *res cogitans* – uma *res*, qualquer coisa que pensa, ou seja, que representa, que percebe, que dá ou recusa seu assentimento, que ama, que detesta, etc. E todo representar é um *eu represento*, todo julgar é um eu julgo, todo querer é um eu quero. O *eu penso* é a cada vez co-representado em todo representar. A consciência de si do sujeito, o eu penso, está na base e unifica o diverso da experiência sensível. Segundo Heidegger, Kant adota essa determinação cartesiana do *Ego* como *res cogitans* no sentido do *eu penso* que unificaria o diverso da experiência sensível, conferindo-lhe uma formulação

ontológica mais radical. A determinação do Ego são as representações, no sentido pleno do termo *representatio*. O Ego então será alguma coisa cujas determinações reais são representações. [Cf. **GPP**, §13, p. 177. GA 24].

Vimos que o *hypokeimenon* na ontologia antiga é o presente subjacente, o que é em si e por si, referido a qualquer coisa presente portadora de qualidades/predicados – a pedra, a mesa, a montanha, o inseto, etc. Em Descartes vimos que o *hypokeimenon* começa a se referir exclusivamente ao ego humano, mas é em Kant que pela primeira vez esse Ego torna-se explicitamente o *subjectum* verdadeiro, a substância propriamente dita, o *hypokeimenon*. [Cf. **GPP**, §13, p. 178. GA 24]. Mas o que constitui a estrutura o Ego? A consciência de si. Todo pensar é um *Eu penso*. O Ego não é um ponto isolado, mas um *eu penso* que está na base de todo processo objetificador e experiência possível. Enquanto eu penso, o *Ego* se percebe como fundamento de suas determinações, representações, desejos, enunciados, etc. O eu penso é o fundamento da identidade do Ego a si mesmo. Toda atitude, comportamento, determinação do Ego são fundadas nele mesmo enquanto consciência de si. [Cf. **GPP**, §13, p. 179. GA 24].

É somente sobre a base do *eu penso* que o múltiplo pode ser dado na unidade do conceito, ou seja, somente a partir da experiência de minha própria mesmidade é que eu posso experienciar outra coisa que não seja meu Ego. [Cf. **GPP**, §13, p. 179. GA 24]. Kant interpreta esse ego como *unidade originariamente sintética da apercepção*. Isso significa que o Ego é o fundamento originário da unidade da multiplicidade de suas determinações. Em outras palavras, o Ego unifica o diverso da experiência sensível. Eu não apreendo simplesmente isso que é pensado ou representado, eu não percebo puramente e simplesmente, mas eu me penso também em todo pensar, eu me percebo em todo perceber. No entender de Heidegger, essa unidade originariamente sintética da apercepção constitui o caráter ontológico do sujeito em Kant.

Conclui-se que a estrutural formal da *personalitas* constituída pela egoidade é a *personalitas transcendentalis*. E na medida em que a ontologia trata do ser do ente e esse ser [efetividade, perceptividade] identifica-se a ser conhecido, a ontologia enquanto ciência do ser, deve necessariamente ser, para Kant, a ciência da cognoscibilidade possível dos objetos. Nesse sentido, podemos considerar que as condições fundamentais do ser do ente, enquanto efetividade, perceptividade, são as condições fundamentais da cognoscibilidade das coisas. E uma vez que a

condição fundamental para conhecer é o Ego no sentido do eu penso, o ser das coisas, sua efetividade e perceptividade são determinadas pelas estruturas, conceitos e princípios do Ego, que não é uma representação, não é um objeto representado, um ente no sentido de *objectum*, mas o fundamento da possibilidade de todo representar, de todo perceber, ou seja, de toda perceptividade e objetificação do ente. [Cf. GPP, §13, p. 181. GA 24].

O ego enquanto unidade originalmente sintética da apercepção é a condição ontológica fundamental de todo ser. As determinações fundamentais do ser do ente são as categorias. O Ego não é uma das categorias do ente entre outras, mas a condição de possibilidade das categorias em geral. É por essa razão que o Ego não faz ele mesmo parte dos conceitos fontes do entendimento... mas o Ego é, segundo a expressão kantiana, o veículo de todos os conceitos do entendimento [KrV, B 107 e 406] [Cf. GPP, §13, p. 181. GA 24]

Entretanto, a *personalitas transcendentalis* não esgota a determinação kantiana do conceito de pessoa, sujeito. Kant distingue o conceito ontológico do Ego em geral como eu penso, como *personalitas transcendentalis*, do conceito de *personalitas psychologica*<sup>52</sup>. Isso significa que ele distingue a consciência de si pura da consciência de si empírica, o Eu da apercepção do Eu da apreensão/percepção, da experiência do presente subsistente que depende do sentido interno de minhas vivências psíquicas. [Cf. GPP, §13, p. 182. GA 24].

O Eu puro, O Ego da consciência de si, a *apercepção transcendental*, não é um fato de experiência, mas condição de possibilidade de todo experimentar empírico, tornando-se assim o fundamento ontológico de toda experiência empírica possível, de toda objetificação possível [Cf. GPP, §13, p. 183. GA 24]. Desse ego determinante da apercepção, dessa subjetividade transcendental, Kant diz não poder nada dizer além de – *Ele é*. Somente porque o Ego puro da apercepção é esse ego determinado, ele pode se re-encontrar como eu empírico. [Cf. GPP, §13, p. 184. GA 24]. O fato é que a estrutura ontológica da pessoa humana não se apóia nem sobre o Eu psicológico empírico, que constitui o fundamento da animalidade/vida; nem sobre a *personalitas transcendentalis*, eu-puro, sujeito transcendental, que caracteriza em geral a racionalidade do homem; mas sobre a *personalitas moralis*. [Cf. GPP, §13, p. 185. GA 24]. A consciência de si a partir do *sentimento de respeito* pela Lei moral é o que Kant chama de *personalitas moralis*. No

<sup>52</sup> O Ego, enquanto *personalitas psychologica*, é sempre somente objeto, é um dado presente subsistente. O Eu-objeto, empírico, é uma coisa. A Psicologia sempre foi uma ciência positiva do ente subsistente. Enquanto conhecimento do homem, a Psicologia tem consciência de que ele é um corpo ligado ao objeto do sentido interno – a alma. O fato é que a

sentimento de respeito à Lei moral já está implicado um ser sensível à lei no sentido de uma auto-submissão. Essa submissão é ao mesmo tempo uma auto-revelação a mim mesmo de minha dignidade de ser livre. Nesse sentido, o *sentimento de respeito* diante da Lei moral é o modo autêntico da revelação da existência humana. [Cf. **GPP**, §13, p. 192. GA 24].

No curso *Schelling – Vom Wesen der menschlichen Freiheit* [1809] [Cf. GA 42] [1936] Heidegger afirma:

“Kant, sobre o caminho que conduz da Crítica da razão pura à Crítica da razão prática, reconhece que a essência verdadeira do eu não é o *Eu penso*, mas o *Eu ajo*. Eu me dou a mim mesmo a lei a partir de meu próprio fundamento essencial – eu sou livre. Nesse ser livre, o Eu é verdadeiramente em si...O eu enquanto eu represento, a idéia, é doravante concebido na ótica da liberdade.”[Cf. **VWF**, p. 111. GA 42].

A consciência de si advinda da submissão à lei moral instaura uma modalidade específica da subjetividade humana, que não é propósito desse trabalho analisar. Nossa preocupação aqui é expor como se determina e constitui a subjetividade humana como *subjetividade transcendental* em Kant, procurando explicitar seu papel no processo de objetificação fundamentado transcendentalmente na *Crítica da Razão Pura*. Entretanto, devemos reconhecer que somente mediante a elucidação da constituição ontológica da *personalitas moralis* a partir mesmo do *sentimento de respeito* pela Lei, pode-se estabelecer a distinção entre sujeito e objeto, *res cogitans* e *res extensa*, pessoa e coisa. Mas o que distingue uma pessoa de uma coisa? Na *Fundamentação Metafísica dos costumes*, Kant afirma:

Os entes cuja existência depende, não da vontade humana, mas da *physis* não tem, quando desprovidos de razão, senão um valor relativo, são meios, eis porque nós os chamamos de coisas; ao contrário, todos os seres racionais são chamados de pessoas, por isso sua natureza lhes designa como fim em si mesmos, como qualquer coisa que não pode ser empregada como meio. [Cf. **GMS**, pp. 286-87]

Nesse sentido, o caráter ontológico de pessoa pode ser assim determinado - as pessoas são coisas [res] cuja existência tem um fim em si mesmo [Cf. **GMS**, p. 287]. Pessoa e coisa são *res* no sentido amplo. Kant emprega o termo ser-aí [*Dasein*] e existir no sentido de presença subsistente. Ele utiliza de forma indiferente o termo ser-aí para designar o modo de ser do homem e das coisas.

---

*personalitas psychologica*, o eu empírico, determinado, pressupõe a *personalitas transcendentalis*, o eu puro, lógico, da apercepção. [Cf. **GPP**, §13, p. 185. GA 24].

Entretanto, Kant distingue ontologicamente pessoa e coisa como dois tipos distintos de entes. Dois tipos de ontologia devem corresponder a esses dois tipos fundamentais de ente. Uma Metafísica *da natureza* [*res extensa*] e uma Metafísica *dos costumes* [*res cogitans*] [Cf. **GPP**, §13, p. 197 GA 24]. Kant define essa Metafísica dos costumes, ou seja, a ontologia da pessoa nos seguintes termos: “Ela deve examinar a idéia e os princípios de uma vontade pura possível, não as ações e as condições da vontade humana em geral que na maior parte são tiradas da psicologia.” [GMS, p. 247] [Cf. **GPP**, §13, p. 198 GA 24].

O ponto decisivo aqui, para Heidegger, está no fato de Kant tratar o ser-aí [*Dasein*] da pessoa no sentido do ser-aí de uma coisa. Existir aqui é empregado no sentido de *ser subsistente*. Kant atribui ao ente que nós mesmos somos o modo de ser do ente subsistente, mesmo quando trata da estrutura que pertence à *personalitas moralis*. O filósofo postula ainda que as substâncias finitas – coisas e pessoas, não são puramente e simplesmente subsistências, mas exercem uma ação recíproca, que se funda sobre a causalidade, o poder de exercer um efeito. Distingue-se assim, conforme a diferença ontológica fundamental entre *res* e *pessoas*, uma dupla causalidade – *causalidade mecânica* da natureza e *causalidade da liberdade*. No âmbito dessa dupla causalidade, o substancial é a coisa em si que permanece incognoscível. Somente os acidentes, os efeitos das coisas umas sobre as outras se manifestam e são cognoscíveis. Isso decorre da própria finitude da pessoa e da substância em geral. A substância finita que é a pessoa humana não pode ser pura espontaneidade, ela deve ser co-originalmente determinada como receptividade, como faculdade de recepção e de acolhimento dos efeitos de outras substâncias. A finitude do sujeito deve-se justamente ao fato que eles são referidos necessariamente a *receptividade*<sup>53</sup> [Cf. **GPP**, §14, p. 212. GA 24].

Heidegger reconhece que Kant avançou como nenhum outro pensador antes dele na determinação da estrutura ontológica da personalidade, entretanto, ele não abordou a questão em toda sua plenitude ao não colocar a questão do modo de ser do sujeito. [Cf. **GPP**, §14, p. 218. GA 24]. “Não somente o modo de ser desse ente, a unidade da *personalitas psychologica*, *transcendentalis*, *moralis*, a unidade do homem existente factualmente, permanece indeterminada,

<sup>53</sup> A finitude, sustenta Heidegger, é o fato de a pessoa estar determinada necessariamente pela receptividade. A finitude, dito de outra forma, é a impossibilidade de ser por si mesmo produtor e criador de um outro ente. Somente aquele que é

mais ainda a questão do ser do *Dasein* permanece ausente.” [Cf. **GPP**, §14, p. 218. GA 24]. A determinação do ser do sujeito como consciência de si não apreende nada do modo de ser desse Sujeito como ser no mundo. Falta-nos, constata Heidegger, uma meditação expressa quanto o caminho a seguir para que o *Dasein* possa receber uma determinação ontológica adequada. [Cf. **GPP**, §14, p. 218. GA 24].

## 2. PRIMEIRO MOMENTO DA CRÍTICA HEIDEGGERIANA À DETERMINAÇÃO DA SUBJETIVIDADE EM KANT – A OMISSÃO DOS MODOS DE SER DO *DASEIN*.

A analítica existencial estabelece que um dos elementos característicos da subjetividade é não ser o predicado de nenhuma coisa. A explicação da existencialidade do Ser toma seu ponto de partida natural na auto-interpretação cotidiana do existente, que se exprime sobre ele mesmo ao dizer – Eu. O conteúdo dessa expressão não visa senão meu eu e nada mais. A questão é saber se isso que se experimenta onticamente deve ser interpretado ontologicamente com a ajuda disso que se chama *categorias*. [Cf. **SZ**, p. 318. GA 02]. Se por um lado Kant tem razão em recusar um conceito absoluto do *Eu penso* cartesiano a partir de categorias cujo uso só tem sentido nos limites da experiência ôntica; por outro lado, não se poderia concluir que Kant teria reduzido a dimensão ontológica do *Eu penso* a uma mera presença ôntica (*Vorhandenes*)? Mas há algo de positivo na análise kantiana do *eu penso* cartesiano, a percepção da impossibilidade que há em reduzir onticamente o *Eu* a uma substância. Entretanto, Kant ao determinar ontologicamente o *Eu* como sujeito indica que ele é concebido como um ente ôntico sempre já presente no e para o mundo. O ser do *Eu* é compreendido como a realidade da *res cogitans* (Cf. **SZ**, p. 320. GA 02). Nesse sentido, enquanto herdeiro do racionalismo cartesiano, que havia definido o universo como *res extensa* (matéria), Kant deixa de lado o problema filosófico da mundanidade do mundo enquanto constitutivo do ser do *Dasein*, contentando-se em colocar o problema científico da natureza (Cf. **SZ**, p. 101. GA 02). Consequentemente, o *Eu penso* será definido como o sujeito que tem como correlato esse objeto ôntico que é a natureza.

---

o autor, conhece o ser verdadeiro do ente criado. O ser das coisas é interpretado como ser-produzido, eis um pressuposto evidente para Kant, ainda que não seja expressamente formulado pelo filósofo. [Cf. **GPP**, §14, p. 214. GA 24].

### 2.1. A insuficiência da determinação ontológica do sujeito em Kant

Segundo Heidegger, “Kant não tenta efetivamente interpretar o modo de ser do Eu enquanto Eu penso”. Para ele, o ser-aí subsistente, como qualquer coisa, não pode ser clarificado em sua estrutura ontológica. A demonstração da impossibilidade de interpretação do eu no sentido do *eu penso* é oferecida no liv. II, cap. I da *Dialética transcendental* da *Crítica da Razão Pura*, onde Kant trata dos *paralogismos da razão* [Cf. KrV, B, 399ss]. [Cf. **GPP**, §14, p. 202 GA 24]. Kant sustenta que os conceitos ontológicos enquanto categorias do entendimento devem ser necessariamente aplicados aos dados da *intuição sensível*, o que invalida a tentativa da psicologia racional de conhecer através desses conceitos algo de que não temos uma *representação sensível*.

Kant é o primeiro a mostrar a impossibilidade de anunciar qualquer coisa sobre mim mesmo, enquanto substância espiritual, aplicando as categorias a priori do entendimento. Tais categorias que se aplicam ao ente subsistente não podem ser aplicadas ao Ego, ao *Dasein*. [Cf. **GPP**, §14, p. 204. GA 24]. Mas por que é impossível a consciência ôntica da alma e do eu? O eu penso é fundamento de possibilidade das categorias e na medida em que são condicionadas pelo eu, não podem ser aplicadas a ele para apreendê-lo. Não podemos ter a intuição de nós mesmos. Não existe terreno possível que seja dado para a aplicação das categorias à consciência do Eu, enquanto conceitos fundamentais da natureza, não seriam apropriadas para a determinação do Ego. [Cf. **GPP**, §14, p. 61-64. GA 24].

Heidegger discorda da tese kantiana de que é impossível um conhecimento do ser do sujeito enquanto eu penso. A inadequação da aplicação das categorias da natureza para se apreender o Eu não implica uma impossibilidade de uma interpretação ontológica do Eu em geral ou do sujeito. Para Heidegger, Kant até tenta em sua *Metafísica dos Costumes* estabelecer uma ontologia da pessoa, interpretando ontologicamente o Eu como fim em si mesmo. Entretanto, o filósofo não coloca a questão fundamental do *modo de ser* da pessoa enquanto fim [Cf. **GPP**, §14, p. 61-64. GA 24]. Heidegger observa ainda que quando Kant trata do Sujeito teórico, torna-se impossível qualquer determinação mediante as categorias do entendimento, entretanto, quando o filósofo trata do sujeito moral/prático, subsiste uma tentativa de determinação ontológica. Como se pode compreender o ser do sujeito em geral que se desdobra em sujeito teórico e prático? Não somente a estrutura ontológica

do Eu que constitui o sujeito teórico-prático permanece indeterminada, mas também a relação da alma com o corpo. [Cf. **GPP**, §14, p. 208. GA 24]

Em várias passagens da *Crítica da razão pura*, principalmente quando se trata da determinação da subjetividade enquanto *personalitas transcendentalis*, da noção de substância e realidade, Heidegger percebe uma confusão: a diferença ontológica entre o modo de ser desse ente que nós mesmos somos a cada momento e o modo de ser dos objetos no espaço é mascarada pelo o conceito de *Dasein* (*existência*) aplicado indistintamente às pessoas e coisas. A consciência seria algo meramente subsistente como são as coisas, fazendo com que o sujeito kantiano seja um prolongamento do *Cogito* cartesiano. Entretanto, é preciso considerar que essa *consciência de minha consciência* da qual fala Kant está longe de esgotar a significação completa da subjetividade, mesmo para o próprio Kant, se considerarmos a dimensão moral dessa subjetividade e a própria noção de *apercepção transcendental*<sup>54</sup>.

Mesmo quando o homem é para ele mesmo objeto de experiência, como naquilo que Kant chama de *consciência empírica de minha existência no tempo*, ele está em si fora de si. Para Kant, portanto, a esfera do eu só aparece como tal justamente na medida em que ela é ultrapassada em direção ao seu outro – o objeto. Talvez a subsistência do eu, do sujeito, esteja tão estreitamente ligada à subsistência do objeto exterior, que seria impossível separá-los.

Heidegger aponta outra tensão no interior do pensamento kantiano – a tensão entre a *transcendência teórica* e a *transcendência prática* da subjetividade. Os conceitos do entendimento têm que ser *sensificados* [Loparic], ou seja, referirem-se aos dados da intuição sensível ou aos *constructos* da intuição pura para não operarem sínteses abusivas. Enfim, para simplesmente terem sentido, os conceitos a priori do entendimento têm que corresponderem a uma representação sensível.<sup>55</sup> Ora, no caso da subjetividade prática, ela é pura e simplesmente determinada pela

<sup>54</sup> Se na apreensão sucessiva do diverso dos fenômenos, eu posso distinguir o simultâneo e o sucessivo, é porque há no fundamento dessa apreensão sucessiva do diverso algo de permanente – o eu penso, a *apercepção transcendental*. [Cf. **KrV**, B 225-26].

<sup>55</sup> É importante notar que, para Kant, a possibilidade (validade objetiva) de um conceito é assegurada por sua *interpretação sensível* (*Versinnlichung*, KU, §59), que recai sobre dois domínios de entidades: o *domínio dos possíveis constructos na intuição pura*, ou *domínio dos esquemas puros*, e o *domínio dos possíveis objetos empíricos*, ou *exemplos* (*ibid.*). (Cf. Loparic, 2000). Para Kant, os elementos desses dois domínios esgotam a esfera dos objetos construtivamente possíveis – os “objetos possíveis” (A 220/ B 267). Uma *interpretação sensível* de um conceito implica em associar esse conceito a uma *intuição possível*, isto é, a um construto esquemático ou um exemplo empírico. (Loparic, 2000). Sobre o

simples forma da Lei Moral que lhe impõe um imperativo categórico. É da pura forma dessa Lei que advém sua *sensificação*[*Versinnlichung*] no *sentimento de respeito*.<sup>56</sup> No respeito deve revelar-se a consciência de si moral, a *personalitas moralis* que constitui a verdadeira personalidade do homem. [Cf. **GPP**, §13, p. 188. GA 24]. Esse sentimento não serve para julgar uma ação, ele é o móvel da vontade que a faz agir conforme a máxima da Lei. Essa consciência de si advinda da submissão à lei instaura uma modalidade específica da subjetividade humana cujo modo de ser, para Heidegger, não teria sido suficientemente explicitado por Kant.

---

caráter da sensificação dos fenômenos no âmbito de uma semântica transcendental conferir LOPARIC, Zeljko 2000: *A Semântica transcendental de Kant*. Campinas: UNICAMP-CLE.

<sup>56</sup> Sobre o sentimento de respeito e sua relação com a lei moral – Cf. Heidegger, **GPP**, § 13. Cf. também - “*fato da Razão*” de Zeljko Loparic.

### CAPÍTULO III

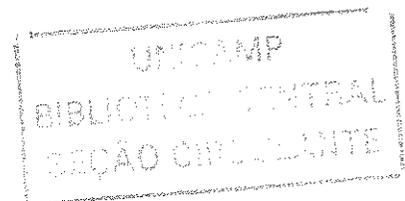
#### AS CONDIÇÕES DE POSSIBILIDADE DA EXPERIÊNCIA DA COISA COMO OBJETO

##### 1. O PAPEL DO ENTENDIMENTO E DA INTUIÇÃO NA CONSTITUIÇÃO DE UM CAMPO DE EXPERIÊNCIA E OBJETOS POSSÍVEIS.

Logo no início da *Crítica da razão pura* nos deparamos com uma proposição que, para Heidegger, delimita a concepção kantiana da essência do conhecimento:

“Qualquer que seja o modo ou meio em que um conhecimento possa relacionar com os objetos aquele em que a relação é imediata e ao qual se dirige todo pensamento é a intuição”. Mas essa só tem lugar enquanto o objeto nos é dado, o qual só é possível, pelo menos para nós, os homens, porque o objeto afeta de determinado modo o espírito/sensibilidade [Gemüt][Cf, KrV, B 33].

Essa determinação da essência do conhecimento constituiria, segundo Heidegger, o primeiro e decisivo golpe contra a Metafísica racional. Com tal determinação, Kant instaura uma nova e fundamental posição do homem em meio aos entes. Essa determinação diz que o conhecimento humano é um *relacionar representativo* com os objetos. Um representar que não é um mero pensar em conceitos, em juízos, mas que tem que referir-se necessariamente a algum domínio de experiência e objetos possíveis. Nesse sentido, tanto a intuição quanto o pensamento tomados isoladamente não esgotam a essência do conhecimento humano, que constituiria uma unidade especificamente estruturada de *intuição e entendimento*. Existiria uma duplicidade no conhecimento devido a sua constituição na *intuição*[sensibilidade] e no *conceito* [entendimento]. A intuição refere-se imediatamente ao objeto e é singular; o conceito refere-se ao objeto mediadamente, mediante um traço [*Merkmal*] que diversas coisas podem ter em comum. [KrV, A/B. 'p. 320/377]. E para que haja uma relação entre intuição e pensar é necessário algo de comum a ambos. É essa co-pertinência entre *intuição e pensar* que permite o processo de objetificação [constituição do sujeito e do objeto].



Heidegger entende que na *Crítica da Razão Pura*, Kant teria realizado a *tarefa mais pesada de analisar a experiência em sua estrutura essencial*<sup>57</sup>. Entretanto, observa o filósofo, a discussão do pensar e dos atos do entendimento ocupa um lugar de maior destaque que o tratamento dado à intuição. O fato é que na *Crítica da Razão Pura* toda direção do questionamento acerca da essência da estrutura da experiência está voltada para a caracterização do pensar[entendimento], cuja ação mais característica é o *juízo*. Em várias passagens da *Crítica da razão pura* Kant enfatiza que aquilo que é a questão central da crítica - é a questão da *possibilidade ou não dos juízos sintéticos a priori*. Heidegger constata que uma autêntica compreensão da crítica kantiana foi comprometida por esses prejuízos, muitos deles nascidos no seio do neokantismo, que relegava a *intuição* a um papel secundário no processo de objetificação operado na *Crítica da Razão Pura*. [Cf. **FnD**, 4 d, p. 143-47. GA 41]

Mas como se explica que apesar da importância fundamental e normativa da intuição no conhecimento humano, Kant tenha empregado a maior parte da *Crítica* na análise da faculdade do entendimento e seus princípios? Precisamente porque Kant, em oposição à *Metafísica racional* que colocou a essência do conhecimento no pensamento conceitual, destacou a intuição como momento fundamental do conhecimento humano. O fato é que a aparente proeminência do *entendimento* sobre a *intuição* apenas denuncia, segundo Heidegger, a dependência do pensar frente aos dados intuídos. Ora, se o pensar está sempre referido a intuição na constituição de um campo de experiência e objetos possíveis, então a lógica própria desse pensar tratará necessariamente da relação essencial entre entendimento/conceito e Sensibilidade/intuição. [Cf. **FnD**, 4 d, p. 143-146. GA 41]. Nesse sentido, a pergunta pelos princípios do entendimento puro, é a pergunta pelo papel necessário da intuição no processo de objetificação. Evidentemente essa intuição deve ser ela mesma *pura*, ou seja, livre de sensação, fundando-se sobre si mesma ainda que pertença a *sensibilidade*. Essa intuição representada em um *representar* imediato é o próprio tempo. [Cf. **FnD**, 4 d, p. 142. GA 41].

<sup>57</sup> Zeljko Loparic procura descrever a natureza da tarefa geral da *Crítica* numa outra perspectiva – tal tarefa consistiria em prover uma teoria abrangente das limitações e da ampliação do conhecimento humano. Para Loparic, essa tarefa equivale ao problema de encontrar condições de satisfatibilidade e decidibilidade, ou então, construtibilidade de proposições. Os limites do conhecimento humano coincidem com os limites da classe de proposições sintéticas decidíveis. Ampliação do conhecimento significa encontrar porposições sintéticas possíveis e demonstráveis. [Cf. Loparic, cap. I, 2000].

Para compreendermos melhor o estatuto do entendimento e da intuição e o caráter da relação entre ambos que propicia a experiência e seu objeto, convém precisar como determina Kant a essência do juízo em geral.<sup>58</sup>

## 2. A PROPOSTA KANTIANA PARA UMA NOVA TEORIA DO JUÍZO

O que a teoria do juízo em Kant inova em relação à tradição? O juízo anuncia algo de algo. Anunciar é referir um predicado a um sujeito. Kant expressa essa caracterização geral do juízo na *Introdução* da *Crítica* quando assinala a distinção entre juízos *analíticos* e  *sintéticos*, nos seguintes termos: “*Nos juízos se pensa a relação de um sujeito a um predicado*”. [Cf. **KrV**, B, p. 10]. O juízo seria assim uma relação na qual um atributo/predicado é acrescentado ou negado a um determinado sujeito. Existiriam assim juízos afirmativos e juízos negativos. Portanto, na esteira da tradição metafísica, Kant afirma que o juízo é a relação de um sujeito a um predicado. A questão é saber se com essa definição se esgota a essência do juízo.

Kant expressa sua definição acerca do juízo na *Crítica da Razão Pura*, mas precisamente na seção que trata da *Dedução transcendental dos conceitos puros do entendimento*. [cf. **KrV**. B. §19. p. 140]. O filósofo reconhece que não pode se satisfazer com a definição que os lógicos oferecem do juízo em geral, a representação de uma relação entre conceitos. Toda lógica desde Aristóteles concebe o juízo como *enunciado*. Tal definição da tradição lógica não é falsa, mais insuficiente. O juízo enquanto enunciado implica uma relação entre sujeito e predicado, ora, para Kant, onde se representa uma relação está co-representada uma unidade pela qual a relação se faz consciente. [Cf. **FnD**, 5, p. 149. GA 41].

Mas qual a novidade da determinação kantiana do juízo? Na *Crítica da Razão Pura* Kant considera que os juízos não são outra coisa que a maneira de levar os conhecimentos dados à unidade objetiva da apercepção. [**KrV**, B, p. 141]. Isso significa que o juízo, enquanto ato do entendimento, não está referido apenas de modo geral a intuição e ao objeto, mas que essa referencia constitui sua “essência”. Assim, a determinação fundamental do juízo está fundada na

<sup>58</sup> As mudanças da 1ª edição da *Crítica* para a 2ª edição atestam quão difícil foi para Kant determinar a essência do juízo, do pensar, a partir de seu novo conceito de conhecimento e da relação de dependência essencial entre pensar e intuição. A nova concepção kantiana da essência do juízo está na base da distinção entre juízos analíticos e juízos sintéticos. A

referencia intuitiva [dados da intuição]. Percebe-se, pois, que na teoria do juízo em Kant o que está em questão são os princípios, regras e máximas que possibilitam e orientam a relação entre entendimento e intuição da qual depende todo o processo de objetificação no âmbito da crítica kantiana. [Cf. **FnD**, 5g, p. 173-75. GA 41]. Heidegger admite que uma maior compreensão da teoria do juízo em Kant exige a clarificação da distinção que ele estabelece entre *juízos analíticos* e *juízos sintéticos*. O que significaria tal distinção e de que forma ela pode nos proporcionar uma visão mais plena do juízo? Tendo em mente a definição kantiana de juízo analítico e juízo sintético [Cf. **KrV**. B. p. 190], é importante observar que no juízo analítico não está implícito nenhum processo de objetificação, já que tal juízo apenas explicita/analisa algo já implícito na própria idéia do sujeito. No juízo sintético, contudo, na medida em que não há uma relação necessária entre predicado e sujeito, o representar deve partir do caráter de *dadidade* do objeto, ou seja, aqui está implícito um determinado processo de objetificação [Cf. **FnD**, 4 f, p. 151-55. GA 41].

O princípio supremo dos juízos analíticos é um dos três princípios fundamentais da Metafísica tradicional, um axioma, uma lei evidente do ser e do pensar: o *princípio de não-contradição* [*Princípio de Identidade*]. A concepção kantiana do *princípio de não-contradição* coloca em questão seu papel ao longo da história da Metafísica ocidental. O papel do princípio de não-contradição como axioma fundamental de todo conhecimento do ser, já se encontra manifesto na *Metafísica* de Aristóteles [Cf. Aristóteles, *Metafísica*.Γ 3-6], sendo considerado como o princípio fundamental de todos os axiomas. Entretanto, a discussão do princípio de não-contradição na *Crítica da Razão Pura* move-se dentro de um plano diferente da tradição, como se pode perceber já na sentença que começa a primeira seção do capítulo segundo da *Análítica dos Princípios*:

A condição universal, ainda que negativa, de todos os nossos juízos em geral seja qual for o conteúdo desse conhecimento e a maneira que se relaciona com o objeto, é que não contradigam a si mesmos, caso contrário, são nulos. [**KrV**. B. p. 189].

Isso significa que todo conhecimento, independente de seu conteúdo, está submetido à condição de que seus juízos não sejam contraditórios em si. Por traz do princípio de não-contradição está em questão o conhecimento humano, seus limites e possibilidades. Somente em relação a um conhecimento relativo, limitado tem sentido colocar como fundamento o *princípio de contradição*.

---

elucidação da essência do juízo conduz a clarificação da distinção entre juízos analíticos e juízos sintéticos. [Cf. **FnD**, 4 f, p. 146. GA 41].

Kant reconhecia, contudo, que o princípio de não-contradição vigora apenas numa esfera do conhecimento humano, ao considerar que nossos juízos devem estar livres de contradições, não nossos conhecimentos.

Um juízo não se esgota na relação sujeito-predicado, que é determinada pelo *princípio da não-contradição* [que o sujeito e o predicado não sejam contraditórios]. O próprio Kant considera que ainda que não haja contradição em nosso juízo, ele pode relacionar conceitos de uma maneira arbitrária sem nenhuma conexão com experiências ou objetos possíveis, e que não tem fundamento algum, nem a priori nem a posteriori, que os justifiquem. A fórmula kantiana para o princípio de contradição é: *A nenhuma coisa convém um resultado que a contradiga*. [KrV, B 190]. Princípio que também pode ser anunciado da seguinte maneira: *a nenhum sujeito lhe convém um predicado oposto a si mesmo*. Esse princípio é um pressuposto básico para a significação do juízo e seu valor de verdade e para qualquer objetificação possível.

### 2.1. Os juízos sintéticos a priori- O fundamento da necessidade e universalidade do processo de objetificação -

Em Kant, a explicação da possibilidade dos juízos sintéticos é uma tarefa que transcende os limites de uma lógica geral e exige uma *lógica transcendental* que explicita as condições de possibilidade, a extensão e a validade dos juízos sintéticos [a posteriori e a priori], determinando assim os limites e a extensão do conhecimento humano<sup>59</sup>. Nos juízos sintéticos é necessário que eu saia do conceito dado para considerar sua relação com algo “*totalmente diferente daquilo que se pensava nele*”, que é o objeto [*Gegenstand*]. [Cf. KrV, B 193 ss]. *Em que consiste e se funda essa relação ao objeto?* O fundamento de tal relação esta no princípio supremo de todos os juízos sintéticos, que fundamenta também a condição de possibilidade de toda verdade e objetificação possível. Esse princípio supremo de todos os juízos sintéticos, ou como diz Heidegger, a determinação originária da essência do conhecimento, de sua verdade e de seu objeto se expressa na fórmula – *As condições de possibilidade da experiência em geral, são ao mesmo tempo as*

<sup>59</sup> Loparic explica que a tarefa mais importante da lógica transcendental é explicitar a possibilidade dos juízos sintéticos. Essa tarefa exige que sejam explicitadas as condições de possibilidade dos juízos sintéticos a priori, e suas condições de validade. (B 193). Para Kant, a ontologia deve ceder lugar à analítica do entendimento puro (KrV, B, p. 303), à semântica transcendental dos juízos sintéticos a priori elaborada mediante o esquematismo, no domínio dos dados intuitivos puros ou empíricos. Heidegger não aceita essa passagem de uma abordagem ontológica para uma leitura semântica. [Cf. Loparic, cap. I, 2000].

*condições de possibilidade do objeto da experiência* [Cf. **KrV**, B. p. 197]. [Cf. **FnD**, 6, p. 186. GA 41].

Heidegger considera essa afirmação fundamental para a compreensão da *Crítica da Razão Pura* como um todo. Ela está colocada no final da segunda seção [*O princípio supremo dos juízos sintéticos*] do capítulo segundo da *Analítica dos princípios*. No entanto, para se compreender essa seção fundamental da *Crítica da Razão Pura*, Heidegger acredita que se deva antes compreender a terceira seção na qual Kant trata do *Sistema de todos os princípios do entendimento puro*. Nessa terceira seção, Kant expõe de forma sistemática todos os princípios sintéticos do entendimento puro e como se constitui o *Gegen* [o vir ao encontro] e o *stand* [a consistência, a permanência] do *Gegenstand* [Objeto]. [Cf. **KrV**, B.] [Cf. **FnD**, 6, p. 187. GA 41].

A possibilidade dos juízos sintéticos a priori consistiria em uma *condição formal* [Princípio de não-contradição] e em duas *condições semânticas*. A condição formal única é dada pelo princípio de não-contradição. As duas condições semânticas consistem em que todos os conceitos e princípios, apesar de a priori, devem se referir a intuições empíricas, a dados da experiência possível. Sem essa sensificação [representação sensível], que também pode ser um constructo da intuição pura, os conceitos e juízos não possuiriam nenhuma validade objetiva. Assim, todos os conceitos não-lógicos que ocorrem numa proposição sintética devem possuir uma referência e significados objetivos. Devem-se referir aos dados da intuição sensível. “Exige-se tornar sensível (*sinnlich zu machen*) todo conceito abstrato, isto é, mostrar na intuição o objeto correspondente a ele, porque sem isso o conceito permaneceria privado de sentido, isto é, de significado” (**KrV**, B p. 299). Assim, sustenta Heidegger, a pergunta capital da *Crítica da Razão Pura* – Como são possíveis juízes sintéticos a priori? é, na verdade, a pergunta pela possibilidade da metafísica, pela possibilidade de um conhecimento do incondicionado que não é dado nem na intuição sensível nem na intuição pura.

Para Kant, a pergunta pela possibilidade dos juízos sintéticos a priori implica duas coisas: 1º – estabelecer em que sentido e sob que condições tais juízos são possíveis. Kant mostra que os juízos sintéticos a priori só são possíveis sob determinadas condições que a Metafísica tradicional não pode satisfazer [Uma condição formal, e duas condições semânticas]. O projeto da Metafísica racional está assim destinado ao fracasso, não por obstáculos exteriores, mas devido ao caráter de

nossa própria razão teórica que não consegue estender o *processo de objetificação* para além do mundo fenomênico, embora tenha uma vocação natural para tal. A crítica kantiana estabelece, não apenas em que sentido os juízos sintéticos a priori são possíveis, mas em que medida são necessários para a possibilitação do conhecimento como experiência e de todo processo de objetificação. [Cf. *FnD*, 5e, p. 162. GA 41].

### 3. A EXPERIÊNCIA DA COISA COMO OBJETO EM KANT<sup>60</sup>

O território delimitado pela crítica kantiana como solo firme da verdade compreende aquele conhecimento que pode ser fundamentado nisso que Kant chama de *experiência*. Qual a essência da experiência para Kant? O capítulo da *Crítica da razão pura* dedicado ao *sistema de todos os princípios da razão pura* é a tentativa de explicitar a estrutura da própria experiência. Assim, a pergunta pela essência da experiência é a pergunta pela condição de possibilidade de um âmbito a partir do qual deve partir todo processo de conhecimento e de objetificação que lhe é inerente. O objeto da experiência é a natureza, mais exatamente a natureza regida pelas leis expostas na mecânica newtoniana, ou seja, a natureza como sistema do mundo. Assim, a fundamentação da possibilidade interna da experiência é ao mesmo tempo, para Kant, a constatação da questão: *Como é possível uma natureza em geral?* A resposta a tal questão está no capítulo dos *sistemas de todos os princípios do entendimento puro*. Kant mostra que a experiência só é possível, assim como seu objeto, a partir de certos princípios *a priori*. Portanto, uma correta compreensão da essência da experiência, de seu objeto e da verdade do conhecimento, exige a compreensão efetiva do *sistema dos princípios do entendimento puro*.

O estudo do *sistema dos princípios do entendimento puro* deverá conduzir-nos para a questão de como Kant determina a experiência da coisa, já que essa depende da própria estrutura da experiência que por sua vez é determinada pelos *princípios a priori do entendimento puro*. Para Kant, coisa é aquilo que é objeto de nossa experiência [fenômeno]. Uma vez que o conjunto do que é possível experimentar é a natureza, a coisa só poderá ser concebida como coisa natural. Heidegger admite que Kant distingue a coisa enquanto fenômeno e a coisa enquanto *noumeno*. Entretanto, a *coisa em si*, separada e extraída de toda relação de sua manifestação para nós, é um mero objeto X,

um horizonte de toda objetificação possível. Somente a coisa natural como fenômeno é cognoscível em seu caráter de coisa.

Heidegger sintetiza a resposta de Kant à pergunta pela essência da coisa nas seguintes proposições: 1º – A coisa é sempre coisa natural, já que só posso experienciar o fenômeno; 2º – A coisa é sempre o objeto de uma experiência possível, ou seja, fundamentada nos princípios do entendimento puro. A partir da determinação kantiana da coisa como coisa natural, pode-se observar que o filósofo não coloca a questão da coisidade das coisas que nos cercam. A coisa importa para Kant como objeto da física matemática. [Cf. **FnD**, p. 125 GA 41]. Ela só é experimentada a partir de uma natureza em geral reconstruída pelo cálculo. Assim, a coisa que nos vem imediatamente ao encontro, antes de toda teoria e ciência, só é determinável a partir de uma conexão anterior a própria natureza. [Cf. **FnD**, p. 126 GA 41]

Não apenas o conhecimento humano é duplamente determinado pela *intuição* e pelo *pensar*, mas também o *objeto possível* do conhecimento deve ser duplamente determinado para ser objeto. O que somos capazes de conhecer deve *sair ao nosso encontro*, de alguma forma deve afrontar-nos. A isso, segundo Heidegger, alude o *gegen* em *Gegenstand* [o objeto]. Uma coisa qualquer que nos afete, uma sensação passageira visual ou auditiva, não é um *Gegenstand*. Aquilo que nos vem ao encontro deve ser determinado como estando, como algo que tem estância e desse modo *Constância* [*Stand*]. [**FnD**, 4 c, p. 140-42. GA 41]. Um objeto no sentido estrito de Kant, não é nem o recebido *sensorialmente* nem o *percebido*. Entretanto, se afirmo, posto que o sol brilha, por isso a pedra esquenta. Então há conhecimento. O sol agora é representado como *causa* e o aquecimento da pedra como *efeito*. O sol e a pedra estão unidos não apenas em função de uma sucessão, que só se pode estabelecer em cada momento de forma subjetiva. Doravante, sol e pedra são representado objetivamente no âmbito de uma relação de causa e efeito. Agora, segundo Kant, estamos diante de um *Gegenstand*. A relação implícita na afirmação: o sol é causa do aquecimento da pedra é... *se... então...* Essa relação é posta como necessária e universal não determinada pelas sensações de um indivíduo particular. O que este juízo expressa é válido para o objeto como tal. [Cf. **FnD**, 4 c, p. 140-42. GA 41]

<sup>60</sup> Nossa referência básica aqui será a leitura que Heidegger faz da experiência da coisa em Kant, particularmente em sua obra *Die Frage nach des Ding* e a passagem da *Crítica da razão pura* na qual Kant expõe os sistema de todos os princípios do entendimento puro [Cf. **KrV**, ]

O que nos *vem ao encontro* sensorialmente e perceptivamente é o *dado intuitivo* – o sol, o brilho, pedra e calor. Esse *permanecer aí em frente a...* só chega a *estância* como um estado de coisas que está em si, se o *dado* se pensa e representa universalmente em conceitos como causa e efeito, ou seja, sob o *princípio da causalidade*. Assim para que haja *objeto* e se estabeleça uma relação de conhecimento e, portanto, de objetificação, é necessário que o intuitivamente dado seja posto sob a universalidade de determinados conceitos. Isso mostra que a experiência para Kant não nasce empiricamente mediante *percepções e sensações*, ela é possibilitada metafisicamente, por um novo representar conceitual que antecipa o dado sob conceitos universais, permitindo-nos ter sensações e percepções. [FnD, 4 c, p. 140-42. GA 41]

A dupla determinação do conhecimento humano devido sua constituição na *intuição* e no *entendimento* revela também uma dupla determinação do objeto: o estar aí em frente puramente intuitivo não é ainda o objeto, mas tampouco é objeto o pensar universal meramente conceitual do que é constante. O *Gegenstand* implica uma relação entre *intuição* e *entendimento*, um está aí em frente, um contrapor-se ao sujeito que possui uma determinada *consistência, estância*. No nível intuitivo, de relação imediata com o dado, ainda não existe propriamente objeto, ou seja, *relação a objeto*, este consiste na fixação do dado intuitivamente na *universalidade e unidade* de um conceito, que, por sua vez, só opera com legitimidade sobre o que é *dado* de forma imediata na intuição. O fato é que o objeto não se esgota apenas no dado intuitivo imediato nem apenas na universalidade mediada do conceito. [Cf. FnD, 4 d, p. 143-46. GA 41].

Para Heidegger, ainda que Kant distinga em que sentido está empregando o termo *objeto*, nesse uso ele denuncia que desenvolveu apenas num aspecto o problema do conhecimento humano e de sua verdade. Kant, dirá Heidegger, evitou questionar e determinar em sua própria essência o *patente*, o que nos sai ao encontro antes de qualquer *objetivação e objetificação* em objeto de experiência. Kant não teria reconhecido outra forma de acesso à experiência do objeto além de um representar a partir de dados intuídos.

Contudo, segundo Heidegger, existiria o que se poderia considerar um paradoxo do objeto em Kant. Se o objeto empírico a ser conhecido é o mesmo *dado* na sensibilidade, o entendimento é inútil na constituição do objeto já dado na sensibilidade. Se o objeto conhecido pelo entendimento *distingue-se* do objeto dado na sensibilidade, então o processo de objetificação do entendimento não

pode ser confundido com o objeto dado na intuição sensível. Heidegger parece não querer ver que o que é dado é o múltiplo intuitivo e não o objeto propriamente dito.

### 3.1. Os princípios a priori do entendimento puro que possibilitam a experiência do objeto

Ao procurar explicitar a experiência da coisa em Kant, particularmente na *Crítica da Razão Pura*, Heidegger é conduzido a doutrina kantiana dos princípios do entendimento puro. Isso porque, para Kant, a coisa que é acessível o é enquanto objeto da experiência. Aqui a experiência e o próprio objeto de experiência são constituídos pela mediação de conceitos, regras e princípios a priori do entendimento puro. Vimos que o conhecimento humano é duplamente determinado pela conexão sensibilidade[intuição] e entendimento[conceito]. E que somente a partir de regras e princípios [que constitui uma semântica transcendental] que regulam a conexão *sensibilidade e entendimento* é que se pode falar em objeto. [Cf. KrV, B 314]. Heidegger sustenta que a possibilidade interna desse em frente a ..., que a possibilidade desse *estar* [Stand], e a unidade originária de ambos, o caráter de *em frente a ...*[Gegenheit] e o caráter do *estar* [Standigkeit] compõe o que Kant considera a objetividade do objeto. [Cf. **FnD**, 7a, p. 187-88, GA 41].

É somente a partir dos princípios e conceitos do entendimento que é possível os modos do representar que possibilitam uma abertura ao enfrente [Gegen] e ao estar [Stand] do objeto. Kant divide os princípios conforme sua essência em dois tipos – *Matemáticos* e *dinâmicos*. Heidegger observa que essa determinação matemática do corpo não é casual para Kant. Isso significa que se se quer conceber a possibilidade da coisa, então será necessária esses princípios, nos quais se fundamenta o caráter matemático do corpo natural. Assim, não é por acaso que um dos grupos de princípios do entendimento puro é chamado por Kant de princípios matemáticos – princípios que estão referidos ao caráter matemático do corpo natural. [Cf. **FnD**, 7c, p. 193-96, GA 41].

Entretanto, assinala Heidegger, a coisa no sentido do corpo natural [apreendido pela física matemática] não é algo que se move no espaço, não é algo que apenas ocupa um espaço, que é extenso, mas é algo que preenche o espaço e o mantém ocupado, que se estende e se mantém nessa ocupação. Aquilo que preenche um espaço, que está presente espacialmente, só o conhecemos através de forças que atuam no espaço. A força é o caráter pelo qual a coisa esta presente no espaço.

Assim, A realidade, a presença, a existência, a coisa, determinam-se a partir da força [dynamis]. [KrV B. p. 321].

Os princípios matemáticos e dinâmicos do entendimento puro estão dividido cada um em dois grupos, assim temos – *Axiomas da intuição; Antecipações das percepções; as Analogias da experiência e os Postulados do pensamento empírico em geral.* [Cf. FnD, 7c, p. 193-97, GA 41]. Na 2ª Edição da *Crítica da Razão Pura* ao tratar da questão dos axiomas da intuição, Kant afirma que o princípio dos mesmos é: *Todas as intuições são magnitudes extensivas* [KrV, B. p. 202]. Heidegger pergunta – que significa magnitude e que significa magnitude extensiva? O sentido de magnitude como *quantum* e como *quantitas* não é o mesmo. A magnitude como *quantitas* responde a pergunta que tamanho? É a medida. Entretanto, explica Heidegger, a magnitude de algo só é possível porque esse algo como algo espacial é um *quantum* – aquilo que pode ser *quantificado* [Grossehafte]. [Cf. FnD, 7d1, p. 197-208. GA 41]<sup>61</sup>

Mas afinal, o que significa afirmar que os fenômenos como intuições são *magnitudes extensivas*. Isso significa que as intuições como tais devem ser *quantum*, quantificáveis, antes de poderem ser quantidades. Kant considera que o espaço e o tempo possuem essa natureza [*quanta*]. O espaço é uma magnitude, o que não quer dizer que é de tal ou tal medida. O espaço precisamente não é algo, enquanto forma a priori da intuição, que possa ser de tal ou tal grandeza, mas aquilo que permite a magnitude no sentido da *quantitas* [medida], aquilo que possibilita a medida de um determinado espaço. O espaço seria uma magnitude [*quantum*] em relação a qual as composições determinadas conforme medidas são sempre posteriores. [Cf. FnD, 7d1, p. 197-208, GA 41]. O espaço seria a forma mais pura da intuição sensível, a forma do sentido externo, não sendo uma coisa existente em si [Newton], mas a unidade representada imediatamente de antemão em nosso aceitar o que nos sai ao encontro – o objeto.

É certo que a intuição é e continua sendo um modo de representar algo, um modo de acesso a algo, mas não é esse algo mesmo. O ser espaço do espaço consiste em que dá lugar à possibilidade daquilo que se mostra, para mostrar-se em sua extensão. Assim, afirma Heidegger, o espaço kantiano dá lugar, outorga lugar, permitindo que as coisas nos venham ao encontro. Kant expressa

<sup>61</sup> Sobre os axiomas da intuição conferir capítulo referente à constituição do conhecimento intuitivo de *A semântica transcendental em Kant*. – Cf. Loparic, cap.IV, 2000.

esse dar lugar do espaço nos seguintes termos – *o espaço é o puramente intuído, aquilo que se mostra de antemão, antes de tudo e para todos, e como tal é forma da intuição*. Heidegger considera que há algumas dificuldades na Metafísica kantiana do espaço. [Cf. **FnD**, 7d2 p. 199-204, GA 41]. A principal dessas dificuldades não está na concepção do problema mesmo do espaço, mas em assinalar o espaço como intuição pura de um sujeito que não é suficientemente determinado em seus modos de ser como *Dasein*. [Cf. SZ, §19-24 e §70] [Cf. **FnD**, 7d2 p. 199-204. GA 41].

A prova dos axiomas da intuição começa estabelecendo que todos os fenômenos se mostram no *espaço* e no *tempo*. De acordo com dados sensíveis e sensoriais, os objetos nos são dados sob determinadas especificações, numa determinada localização espacial, com uma forma e tamanho determinados. O espaço faz com que determinado objeto [*Gegenstand*] nos seja dado com determinada limitação, demarcado numa determinada forma, com uma determinada extensão. Aqui se expressa algo importante para a fundamentação transcendental do processo de objetificação – como se torna possível em geral a unidade do múltiplo? Ora, a unidade em geral de uma multiplicidade em geral é a representação condutora de um *eu penso*, um conceito puro do entendimento. [Cf. **FnD**, 7d3 p. 204-08. GA 41].

Em relação aos *axiomas da intuição*, os fenômenos são *magnitudes extensivas*, intuições sob as formas a priori do espaço e do tempo que nos possibilitam a experiência de objeto, o sair de algo ao nosso encontro [o *gegen*]. Por sua vez, o princípio das *antecipações da percepção* não se refere à forma, mas a matéria da forma. [**KrV**, B. p. 322]. Na prova das *antecipações da percepção* fala-se não apenas de *sensações*, do real, mas também da magnitude, enquanto *magnitude intensiva*. Trata-se agora de um representar no qual ao mesmo tempo há *sensação*. [**KrV**, B. p. 207] [Cf. **FnD**, 7e. p. 209-226. GA 41]. O que se chama *sensação* ocupa uma posição peculiar intermediária entre as coisas e o homem, entre o objeto e o sujeito. O fato é que os dados sensoriais – cor, pressão, gosto, textura, som, transformam-se nos elementos primeiros e verdadeiros que compõem as coisas. Heidegger observa que, uma vez que as coisas são desintegradas em uma multiplicidade de dados sensoriais, a interpretação de sua natureza unitária só será possível se considerarmos que as coisas não passem de reunião de dados sensoriais. [Cf. **FnD**, 7e1. p. 210-14. GA 41]. O fato é que se difundiu muito a opinião de que a concepção das coisas como um feixe de *sensações* é o pressuposto para a determinação físico-matemática dos corpos. Contudo, observa Heidegger, ocorre o contrário,

a projeção matemática da coisa como pura extensão submetida ao movimento no espaço e no tempo tem como consequência que o *dado* no trato cotidiano se concebe como mero *material*. Mas qual a noção de realidade que se pode inferir dessas considerações?

### 3.2. O conceito kantiano de realidade

A concepção kantiana de realidade, segundo Heidegger, além de obscura comunga dos equívocos da tradição metafísica, entre os quais: o privilégio dado a noção de realidade que resulta de uma dupla ocultação – a ocultação dos modos de ser do *Dasein* como ser no mundo e a ocultação da *Zuhandenheit* (ser a mão)/*disponibilidade*, modo de ser próprio e originário do ente intra-mundano com o qual o *Dasein* tem de entrar em relação. Essa dupla ocultação (o *Dasein* e o *Zuhandenheit*) coloca no primeiro nível a mera presença subsistente [*Vorhandenheit*]. Resultado, os entes são concebidos como conjuntos subsistentes de coisas (*als vorhandener Dingszusammenhang*). A realidade torna-se, assim, a determinação fundamental do Ser sob a qual são indiferentemente subsumidos o ser do *Dasein* e o ser do ente intra-mundano. [Cf. SZ, §43. GA02].

A analítica de *Sein und Zeit*, contra a concepção kantiana de realidade, propõe-se a tarefa de mostrar que o conceito de realidade, que mantém relações intrínsecas com as noções de subjetividade e objetividade, é um conceito ontológico derivado e que exige ser fundado a partir do *Dasein* e da *Zuhandenheit* [ser-a-mão/instrumento]. Portanto, somente a partir dos modos de ser originários do *Dasein* e dos entes intra-mundanos que lhe vem ao encontro, enquanto ser-a-mão num complexo de significação que constitui o próprio mundo, é que se pode explicitar ontologicamente o problema tradicional da realidade, em particular da realidade do mundo exterior e da prova de sua existência. [Cf. SZ, §43. GA 02].

Heidegger reconhece que, ainda que a crítica kantiana mantenha-se no âmbito da experiência objetiva do conhecimento natural físico-matemático, a interpretação Metafísica de Kant do dado sensorial é radicalmente diferente de todos os seus predecessores e sucessores. Hoje se entende *realidade* como a facticidade ou *existência*. É nesse sentido que se fala do problema da realidade do mundo exterior e se pergunta se há algo de verdadeiro fora de nossa consciência. E para entendermos o que Kant quer dizer por real temos que deixar de lado essa noção corrente de *realidade* como *facticidade*, que não corresponde a significação originária do termo nem ao seu

uso na filosofia medieval e moderna até Kant. Realidade – *realitas*; *realis* é algo que pertence a *Res*, que significa coisa. [Cf. **FnD**, p. 214-18. GA 41]. Real é o que pertence a uma coisa, a *quididade* de uma casa, de uma árvore, refere-se à essência.

Para Heidegger, somente Kant conseguiu mostra que realidade não é um predicado real de uma coisa. Kant reúne as categorias da *facticidade*[existência], possibilidade e necessidade sob o título de *modalidade*. O fato da categoria de *realidade* não se encontrar sob a categoria de modalidade, indica que ela não significa existência/facticidade. A *realidade* esta sob a categoria da *qualidade* e responde a pergunta que é uma coisa, não se existe alguma coisa. [**KrV**, B. p. 182]. No real, se qualifica o objeto como aquilo que sai ao encontro de tal ou tal modo. [Cf. **FnD**, § 27., p. 214-18, GA 41].

Assim o princípio que rege as *antecipações da percepção* deve mostrar que um conceito puro do entendimento, a categoria de *qualidade*, determina de antemão os fenômenos com respeito ao *quid*. Em função dessa qualidade dos fenômenos torna-se possível uma quantidade, assegurando com isso a aplicação do numero, da matemática. A prova do princípio das *antecipações da percepção* comprova ao mesmo tempo que não pode sair ao encontro um enfrente [*gegen*] sem a *antecipação* de um *quid* em geral [objeto x]. Todos os fenômenos contêm, enquanto se mostram na percepção junto às determinações espacio temporais, algo que se impõe a nós e que Kant chama de *matéria*. O que está assim presente só pode fazer-se perceptível como algo presente e dado enquanto se representa de antemão na luz de um *quid*. Sem realidade não há nada real, sem o real não há sensível. Nesse sentido, para Kant, a percepção humana é *antecipativa*. A *antecipação* do real implica uma síntese na qual se representa em geral um âmbito da *quididade*, a partir do qual os fenômenos devem poder mostrarem-se. [Cf. **FnD**, 7e4 p. 222-225. GA 41].

Os axiomas da intuição [fenômenos como magnitudes extensiva] e as *antecipações da percepção* [fenômenos como magnitudes intensivas] unem se como princípios matemáticos e fundamentam metafisicamente a possibilidade de uma aplicação da matemática aos objetos, ou seja, estão na base de um projeto matemático de natureza. [Cf. **FnD**, p. 222-225. GA 41]. Portanto, os *axiomas da intuição* e as *antecipações da percepção* são de fundamental importância para uma fundamentação transcendental do processo de objetificação no âmbito da Metafísica e da ciência

moderna, uma vez que são eles que possibilitam não apenas a aplicação da matemática ao objeto dado, mas o próprio dar-se do objeto como tal. [Cf. **FnD**, 7e4 p. 222-225. GA 41]

“A matemática é aplicável a objetos porque os fenômenos enquanto tal têm o caráter de estar enfrente [*Gegen*], e só chegam a estabelecerem-se em razão da reunião antecipadora, no sentido dos conceitos de unidade[categorias], quantidade, qualidade. Por isso é possível encontrar com base numa construção matemática algo correspondente no objeto e demonstra-lo pelo experimento. [Cf. **FnD**, p. 225. GA 41]

Somente é possível determinar a patência de um objeto, se ele se expõe em relação a outros objetos. Assim, a estância[*Stand*] dos objeto se fundamenta no [*nexus*] dos fenômenos, mais precisamente, naquilo que possibilita esse *nexus*. [Cf. **FnD**, 7 F. p. 213. GA 41].

Mas os fenômenos mudam, têm em diferentes momentos diferentes durações, são heterogêneos em relação a sua existência. O que importa agora é a determinação da estância do objeto, seu estar na unidade de conexão com o restante, ou seja, a determinação de sua existência com relação a existência dos outros, trata-se da conjunção do heterogêneo, do unitário estar junto em relações temporais concretamente distintas. [F**nD**, p. 228, GA 41]

Esse estar junto da totalidade dos fenômenos na unidade das regras de seu conjunto, segundo leis, não é outra coisa que a *natureza*. [Cf. **FnD**, p. 228, GA 41]. Kant afirma que “entendemos por natureza em sentido empírico o encadeamento de fenômenos, enquanto a sua existência, por regras necessárias, por leis. São, pois, certas leis a priori que tornam possível uma natureza [K**rV**, B] [Cf. **FnD**, p. 228, GA 41]. Essas leis originárias que conferem unidade à heterogeneidade dos fenômenos em seu permanecer [*stand*] expressam-se nos princípios que Kant chama as *analogias da experiência*. Tais princípios regulam e permitem que o objeto que nos vem ao encontro [conforme os axiomas da intuição e as antecipações da experiência], apareça-nos em sua consistência, em sua estância, em sua *existência efetiva*.

Nos princípios da *analogia da experiência* não se trata da determinação daquilo que sai ao encontro em seu conteúdo *quid*, senão do como, do fato de que o sair ao encontro sai ao encontro e está presente. Trata-se, pois, da determinação da existência momentânea dos fenômenos dentro de sua conexão com outros. A existência de um objeto, se está presente objetivamente, não se pode deduzir nunca a priori pela mera representação de sua existência possível. Só podemos afirmar a existência de um objeto por sua relação com outros, não podemos realizar imediatamente sua existência. Podemos buscar a existência segundo determinadas regras, calculando-a como

necessária, mas não podemos produzi-la magicamente. Temos que encontra-la primeiro e identificá-la conforme determinadas regras. [FnD, 7 fl. p. 229. GA 41]. Ora, as regras para buscar e encontrar a conexão da existência dos fenômenos, a existência de algo não dado em relação à outra existência dada, são as *analogias da experiência* que nos oferecem a indicação de como temos que buscar a partir do dado o não dado.

Kant chama expressamente as *analogias da experiência* de regras da determinação universal do tempo. Considerando que um objeto pode relacionar-se com o tempo em relação a sua *duração*, a *sucessão* em relação a outro objeto e a *simultaneidade*, podemos distinguir, com Kant, três regras<sup>62</sup> de todas as relações temporais com os fenômenos. [Cf. KrV, B. p. 219] [Cf. FnD, p. 231, GA 41]. O permanecer significa o estar aqui, a presença, o perdurar, a constância. A existência do objeto é uma presença que perdura, por isso os princípios que se referem à determinação da existência do objeto têm uma relação essencial com o tempo. [Cf. FnD, 7 f2. p. 216-17. GA 41]. Não é por acaso, portanto, que Heidegger considera que a exposição kantiana das analogias e suas provas desvelam a concepção de Kant acerca da essência do tempo. Para Kant o tempo mostra-se como *forma a priori* da intuição pura. A simultaneidade e a sucessão são dadas a priori, são condições de possibilidade para a representação das coisas que saí ao encontro sejam simultâneas ou sucessivas.

Assim como o espaço é a forma dentro da qual todos os fenômenos nos saem ao encontro, do mesmo modo, o tempo é a forma de todos os fenômenos internos, vivências, da aparição e sucessão de nossas vivências. Nesse sentido, todo processo de objetificação tem como horizonte intransponível o tempo. [Cf. KrV, B. p. 46]. Um tempo imutável e permanente, que não transcorre, que não se altera, mas que afeta com a mudança tudo que se encontra nele. [Cf. KrV, B. p. 58]. [Cf. FnD, p. 233, GA 41].

Já vimos que a partir dos três modos possíveis de relação dos fenômenos com o tempo [duração, simultaneidade, sucessão], Kant infere três princípios com o caráter de analogias: Princípio da constância [permanência], princípio da sucessão universal [lei da causalidade], Princípio da simultaneidade [lei da ação recíproca/comunidade]. Em relação ao *princípio da constância*, Kant

<sup>62</sup> Conforme esses três modos possíveis de relação dos fenômenos com o tempo, Kant determina três princípios com o caráter de analogias: Princípio da constância da permanência. [Cf. FnD, 7 f2. p. 218. GA 41]; Princípio da sucessão universal, segundo a lei da causalidade. Princípio da simultaneidade segundo a lei da ação recíproca ou comunidade [Cf. FnD, p. 233, GA 41].

deve provar: 1º – Que há em todos os fenômenos algo de constante e por que há? 2º - Que o mutável não passa de uma determinação do constante. [Cf. **FnD**, p. 235, GA 41].

O estar do objeto deve ser pensado antes de tudo a partir da constância. A representação do constante em meio a mudança pertence de antemão ao conteúdo objetivo de um objeto, [Cf. **FnD**, p. 236, GA 41]. Tal representação, que determina a priori todo o processo de objetificação possível, refere-se ao conceito puro do entendimento que é a *substância*. Para Kant, a determinação das mudanças no acontecer natural pressupõe a constância, ou seja, o conceito a priori de substância. Os acidentes, determinações da substância, não passam de diferentes maneiras da constância, da permanência. Assim a constância, a permanência, torna-se o caráter fundamental do tempo. Daí, conclui Heidegger, o fato do tempo jogar um papel decisivo na determinação da estância [*Stand*] dos objetos. O tempo é a totalidade compreensiva na qual todos os fenômenos saem ao encontro, na qual o estar do objeto se determina em suas relações de constância, de sucessão e simultaneidade. [Cf. **FnD**, p. 237, GA 41].

A partir das considerações precedentes, podemos concluir que a existência do objeto é sempre algo que nos acontece. E para que a totalidade dos fenômenos seja experimentável em sua objetividade, são necessárias regras fundamentais que indiquem as relações temporais em que deva estar o que nos sai ao encontro. Somente assim, observa Heidegger, é possível para Kant uma unidade da existência dos fenômenos, ou seja, uma *natureza*. [Cf. **FnD**, p. 236, GA 41].

### 3.3. A contribuição dos postulados do pensamento empírico em geral na constituição do objeto

Os postulados do pensamento empírico referem-se às categorias da modalidade. Tais categorias se referem ao *modus*, ao como, e não ao *quid*, a *res*. As categorias da modalidade [*possibilidade, existência, necessidade*] não pertencem à essência quididativa do objeto. Que algo seja possível, fático ou necessário, não diz respeito a sua quididade. O fato é que as categorias da modalidade não são predicados reais dos objetos. Tais categorias se referem aos modos de determinação da existência do objeto. [Cf. **FnD**, p. 238, GA 41]. Os postulados do pensamento empírico em geral indicam o que se exige para determinar um objeto como possível, fático e necessário, ou seja, referem-se à estrutura mesma da experiência. [Cf. **FnD**, p. 236, GA 41].

O que Kant tratou de captar como um acontecimento fundamental foi o fato dos homens serem capazes de conhecer o ente que não é eles mesmos, ainda que não o tenham feito. O que nos estranha é ter diante de nós objetos, cujo deixar que saiam ao encontro dependa de nós mesmos. Isso só é possível se as condições da possibilidade do experimentar [espaço-tempo e categorias a priori do entendimento] forem ao mesmo tempo condições dos objetos da experiência. O que foi, como já vimos, estabelecido por Kant como o princípio supremo de todos os juízos sintéticos. Assim, podemos considerar que o perguntar de Kant pela coisa pergunta pela *intuição* e pelo *pensar*, pela experiência e seus princípios, enfim, pergunta pelo homem, esse ser estranho que vai sempre além das coisas na medida em que estas lhe vêm ao encontro e assim permanecem elas mesmas. [Cf. *FnD*, p. 240-42, GA 41].

O que é representado nos fenômenos se manifesta apenas em e para um orientar-se receptivo para. Esse orientar- receptivo, que torna possível a um ser finito deixar-ser o ente naquilo que é e como é, deve previamente dar algo como objeto, formando o horizonte dentro do qual um ente autônomo pode sair ao nosso encontro. Esse para do orientar prévio não pode ser objeto de nenhuma intuição empírica. Ele é o objeto X. Este objeto X nem sequer pode converter-se em objeto possível de um saber. Ele não pode converte-se em objeto de conhecimento porque simplesmente ele não é nada. Tal objeto não é um ente, mas ao mesmo tempo é algo que constitui o horizonte de toda objetivação possível. Esse objeto transcendental que Kant chama de X constitui o horizonte de toda transcendência possível. Esse horizonte deve ser não temático e, não obstante, constituir a condição de possibilidade de todo dar-se. Kant ao referir-se a esse objeto transcendental X como sendo o objeto em geral, não está fazendo referência a um ente indeterminado que se objetiva. Esse objeto em geral incognoscível constitui previamente um âmbito de objetos possíveis, ele é o horizonte de toda objetificação.

#### **4. CONSIDERAÇÕES ACERCA DA LEITURA HEIDEGGERIANA DE KANT**

Nesse momento de nossa investigação acreditamos ser conveniente apontar alguns aspectos da leitura heideggeriana de Kant que podem ser questionados. Pode-se verificar, por exemplo, certa distorção no sentido e intenção da crítica kantiana que é submetida às exigências do projeto heideggeriano de elucidar o sentido e a verdade do ser nos limites da finitude humana. O próprio Heidegger reconhece que sua interpretação da história da metafísica ocidental comete alguma

violência contra os pensadores passados, mas isso se deve a exigência de tornar ainda maior o que já existe de grande nesses pensadores, desvelando em seus pensamentos e obras um significado, um destino, que eles mesmos desconhecem. Isso não justifica a exigência de que a crítica kantiana dê respostas ou coloque questões que não teriam sequer sentido se considerados os critérios de validade e possibilidades da própria crítica.

Quanto à afirmação de Heidegger de que Kant não estabelece uma diferenciação ontológica satisfatória entre pessoa e coisa, concebendo ambas como presenças subsistentes [*Vorhandenheit*], pode-se considerar que Kant sabia muito bem que o eu empírico não é o sujeito transcendental, o eu penso que unifica o diverso da experiência. O sujeito para Kant é a instância que constitui o fundamento das condições de possibilidade da experiência e do objeto. O filósofo mostra claramente que não é sobre o eu empírico que se pode apreender o sentido do ser do sujeito. A seu modo, Kant pergunta qual é a constituição fundamental desse sujeito capaz de tornar presente o ente intramundano na abertura de um mundo. A questão da *transcendência* da subjetividade foi aberta por Kant na dedução das categorias do entendimento, na fundação transcendental da experiência. Nesse sentido, é no mínimo temerário afirmar que a subjetividade kantiana é herdeira/ou redutível ao cogito cartesiano.

A *Crítica da razão pura* não enfrenta frontalmente a questão da constituição do sujeito, não porque sua concepção do transcendental seria incompleta [por não reportar, como sustenta Heidegger, às estruturas ontológicas do Dasein como ser no mundo], mas porque a *natureza mesma da tarefa imposta a filosofia teórica*, tal como Kant a compreende, exige a *icognoscibilidade* do sujeito cognoscente. O sujeito teórico [*personalitas transcendentalis*] não é nada além daquilo que deve ser para que a objetividade seja possível. Ou seja, o sujeito teórico kantiano define-se em função do horizonte de objetividade que suas estruturas a priori tornam possíveis. O fato é que lá, onde Kant procura pensar a subjetividade teórica enquanto requisição da objetividade, Heidegger procura uma essência integral da subjetividade desprezando o tipo de objetividade que ela torna possível.

Heidegger ao tentar tematizar o processo de constituição da subjetividade kantiana na primeira *Crítica* teria negligenciado a perspectiva que Kant compreende a subjetividade enquanto possibilitadora da experiência do objeto. A *Crítica da Razão pura* pretende compreender a

subjetividade somente enquanto condição de possibilidade da objetividade. O que nos mostraria um certo equívoco na leitura heideggeriana, que tende sempre a fazer aparecer uma verdade intrínseca a subjetividade, antes de sua passagem para a objetividade.

E. Cassirer, que teve oportunidade de dialogar com Heidegger em Davos [19], não aceita a leitura ontologizante que Heidegger faz da *Crítica da razão pura*, concebendo-a como uma tentativa de fundamentação da Metafísica a partir do problema da finitude humana. Cassirer argumenta que, para Kant, a razão, qualquer que seja seu papel no conhecimento teórico, é antes de tudo uma espontaneidade que tende ao *absoluto*. Tanto em seu uso teórico quanto prático, a razão assume como tarefa própria e essencial, a constituição de uma totalidade absoluta na síntese das condições do dado, [ainda que esse absoluto seja constituído na e pela série de condições numa síntese regressiva]. Nesse sentido, a leitura heideggeriana negligencia a reflexão kantiana acerca da ligação da razão com a *infinitude*. A razão kantiana não renuncia a se pensar como destinada ao infinito. Mas onde aconteceria essa não renúncia? Para Cassirer, essa destinação da razão ao infinito aparece claramente na *Crítica da razão prática*. Entretanto, para Heidegger, a subjetividade teórica e a subjetividade prática possuiriam uma essência comum, que é tematizada a partir da subjetividade teórica e que se fundamenta na *imaginação transcendental*. O fato é que a finitude no âmbito da razão prática adquire novo sentido e não pode mais ser compreendida como uma finitude sensível.

#### 4.1 A interpretação heideggeriana submetida ao crivo da crítica kantiana

Já ressaltamos que Heidegger submete a *Crítica da Razão Pura* a uma problemática (a questão do Ser e da finitude humana) que é, não apenas alheia, mas carente de sentido, se considerarmos os critérios estabelecidos por essa obra para que uma questão tenha significado. Assim, em vez de pensar a crítica kantiana partindo da compreensão heideggeriana do problema do Ser, deveríamos perguntar como a filosofia de Heidegger deveria ser caracterizada se tomarmos por referência os resultados da *Crítica da Razão Pura*.

O fato de Heidegger compreender a *Crítica da Razão Pura* como uma nova fundamentação da Metafísica é extremamente problemático. Heidegger parte de um conceito de metafísica, enquanto doutrina do Ser, que Kant não aceita. Pode-se até afirmar, com Heidegger, que Kant não se preocupou com teoria do conhecimento, mas que lhe interessava a fundamentação de uma nova

metafísica. Entretanto, essa Metafísica não poderia ser nem uma Metafísica racional nem uma Metafísica no sentido heideggeriano, que se deixa orientar pela questão do Ser. Kant proporia uma Metafísica da experiência, na medida em que a Crítica da Razão Pura se propõe a elucidar e demonstrar as condições de possibilidade sintético-a priori do conhecimento experimental e de seu próprio objeto. Para Kant, uma Metafísica suficientemente sólida não pode mais do que formular os pressupostos (condições de possibilidade a priori) do conhecimento empírico e de seu objeto. A partir do momento que a crítica kantiana invalida qualquer teoria apriorística, ou seja, universal e necessária, sobre o homem, ela colocaria em questão justamente a proposta da analítica existencial de *Sein und Zeit*. Para Kant, os resultados de Heidegger representam enunciados sintéticos a priori que pressupõem a possibilidade de uma compreensão essencial da realidade. Portanto, a busca heideggeriana de um conhecimento dos modos de ser originários da existência finita (Dasein), como preparação para uma ontologia fundamental, seria simplesmente uma quimera para Kant.

Para o autor da Crítica da razão pura, uma questão não tem qualquer significado cognitivo a não ser que o objeto a que se refere seja dado na experiência (KrV, B 506n). Da mesma forma, uma resposta só poderá vir a ser reconhecida como significativa se se obedecer aos critérios formais e semânticos já mencionados anteriormente. Portanto, no caso específico do confronto Heidegger/Kant, se aceitarmos o ponto de partida de Kant, o que pensa e o que diz Heidegger não tem nenhum significado cognitivo. A filosofia de Heidegger, na visão kantiana, estaria eivada de proposições sem sentido e questões indecidíveis, particularmente aquela que é considerada pelo filósofo a questão-guia da filosofia – a *questão do sentido e da verdade do Ser*.

Pode-se até reconhecer que o problema da finitude do homem é um problema relevante no âmbito da Crítica, contudo, não se pode omitir que para Kant também existem os conceitos do entendimento, as Idéias reguladoras da Razão enraizados na idéia do incondicionado e uma Metafísica da natureza que propõe todo um programa de pesquisa [Cf. Loparic]. Não podemos negligenciar na interpretação do pensamento kantiano, como parece fazer Heidegger, a concepção da própria razão em Kant, capaz de colocar a si mesma seus próprios fins independente dos fins colocados pela Natureza e a idéia do homem como ser moral, como ser de vontade livre que não se contenta com os limites de sua própria finitude e temporalidade. O homem pertenceria assim, e justamente na medida em que é homem capaz de agir moralmente, ao reino do inteligível. O fato é

que Kant acaba chegando a uma Metafísica do supra-sensível, embora seu fundamento não seja mais teórico mas moral.

Por outro lado, se Heidegger acredita que Kant se reportava ao problema da finitude, cabe ressaltar que é muito diferente o conceito kantiano de finitude da concepção heideggeriana da finitude da existência. Kant pensa na limitação da faculdade cognoscitiva do homem, reservando um espaço para a transcendência, para o supra-sensível no nível prático-moral. Heidegger, por sua vez, caracteriza a finitude da existência humana por meio da angústia, morte, culpabilidade e queda, vetando qualquer transcendência para além do horizonte da temporalidade finita do *Dasein*. O fato é que se compreendermos a *Crítica da Razão Pura* como uma teoria da solubilidade [Cf. Loparic, 2000], descobriremos que as questões consideradas por Heidegger dignas de serem pensadas são insolúveis se considerarmos o teorema de solubilidade. A obra heideggeriana estaria repleta de proposições e conceitos que não satisfazem os critérios semânticos de possibilidade de uma proposição sintética: que todos seus conceitos não-lógicos devam ter referentes em um domínio de objetos possíveis (dados na intuição) e que sua forma lógica se refira a um domínio de formas sensíveis (Cf. Loparic. 2000). Assim, podemos considerar que os conceitos [Ser, Nada, etc] e as proposições heideggerianas não se referem a um domínio de objetos possíveis, uma vez que não nos remete a algo que seja construtível, sintetizável ou exibível na *intuição pura* ou sensível. O objeto *par excellence* da investigação heideggeriana, o sentido e a verdade do Ser, não se deixa expor em categorias construídas de acordo com os conceitos do entendimento puro. Portanto, não tem sequer sentido.

### PARTE III

CONSUMAÇÃO E SUPERAÇÃO DO PROCESSO DE OBJETIFICAÇÃO NA HISTÓRIA  
DO SER – PERSPECTIVAS PARA UMA NOVA EXPERIÊNCIA DO SER E PENSAR

## CAPÍTULO I

### A CONSUMAÇÃO DO PROCESSO DE OBJETIFICAÇÃO NA ERA DA TÉCNICA

Nesse capítulo inicial da última parte da investigação vamos expor os pressupostos e limitações da concepção heideggeriana da chamada “*história do Ser*”, horizonte a partir do qual o filósofo pensou a questão da consumação e superação do processo de objetificação numa segunda fase de seu pensamento. Após discorrer sobre alguns aspectos fundamentais do processo de objetificação em seu acabamento, apontando para o perigo inerente a essa planificação e organização total da práxis humana, concluiremos esse capítulo recordando aquelas decisões que, segundo Heidegger, já deveriam ter sido tomadas para a instauração de um *novo começo* em nossa história.

#### 1. CARÁTER E PRESSUPOSTOS DA HISTÓRIA DO SER

Heidegger considera que a filosofia não pode mais se contentar com os tratados de metafísica, particularmente aqueles da Metafísica moderna da subjetividade, que apenas tematizam a estrutura e o fundamento/causa da realidade manifesta, mas não elucidam as condições de possibilidade daquilo que se manifesta. Pensar a relação entre o âmbito prévio, a partir do qual o mundo aparece de determinada maneira, e o desvelado, o mundo, eis a tarefa para Heidegger. É necessário distinguir o âmbito de toda objetificação, o mundo manifesto, das condições de possibilidade dessa manifestação, o que exige uma forma de pensar não objetificante. A aparição de um mundo implica uma retração da instância que o deixa ser e aparecer [o Ser]. O fato do Ser ocultar seu próprio retraimento naquilo que se manifesta – o ente, não pode ser tratado a partir dos conceitos da tradição filosófica e de seu modo de pensar e dizer objetificante.

Nesse sentido, a própria *história do Ser* não passaria de envios do Ser mesmo, nos quais tanto o enviar, como o que envia se retraem em si mesmo. Essa história do Ser exige que pensemos o histórico, não a partir de um processo que transcorre, mas a partir do próprio enviar-se (*Sichzuschicken*) e subtrair-se (*Sichentziehen*) do Ser. O conceito histórico de época significaria, assim, não um determinado corte na sucessão dos fatos históricos, mas o aparecer de uma figura do

mundo a partir do retraimento do Ser. Retraimento que não significa o desconhecimento que uma época histórica tem de suas condições antecedentes ou aquilo que permanece oculto para a consciência de uma época. Mediante seu ausentar-se naquilo que se manifesta, o Ser se oferece como espaço de jogo temporal (*Zeit-Spiel-Raum*) no interior do qual o ente, as coisas, o mundo, podem aparecer com o aspecto que têm e serem objetificados. Heidegger procura assim fazer uma hermenêutica das manifestações epocais de Ser - substancialidade, objetividade, subjetividade, vontade de potência, reino da técnica, mostrando que tais maneiras de se experienciar o ser do ente sustentam o processo de objetificação incondicionada da totalidade do ente.

A retirada do Ser *acontece* (*geschieht*) a partir do momento em que as coisas aparecem como *isto* ou *aquilo*. No destinar do Ser, que se retrai, o homem estabelece uma determinada forma de configurar/objetificar a realidade como um todo. Esse destinar do ser que se retrai abre o âmbito da história, mas por isso mesmo é anterior a história, é literalmente pré- histórico e incomensurável pela cronologia histórica. A Metafísica e suas épocas são históricas e estão referidas a um instante/acontecimento irreduzível à representação objetificadora do acontecer histórico. Essa concepção da história como envio do Ser, como destinamento do próprio Ser em seu acontecer histórico, faz com que as formas em que ele aparece nas diversas filosofias não sejam doutrinas livremente criadas pelos seus autores. O dizer dos filósofos é mais um corresponder a um destinar em virtude do qual a realidade se constitui. Entretanto, o destinar do Ser necessita do homem e do pensamento para sua configuração e manifestação epocal. Portanto, a Metafísica é história acontecida do Ser no modo de sua ausência, retraimento. A partir dessa estrutura teórica, Heidegger elabora sua interpretação da história da filosofia, que não se contenta em apenas noticiar opiniões passadas e representações do Ser, ou perseguir relações de influências.

Se a rememoração heideggeriana da história da Metafísica cita pensadores e segue seus pensamentos, é porque estes pensamentos são respostas ao *apelo do Ser*. Nesse adentramento na história do Ser não se fala da psicologia dos filósofos, mas apenas da história do Ser, que não é nem a história do homem e de uma humanidade, nem a história da relação humana em relação ao ente e ao Ser. “A história do Ser é o Ser mesmo. Todavia, porque o Ser, por fundar sua verdade no ente, reivindica o ser humano, o homem permanece implicado (*einbezogen*) na história do Ser.” (N II Cap. X, p. 444, GA 6.2). O homem pertence à história do Ser na medida em que sua essência é

determinada pela reivindicação provinda do Ser, e não mais por seu produzir, agir ou realizar no interior do mundo dos entes.

Essa história, na qual o Ser acontece, possui alguns pressupostos, tais como: a constituição de qualquer Metafísica esta determinada pelo *destinar do Ser* que se subtrai, sendo enquanto tal o fundamento das diversas épocas da metafísica; a *presença do presente* [ente] é o primeiro e fundamental modo do Ser acontecer, seu primeiro dom destinal que determina todas as épocas vindouras da metafísica; por fim, Heidegger considera que o pensar metafísico atém-se à investigação da estrutura e fundamento do que é dado e presente, deixando na penumbra seu advento a partir de um estado de velamento anterior a todo desvelado.

O fato é que a partir da perspectiva da história do Ser, toda tradição ocidental em suas diversas épocas é determinada pelo fenômeno da retração do Ser [*Entzug*] que não pode ser tematizada pelo pensar metafísico e objetificante de cada época, uma vez que este pensar e dizer apegam-se a um sentido limitado de Ser como *presença*, como o presente-subsistente, como *objeto*. Existiria, pois, uma continuidade essencial entre as diversas épocas da Metafísica na medida em que cada uma delas é determinada por um mesmo fenômeno – o *esquecimento do Ser*. A questão que poderíamos colocar a Heidegger é se existe uma lógica que no horizonte da experiência do Ser como *presença* preside toda série de figuras do Ser, desde a idéia platônica até seu final na civilização técnica.

Na história, concebida no horizonte da história do Ser, a figura do ser que se dá em determina época domina seu pensamento e todas as suas manifestações históricas e sócio-culturais. Trata-se antes de tudo de captar a verdade de uma época a partir da verdade do ser que nela impera. [Cf. HzW/ZW, GA, 5, p. 75]. Assim, a sucessão das épocas históricas não passaria de uma sequência livre enquanto provém de um destinar ainda desconhecido. Essa concepção de história implica em que nunca uma filosofia pode experimentar sua verdadeira essência a partir de si mesma. Na perspectiva da *Seinsgeschichte*, uma filosofia não pode permanecer em si e ao mesmo tempo abrir-se para a história do ser, pois esta implica um salto [*Sprung*] que exclui todas as formas de pensar, representar, conceituar, enfim, de objetificar da tradição metafísica. Isso não significa simplesmente aniquilar ou abandonar a metafísica, mas coloca a exigência de uma apropriação mais originária da mesma, de uma interiorização em sua própria essência para vislumbrar ali o que ainda

permanece impensado e não dito. No já pensado percebemos indícios que nos remetem para o impensado.

### *1.1. A história do Ser: Dificuldades metodológicas*

A compreensão do processo histórico como *história do ser* implica algumas dificuldades metodológicas e conceituais que não teriam sido satisfatoriamente resolvidas ou sequer colocadas por Heidegger. Considerar-se, por exemplo, a impossibilidade de compreender no horizonte da *Seinsgeschichte* [história do ser] o que é propriamente histórico – parece que a filosofia da história de Heidegger faz desaparecer as concretas condições de vida a favor de uma história sublimada enquanto manifestações do Ser em seu próprio ato de ocultar-se. Essa impossibilidade de compreender o histórico no horizonte da história do Ser transparece também em relação à geração do novo, que Heidegger não teria explicitado satisfatoriamente. Além disso, ao fundar a história [*Geschichte*] no destino [*Geschick*] do Ser, cujo momento essencial é a *retração*, o *ausentar-se* naquilo que se presentifica, o tempo implícito ao acontecer histórico é também suspenso. A *gestação*, o *advento* e a *sucessão* das épocas, seu caráter histórico, descansam nessa temporalidade oculta do Ser.

Aparentemente imune a tais críticas, Heidegger sustenta que a história do ser [*Seinsgeschichte*] não é algo que se manifesta em sua objetividade a um suposto sujeito cognoscente neutro. Ela não pode ser objetificada. A história do ser é também nossa história, justamente porque nossa relação com o Ser não pode ser concebida nos marcos da relação objetificante de sujeito e objeto. Estamos sempre lançados numa abertura histórica, temos uma história porque o ser tem uma história e não o contrário. Nesse sentido, a história da Metafísica, enquanto história do Ser, não é apenas uma galeria de opiniões de filósofos ou a história da constituição de uma determinada mentalidade técnico-científica, mas a história do desvelamento-velamento do Ser ele mesmo ao qual corresponde um desenvolvimento do ser efetivo do homem no mundo.

## **2. A DES-SACRALIZAÇÃO DO MUNDO E PROCESSO DE OBJETIFICAÇÃO**

Conforme o diagnóstico heideggeriano, vivemos em uma época indigente que não se percebe como tal. Uma época na qual aquilo que realmente ameaça a essência humana [o perigo] é

visto como sinal de progresso e bem estar. Em meio essa época sem memória para o Ser, nós “... chegamos demasiado tarde para os deuses e demasiado cedo para o Ser” (Cf. ED, GA 13). O que isso significa? Que chegamos tarde para os deuses, eles já nos abandonaram<sup>63</sup>. Por outro lado, não experienciamos o Ser de forma que possamos recolocar o problema de Deus. Devemos suportar, pois, o destino de uma dupla indigência – os deuses fugiram e não oferecem mais a segurança de sua proximidade e o Ser se retrai diante de qualquer tentativa de apreendê-lo pelo pensamento. Entretanto, apesar da imensa penúria, apesar da crescente inquietação na busca da última novidade, nossa época ainda não é o lugar da penúria extrema, da absoluta indigência. Ainda nos restaria o canto dos poetas – esses mortais que preparam o caminho para a mudança e para as decisões que devemos tomar.

Mas o que significa ser poeta em tempos de penúria, em tempos de bestialização do homem e de des-sacralização de tudo que é no mundo objetificado do cálculo? Heidegger procura responder tal questão em *Wozu Dichter?*<sup>64</sup> [1946][Cf. HzW/WD, GA 05]. Ser poeta é dizer e nomear o sagrado, ou seja, o caminho para os deuses em plena noite do mundo, na qual não apenas se perde o caminho para o sagrado, mas se perdem os caminhos que conduziam a esse caminho. O nefasto é que essa perda não é sentida como tal. Essa errância do homem em meio a um mundo dessacralizado exige um retorno à verdade do ser; somente assim poderíamos vislumbrar algo da essência do sagrado, para daí saber algo a respeito da essência divindade, para só então, sob a luz da essência da divindade, compreender o que está dito na palavra Deus.[Cf. UH. GA 09].

Mas o que Heidegger entende como sagrado, quando afirma que uma das tarefas do pensamento após o *novo começo* seria ressacralizar novamente nossas relações com as coisas? Para Heidegger, antes mesmo de ser um traço da divindade ou o espaço propício ao aparecimento dos deuses ou de Deus, o Sagrado surge como aquilo que *permanece salvo*, ou seja, como aquilo que permanece intacto, inacessível a toda manipulação, a toda instalação do dispositivo técnico, enfim,

<sup>63</sup> (*Entgötterug*) - Aqui não está implicado um mero processo de ateísmo. Desdivinização é o duplo processo de cristianizar a imagem do mundo, ao colocar por uma parte como fundamento do mundo o infinito, o incondicionado, o absoluto e, por outro lado, transformar o cristianismo em uma *Weltanschauung* (a visão cristã do mundo). A desdivinização é o estado de indecisão sobre Deus e os deuses. No âmbito desse processo de desdivinização, a religiosidade é vivida como vivência da relação com Deus. Nesse ponto, os Deuses já estão ausentes... O vazio deixado é suprido com a investigação histórica e psicológica do mito.

<sup>64</sup> Conferência proferida em 1946 em comemoração ao 20º aniversário da morte (29 de Dezembro de 1926) de Raine M. Rilke. In *Hölzwege* GA 5.

imune a todo processo de objetificação incondicionada imposto pelo reino planetário da técnica, que não permite mais ser salva nenhuma região da terra. E não há nada que o homem possa fazer, pois essa profanação da Terra, da natureza e da própria vida pelos dispositivos técnicos é um destino do próprio Ser que torna vã qualquer atitude otimista ou pessimista. (Cf. **HW/WD**, p. 250. GA 05). A indignação, a miséria e a ausência estão justamente no fato do entendimento não mais escutar o Ser, de nossa linguagem não mais o mencionar. O resultado de tudo isso é o predomínio da compreensão tecnológica do ser das coisas em nossa época, ainda que a essência da própria Técnica permaneça impensada. Portanto, a aparente ausência de carência e de penúria de nossa época deve ser encarada como a máxima indignação, onde o que salva não está presente e não é sequer desejado ou imaginado. (Cf. **HW/WD**, p. 249. GA 05).

O colocar-se diante do mundo pela mediação da consciência e de suas representações não permite ao homem estar diretamente no *aberto* e perceber uma dimensão pré-objetificante, irredutível ao cálculo e ao conceito. O fato de possuir uma consciência e de ser capaz de representar e criar símbolos como a palavra, faz com que o homem sempre se coloque diante do mundo e não no mundo. Na medida em que se eleva a consciência, cuja essência é representar/objetificar, mais se consolida a atitude de *estar frente ao mundo*, tomando-o como objeto redutível à representação de um suposto sujeito cognoscente neutro. (Cf. **WD**, p. 238. GA 05). Essa vontade, cujo propósito é pôr o mundo como conjunto de objetos elaboráveis, determina a essência do homem moderno e contemporâneo. Em tal querer o homem em todas as relações com a totalidade do ente, e até consigo mesmo, se ergue como o elaborador [besta do labor]. (Cf. **WD**, p. 238. GA 05).

### 3. A CONSUMAÇÃO DO PROCESSO DE OBJETIFICAÇÃO NA ERA DA TÉCNICA

O fato do homem se converter em sujeito e o mundo em objeto é uma consequência da instalação da técnica. Devido à objetificação exigida pelo representar, as coisas tornam-se objetos, são dessacralizadas. Esse processo de objetificação do mundo e das coisas é expresso numa carta do poeta Reiner Maria Rilke de 13 de novembro de 1925 e citada por Heidegger em *Wozu Dichter?*

“Todavia, para nossos avós, ... quase todas as coisas eram um recipiente em que se encontrava algo de humano e no qual se vertia algo de humano. Agora nos vêm dos Estados Unidos coisas vazias e indiferentes, pseudo-coisas, vida envazada... Uma casa, na versão norte-americana, uma maça norte-americana ou algumas uvas desse país, nada tem de comum com a casa, o fruto, as uvas, que

haviam suscitado a esperança e a meditação de nossos antepassados.” (Cf. **WD**, p. 240. GA 05. In *Briefe aus Muzot*, p. 335)

Segundo Heidegger, não é a cultura técnico-científico dos Estados Unidos que nos ameaça, mas a ainda não conhecida essência da técnica que já ameaçava nossos antepassados. Cabe a nós, enquanto homens de uma época sem memória para o Ser, des-velar o que acontece com a coisidade da coisa, com a essência do sagrado e do próprio homem no reino planetário da técnica. Para tanto temos que nos libertar da concepção antropológico-instrumental do fenômeno da técnica,<sup>65</sup> procurando vislumbrar a essência de tal fenômeno e o perigo que ali se aloja. Heidegger não discute a correção das teses antropológicas sobre a técnica moderna. Cada uma dessas teses pode ser confirmada recorrendo a fatos. Entretanto, cabe perguntar se a além de exatas, elas dizem algo sobre a essência da técnica. Para essa concepção corrente, a técnica moderna, assim como a técnica anterior, não passaria de algo inventado, executado, desenvolvido, dirigido e assegurado pelo homem para o homem.<sup>66</sup> Tudo isso não passa de uma mera pretensão, pois além de ser um funcionário da técnica, o homem torna-se sua primeira e fundamental matéria prima.

Mas como podemos ascender ao que é mais próprio da técnica moderna? Como poderemos mudar ou ultrapassar os limites da concepção antropológico-instrumental da técnica moderna? Para Heidegger, antes de tudo é preciso visar a técnica a partir de seu sentido originário grego, ou seja, como *techne*, que nos remete não a um mero instrumento, mas a uma espécie de conhecimento. E sabemos que o traço fundamental da experiência grega do conhecimento está no tornar manifesto aquilo que está presente aí diante de... Assim, o fabricar e o produzir para os gregos não significam manipular e operar, mas o que a palavra alemã *herstellen* (producere) diz literalmente – pro-ducere – tirar e trazer a luz algo que antes não estava aí, ou seja, algo que se encontrava oculto. A *techne* implicaria, assim, uma espécie de desvelamento de algo que foi trazido a luz, ao âmbito do disponível e objetificável. Infelizmente, como em relação a outras palavras fundamentais de nossa

<sup>65</sup> A concepção antropológico-instrumental sustenta algumas teses sobre a técnica moderna que não são aceitas por Heidegger, tais como: A técnica moderna não passaria de um meio pensado e fabricado pelo homem; uma aplicação prática da moderna ciência da natureza; uma esfera especial dentro do contexto da cultura moderna; um resultado de um desenvolvimento contínuo e progressivamente ascendente da velha técnica artesanal conforme as possibilidades oferecidas pela civilização moderna; enfim, como instrumento humano, a técnica moderna estaria sob o controle humano.

<sup>66</sup> Essa disponibilidade incondicional da totalidade do ente exige a presença daqueles que conduzem tal processo. Esses guias são os artesãos do equipamento que têm o poder de decisão sobre todos os setores onde a *manipulação* do ente é colocada em *segurança* – pois a totalidade do círculo (produção-consumo) está sob seus olhos e assim eles dominam a errância do homem sobre uma terra devastada pelo cálculo. [Cf. **VA/UM**, p. 94, GA 07].

tradição Metafísica [Ser, Logos, Verdade, Physis, etc] esquecemos o sentido originário da *techne* grega enquanto *poiésis*, criação. Prova disso é que a técnica moderna não passa de uma mera aplicação da moderna ciência da natureza alicerçada no paradigma matemático.

Estamos no tempo da expansão indiferente da técnica, na qual a Filosofia encontra o seu fim como metafísica. Um tempo onde o próprio esquecimento é esquecido na realização da vontade de subjugar o ente em sua totalidade. A destruição total da Terra é o horizonte necessário da técnica, não porque exista a possibilidade de um apocalipse nuclear, mas porque é da essência da Técnica mobilizar o Ser, reduzido à condição de simples reserva de disponibilidade ao seu poder desafiador. Essa uniformidade do cálculo traduzido em planos faz com que o homem também entre na uniformidade se quiser ter contato com o real. Nesse sentido, afirma Heidegger, um homem sem uni-forme hoje em dia nos dá a impressão de irrealidade, como um corpo estrangeiro em nosso mundo. ( Cf. VA/UM, p. 112. GA 07)

Nesse mundo uniforme do cálculo a totalidade do ente é mergulhada numa ausência de diferença imposta por uma ação e organização regida pelo princípio de produtividade, que aniquila qualquer hierarquia, pois para todo objetivo da produção não há nada mais que o vazio uniforme. A segurança exige, portanto, a obstrução violenta de todas as dimensões onde se poderia desenvolver uma relação com o Ser, tais como a Terra, o mundo, a coisa, a *Stimmung*, a linguagem. Nesse sentido, é o projeto tecnológico mesmo que exclui a existência mesma de qualquer coisa como uma terra, ou seja, algo não objetificável e disponível ao cálculo. (Cf. VA/UM, p. 113, GA 07). Quanto mais se desenvolve o domínio da técnica e o processo de objetificação que lhe é inerente, mais a objetividade [*gegenstandlichkeit*], o ser objeto do objeto, transforma-se em disponibilidade [*Bestandlichkeit*] incondicionada. Hoje, já não existiriam mais objetos [*Gegenstände*], o ente que se mantém estendido diante de um suposto sujeito cognoscente. Há apenas *Bestände* [estoque, fundo de reserva]. Não há mais *substancias*, mas fundos de reservas, subsistências disponíveis.

No marco de uma planificação geral, o ente em sua totalidade é concebido pela ótica de sua utilidade, de seu ordenamento no ciclo de produção – consumo. O bosque deixa de ser objeto e torna-se, no horizonte de sua utilização/exploração, um espaço verde. “Nada mais pode aparecer na neutralidade objetiva de um face a face. Só existe *Bestände*, estoques, reservas, fundos”. [Cf. ST,

GA 15, p. 19]. A determinação ontológica do *Bestand* [ente como fundo de reserva] não é a *Bestandlichkeit* [a permanência constante], mas a *Bestellbarkeit* – a constante possibilidade de ser ordenado e comandado. O ser é colocado aqui como o ser permanentemente disponível para o consumo no cálculo global. [Cf. ST, GA 15, p. 19]. Um dos momentos essenciais desse modo de ser do ente contemporâneo [a disponibilidade permanente para um consumo planejado] é a *Ersetzbarkeit* – o fato de cada ente ser essencialmente substituível num jogo generalizado onde tudo pode tomar o lugar do outro. O que empiricamente manifesta a indústria dos produtos de consumo? Nada mais, nada menos que o reino da *Ersatz* [da substituição].

O ser hoje é o substituível, permutável. Para todo ente de consumo é essencial ser consumido já. A permanência deixa de basear-se na constância do transmitido, para ser o sempre novo da mudança permanente [Cf. ST, GA 15, p. 15-16]. O fato é que essa experiência do ente como *Bestandlichkeit* [fundo de reserva disponível] impõe uma relação nova entre o homem e seu mundo, um outro nível no processo de objetificação da totalidade do ente. [Cf. ST, GA 15, p. 19]. Em *Überwindung der Metaphysik*<sup>67</sup>, Heidegger observa que na medida em que o homem da metafísica, o animal racional, é colocado como *besta do trabalho*, o niilismo e a devastação da Terra encontram sua completude no mundo uniforme, estéril e planejado pela técnica. Essa transformação do homem numa *besta do trabalho* atesta sua cegueira diante do *esquecimento do Ser*, esquecimento que é ele mesmo esquecido. Esse homem insiste em se colocar como sujeito e possuidor de uma *vontade de potência* transfigurada numa *vontade de vontade*, que devasta a Terra e uniformiza as coisas pelo cálculo. (Cf. VA/UM, p. 82-83. GA 07).

Paradoxalmente o processo de objetificação que no início da Metafísica e da ciência moderna apoiou-se numa determinada concepção de subjetividade chega ao seu acabamento propondo uma concepção de homem que suprime a subjetividade [morte do sujeito]. Interpretando Heidegger, Loparic observa que o homem está deixando de ser um fato da natureza, no sentido favorecido pelo materialismo tradicional, para tornar-se um *artefato* natural e, na continuação desse desenvolvimento representado pelas técnicas atuais de reprodução humana, um *artefato surreal* ou melhor, *super-real*. [Loparic, 2002].

<sup>67</sup> Algumas notas dos anos 1936/46 foram reunidas sob o título *Überwindung der Metaphysik* (Ultrapassamento da metafísica) (UM) e publicadas em *Vorträge und Aufsätze* GA 07.

### 3.1. O perigo inerente ao processo objetificador da técnica moderna

Mas por que o des-ocultar que impera na era da técnica constitui-se num perigo (*Gefähr*)?<sup>68</sup> Por que o destino do desabrigar[próprio do processo de objetificação inerente à técnica moderna] não é em si qualquer perigo, mas é o perigo?" (*Das Geschick der Entbergung ist in sich nicht irgendeine, sondern die Gefahr*) (VA/FnT, p. GA 07). Estranhamente, é justamente esse homem acossado pelo perigo extremo latente na planificação e organização de sua práxis por todo planeta, que se arroga ser o senhor e mestre da natureza e dominador da Terra. Entretanto, querendo ou não, quer saiba ou não, o homem de hoje, assim como qualquer outra coisa, também está submetido ao *intimar* [*Herausfordern*] que desafia a totalidade do ente a apresentar-se com estoque, fundo de reserva.

O perigo inerente à essência da técnica não pode conduzir a uma condenação moral da mesma ou a sua pura e simples negação como algo demoníaco, pois existe, segundo Heidegger, o *mistério* de sua essência, onde se aloja o perigo. Heidegger mostra-se cético quanto à possibilidade de alguma forma de liberação, transformação, acumulação e direção pacíficas das energias naturais ser capaz de tornar mais suportável à existência humana. (Cf. HW/WD. p. 271-2. GA 05). Não existe a possibilidade de nenhuma instância exterior à própria técnica/ciência dirigir ou controlar seu domínio planetário. Heidegger não descarta a possibilidade de uma *Kehre* (reviravolta), na qual o esquecimento da essência do Ser seria ultrapassado pela verdade da essência do Ser. Contudo, essa *Kehre do esquecimento do Ser* só advém se o perigo advém à luz como o perigo que é. Nenhuma iniciativa humana poderá promover essa *Kehre* capaz de propiciar o ultrapassamento desse processo de objetificação levado a cabo pela técnica planetária. Contudo, o perigo não é verdadeiramente visto, senão quando o homem o olha e sabe reconhecer, que além dos aparentes progressos ou aperfeiçoamentos da realidade, espreita uma ameaça à própria essência humana. Ao olharmos para o perigo, quem sabe podemos vislumbrar também aquilo que salva (Cf. VA/ FnT, p. 41/45. GA 07).

<sup>68</sup> Esse perigo ameaça à essência do homem. A ameaça de uma instalação indefinida e total da técnica por toda terra, representa para Heidegger uma ameaça de morte maior que toda ameaça de destruição física da humanidade por uma guerra nuclear. A superação do processo de objetificação nas diversas regiões do ente depende de uma mudança de atitude em relação a própria técnica e um novo olhar lançado em sua essência, vislumbrando o perigo que aí se aloja. Heidegger nos fala de *serenidade* (*Gelassenheit*), deixar-ser, de distanciamento, ou seja, o ultrapassamento da era da técnica exigiria uma *Kehre* na essência do Ser mesmo (*Kehre im Wesen des Sein Selbst*). Tal mutação na essência do Ser e do próprio homem não parece provável.

Onde o perigo aparece como perigo, também já nasceu aquilo que salva. (Cf. VA/FnT, p. 36. GA 07; Cf. TK, p. 147; GA ; HW/WD, p. 273. GA 05).

Ora, se a essência da técnica, o *Gestell*<sup>69</sup> (dispositivo/armação), é o extremo perigo e se o poeta diz algo de verdadeiro, então o domínio do *Ge-stell* não pode se esgotar em apenas obstruir todo aparecer da verdade. A essência da técnica deve antes justamente abrigar em si o crescimento daquilo que salva. [*Dann muss vielmehr gerade das Wesen der Technik das Wachstum des Rettenden in sich bergen.*] (VA/FnT, p. 80. GA 07). O perigo é ele mesmo isto que salva, se ele é visto como tal. A única coisa que pode garantir o homem contra esse processo de objetificação de todo real seria aquilo mesmo que o faz objetificar a totalidade do ente no cálculo, ou seja, o Ser ele mesmo. Mas como o mundo da técnica que se reforça e se protege da autodestruição, poderá dar lugar a uma outra época do Ser? Somente o Ser é capaz de destinar um dia a metamorfose de sua última época. E somente o pensamento pode reconduzir a ausência de indigência à indigência que ela é, e ver o Ser ali, onde ele está mais oculto e esquecido, ou seja, na essência mesma da técnica.

Hoje estamos perpassados pela indecisão sobre se essa época de extrema penúria e indigência seria também prenúncio de um *novo começo*. O homem hoje é constringido a decidir se dessa mais extrema escuridão e esquecimento do ser, advirá uma noite ainda mais profunda ou uma nova aurora do pensamento. A questão é saber se essa *besta do labor* está à altura dos desafios exigidos pelas decisões que devem ser tomadas. [Cf. N II, Cap. IX, p. GA 6.2].

### 3.2. As decisões a serem tomadas

A decisão se dá com vistas a uma *eleição*. Quem decide? Cada um, inclusive através da não decisão. O que se decide? Quem nós somos em nossa pertença e não pertença ao ser. A decisão está referida e determinada pela verdade do Ser. Mas por que é urgente tal decisão? Heidegger responde: “Porque uma salvação do ente já é possível a partir do mais profundo fundo do ser mesmo. [BzP, 46. p. 100, GA 65]. Mas em que medida só nos restaria uma salvação? “Porque o perigo chegou ao

<sup>69</sup> *Gestell* – Noção vulgar: uma espécie de cavalete de pau, um estrado, um suporte, um andaime, um esqueleto, uma montagem. Heidegger - o *Gestell* é a essência da técnica. A primeira frase do texto diz: “A essência do *Gestell* é reunir nele mesmo todas as possibilidades do requerer/intimar/requisitar (*Stellen*) ...”. É quase que impossível apreendermos em nossa língua todas as derivações que Heidegger retira do verbo *Stellen* – *Nachstellen*, *verstellen*, *Bestellen* (perseguir, mandar vir, cultivar, tratar a terra, reservar, levar, transmitir. *Bestellung* – encomenda, pedido). Assim, o

seu extremo, devido ao fato de o desarraigo[Entwurzelung] estar por toda parte, e o que é mais funesto, porque o desarraigo já começa a encobrir-se – o começo da a-historicidade já está aqui.” [BzP, 46. p. 100, GA 65].

A preparação para tais decisões está na urgência em apressar a a-historicidade avassaladora do processo objetificador. As decisões, dirá Heidegger nos *Beiträge*, tomam-se em silêncio. A necessidade dessas decisões torna-se difícil de perceber quanto mais nos atermos aos sucessos das revoluções da história universal.

“... quanto mais exclusivamente todo escutar e prestar ouvidos ambiciona o titânico e ruidoso... Os sucessos histórico-universais podem alcançar proporções nunca vistas – isto apenas fala do incremento do furor no domínio desenfreado das instalações[Machenschaften] e do número. Nunca fala imediatamente do advento das decisões essenciais. Mas se em meio a esses sucessos é instalado um recolhimento do povo,... não poderia abrir-se ali um caminho para a proximidade da decisão? [BzP, 45. p. 98, GA 65]

O fato é que a consumação do processo de objetificação da totalidade na Era da Técnica impõe ao homem da fase terminal da Metafísica algumas decisões que foram elencadas por Heidegger nos *Beiträge zur Philosophie: vom Ereignis* [1948]:

1º - Ou o homem escolhe continuar sendo sujeito ou escolhe fundar o seu *Dasein*;

2º - Ou escolhe se a verdade do ser encontra na abertura instaurada pelo *Dasein* um espaço criador; ou se o ente toma o ser como o mais geral [koinon – comum] e com isso o sepulta entificado na ontologia;

3º - Ou escolhe se a verdade como certeza é desfigurada na certeza do representar e na seguridade do calcular ou se a manifestação inicial da verdade como *alethéia* pode ser fundada;

4º - Ou a natureza é rebaixada ao domínio de exploração do calcular ou se sustém, como a Terra que se fecha, o aberto do mundo sem figura, imagem [Bildlos].

5º - Devemos escolher ainda se o processo de desdivinização do ente celebra seus triunfos na cristianização da cultura ou se a urgência da indecisão sobre a proximidade e distância dos deuses prepara um espaço de decisão [Cf. BzP, p. 90-91, GA 65].

Todas estas decisões se resumem em uma única: sobre se o Ser se retira definitivamente *ou* se este retiro chega a ser a primeira verdade e o *outro inicio* da história. [BzP, 45. p. 99, GA 65].

Na conferência *Europa und die Philosophie* [1936], Heidegger, assim como em *Einführung in der Methaphysik* [1935], constata que nossa época coloca nossa existência histórica diante uma decisão entre a *salvação* da Europa ou sua destruição. E a possibilidade de uma salvação demanda duas coisas: A conservação do povo europeu frente ao asiático e a superação de seu próprio desarraigo e dispersão no mundo inóspito da técnica. Contudo, ambas as coisas exigem uma transformação radical da existência histórica do homem em seus fundamentos que, por sua vez, exige uma confrontação criadora com a totalidade de nossa história passada.

Mas o que pode e o que deve fazer a filosofia para superar o desarraigo do homem moderno e fundar uma nova época na história do ser? Heidegger geralmente se mostrou cético em relação às possibilidades da filosofia em preparar um *novo começo* para o pensar do Ser. No entanto, o próprio Heidegger não se contentou apenas em desconstruir o edifício da metafísica, mas tentou vislumbrar algumas alternativas de configuração de uma nova forma de sentir, pensar e dizer nosso ser no mundo.

## CAPÍTULO II

### ELEMENTOS PREPARATÓRIOS PARA UMA SUPER AÇÃO DO PROCESSO DE OBJETIFICAÇÃO NA HISTÓRIA DO SER

#### 1. O ENCONTRO HEIDEGGER-JÜNGER

O próprio Heidegger reconhece que o processo de objetificação inerente ao domínio planetário da *técnica* tornou-se um tema explícito de seu pensamento sob a inspiração de duas obras de Ernst Jünger<sup>70</sup>: *Totale Mobilmachung* (TMM) (1930) e *Der Arbeiter* (A) (1932). Em *Der Arbeiter*, o caráter total do real torna-se manifesto como *trabalho* e a técnica é um fenômeno compreendido à luz da Vontade de potência corporificada na *figura do trabalhador*. Para Jünger, a totalidade da vida é transformada em energia potencial por essa *mobilização total* gerada pela técnica, o que tem como resultado um gigantesco processo de trabalho objetivado pela figura titânica do *trabalhador*. A técnica seria assim um fenômeno que, apesar de submeter incondicionalmente o homem e a totalidade do ente à planificação total, não possuiria meta alguma senão o aumento de seu domínio sobre a totalidade do ente.

Na visão de Jünger, a mobilização planetária da Técnica não traria nenhum perigo. Ao contrário, ela marcaria o advento de uma nova figura do homem - *O além-do-homem* encarnado na *figura do trabalhador*. Esse "trabalhador", entretanto, é uma figura humana que não se identificaria com o trabalhador em sua oficina. A técnica, por sua vez, seria o elemento dinâmico com que a *figura do trabalhador* mobiliza o mundo. (Cf. A, p. 77). Não podemos esquecer que é em meio à morte e à destruição da Primeira Grande Guerra, que Jünger afirma ser necessário "*aprender a ver*": Mas ver o quê? A *figura do trabalhador* emergir por entre os escombros de uma civilização e heroicamente intervir no curso da história, determinando as formas de um mundo em transformação sob o império da técnica planetária (A/T p. 13/35).

Para Jünger, o império da técnica conhece duas fases: uma fase *destrutiva* e uma fase *construtiva*. A fase destrutiva seria dissimulada, num primeiro momento, com todas as vantagens

---

<sup>70</sup> As citações de *Der Arbeiter* referem-se à edição alemã e francesa. Cf. *Le Travailleur* (T). Trad. Julien Hervier. Op. Cit., 1989 e Cf. JÜNGER, Ernst. "*Der Arbeiter*", op. Cit. 1960-1965;

empreendedoras do progresso. Depois, apareceria como *destruição ativa* visível na "paisagem industrial" (*Werkstättenlandschaft*) e nas destruições maciças da Primeira Grande Guerra. A técnica entra nesse processo de dominação como meio de mobilização do mundo pela *figura do trabalhador*. A técnica seria, assim, uma potência, mas uma potência que não está "a serviço" do homem. A relação do homem com a técnica não seria, portanto, puramente instrumental, uma vez que a técnica possui seu próprio curso que o homem não pode arbitrariamente deter" (A/T p. 191-192/256). Por não ter uma relação imediata com a técnica, o homem não é nem o seu criador nem a sua vítima. É a concepção antropológica da técnica que considera o homem como seu criador ou vítima, abrindo espaço para as rejeições românticas ou adesões entusiastas. Nesse sentido, para Jünger, um pensamento autêntico sobre a técnica deveria começar por questionar esses pressupostos: " Para possuir uma relação com a técnica é preciso ser mais que um simples técnico." (A/T p. 165/197). Idéia que será retomada por Heidegger em seu artigo *Die Frage nach dem Technik?* (FnT) (1953) (Cf. FnT. GA 07).

Heidegger reconhece, entretanto, que desde sua primeira leitura de *Der Arbeiter*, algumas questões permaneceram sem respostas: A partir de onde se determina a essência do trabalho? Ela seria um resultado da *figura do trabalhador*? O sentido do trabalhar surge do fato de o trabalhador ser pensado como marca da *Vontade de Poder*? Mas que linguagem fala o projeto do pensamento que esboça uma *superação* do niilismo, ou seja, um cruzamento da *linha*[ponto zero – onde o niilismo atinge sua plenitude]? Como seria isso viável, se a linguagem da Metafísica e a própria metafísica, seja ela a do Deus vivo ou a do Deus morto, formaram uma barreira que impede a superação do niilismo. Essa superação não exigiria necessariamente uma transformação de nossa relação com a essência da linguagem? Para Heidegger, o pensamento não é hoje capaz de dar outro passo que não seja meditar insistentemente sobre tais questões. (Cf. SF, GA 09)

Jünger pensa que a ação da técnica conduzirá ao *ponto zero*, ponto a partir do qual se dariam suas possibilidades construtoras conjugadas com a *Gestaltung* (formação) da *figura do trabalhador*. O *ponto zero* é o lugar do *nihilismo perfeito*, que se trata de ultrapassar. Uma ultrapassagem que é pensada *a priori*, que não é uma consequência, por exemplo, de uma volta ao Ser como propõe Heidegger.

Numa carta intitulada *Sobre a questão do Ser (Zu Seinsfrage) (SF) (1955)*<sup>71</sup>, Heidegger tenta estabelecer um diálogo com Jünger tomando como ponto de partida a análise do problema do niilismo que este realiza em seu ensaio *Über die Linie* (1950). Evidentemente, a posição de Heidegger diante do texto de Jünger é sustentada por alguns pressupostos assumidos pelo filósofo, tais como: só se pode pensar o niilismo se elucidarmos a relação entre o Ser e o Nada; o niilismo seria a essência da Metafísica que deve ser superada por ser fundamentalmente *esquecimento do Ser*. Tal superação só seria possível como *restauração* da metafísica. A partir de tais pressupostos, Heidegger sustenta que o texto de Jünger trata do julgamento da situação propicia ao cruzamento da *linha* [superação do niilismo].

Referindo-se explicitamente a Nietzsche, Jünger compreende o niilismo como o processo de “*desvalorização dos valores supremos*” (Unidade, Finalidade, Verdade, Ser). No *meridiano zero* estaria a fronteira entre duas idades do mundo. A *Linha* seria, assim, o ponto crítico onde se decide se o “movimento do niilismo termina no nada nãdificador ou se ele é a passagem para a esfera de uma nova manifestação do Ser” (SF, p. 14. GA 09). Heidegger até aceita o balanço feito por Jünger do estágio atual do niilismo e os termos em que é feito, mas considera que antes de se pensar numa passagem da *linha*, há que se pensar a própria *linha*, o “lugar” da linha que reúne e abriga o niilismo em sua essência e perfeição. Ao pensar este lugar onde acontece a perfeição do niilismo, Heidegger está ciente que o julgamento da situação do homem em relação ao niilismo exige uma determinação da relação entre a essência humana e o próprio Ser.

Uma definição precisa do niilismo, para Jünger, não significaria sua cura, mas lançaria os pressupostos para tal. Heidegger observa, por outro lado, que para um pensamento precursor, que procura pensar a *linha* enquanto zona do niilismo perfeito, não interessa estabelecer uma definição precisa do fenômeno do niilismo. (SF, p. 17. GA 09). Para Heidegger, por mais que seja rigorosa a descrição de Jünger do fenômeno do niilismo, como toda descrição, ela sempre se movimentará no âmbito de uma determinada *perspectiva*. Ora, a experiência fundamental que sustenta e perpassa a descrição do niilismo em Jünger foi a Primeira Guerra Mundial, onde o fator decisivo eram o

<sup>71</sup> Segundo o próprio Heidegger, este texto faz parte de sua contribuição ao volume comemorativo dos sessenta anos de Ernst Jünger (1955). O título primitivo era *Sobre a Linha*. O novo título, segundo o autor, quer indicar que a reflexão sobre a essência do niilismo refere-se a uma discussão do ser enquanto constelação e jogo do céu e da terra, dos mortais e dos imortais. A paginação das citações obedece à edição portuguesa da obra. Cf. HEIDEGGER, M. *Sobre o Problema do Ser*. Trad. Ernildo Stein. Op. Cit. 1969. (Cf. *Zu Seinsfrage*. Op. Cit. GA 09).

número e o poder das armas. Logo, o ente em sua totalidade mostra-se a Jünger na luz e nas sombras da Metafísica da Vontade de Potência explicitada por Nietzsche (Cf. SF, p. 18. GA 09).

Mas em que consistiria a *perfeição* do niilismo numa perspectiva heideggeriana? Para Heidegger, o niilismo atinge sua perfeição ao mobilizar todos os efetivos humanos, ao surgir em toda parte, quando nada mais se afirma como exceção, pois ele já se tornou a situação normal. Entretanto, a perfeição do niilismo ainda não seria seu fim, mas apenas o começo de sua fase final (Cf. SF, p. 23. GA 09). Heidegger reconhece que Jünger, ao experimentar o caráter total da realidade do real como trabalho, teria arrancado a Vontade de Poder da esfera biológico-antropológica, além de explicitar o fenômeno da técnica enquanto modo pelo qual o trabalhador opera a mobilização planetária. O filósofo considera decisiva a observação de Jünger de que para “possuir uma relação real com a técnica, é preciso ser mais do que técnico” (A, p. 149)..

“Somente posso entender essa proposição assim: com relação real o senhor entende a relação verdadeira. Verdadeiro é aquilo que corresponde a essência da técnica. Pelo produzir técnico imediato, isto é, pelo respectivo caráter espacial de trabalho, jamais se atinge esta relação essencial. Esta repousa na relação com o caráter total de trabalho. O trabalho assim entendido é, todavia, idêntico ao Ser no sentido de *Vontade de potência*.” (SF, p. 30. GA 09)

Para Heidegger somente podemos refletir sobre a essência do niilismo, abrindo primeiro o caminho que conduz a uma discussão do ser do Ser. “Somente nesse caminho se pode abordar o problema do Nada. Entretanto, a pergunta pelo ser do Ser morre se ela não abandona a linguagem da metafísica, que impede que se pense a pergunta pelo ser do Ser. (Cf. SF, p. 38. GA 09). Seria necessário, pois, novamente colocar em discussão a essência do niilismo, ainda que ele procure desfigurar sua própria essência. Jünger, por sua vez, sustenta que somente o niilismo poderia ajudar a abrir e preparar um âmbito livre, no qual pudesse ser experimentado o que ele chama de “*uma nova volta do Ser*”, fazendo brilhar o que é real. Heidegger pergunta se não se dá o inverso: apenas uma nova volta ao Ser traz o momento oportuno para o cruzamento da linha, ou seja, para a superação do niilismo? (Cf. SF p. 39. GA 09).

Nesse sentido, segundo Heidegger, em vez de tentarmos superar o niilismo, devemos antes penetrar em sua essência. O caminho para esse *ingresso* na essência do niilismo tem o caráter de um *regresso* (*Rück-gang*) para aquele lugar a partir do qual a Metafísica recebeu e conserva sua origem. É justamente esse *regresso* às fontes originárias da Metafísica que nos dará a convicção de que a

Metafísica jamais proporcionará ao habitar humano a possibilidade de se estabelecer plenamente na essência do *esquecimento do Ser* (Cf. SF, p. 58. GA 09). Heidegger finaliza sua carta a Jünger reconhecendo que ambos procuraram exercitar o pensamento no sentido de uma *superação* do niilismo, ainda que sob perspectivas diferentes: enquanto para Jünger o ultrapassamento da *linha*[superação do niilismo] promoverá uma volta ao Ser; para Heidegger, somente uma volta ao Ser, promoverá as condições para uma efetiva superação do niilismo.

A seguir, vamos expor algumas perspectivas abertas pelo pensamento heideggeriano para uma ressacralização de nossas relações com o mundo e sua desconstrução da noção tradicional de verdade subjacente ao processo de objetificação que perpassa a Metafísica e a ciência moderna.

## 2. A QUESTÃO DA POSSIBILIDADE DE UMA RESSACRALIZAÇÃO DO MUNDO OBJETIFICADO E UNIFORMIZADO PELO CÁLCULO

Ao analisarmos o processo de *dessacralização* de nossas relações com o mundo e com as coisas [Cf. Parte IV, cap. I], constatamos, com Heidegger, que a *destruição* da coisa [sua transformação em mero fundo de reserva disponível ao cálculo] atinge seu limite no império da ciência e da técnica. Essa consumação do pensamento objetificador e calculador, que se dá particularmente na ciência moderna, apóia-se sobre a convicção de que a ciência atinge a realidade do real, uma vez que ela o reconstrói a partir do paradigma matemático. [Cf. VA/D. GA 07]. Em *Das Ding*<sup>72</sup> [D] [1950], Heidegger faz o seguinte diagnóstico: a coisidade [*Dingheit*] da coisa permanece oculta, anulada e destruída pela ciência. O inquietante é que o fato de o pensamento objetificador não representar a coisa como coisa não depende da vontade do sujeito, mas é um destino que sobrevém ao homem que, apesar de todo avanço técnico-científico e da supressão de todas as distâncias, não se coloca próximo o suficiente da coisa para interrogá-la em sua *coisidade* [Cf. VA/D. GA 07]. Na realidade, esse homem nem sequer possui mais um mundo, uma vez que somente pertencemos a um mundo quando podemos estar situados próximos ou distantes das coisas, elas mesmas familiares ou estranhas. Para Heidegger, a espacialização, a uniformização e a calculabilidade de todas as relações exigidas pelo pensamento calculador/objetificador introduzem

<sup>72</sup> Conferência pronunciada na Academia de Belas Artes da Bavária em 6 de Junho de 1950. As citações no corpo do texto obedecem à edição francesa – Cf. HEIDEGGER, M. *Essais e Conférences*. Op. Cit. [Cf. HEIDEGGER, M. *Vorträge und Aufsätze*. Op. Cit. GA 07].

isso que o filósofo chama de sem-distância, que abole toda proximidade e toda distância [Cf. VA/D. GA 07].

Essa visão dessacralizante e objetificante do mundo e das coisas não consegue ver a presença das rochas na água jorrada da fonte, e nas rochas, o sono pesado da terra, que recebe do céu a chuva e o orvalho. Uma forma de relação entre o céu e a terra, portanto, estaria presente nessa água jorrada da fonte, que o pensamento objetificador não vê senão como um *ob-jeto* disponível ao poder desafiador da técnica, que vê na fonte um mero *Bestand*. O pensamento objetificador também não consegue ver que no vinho também está presente a comunhão do Céu e da Terra. O vinho veio do fruto da vinha, na qual a força nutriz da Terra e a força solar do céu estão confiadas uma a outra. Assim, tanto no jorrar da água da fonte, como na oferenda do vinho na jarra, enfim, em tudo que nos cerca, Terra e Céu conspiram para trazer algo à presença [Cf. VA/D. p. 204. GA 07].

Esse presentificar das coisas no mundo fora dos limites da lógica do pensamento objetificador não envolve apenas a comunhão entre o céu e a terra, mas exige também a presença dos *mortais* e dos *imortais*. O vinho serve para aplacar a sede dos homens mortais, mas, às vezes, o vinho vertido da jarra é ofertado em *consagração*. “Na oferenda do vinho ofertado, a Terra e o Céu, os divinos e os mortais estão reunidos. Eles se pertencem e se determinam reciprocamente” [Cf. VA/D. p. 204-205. GA 07]<sup>73</sup>. Esses quatro se articulam na constituição da coisidade de todas as coisas, sagradas ou profanas, entretanto, são irreduzíveis ao olhar objetificante e calculador da Metafísica e da técnica moderna. Será que ao experienciar as coisas como instancias onde se dá o encontro do céu e da terra, dos mortais e dos imortais [o Geviert], estaríamos mantendo uma relação mais originária com elas que aquela estabelecida pelo pensamento objetificador que reduz a coisa à pura e simples disponibilidade? [Cf. VA/D. p. 212. GA 07].

Heidegger parece não ter dúvidas: o homem só poderá reencontrar a essência de sua própria finitude enquanto o mortal que ele é, e construir novamente sua morada no mundo, se ele começar a experienciar esse jogo do mundo entre céu e terra, mortais e imortais. Entretanto, alerta-nos o filósofo, certamente experienciar as coisas como coisas, como a verdadeira dimensão onde se dá o jogo de espelho do mundo, não implicaria uma simples mudança de atitude, pois toda atitude permanece engajada no domínio do pensamento objetificador que representa. O pensamento que

está apto a ressacralizar nossas relações com as coisas não se esgota num simples ato de representar uma coisa diante de nós como sendo um objeto, uma vez que ele pensa a partir do âmbito que é condição de possibilidade de todo dar-se do ente – a Clareira, na qual se dá a co-pertença ser, pensamento e homem. [Cf. VA/D. p. 220. GA 07]. Mas como se daria uma experiência não objetificante do ser e do pensar a partir mesmo da co-pertença de ambos no âmbito da clareira? Antes de responder tal questão, vamos analisar a desconstrução heideggeriana de um conceito fundamental da Metafísica – a noção de verdade.

### 3. A DESCONSTRUÇÃO DA NOÇÃO DE VERDADE SUBJACENTE AO PROCESSO DE OBJETIFICAÇÃO

#### 3.1. A questão da validade da lógica e do caráter objetivo das categorias antes de *Sein und Zeit*

Na medida em que o processo de objetificação compreende a constituição do sujeito e do objeto e determina a natureza da relação entre ambos, a questão da objetividade das categorias torna-se crucial para nossa pesquisa. Heidegger debruça-se sobre essa questão já em sua tese de doutorado *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus* [Teoria do Juízo no Psicologismo]<sup>74</sup> [1913] ao abordar o problema da *validade da lógica* contra a tendência psicologista que reduzia as leis lógicas às leis empíricas do funcionamento da mente humana. Esse também era o problema dos neokantianos, de Husserl e Frege. Edmund Husserl, por exemplo, que certamente exerceu grande influência sobre seu jovem assistente Martin Heidegger, já em 1900, na introdução ao primeiro tomo das *Investigações Lógicas* [1900], expressa toda sua desilusão com o psicologismo, que definitivamente não pode oferecer uma sistematização a priori da correlação sujeito-objeto que propiciasse a criação de uma meta-teoria [o velho sonho cartesiano da *Mathesis Universalis*] que pudesse fundar todas as demais.

Husserl e também Heidegger, reconheciam que o psicologismo poderia ser útil para elucidar a conexão dos atos psíquicos, para esclarecer a origem das representações, mas não poderia dizer nada acerca do conteúdo(significado) dos atos psíquicos e da unidade de uma teoria. Ele não poderia justificar a objetividade das teorias científicas, nem a existência de uma verdade universal e

<sup>73</sup> Sobre o *Geviert* conferir. *Bauen, Wohnen Denken e Das Ding*, p. 211-215.

<sup>74</sup> Certamente ao abordar tal a questão da validade objetiva das categorias, Heidegger ainda está sob a influência de seu mestre Edmund Husserl que reconheceu um dia que todo trabalho de sua vida esteve dominado pela necessidade de

necessária, válidas para todos e em todos os tempos. Nesse sentido, o psicologismo não passaria de uma doutrina psicofísica que naturaliza a consciência e as idéias. Ele parte da não distinção entre fenômeno físico e psíquico, aplicando as leis naturais baseadas no princípio da causalidade ao mundo da consciência.

Seguindo o projeto do mestre Husserl, Heidegger distinguia a esfera da lógica e o mundo dos fatos psíquicos (distinção já estabelecida por Brentano e Husserl). O fato psíquico se caracterizaria pela mudança e temporalidade, enquanto o mundo lógico apresenta-se como algo imutável. É o sujeito empírico que capta temporalmente os significados, mas os capta precisamente enquanto válidos, universais e necessários. O fato é que a validade atemporal da lógica não pode ser justificada a partir do fluir temporal das vivências conscientes que caracterizam a vida psíquica.

Em sua tese de livre docência, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scott*[1916], Heidegger retoma a questão da autonomia do mundo das significações em relação ao mundo físico e psíquico. A filosofia não pode deixar de colocar o problema da validade das categorias, não apenas do ponto de vista da imanência do sujeito (gênese), mas também do ponto de vista de seu valor para o objeto. [KBS, p. 234. GA 01]. Na conclusão do trabalho sobre Dun Scotto Heidegger assume a tarefa de fundar a validade objetiva das categorias na vida da consciência, que se caracterizaria pela *temporalidade e historicidade*. [KBS, p. 238. GA 01]. Aqui não se trata de uma queda no psicologismo, a subjetividade que está aqui em questão não exclui como subjetividade puramente empírica, a validade objetiva das categorias. Trata-se de entrelaçar a historicidade do espírito vivente e a validade intemporal da lógica.

Essa abordagem do problema exclui a consideração das categorias como puras funções do pensamento e coloca a necessidade da lógica ser elucidada a partir de uma base translógica. A historicidade do espírito vivente, a efetividade da existência torna impossível a concepção de um sujeito do conhecimento como um sujeito puro transcendental (Kant) e exige um conceito de temporalidade irreduzível ao conceito de tempo empregado nas ciências físicas, temática que irá ocupar o centro da prelação *Der Zeitbegriff in der Gechichtswissenschaft* [1916]. Tais questões conduzem ao âmago da analítica existencial de *Sein und Zeit*, que tomaremos agora como fio

---

determinar e elaborar sistematicamente esse a priori da correlação Sujeito-Objeto. Quais as condições de possibilidade(leis a priori) de um objeto dar-se a um Sujeito com valor de verdade e objetividade?

condutor para introduzir nossa explicitação de como se dá a desconstrução da noção de verdade que está intimamente ligada ao problema da validade objetiva das categorias e serve de suporte ao processo de objetificação inerente à Metafísica e à ciência moderna.

### 3.2. *Uma experiência não objetificante da verdade*

Um dos fios condutores para a desconstrução/reconstrução das etapas fundamentais da Metafísica esta na explicitação da história do conceito de verdade. O alfa privativo da palavra grega - αλεθεια indica que na experiência da verdade está implicada uma experiência da não verdade. A verdade como des-velamento implica um raptó, um emergir do velado para o desvelado. O permanecer em estado de alethéia, des-velamento tem, assim, como condição de possibilidade um velamento anterior. Entretanto, sustenta Heidegger, já entre os gregos, esse vínculo entre revelação e velamento, luz e sombra, é esquecido. Como resultado desse esquecimento, ao longo da tradição Metafísica a questão da verdade foi restrita ao campo de uma disciplina específica da filosofia – a teoria do conhecimento. É nessa mesma tradição Metafísica, que esqueceu e cultuou um sentido derivado de verdade como adequação, que podemos observar certo parentesco entre *verdade* e *Ser*. Aristóteles colocou claramente essa relação originária entre verdade e ser ao identificar *alethéia* e *pragma* ou fenômeno [Cf. Arist. *Metafísica*. Liv. A e Γ].

Heidegger toma como ponto de partida de sua investigação acerca da verdade esse parentesco em virtude do qual verdade pode ser empregada para significar ente e ser. [Cf. SZ. p. 213. GA 02]. É devido a essa conexão originária com o Ser que a verdade não pode ser tema de uma teoria do conhecimento qualquer, nem ter como lugar originário o juízo. Ela é parte da problemática ontológica – *a questão do ser da verdade remete a questão da verdade do ser* [Cf. WW. GA 09]. Não é por acaso que, após as descrições fenomenológicas dos modos de ser originários do *Dasein*, a verdade seja colocada em questão no âmbito da analítica de *Sein und Zeit* – a busca de uma ontologia fundamental exige não apenas a explicitação das estruturas transcendentais [existenciais] constitutivos do *Dasein* como ser-no-mundo, mas o confronto com toda tradição Metafísica alicerçado no paradigma da subjetividade e no processo de objetificação subjacente à dicotomia sujeito-objeto.

Em *Sein und Zeit*, Heidegger observa que a verdade da proposição implica uma ação descobridora. Esse caráter descobridor do comportamento enunciativo tem seus fundamentos conhecidos pela análise existencial dos modos de ser do *Dasein*. O caráter aberto que é próprio a todo comportamento se fundamenta na abertura do mundo e do *Dasein*. Daí o fenômeno mais originário da verdade não se alcançar senão no âmbito da abertura originária do *Dasein* [Cf. SZ, p. 220-21. GA 02]. Verdadeiro é então em seu sentido mais originário aquilo que fundamenta o ser descobridor da proposição verdadeira – o *Dasein*, sua abertura no e para o mundo e os entes que lhe vêm ao encontro. Ou seja, é a transcendência do *Dasein*, enquanto ser no mundo, que fundamenta o ser descobridor da proposição, que só descobre o que já se encontra no aberto. A verdade é vista, então, como o estar des-velado dos entes que, de certa forma, dependeria da *Abertura* [*Erschlossenheit*] originária do *Dasein* ao mundo [SZ, §44. GA 02]. Logo, a abertura do *Dasein* ao mundo do ente seria condição da verdade.

O fato é que o *Dasein* enquanto ser-no-mundo não se esgota numa relação de objetificação entre um suposto sujeito cognoscente e um objeto conhecido. Esta tese constitui a base de *Vom Wesen der Wahrheit* [1931/32], texto fundamental para a elucidação do problema da objetificação e que marcaria o início de uma suposta *Kehre* no itinerário do pensamento heideggeriano. Para Alphonse de Waehe e Walter Biemel, *Vom Wesen der Wahrheit* ultrapassa a analítica existencial de *Sein und Zeit* uma vez que estuda diretamente a relação do ente, enquanto conhecido e cognoscível, à estrutura indiferenciada do *Dasein*. Os novos desenvolvimentos sugeridos por *Vom Wesen der Wahrheit* em relação a *Sein und Zeit* seguem dois fios condutores – A tese de que a essência da verdade é a liberdade e o tratamento do tema da não verdade.

Como em *Sein und Zeit*, Heidegger parte da concepção tradicional de verdade da tradição Metafísica enquanto adequação da proposição à coisa. Uma proposição verdadeira significa que ela é conforme à coisa ou fato a que se refere. A essência da verdade estaria na adequação e seu lugar originário seria o juízo. Contudo, o que já estava claro desde *Sein und Zeit* [§44], é que essa conformidade da proposição à coisa só se torna possível se o próprio ente, ao qual ela se refere, já for acessível de alguma forma, ou seja, já estiver em sua verdade enquanto *alethéia* [Desvelamento]. Para que ocorra a adequação do pensamento à coisa, torna-se necessária a abertura de um âmbito, de uma clareira [*Lichtung*] dentro da qual o ente nos vem ao encontro.

A abertura do comportamento possibilita a *adequação* ou correção da proposição e todo processo de objetificação. E o manter-se disponível, o entregar-se ao ente deixando que ele seja o que é, somente é possível sobre o fundamento de uma liberdade – a liberdade frente ao manifesto. Assim, poderá afirmar Heidegger: *A abertura do comportamento enquanto que possibilita a correção se funda na liberdade. A essência da verdade é a liberdade.* [WW. p. 12]. Isso não significa apenas que aquele que enuncia a proposição tem que ser livre para anunciá-la, mas diz que o fundamento da possibilidade interna da verdade é a liberdade de deixar ser o ente tal como é e se apresenta.

Essa abertura é um estar aberto do *Dasein* ao ente intra-mundano. Isso implica que a noção de verdade como adequação é o modo imediato e derivado da experiência da verdade, que deve servir como ponto de partida para uma concepção mais originária de verdade. O fato é que ao experienciarmos a verdade, buscamos uma conformidade com a coisa, tomando-a como norma de nosso pensar. Entretanto, esse conformar-se do pensamento à coisa pressupõe uma abertura originária que significar um estar aberto à coisa como tal, um deixar ser o ente naquilo que é como é. Essa abertura que torna possível o manifestação do ente e todo processo de objetificação não é algo fundado e sustentado pela razão. Esta só ilumina o que já se encontra no aberto. Ora, a adequação do pensamento à coisa significa tomar o objeto, a coisa, como norma de nosso juízo, de nosso dizer. Norma que podemos conscientemente não obedecer, dizendo a falsidade.

Dizer que a essência da verdade é a liberdade, enquanto um abrir-se do *Dasein* ao ente, enquanto um deixar ser o ente, não significaria reduzir a verdade a algo subjetivo, a um ato arbitrário do homem? Isto aconteceria se essa liberdade fosse compreendida como uma propriedade do homem, como um direito natural e universal de todos os homens. Não se pode pensar que o fato do ente ser acessível, que a abertura originária que permite qualquer eleição ou objetificação, seja um ato livre do homem. O abrir-se ao ente intra-mundano, o ter que entrar em comércio com ele mediante sua utilização, não é algo que depende de um ato de vontade humano, essa abertura ao ente é constitutiva do *Dasein* mesmo enquanto ser-no-mundo. Essa liberdade que constitui a essência da verdade, portanto, não é algo de que o homem dispõe, mas ao contrário, é o *Dasein* que é possuído por essa liberdade.

Toda atitude do homem histórico, saiba ele ou não, compreenda ou não, está dominada por esse acordo e por meio dele encontra-se imerso no seio do ente em sua totalidade. O acordo aqui é a abertura do Dasein ao ente, abertura na qual o Dasein já se encontra antes de qualquer decisão]. *Sein und Zeit* considera que a existência histórica do homem é sempre uma existência decaída, inautêntica. Isso explica porque no escrito sobre a essência da verdade e precisamente ao tratar da questão da historicidade, Heidegger seja levado a dar um passo decisivo na determinação da essência da verdade – o conceito de não-verdade, de errância. Se a verdade é um exercício de liberdade constitutiva do homem, é um deixar ser o ente, abrindo-se ao que ele é, essa liberdade pode ser exercitada no sentido de não deixar o ente ser o que é.

Essa possibilidade de não deixar ser as coisas naquilo que são não é determinada pela vontade humana. Para que no interior da abertura que torna acessível o ente seja possível algo como não deixar manifestar o ente como é (erro em suas várias formas), é necessário que essa possibilidade esteja já inscrita na estrutura originária da abertura mesma. Como pode a não verdade pertencer à essência da verdade? Se concebermos a verdade como abertura originária e revelação, a não verdade se conceberá como obscuridade e ocultamento. Esse vínculo subjacente entre verdade e não verdade é justamente a mesma palavra grega [*Aletheia*] que indica que a manifestação da verdade como des-velamento pressupõe um ocultar-se originário do qual procede a verdade. Em *Sein und Zeit*, a verdade é vista fenomenologicamente, algo que se conquista com uma espécie de violência que arranca ao ente o véu sob o qual se apresenta na medianidade cotidiana.

O fato é que todo desvelamento/objetificação do ente em particular ocorre tendo como pando de fundo o ocultamento da totalidade do ente. Esse ocultamento da totalidade do ente, precisamente quando os entes individuais se manifestam, é a não verdade subjacente a toda experiência da verdade. O ocultamento do ente em sua totalidade não decorre apenas do fato de que não podemos, devido às limitações inerentes à nossa própria percepção, experienciar o ente em sua totalidade. Esse ocultamento é na realidade o *Abgrund* [sem fundamento], o próprio Ser, a partir do qual os entes podem se manifestar em sua verdade.

A queda como condição originária da existência inautêntica só é possível porque a verdade implica nela mesma a não verdade, como obscurecimento subjacente a toda iluminação. O que em *Sein und Zeit* permanecia sendo um enigma – a razão pela qual o *Dasein* está sempre imerso numa existência inautêntica está referido em *Vom Wesen der Wahrheit* à estrutura mesma do ser, pois

quando falamos do ente em sua totalidade, em realidade pensamos no ser. [WW, p. 56. GA 09]. Apesar de continuar alguns aspectos da abordagem de *Sein und Zeit* do fenômeno da verdade, *Vom Wesen der Wahrheit* [1929] inova ao propor uma teoria da não verdade. Isso não significa que *Sein und Zeit* não contenha uma teoria da não verdade – essa teoria assenta-se na co-originalidade de verdade e não verdade. Na medida em que o fenômeno da verdade é a abertura, um elemento dessa, a decadência, propicia a não verdade. A condição existencial ontológica que faz com o ser-no-mundo seja determinado pela verdade e não verdade jaz na constituição ontológica do Dasein, é um constitutivo da estrutura da cura/cuidado [SZ, p. 223. GA 02].

Em *Vom Wesen der Wahrheit*, a não verdade é concebida como encobrimento [*Verbergung*] e como erro [*Irre*]. O encobrimento é um fenômeno privilegiado da não verdade e integra a essência da verdade, é sua *Unwesen* [inessência]. A verdade proposicional ou intencional é um deixar ser o ente que implica uma ativa entrega [*Sicheinlassen*] ao manifesto mesmo. Esse mesmo deixar-ser o ente particular que nos vem ao encontro, encobre o ente em sua totalidade. Assim, o deixar-ser é ao mesmo tempo, co - originariamente, um encobrir. Na liberdade do Dasein deixar-ser está também implícita um não deixar ser, que corresponderia a manifestação sob o binômio do desvelamento e retraimento. O encobrimento é mais originário que o deixar-ser, o desvelar, que ao referir-se ao ente particular oculta seu ser.

A razão da manifestação da não verdade como erro está no fato da existência ser para o Dasein uma forma de insistência – isso significa que encobrendo a totalidade do ente e mediante o descobrimento do ente particular, o Dasein se lança de um ente a outro, insistindo na inútil tarefa de encontrar algo de absoluto. Esse errar de ente em ente é o erro. Como existente, o Dasein insiste, e assim, originariamente está no erro. O erro é assim o âmbito daquela orientação em que a in-sistente existência se orienta na constante agitação, esquecendo-se e perdendo-se a si mesma. [WW, p. 22. GA 09].

Após *Sein und Zeit* essa doutrina da não verdade e do erro se mantém, mas agora já não se fala da existência descobridora, mas do ser iluminador, que possibilita o desvelamento do ente. Mas esse desvelar do ente oculta seu próprio fundamento. O desvelar do ente, a claridade que se lhe outorga, obscurece a luz do ser. [HW, p. 310. GA 05]. Nesse sentido, ao manifestar-se através de sua ausência naquilo que se presentifica, o ser torna-se também o promotor, o fundamento do erro.

O ente acontece no erro, em cujo seio erra em torno do Ser. [HW, p. 310. GA 05]. Esse errar inerente ao processo de objetificação incondicionada da totalidade do ente não depende do homem. O erro faz parte da essência da verdade como liberdade de deixar ser o ente naquilo que é e como é, ele não depende da vontade humana e nem apenas da estrutura ontológica da existência, mas do ser como *Ereignis*.

### 3.3. A experiência da verdade na plenitude do processo de objetificação – verdade e vontade de potencia

Na plenitude do processo de objetificação, no fim da Metafísica na Era da Técnica, a essência da verdade se determina a partir da *vontade de potencia*. [N I, p. 14. GA 6.2]. Numa nota do ano de 1884, em que começa a configuração do pensamento da vontade de potencia, Nietzsche afirma – “...a veneração da verdade é já a consequência de uma ilusão [WM, n. 602]. Isso significa que, para Nietzsche, a verdade é uma ilusão, uma simulação. Se vida significa crescimento e aumento de poder, domínio, então verdade como ilusão se converterá em uma inibição da vida. Entretanto, precisamente porque a verdade é um erro, uma ilusão, precisamente por isso há verdade, por isso a verdade é um valor. No frag. 507 [1887]. Para Nietzsche, todos os nossos órgãos dos sentidos e conhecimento estão voltados para as condições de conservação e crescimento. A razão e o conhecimento seriam armas poderosas para a conservação e crescimento dessa criatura frágil que é homem, que arrogantemente tem a presunção de alcançar alguma verdade absoluta. Heidegger pergunta o que acontece quando se derrubam as barreiras entre a verdade e falsidade, quando tudo é igualmente nulo? O niilismo se torna realidade. [N I, p. 15, GA 6.2]. Na medida em que a verdade em sua essência não passa de uma ilusão, ela deixa de ser um valor supremo.

Existiria um valor, uma condição de engrandecimento da vida que tem mais valor que a verdade - a arte [n.853,IV; 1887-1888]. Somente a arte garante e assegura a vida em sua vitalidade, em suas possibilidades de expansão e aumento de potência, e o faz contra o poder da verdade. Segundo Heidegger, a determinação da essência da verdade como *ilusão* está em conexão essencial com a interpretação Metafísica do ente, sendo tão antiga e inicial quanto a própria metafísica. [N I, p. 17, GA 6.2]. Isso porque o que é, o que ainda acontece na história ocidental, na anterior, na nossa e na próxima, é o poder da essência da verdade na qual se mostra o ente enquanto tal, sendo apreendido como isso que se representa no representar, que se compreende geralmente como pensar.

Portanto, no dizer e no pensar de Nietzsche, ou seja, no acabamento da metafísica, a verdade se determina como ilusão, e nessa determinação as decisões fundamentais do início grego da filosofia se transformam, mas continuam exercendo seu domínio. [N I, p. 19. GA 6.2].

Mesmo a concepção de Nietzsche de que a verdade é uma ilusão, uma espécie de erro, tem como pressuposto a caracterização tradicional da verdade como *correção/adequação* do representar/pensar ao ente, ainda que ela seja uma estimativa de valor que tem o caráter de uma crença. Nietzsche retoma a concepção tradicional de verdade como correção, acrescentando que tal correção não passaria de uma estimativa de valor que não revela a verdadeira essência da realidade. [Cf. N I, p. 22, GA 6.2]. A estimativa de valor que constitui a essência da verdade é expressão das condições de preservação e crescimento de vida.

O fato é que desde Platão, toda Metafísica posterior ignorou, deixando permanecer não dito e impensado, a verdade como *abertura originária* [*ursprünglich Offenheit*] que possibilita que o ente como tal possa ser compreendido, objetificado e manipulado. Essa abertura originária que permite o des-velamento do ente, tem como condição de possibilidade uma ocultação do ser mesmo. Este estar oculto do ser permanece impensado e não dito no pensamento e no discurso objetificador que se atém apenas ao ente meramente presente [*Vorhanden*]. Nesse sentido, o processo de objetificação levado a cabo pela Metafísica e pela ciência moderna não consegue pensar a não-verdade como o oculto do Ser, mas apenas como falsidade. Ignora-se que a essência plena da verdade não estaria apenas no puro e simples trazer a presença, ela pressupõe o ocultamento do ser. [Cf. BzP. GA 65]. Heidegger reconhece que é impensável no âmbito do processo objetificador uma experiência da verdade enquanto abertura originária. do aberto, enquanto condição de possibilidade do que se apresenta e de todo processo objetificador, para o qual continuará enigmático o sentido da abertura mesma que o possibilita.

## CAPÍTULO III

### A SUPERAÇÃO DO PROCESSO DE OBJETIFICAÇÃO NA HISTÓRIA DO SER

O processo de objetificação enquanto destino do próprio Ser, mesmo sendo o lugar de retraimento/esquecimento, não é senão também uma *apropriação* [*Ereignung*] do Ser por ele mesmo. Nesse sentido, superar a Metafísica e o processo de objetificação mediante o qual ela entifica o próprio Ser, é remetê-la a sua própria verdade, à *indigência* de sua própria essência niilista enquanto esquecimento do Ser, que é ele mesmo esquecido.

Logo no início da obra *Metaphysik und Nihilismus*<sup>75</sup>, que reúne textos dos cursos sobre Nietzsche [1938/39], Heidegger aponta aqueles fenômenos que deveríamos experimentar para que pudéssemos adquirir a *dis-posição fundamental* necessária à superação dessa objetificação incondicionada operada pela técnica planetária: experimentar o abandono do Ser em favor do ente [*Seinsverlassenheit des Seienden*]<sup>76</sup> objetificado e reconstruído a partir de estruturas transcendentais de um suposto sujeito puro; experimentar o caráter infundado da essência da verdade enquanto verdade do Ser; experimentar a necessidade da fundação [*Grundung*] dessa essência da verdade; desconstruir a concepção Metafísica de homem como animal racional, como subjetividade e vontade de potência; pensar a verdade como *clareira* do Ser [Cf. MN, p. 13, GA 67].

Quando o processo de objetificação chega à sua plenitude e exige, de certa forma, sua superação mediante a instauração de novas formas de sentir, dizer e pensar o Ser, o que todos experienciam e ninguém consegue saber, observa Heidegger, é a indigência/penúria [*die Not*]<sup>77</sup>.do

---

<sup>75</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Nietzsche – Metafísica e Nihilismo*. Trad. Marco Antonio C. Nova. Op. Cit., 2000. A paginação das citações segue a tradução Portuguesa.

<sup>76</sup> Esse abandono do ser do ente constitui, para Heidegger, o traço fundamental de todo pensamento metafísico, uma vez que a Metafísica constitui-se originariamente a partir de uma equiparação do ser com o ente enquanto tal e de uma conseqüente assunção do plano ôntico como o próprio horizonte de colocação da pergunta pelo Ser. Heidegger considera que enquanto a Metafísica considera o Ser como o ente supremo, o pensamento imerso no outro começo da filosofia sabe da impossibilidade de transformar o Ser em objeto de tematização.

<sup>77</sup> *Not* [Dic. necessidade, falta, pobreza, miséria, indigência, urgência, perigo, pena] - Esse termo alemão não tem apenas um sentido negativo de falta, necessidade, miséria, carência, indigência, mas também urgência, emergência, constrangimento. Para Heidegger, o Ser mesmo é o constrangimento. A que o Ser nos constrange? Ele nos obriga ou constrange à compreendê-lo e a dizê-lo.

Ser em meio ao *ímpeto incondicionado do fazer* [*Machsamkeit*]<sup>78</sup>. Nesse sentido, estamos diante de uma *decisão* – devemos decidir se estamos aptos para a superação da Metafísica através de um retorno à verdade do Ser, ou se continuaremos a *esquecer o Ser* em nossa manipulação cotidiana do ente alimentada pelo ímpeto incondicionado do fazer e do objetificar. [MN, p. 15-16, GA 67]. O mais inquietante é que a superação de todo esse processo de objetificação que penetra todas as regiões dos entes provém do Ser e encontra seu ponto de partida em meio ao seu *abandono* que vigora em nossa época. [Cf. MN, p. 18 GA 67].

E a superação desse processo de objetificação e de toda a Metafísica da subjetividade que o fundamenta não acontece mediante uma mera alteração erudita de intenções e doutrinas, mas exige a mudança na essência do Ser e de sua verdade a partir do Ser mesmo. Mudança que, por sua vez, exige transformações na própria essência humana. Assim, na superação do pensamento metafísico objetificador experienciamos a Metafísica em sua essência, desvelando o esquecimento esquecido do Ser – o abandono do ser a favor do ente. [MN, p. 19, GA 67].

Heidegger coloca-nos diante da exigência e tarefa de superar o processo de objetificação operado pela técnica planetária por não aceitar que a inversão [*Umkehrung*] nietzscheana do platonismo seja o ato que realmente teria ultrapassado os limites da Metafísica e seu processo objetificador. Para Heidegger, Nietzsche teria apenas conduzido o *esquecimento do Ser* ao seu acabamento em sua Metafísica da *vontade de potência*. Essa vontade de potência transformada em *vontade de vontade* teria conduzido todas as coisas à ausência de destino, transformando-as em meros *estoques*, fundos de reserva [*Bestand*]. [Cf. VA/UM, p. 91. GA 07].

O que está em jogo nessa tentativa de superar a Metafísica e o processo objetificação que lhe é inerente é se o próprio Ser pode realizar, a partir da verdade que lhe é própria, sua relação com a essência do homem, ou se a metafísica, desviando-se de seu fundamento, impedirá no futuro que a relação do Ser com o homem chegue a uma clareira, na qual se dá a co-pertença entre ambos. [Cf. WiM, p.57. GA 09]

<sup>78</sup> *Machsamkeit* [Ímpeto do fazer] – Neologismo criado por Heidegger para designar a essência da Metafísica da técnica. Em sua articulação com a extensão da vontade concebida como essência da totalidade do ente [Nietzsche] e com a dotação de todo o poder de construção da realidade a essa vontade, a essência da técnica apontaria para um ímpeto inerente a construção enquanto tal. A fúria desenfreada da técnica perfaz-se, assim, num fazer que não encontra limites para sua voracidade.

## 1. UMA EXPERIÊNCIA NÃO OBJETIFICANTE DO SER - O SER COMO EREIGNIS

Ao procurar tematizar aqui a experiência do Ser como *Ereignis* como uma das possíveis alternativas apresentadas por Heidegger ao processo de objetificação incondicional que se consuma na época da técnica planetária, nossa referência básica será um conjunto de textos do final da década de 30 [1936-8] e de suma importância para a compreensão de alguns traços essenciais do que se convencionou chamar uma suposta *segunda fase* do pensamento heideggeriano. Esses textos foram reunidos sob o título *Beiträge zur Philosophie - Vom Ereignis* [1936/38]. Na tentativa de resgatar, não apenas uma relação mais originária com a palavra e a coisa, mas com o próprio Ser, Heidegger procura em tais textos pensar e dizer o Ser a partir dele mesmo como *Ereignis*<sup>79</sup>.

Reconhecemos que estamos diante de textos de difícil interpretação e que a cada momento desafiam a lógica de nosso pensamento objetificador, que muitas vezes confunde exatidão com rigor. O pensamento autêntico e originário, que se propõe ser uma alternativa ao pensamento objetificador, não está submetido ao falatório (forma degenerada do Discurso] de uma época sem memória para o Ser e tomada de uma frenética busca pelo novo. O pensamento que pretende fundar uma alternativa ao processo objetificador inerente à Metafísica e ao projeto matemático de natureza da ciência moderna tem muito pouca coisa a dizer. Antes de tudo, ele exige-nos a capacidade para escutar o que emana do silêncio do Ser, esquecido e adormecido sob as objetificações construídas nas diversas regiões do ente.

Logo no início dos *Beiträge* Heidegger estabelece que “todos os títulos essenciais tornaram-se impossíveis devido ao desgaste das palavras fundamentais da tradição ocidental e a destruição de uma relação mais genuína com a palavra [e com a coisa]”. [BzPh, p. 03, GA 65]. Portanto, torna-se necessário desvelar o domínio da presentificação/essencialização [*Wesung*] do ser até agora oculto em seu caráter de *acontecimento*[*Ereignis*]. Ora, o processo de objetificação perde simplesmente seu sentido no âmbito desse *acontecimento-apropriador*, pois aqui não se trata de

<sup>79</sup> *Ereignis* – Al. - designa um acontecimento, um evento. Heidegger joga com o sentido de "próprio" [*eigen*], que no léxico heideggeriano remonta à noção de *Eigentlichkeit* em *Sein und Zeit*. Esta relação não tem apoio etimológico: *ereignen* - médio alto alemão *eräugen* ["colocar ante os olhos, mostrar, indicar"]. Heidegger aproveita-se da equivocidade etimológica e da dualidade histórica do uso do termo, constituindo um campo semântico extremamente complexo, que implica os sentidos de *acontecimento*, instante [*Augenblick*, o "olhar" e o "abrir e cerrar de olhos"], raio ou relâmpago [*Blick- Blitz*], apropriação, a idéia do "mostrar" e "indicar" [*zeigen*, vinculado a "dizer", *sagen*] e sinal" [*Wink*].

falar, pensar ou calcular sobre algo ou expor algo objetual, trata-se de ser *trans-propriado* [*übereignet*] ao acontecimento de apropriação [*Er-eignis*] do Ser por ele mesmo. O que exigiria uma mudança de essência do homem enquanto animal racional para a concepção de homem enquanto *Dasein*.<sup>80</sup> [BzP, p. 03, GA 65].

Mas afinal, que é o *Ereignis*? Nossa lógica e nossa gramática, constata Heidegger, são incapazes de expressar o *Ereignis*. A pergunta deve ser pelo modo que o *Ereignis* se apresenta e não propriamente o que ele é. [Cf. ZS. p. 263. GA 14]. Heidegger adverte-nos que a expressão “O Ser enquanto *Ereignis*” não tem o mesmo sentido de expressões tais como: o Ser enquanto *Idéia*, o Ser enquanto *Energéia*, enquanto *actualitas* ou o Ser enquanto *vontade*. Tais expressões sempre pensam o Ser a partir do ente. O *Ereignis* não é uma espécie de ser qualquer, não é um *principio epocal*<sup>81</sup>. Trata-se, pois, de pensar o ser a partir do *Ereignis*, enquanto aquilo que fundamenta toda epocalidade do ser e ao ser mesmo em sua co-pertença ao homem. É o próprio Ser que pertence ao *Ereignis* [o acontecer-apropriador]. É ele que é uma espécie de *Ereignis* e não o inverso. [Cf. *Das Ereignis* -1941/42. GA 71]. Mas qual seria o elemento específico do *Ereignis*? O fato dele se desapropriar de si mesmo. Portanto, do *Ereignis* enquanto tal faz parte um *Enteignis*, um não-acontecer-desapropriador. [Cf. ZS. p. 269-270. GA 14]. Simplesmente não podemos colocar o *Ereignis* diante de nós ou oposto a nós, como um ob-jeto.

“O *Ereignis* não é, nem se dá. Ele é condição de todo dar-se de ser e tempo. O *Ereignis* acontece-apropria a partir do Mesmo, para o Mesmo, do Mesmo [Ser]. Este Mesmo é o originalmente antigo que se oculta no nome *alethéia*.” [ZS. p. 269-270. GA 14].

Nos *Beitrag* [BzP, VIII, p. 470, GA 65]. [VIII, § 267] Heidegger sentencia – “*Das Seyn ist das Ereignis*. O filósofo considera essa uma nomeação pensante [*denkerisch*] do Ser. Ela funda o processo de essencialização [*Wesung*] do Ser em sua própria estrutura que se deixa mostrar na diversidade dos acontecimentos. [BzP, VIII, §267, p. 213. GA 65]. O fato é que em nenhuma de suas nominações [*Er-eignung, Ent-zug, Ent – setzung*] a essência do Ser [*Wesen des Seyn*] é

<sup>80</sup> Não deixa de ser curioso que nessa segunda fase de seu pensamento Heidegger continue a sustentar a validade da analítica existencial de *Sein und Zeit*, ainda que o ponto de partida para a questão do sentido e da verdade ser tenha mudado dos modos de ser do *Dasein* para o Ser em seu acontecer histórico, somente enquanto *Dasein* poderemos ser transpropriados para o âmbito do acontecimento de apropriação do ser por ele mesmo.

<sup>81</sup> **Princípio Epocal:** Noções fundamentais da linguagem Metafísica que determinam o modo de dizer e pensar o Ser em determinada época de sua história [*Eidôs, Energéia, Deus, Cogito, Sujeito Transcendental, Sujeito Absoluto, Vida, vontade de potência, e a Técnica*]. Ao destruir a história da Metafísica ocidental, Heidegger procura desvelar o que permaneceu não-dito e impensado nesses princípios epocais.

plenamente pensada, uma vez que a cada vez o pensamento do ser é impulsionado por ele mesmo em direção aquilo que o torna *inabitual* [*Ungewöhnlichkeit*] [BzP, VIII, §267, p. 271, GA 65].

O *Ereignis* significa sempre *Ereignis* como *apropriação, decisão, encontro, deposição, retraimento, simplicidade, Unicidade, Solicitude*. Inobjetificável, incognoscível é a unidade dessa essenciação do ser e somente pode ter tal saber o pensar que corre o risco do inabitual, não como particularidade disso que se faz apresentar, mas como necessidade do mais inaparente, no qual se abre o fundo abismal do sem fundo dos deuses e do caráter fundador dos homens e onde se abre o pensamento daquilo que a Metafísica não pode jamais saber, o *Dasein*. [BzP, VIII, §267, p. 271, GA 65]<sup>82</sup>

Nesse sentido, o Ser como *Ereignis* não é jamais um ente, muito menos o ente mais ente, o ente supremo, causa e fundamento de todos os demais entes. A representação habitual do Ser diz que ele é o mais comum [*koinon*], a propriedade mais geral dos entes. Diante dessa maneira da Metafísica objetificar/entificar o ser, deve-se dizer – *O ser vigora* [*Das Seyn west*], o ente é [*Das seiende ist*] [BzP, VIII, §267, p. 273. GA 65]. A expressão o “ente é” fala a partir da posição fundamental [*Grundstellung*] da metafísica, que não é explícita e que faz com que o homem encontre o ente como isso que lhe e o mais próximo, como o objeto. Assim, conforme o pensar da Metafísica é necessário concluir – o Ser torna-se o ente e, conseqüentemente, o ente mais ente [*Seiendsten*]. [BzP, VIII, §267, p. 273, GA 65].

Esse caráter de enunciado da proposição *o ente é* difere do dizer *o ser é*. A expressão o *Ser é* não é um mero enunciado proposicional, não diz a propósito do ser qualquer coisa que possa ser-lhe acrescentada ou atribuída de modo geral, qualquer coisa disponível nele. A proposição diz o ser ele mesmo a partir dele mesmo no seu sendo. Isso significa que o ser desdobra o poder de sua essência e por isso o “é” não pode jamais tornar-se um mero atributo ou cópula, mas refere-se ao Ser no seu sendo. Nesse sentido, podemos dizer que o Ser é a manifestação e ao mesmo tempo o retraimento de si mesmo naquilo que se manifesta. Daí a dificuldade de apreender e objetificar o ser nas categorias e conceitos da lógica que tem governado o pensamento ocidental. [BzP, VIII, §267, p. 474, GA 65].

<sup>82</sup> “*Ereignis* meint immer *Ereignis* als Er-eignung, Ent- Scheidung, Ent-gegnung, Ent- setzung, Ent-zug, Einfachheit, Einzigkeit, Einsamkeit. Ungegenständiglich ist die Einheit dieser Wesung und nur zu wissen in jenen Denken, das Unge wöhnliche nicht als Besonderheit des Auffälligen, sondern als Notwendigkeit des Unscheinbarsten, in dem sich der abgründige Grund der Grund –losigkeit der Götter und der Gründerschaft des Menschen sich öffnet und Jenes Seyn zugewiesen wird, was die Methaphysik nie wissen konnte, das Dasein.” [BzP, VIII, §267, p. 271. GA 65].

A compreensão do caráter não proposicional da expressão *o Ser é* exige que todos os caminhos de investigação que ainda conduziam ao ser sejam demolidos, para que um outro espaço-tempo seja aberto no e para o Ser mesmo. Um espaço-tempo que torna necessária uma nova edificação e fundação do ente. [BzP, VIII, §267, p. 474, GA 65]. No Ser vigora [*Wesung*] como sua fenda/dobra mais profunda o *possível*. Assim, é primeiramente sob a figura do possível que o Ser deve ser pensado no pensamento do *outro começo*. Ora, o possível abre-se somente ao ensaio/experimento. Nesse sentido, o Ser vigora [*west*] como risco/façanha/aventura [*Wagnis*]. O ser é *possibilidade indisponível* e inobjetificável, portanto, ao mesmo tempo em que ele garante e doa, ele recusa/retrai-se através do *acontecimento-apropriador* [*Ereignung*]. [BzP, VIII, §267, p. 475, GA 65]. O Ser deve permanecer o não interpretado [*deutungslos*], o não objetificado. Aqui o maior perigo para o Ser nasce dele mesmo: o perigo de se fazer ente e de receber a partir do ente sua confirmação. A própria metafísica, na medida em que prioriza o ente em detrimento do ser, atesta esse perigo da entificação do ser.

### 1.1. A busca de um outro começo para além de toda objetificação possível

Para o pensar de um *outro começo*, o primeiro começo [o grego] permanece decisivo enquanto primeiro, entretanto, para esse pensar a veneração [*Ehrfurch*] ante o primeiro início deve caminhar junto com a irreverência [*Rücksichtslosigkeit*] e certo afastamento próprio de um outro perguntar e dizer. [BzP, p. 03, GA 65]. O poder inaugural do *começo* [*Anfang*]<sup>83</sup> é que se trata de pensar sob a nomeação do ser como *Ereignis*, pois o *começo* é o ser mesmo como *Ereignis*. Heidegger reconhece que o pensamento desse outro começo é mais difícil que todo o pensamento anterior. Mas será que esse *outro começo* do pensar não seria apenas uma repetição do pensar e dizer do primeiro começo? O pensamento do ser ao afirmar – “*o Ser é*”, mesmo que se trate de uma proposição quase idêntica a defendida pelo velho Parmênides, diz outra coisa, pois, pressupõe uma concepção diferente do Ser parmenídico uno e imóvel. Em Parmênides, o ser já é pensado metafisicamente como o ente mais ente, o ente supremo fora do tempo. O pensamento do *outro começo* exige uma outra concepção de linguagem e pensamento e de suas relações com o Ser.

<sup>83</sup> Heidegger utiliza de forma diferente dois termos que equivocadamente são traduzidos como sinônimos: o *Início* [*Beginn*] e o *Começo* [*Anfang*]. O início indica o mero ponto de partida de algo. O começo descreve a gênese mesmo desse ponto de partida e a presença do princípio de constituição dessa gênese. O começo estende-se assim para além do início, pois a gênese de algo continua determinante ao longo do caminho de sua realização.

Compreender o Ser a partir da perspectiva do *outro começo* implica não em fazer-lhe uma atribuição genérica, mas deixar ser o Ser nele mesmo a partir dele mesmo enquanto acontecimento-apropriador [*Ereignis*]. Portanto, o *Logos* como enunciado não pode permanecer o fio condutor da *representação do ser*. A proposição não é capaz de exprimir o ser ele mesmo a partir dele mesmo.

Por causa do primeiro início que concebeu o ser como causa, fundamento, entidade do ente, a Metafísica jamais pode indagar pelo ser. O primeiro passo na superação criadora do final da Metafísica estaria na retenção de algum modo de uma postura pensante que seja capaz de pensar para além de si mesma, o que significa – pensar a verdade do ser há muito esquecida. O modo de superar esse esquecimento da verdade do ser é internalizar e penetrar na essência da Metafísica e assim preparar a passagem para o *outro começo*<sup>84</sup>.

## 1.2. O pensar e o dizer não objetificantes do Ser como Ereignis

O dizer não objetificante é uma simples indicação que mostra o livre manifestar da verdade do Ser no ente como algo necessário. O dizer e o pensar, após o fim da Metafísica [Nietzsche/Holderlin], passam por um momento de trânsito entre o *primeiro começo e o segundo começo*, no qual a experiência do Ser exige uma transformação na própria essência do homem e de seu modo de ser e estar no mundo; do animal racional ao *Dasein*. Esse dizer pensante não tem nem se entrega à exatidão das ciências e a seu discurso objetificador, porque não compartilha desse rigor. Ele determina e dispõe o ser do homem frente a todo sido e porvir, preparando o homem para ir de encontro ao seu presente e a sua própria história.

Em *Was ist Metaphysik?* [1929], Heidegger sustenta que o elemento próprio do pensar originário apto a instaurar um novo começo só será alcançado se interrogarmos pelo fundamento da metafísica, o que significa adentrar em sua história e pensar para além da própria Metafísica [Cf. WiM. pp. 55 – 63. GA 09]. O pensamento originário assume, portanto, a pretensão de ultrapassar a Metafísica sem recorrer à lógica e à gramática que governaram sua história até o presente. A lógica não passaria de uma das explicações da essência do pensamento, aquela que já se funda na experiência do Ser realizado pelo pensamento grego [Cf. WiM. p. 49. GA 09]. No Pós-fácio [1943]

<sup>84</sup> Habermas vê nessa busca heideggeriana pelo *novo começo* mediante um retorno às origens, que só se daria mediante um avanço para o futuro, uma transformação do messianismo nietzscheano na "expectativa apocalíptica da chegada catastrófica do *que é novo*". (Cf. Habermas, 1990, p. 134).

de *Was ist Metaphysik?* Heidegger expõe os traços básicos desse pensamento originário apto a ultrapassar a Metafísica e ciência moderna. Esse pensamento originário está na busca constante da palavra através da qual a verdade do Ser chega à linguagem. Nessa busca, o pensamento é solícito ao Ser e nessa solicitude para com o Ser, esse pensamento cumpre seu destino. O dizer desse pensamento originário, sustenta Heidegger, vem de um silêncio longamente guardado e que também é fonte do nomear do poeta [WiM. p. 51. GA 09]. E na medida em que a Metafísica nunca tematizou as condições de possibilidade do dar-se e o próprio dar-se do Ser, esse pensamento que pensa a verdade do Ser, que não se contenta em representar o ente enquanto ente, já teria abandonado de certa forma a metafísica. [Cf. WiM. p.56. GA 09].

Qual seria a natureza dessa forma de pensar não objetificadora apta a ultrapassar todo o processo de objetificação desencadeado pela técnica moderna? Antes de tudo é preciso compreender o sentido da palavra pensar. Em *Was heisst Denken?* [WhD] [1951/52], Heidegger sustenta que somente quando nós mesmos formos capazes de pensar ou aprender a pensar, compreenderemos o sentido da palavra pensar. E apenas seremos capazes de pensar quando formos capazes de deixar ser aquilo que realmente merece ser pensado – o próprio Ser no jogo de luz e sombra, desvelamento e velamento [Cf. WhD, p. 22. GA 08]. Entretanto, algo paradoxal acontece em nossa época - aquilo que nos dá a pensar é justamente o fato de não pensarmos ainda, do Ser permanecer o não dito e o impensado em tudo que é dito e pensado.

A questão é: seria uma simples negligência do homem o fato de ele não pensar ainda, ou essa ausência de pensamento do pensamento objetificador provém da própria natureza do Ser, que sempre se desvia e se mostra indiretamente ao homem mediante um apelo? [Cf. WhD, p. 24. GA 08]. Heidegger, constata que o fato de o homem não pensar ainda é um destino do próprio Ser, enquanto aquilo que deve ser pensado, mas que desde sempre se desvia e retrai-se diante do homem. Como pensar esse *retraimento do Ser*? Como pensar isso que aparece pelo ato mesmo em que se oculta? [Cf. WhD, p. 27. GA 08]. Para Heidegger, resta-nos apenas uma coisa a fazer: esperar que isso que é necessário pensar se enderece a nós e fale a nós.

*“Esperar quer dizer aqui: de todos os modos procurar com o olhar, no interior do já pensado, o não pensado que ainda jaz oculto. Por uma tal espera/esperança nós já pensamos e estamos em movimento para Isso que deve ser pensado”* [VA/WhD, p. 165. GA 08].

Na conferência *Wissenschaften und Besinnung* [WB] [1953], Heidegger admite que o pensamento originário não nos conduzirá para nenhum outro lugar, senão àquele no qual desde sempre já moramos. Esse pensamento originário percebe a fragilidade das representações exatas do pensamento calculador e objetificador, que são incapazes de representar e esgotar o mistério do retraimento do Ser naquilo mesmo que se presentifica – o ente. O pensamento originário seria, portanto, fundamentalmente a experiência de uma dimensão ante-predicativa, pré-objetificante que Heidegger chama de *Clareira* [*Lichtung*], uma espécie de iluminação, que é condição de possibilidade de todo *dar-se*. “Somente esta clareira nos garante a nós os homens um passo ao existente que nós não somos e o acesso ao existente que somos. Graças a essa clareira, o existente desvela-se em certa medida” [Cf. HW/SKW. p. 44-45. GA 07].

O pensar originário aproxima-se das coisas não através do olhar objetificante que abole qualquer distância ou proximidade no espaço puro da geometria. Ele sabe que toda presença [Anwesen] traz em si uma certa reserva, pois a *Clareira* [*Lichtung*] em que está o existente é em si mesma também ocultação que dissimula a si mesma. É justamente ao tentar experienciar esse jogo de retraimento do Ser que se dissimula, que o pensar originário consoma a relação do Ser com a essência do homem. Quando nós atentamos ao movimento disso que se retrai, afirma Heidegger em *Was heisst Denken?* [1951/52], nós já estamos sendo absorvidos por isso que se retira. E somente mostrando isso que se retira e se subtrai, nós conseguiremos ser nós mesmos. [Cf. **WhD**, pp. 32. GA 08]

Em *Über den Humanismus* [1947], Heidegger concebe esse pensar originário não objetificante como uma espécie de oferenda do Ser mediante a qual ele tem acesso a sua morada – a Linguagem. [Cf. **UH**, p. 149. GA 09 ]. Nesse sentido, antes de falar o homem deve aprender a escutar o apelo do Ser, escutando o pensamento pensa e percebe que pouco lhe resta a dizer. Somente assim será devolvido à palavra o valor de sua essência e o homem será gratificado com a habitação na verdade do Ser [Cf. **UH**, p. 152. GA 09]. Mas que tipo de ação propõe esse pensamento originário? Esse pensar originário não visa propor nenhum tipo de ação visando a transformação de uma determinada situação histórico-social. Ele não deve ser avaliado por sua produtividade e eficiência, pois, ele age enquanto se exerce como pensar. Sua ação não se consoma na mera produção de um efeito facilmente constatável, mas se volta para a realização da tarefa de libertar a

linguagem e o pensamento dos grilhões da Gramática e da Lógica, abrindo assim um espaço mais essencial e originário para a manifestação do próprio Ser. [Cf. UH, p. 149. GA 09 ].

Uma autêntica experiência da essência desse pensar originário, que implica sua própria realização, exige que nos libertemos da *interpretação técnica* do pensar, cujos primórdios recuam até Platão e Aristóteles. Neles, segundo Heidegger, não é mais o Ser que determina o *dizer* e o *pensar*, mas são as leis do pensar [Princípio de identidade, Não-contradição e da Razão Suficiente] e as regras da gramática que determinam o que é o Ser, concebido como causa e fundamento do ente. [Cf. UH, p. 149. GA 09 ]. O pensar originário sabe que o Ser é mais amplo que todo ente sendo, entretanto, mais próximo do homem que qualquer ente. Porém, essa proximidade permanece a mais distante para o homem, que antes de tudo e na maioria das vezes, atém-se apenas ao ente.

Aos homens habituados com o sucesso e a eficácia do pensamento calculador, o pensar do Ser se faz irreconhecível por sua simplicidade. Mas onde esse pensar que inaugura um novo começo encontraria sua medida e sua lei, se ele não se deixa medir por seus possíveis efeitos no mundo dos entes?

O Ser é como o destino do pensar. O destino, porém, é em si historial. Sua história já chegou à linguagem no dizer dos pensadores. A única tarefa do pensar é trazer à linguagem, sempre novamente, este advento do Ser que permanece e em seu permanecer espera pelo homem. Por isso, os pensadores essenciais dizem sempre o mesmo." [UH, p. 174. GA 09].

## CONCLUSÃO

Parece óbvia a relevância de uma pesquisa sobre o processo de objetificação inerente à metafísica e a ciência, e que hoje penetra todas as regiões dos entes e esferas da existência cotidiana dos homens. De todos os campos do conhecimento e do fazer humano emergem narrativas que tematizam a chamada *crise da modernidade* e de seus conceitos-chaves e processos legitimadores, tais como: Razão, Sujeito, Causalidade, Universidade, Identidade, Objeto, etc. Desconfia-se cada vez mais da existência de um sujeito universal neutro e descomprometido com a realidade que ele descreve. Cada vez mais assistimos no campo das ciências a emergência de *novos paradigmas* que se opõem a uma visão determinista e objetificada da natureza e da sociedade. Fala-se não mais de *ordem a partir da ordem*, mas da *ordem a partir do acaso*, de *desordem organizadoras*, de *Princípio de Incerteza e complementaridade* (Física Quântica), descobrimos que *o microscópico não é simples, mas complexo*, ou melhor, não existe a estrutura última da matéria, quanto mais aprofundamos no infinitamente pequeno, descobrimos uma realidade que se desdobra em níveis diferentes de complexidade.

Em nossa existência cotidiana, cada vez mais percebemos o impacto das novas tecnologias. Novos hábitos de consumo são interiorizados e novas necessidades são criadas por um espetáculo de imagens que *hiper-realizam o real*. Vivemos num mundo onde os signos substituíram as próprias coisas. Onde o que importa é a otimização da performance do sistema e o fator humano é muitas vezes considerado um *fator de ruído*. Hoje as relações entre os homens, o trabalho e a própria inteligência dependem, na verdade, da metamorfose incessante de dispositivos informacionais de todos os tipos. A escrita, a leitura, a visão, a audição, a criação e a aprendizagem são capturados por uma informática cada vez mais avançada. Precisamos ter claro que nem a sociedade, a filosofia, a metafísica, a religião, a língua, nem mesmo a ciência ou a técnica, são forças reais, elas são dimensões de análise, ou seja, abstrações.

O fato é que a técnica toma parte ativa nas formas de pensar, conhecer e sentir que determinam o modo de ser de determinada coletividade. É por meio dos artefatos técnicos, como o computador, que estruturamos nossa experiência de um mundo cada vez mais esquadrihado pelo cálculo. Ainda não temos, talvez, o devido distanciamento histórico para analisar em todas as suas

possibilidades e consequências o impacto dos instrumentos de comunicação audiovisuais e dos computadores e seus recursos multimídia em nossas vidas. Uma coisa parece certa, vivemos um desses raros momentos em que, a partir de uma nova configuração técnica, ou seja, de uma nova relação com o cosmos, um novo estilo de humanidade pode ser inventado e algumas decisões devem ser tomadas.

Ao longo de nossa história temos utilizado palavras já gastas pelo seu uso sem compreender seu significado originário. Nesse sentido, uma das tarefas da filosofia em meio a esse processo de objetificação avassalador, que parece desconhecer limites, seria preservar a força das palavras mais elementares em que se expressa nosso *Dasein*. Palavras que simplesmente não são compreendidas pela compreensão vulgar e pela compreensão técnica e objetificada da linguagem [Cf. SZ, p. 220, GA 2]. Estamos surdos para o significado originário de muitas palavras que utilizamos com frequência, como, por exemplo, a palavra ser. O mundo desencantado pelo processo de objetificação, transformado em fundo de reserva, em estoque, é um mundo manejável, manipulável e disponível ao poder provocador da técnico.

Se a ciência concebe o mundo como submetido a um esquema teórico universal, que reduz suas diversas riquezas as melancólicas aplicações de leis gerais, ela se dá na mesma forma como instrumento de controle e de dominação. O homem estranho ao mundo, se apresenta como senhor desse mundo. Aqui para muitos, como para o físico Ilya Prigogine [Cf. *Nova Aliança*], figuram as teses perigosas de Heidegger. O projeto científico realiza o que se anunciava desde a alvorada grega - a vontade de poder que ocultaria toda a racionalidade. A usurpação científica e técnica que se desencadeia hoje à escala planetária mediante o processo de objetificação incondicionada [*unbedingt Vergegenständlichung*] da totalidade do ente revela a violência oculta de todo saber, positivo e comunicável. Contudo, Heidegger não pretende criticar ou recusar, de forma patética e romântica, esta ou aquela conquista da técnica, nem propor alternativas místicas ao processo de objetificação. O que inquieta nosso filósofo não é o fato da poluição industrial pôr em perigo a vida animal no planeta, mas o fato de todo o planeta ser posto a serviço do homem mediante um cálculo.

A técnica intima e obriga a natureza a submeter-se ao homem, esse ser estranho que confere uma feição técnica à natureza, na exata proporção em que esta permite sua quase que total calculabilidade e planificação. Assim, no mundo técnico as relações entre o homem e o objeto não

se deixam mais determinar de modo clássico. O objeto [*Gegenstand*] passa a ser a pura e simples substância disponível, fundo ou estoque [*Bestand*] disponível ao poder do sujeito. Isso vale para os objetos naturais e para os objetos técnicos e as máquinas.

Todo objeto é um signo do poder humano e remete imediatamente a ele. Esse desvelamento operado pela técnica de um novo modo de ser do objeto não é propriamente uma superação do ponto de vista clássico da representação, mas sua realização. Pois, quando o mundo se converte em imagem [representação] estão assegurados o domínio e a posse da natureza – a possibilidade de cálculo e previsão. A representação seria, assim, a via de acesso do sujeito ao ser do ente convertido em fundo/estoque de reserva disponível ao poder desafiador da técnica moderna.

O fato é que a tentativa de superar a forma de pensar e dizer que perpassa toda tradição da Metafísica ocidental, ou seja, a rejeição do *proposicionalismo* não dá lugar em Heidegger a uma linguagem mais apropriada ao Ser, uma vez que a ontologia mesma é indissociável do proposicionalismo e do processo de objetificação que lhe é inerente. Entretanto, o Ser não pode ser senão indizível pelo fato de escapar a toda proposicionalização. O problema que se coloca a Heidegger é então buscar um acesso não representacional [proposicional] ao Ser.

No âmbito da analítica existencial de *Sein und Zeit*, a busca desse acesso ao Ser reenvia àquele ente que nós mesmos somos e através do qual e para o qual a questão se coloca – o *Dasein*. Todo projeto de *Sein und Zeit* parte dessa exigência de acessibilidade que nos conduzirá para o lugar onde acontece a *existência humana*. Esse acesso privilegiado ao Ser se dá mediante os constitutivos originários da abertura do *Dasein* no exercício de sua temporalidade finita. A questão aqui é saber se Heidegger teria conseguido conceber o Ser sem apelar para algum tipo de intuição quase mística, ou uma suposta aquisição imediata mediante vias misteriosas. Heidegger parte da constatação de que existe o Ser e que ele se encontra oculto, que ele não se identifica ao ente e que o homem possui um acesso privilegiado ao Ser por ser o lugar onde se dá a diferença ser/ente. Existiria aqui uma circularidade - ao mesmo tempo em que o *Dasein* é o lugar da diferença ontológica [ser e ente], seus modos de ser a pressuporiam. [Cf. Meyer, R. 1988]

Heidegger pressupõe ainda a validade do empreendimento ontológico para além da questão de sua possibilidade. Essa pretensão recorre à teoria do *salto radical*, a uma certa mística do Ser, ao abismo que o Ser representa diante de uma racionalidade monopolizada pelo ente. Esse Ser é

incognoscível para o pensamento objetificador que não conhece senão mediante representações e princípios da razão, que Heidegger pretende superar ou desconstruir. O fato é que Heidegger não questiona a validade do projeto ontológico, reconhece a questão do Ser como a mais digna, profunda e originária das questões, a questão guia da filosofia. Mas como ultrapassar o proposicionalismo se somente nele é possível uma questão do Ser? A questão ontológica não é questionada, ela serve de quadro inquestionável, pressuposto da questão da diferença entre Ser e ente.

O leitor de *Sein und Zeit* pode ser induzido, também, a pensar que os gregos desfrutaram de uma relação especial com o Ser que nosso *Dasein* moderno perdeu, na medida em que os modernos esqueceram a diferença ontológica entre Ser e ente. Entretanto, na mesma obra pode-se ler que Descartes e Nietzsche foram expressões adequadas do Ser de suas épocas, assim como o foram Parmênides e Heráclito. Que diferença haveria então entre a experiência grega do Ser e a dos modernos? Como o Ser não consiste senão em sua compreensão por parte do *Dasein*, não estaria claro como poderia haver algo de mais autêntico ou primário na aurora do pensamento ocidental entre os gregos do que em seu crepúsculo na Era da Técnica. Portanto, observa-se em Heidegger uma certa tensão entre dizer que cada época da história do Ser, desde os gregos à era cibernética, é ontologicamente equivalente, e dizer que o pensar e o dizer dos gregos avizinham-se mais do Ser que o dizer e o pensar dos modernos.

Ao concluir essa investigação devo reconhecer que o pensar que procura antecipar-se pelo pensar na verdade do ser só consegue, na indigência de seu primeiro esforço, transformar em linguagem pouca coisa de uma dimensão da realidade irreduzível às leis do pensar e às regras da gramática – daí talvez a atitude mais sensata seja o silenciar. Isso nos leva a reconhecer que novas formas de experiências não objetificantes exigem um salto numa esfera onde não vigora nenhum princípio lógico e nem regras gramaticais, mas apenas a simplicidade das coisas envoltas no mistério que cerca toda presença.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

### I - Obras de Heidegger consultadas

1. *Sein und Zeit*. 8 unveränderte Aufl. Tübingen. Max Niemeyer, 1957. GA 02. [Cf. *Ser e Tempo*. Trad. Marcia S. Cavalcanti. 2ª. ed. Petrópolis: Ed. Vozes, 1988].
2. *Vom Wesen des Grunds* (1928). 6. Aufl. Frankfurt, V. Klostermann, 1973). [*Sobre a essência do Fundamento*. In. Conferências e Escritos Filosóficos. Trad. E. Stein. SP: Abril Cultural, 1979].
3. *Was ist Metaphysik?* (1929). 11. Aufl. Frankfurt, V. Klostermann, 1975). [*Que é Metafísica?* In. Conferências e Escritos Filosóficos. Trad. E. Stein. SP: Abril Cultural, 1979].
4. *A auto-afirmação da Universidade alemã*. Trad. Fausto Castilho. Curitiba: Secretaria de Estado da Cultura, 1997. (Edição Bilingue). (Cf. HEIDEGGER, M. *Die Selbstbehauptung der Deutschen Universität*. Freiburg, 27/04/1933. GA 19)
5. *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*. (1936). München, Langen und Müller) [Cf. *Hölderlin et L'essence de la poésie*. In. *Approche de Hölderlin*. Trad. Par H. Corbin. Paris: Gallimard, 1962]
6. *Platon Lehre von der Wahrheit* (1942). 3. Aufl. Bern und München, Francke Verlag. 1975). [*La doctrine de Platon sur la vérité*. In. *Question II*. Trad. par A. Preau. Paris: Gallimard, 1968].
7. *Vom Wesen der Wahrheit*. (1930) (pub. 1943). Frankfurt, V. Klostermann, 1954). [Cf. *De l'essence de la vérité*. In. *Questions I*. Trad. par A. de Walhens et. Ali. Paris: Gallimard, 1968].
8. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (1944). 4. Aufl. Frankfurt, V. Klostermann, 1971. [Cf. *Approche de Hölderlin*. Trad. par H. Corbin et ali. Paris: Gallimard, 1962].
9. *Über der Humanismus* (Brief a Jean Beaufret, Paris) (1946). 2 Frankfurt, V. Klostermann, 1951. [Cf. *Sobre o Humanismo*. In. Conferências e Escritos Filosóficos. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril cultural, 1987]
10. *Holzwege*. GA 05. (1950). 5 Aufl. Frankfurt, V. Klostermann, 1972. [Cf. *Camino del Bosque*. Madrid, 1997]
11. *Der Feldweg*. (1948). Frankfurt, V. Klostermann) [ *Caminho do Campo*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Duas Cidades, 1969].
12. *Einführung in die Metaphysik*. (1935) (pub. 1953). Aufl. Tübingen. Max Niemeyer, 1957. [Cf. *Introdução à Metafísica*. Trad. Emmanuel C. Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969].
13. *Was heisst Denken?* (1954). 3. Aufl. Tübingen. Max Niemeyer, 1971.
14. *Aus der Erfahrung des Denken* (1947). 4. Aufl. Pfullingen, Günter Neske, 1977. [Cf. *Da experiência do Pensar*. Maria do Carmo T. Miranda. Porto Alegre: Globo, 1969]
15. *Vortrag und Aufsätze*. (1954). 3. Aufl. Pfullingen Günter Neske, 1967. 3 v. [Cf. *Essais et Conférences*. Trad. par A. Preau. Paris: Gallimard, 1958].
16. *Was ist da - die Philosophie?* (1955). Pfullingen, Günter Neske. [Cf. *Qu'est-ce que la philosophie?* In. *Questions II*. Trad. par K. Axelos et J. Beaufret. Paris: Gallimard, 1968].
17. *Zur Seinsfrage* (1955). Über die Linie. Frankfurt, V. Klostermann. [Cf. *Sobre o Problema do Ser*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Duas Cidades, 1969]
18. *Der Satz vom Grund* (1955). 2. Aufl. Pfullingen, Gunter Nescke, 1958. [*Le Principe de la Raison*. Trad. par A. Preau. Paris: Gallimard, 1962.
19. *Identität und Diffrenz* (1957). 5. Aufl. Pfullingen, Gunter Nescke, 1976. [Cf. *Identidade e Diferença*. In. Conferências e Escritos Filosóficos. Op. Cit.]
20. *Unterwegs zur Sprache* (1959). 4. Aufl. Pfullingen, Gunter Nescke, 1971. [Cf. *Acheminement vers la parole*. Trad. par J. Beaufret. et ali. Paris: Gallimard, 1976]

21. *Hegel und die Griechen* (1958). In. Die Gegaenwart der Giechen im neueren Denken. [Cf. *Hegel et les Grecs*. Questions II. Trad. par K. Axelos et alii. Paris: Gallimard, 1957]
22. *Nietzsche* (1961)3. Aufl. Pfullingen, Gunter Nescke. 2v.[Cf. *Nietzsche*. Trad. par P. Klossowski. Paris: Gallimard, 2v. 1971]
23. *Kants These über das Sein*.(1961).Frankfurt, V. Klostermann. [Cf. *La these de Kant sur l'être*. In. Questions II. Trad. par L. Braun et alii. Paris: Gallimard, 1968]
24. *Die Frage nach dem Ding*(1935-6). Tubigen. Max Niemeyer. [Cf. *Qu'est-ce que 'une chose?* Trad. par Rebout et alii Paris: Gallimard, 1971]
25. *Nietzsche – Metafisica e Nihilismo*. Trad. Marco Antonio C. Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000
26. *Le tournant*. In Questions IV. Trad. par J. Beaufret et alii. Paris: Gallimard, 1976.
27. *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*. In. Aufl. Tubingen. Max Niemeyer, 1969.[Cf. *Fim da Filosofia e a tarefa do pensamento*. Op. cit. (Os pens. Vol. Heidegger)].
28. *Zeit und Sein*. In. L'Endurance de la Pensée. Paris. Plon.

## II. Literatura Crítica

- ADORNO, Theodor. *Intervenciones*. Monte Ávila Ed. 1969.
- ALLEMANN, Geda. *Hölderlin et Heidegger*. Trad. F. Fedier. Paris. PUF., 1959.
- APEL, Karl-Otto 1990: *Constitution du sens et justification de la validité. Heidegger a-t-il dépassé la philosophie transcendente par sa conception de l'histoire de l'être?* In. Les études philosophiques. Paris, PUF, n. 3, juillet-septembre, 1990, pp. 373-396.
- BEAUFRET, J. *Dialogue avec Heidegger*. Paris: Minuit. 1973, 04V.
- \_\_\_\_\_. *Introduction aus Philosophies de la l'existence*. Paris: Denoël, 1971.
- \_\_\_\_\_. *Heidegger et la question de Dieu*. Paris: Grasset, 1980,
- BIEMEL, Walter. *Le concept de monde chez Heidegger*. Louvain/Paris. 1950.
- BIRAULT, Henri. *Heidegger et l'expérience de la pensée*. Paris: Gallimard, 1978.
- CHEVALLEY, Catherine 1990: *La physique de Heidegger*. In. Les études philosophiques. Paris, PUF, n. 3, juillet-septembre, 1990, pp. 289 - 312.
- COHEN, Hermann 1871: *Kants Theorie der Erfahrung*.
- DERRIDA, Jacques. *Les Fins de l'homme*. In. Marges de la Philosophie. Paris: Minuit, 1972.
- DREYFUS Hubert. *De la tekhne a la technik*. In. Cahier de L'HERNE – Heidegger. Paris: Ed. L'Herne, 1983.
- FARIAS, Vitor. *Heidegger e o Nazismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- GADAMER, Hans-Georg. *Heidegger et la Langage de la Methaphysique*. Paris: Archives de Philosophie, 1973.
- \_\_\_\_\_. *Heidegger et l'Histoire de la philosophie*. In. Cahier de L'HERNE – Heidegger. Paris: Ed. L'Herne, 1983.
- GRONDIN, Jean 1986: *De Heidegger à Habermas*. In. Les études philosophiques. Paris, PUF, n. 1, Janvier - Mars, 1986, pp. 15 - 32.
- GROSOS, Philippe 1997: *De la critique du système à l'élaboration du chant – note sur Heidegger*. In. Philosophie. Paris, Ed. Minuit, n. 55, Septembre, 1997, pp. 44 - 72.
- JÜNGER, Ernst, "Der Arbeiter", Werke. Band 6. Essays II, Ernst Klett Verlag, Stuttgart, 1960-1965.
- \_\_\_\_\_. *Le Travailleur*, tradução e apresentação de Julien Hervier, Christian Bourgois Éditeur, Paris, 1989.
- LAUDAN, Larry 2000: *Teorias do método científico de Platão a Mach*. Trad. Balthazar B. Filho. In. Cadernos de História e Filosofia da Ciência. Campinas, CLE-UNICAMP, V. 10, n. 2, Jul-Dez, 2000.
- LAVIGNE, Jean-Francois 1998: *Vérité phénoménale et phénomène de la vérité dans Être et Temps*. In. Les études philosophiques. Paris, PUF, n. 4, octobre-décembre, 1998, pp. 451-464.
- LEBRUN, Gérard 1983: *A aporética da coisa em si*. In. Cadernos de História e Filosofia da Ciência. Campinas, CLE-UNICAMP, n. 5, 1983, pp. 5 - 18.
- MEYER, Michel. *Science et Metaphysique chez Kant*. Paris: PUF, 1988.
- GIACOIA, Oswaldo. *Notas sobre técnica no pensamento de Heidegger*. In. Rev Veritas. Porto Alegre: , v. 43, n. 01 , Mar/1998, pp. 97 - 108.

- GREISCH, J. *Hölderlin et le chemin vers le sacré*. In. Cahier de l'Herne - Heidegger. Paris: Ed. L'Herne, 1983. pp. 543-567
- HAAR, M. *Le tournant de la Détresse*. In. Cahier de L'HERNE – Heidegger. Paris: Ed. L'Herne, 1983, p. 331-358.
- HABERMAS, J. *O Discurso Filosófico da modernidade*. Trad. Ana Maria Bernardo et ali. Lisboa: Pub. Dom Quixote, 1990, pp. 131-156.
- HAMANN, J-G. 1784: *Métacritique sur le purisme de la raison*. In. Philosophie. Paris, Ed. Minuit, n. 55, Septembre, 1997, pp. 3 – 13.
- HEIDEGGER, M. et TAKEHIKO, Kojima 1994: *Une Correspondance (1963-1965)*. In. Philosophie. Paris, Ed. Minuit, n. 43, Septembre, 1994, pp. 5 – 21.
- KOYRÉ, A. *Estudos acerca da evolução do pensamento científico*. Brasília: Ed. UnB, 1987.
- KRELL, D. *Heidegger/ Nietzsche*. In. Cahier de L'HERNE – Heidegger. Paris: Ed. L'Herne, 1983, pp. 161-180
- LARUELLE, Francois. *Nietzsche contre Heidegger*. Paris: Payot, 1977.
- LOPARIC, Zeljko 2000: *A semântica transcendental de Kant*. Campinas: CLE-UNICAMP, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Heidegger Réu - Ensaio sobre a periculosidade da Filosofia*. Campinas: Papirus, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Ética e Finitude*. São Paulo: EDUC, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Heidegger e a pergunta pela Técnica*. Cad. de História e Filosofia da Ciência. Série 3, v. 6, n. 2, p. 107-138, jul-dez. 1996.
- \_\_\_\_\_. *Heurística kantiana*. In. Cadernos de História e Filosofia da Ciência. Campinas, CLE-UNICAMP, n. 5, 1983, pp. 73- 89.
- \_\_\_\_\_. *Paradigmas cartesianos*. In. Cadernos de História e Filosofia da Ciência. Campinas, CLE-UNICAMP, V. 1, n. 2, Jul-Dez, 1989, pp. 185-212.
- \_\_\_\_\_. *Kant e a filosofia analítica*. In. Cadernos de História e Filosofia da Ciência. Campinas, CLE-UNICAMP, V. 2, n. 1, Jan-Jun, 1990, pp. 27-32.
- \_\_\_\_\_. *Descartes desconstruído*. In. Cadernos de História e Filosofia da Ciência. Campinas, CLE-UNICAMP, V. 5, n. 1-2, Jan-Dez, 1995, pp. 183-204.
- LYOTARD, J-F. *Pós-Moderno*. São Paulo: José Olympio, 1979.
- LOWITH, Karl. *Heidegger: pensador de um tiempo indigente*. Madrid: Rialto, 1956.
- MACDOWELL, J. A. *A Gênese da Ontologia Fundamental de Martin Heidegger*. São Paulo: Herder, 1970.
- MAGGINI, Golfo. 1999: *En chemin vers une nouvele pensée fondative: abîme, vérité et langue chez Heidegger*. In. Études Phénoménologiques. Louvain, Ed. Lib. Vrin, n. 29-30, 1999, pp. 127-160.
- MONOD, J. *Acaso e Necessidade*. SP: 1989.
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Trad. Oswaldo Giacóia. São Paulo: Annablume, 1997.
- NUNES, Benedito. *Passagem ao Poético*. Filosofia e Poesia em Heidegger. São Paulo: Ática, 1992.
- PHILONENKO, A. 1982: *Du principe de la philosophie kantienne comme theorie de l'objectivite selon l'interpretation de B. Rousset*. In. Études kantiennees. Paris, Lib. Phil. Vrin, 1982, pp. 160 176.
- PICHÉ, Claude 1986: *Le schématisme de la raison pure. Contribution au dossier Heidegger-Kant*. In. Les études philosophiques. Paris, PUF, n. 1, Janvier - Mars, 1986, pp.79-100.
- PÖOGELER, Otto. *Le pensée de Heidegger, un cheminement vers l'être*. Paris: Aubier, Ed. Montaigne, 1967.
- RESWEBER, Jean-Paul. *La pensée de Martin Heidegger*. Toulouse; Privat, 1971.
- RICOEUR, P. *Quelques figures contemporaines: Martin Heidegger*. In. BREHIER, E. *Hist. de la philosophie allemande*. Paris: J. Vrin, 1954.
- \_\_\_\_\_. *Heidegger e a questão do Sujeito*. In. *Conflitos de Interpretações: ensaios de hermenêutica*. RJ: Imago, 1978.
- RORTY, Richard. *Heidegger, Contigência e Pragmatismo*. 1993, pp. 49-77
- VATTIMO, Gianni. *Crise da subjetividade de Nietzsche a Heidegger*. In. *Ética da Interpretação*. Barcelona: Paidós, 1991.
- VERSTRAETEN, Philippe 1986: *Le sens de l'Ereignis dans Temps et être*. In. Les études philosophiques. Paris, PUF, n. 1, Janvier - Mars, 1986, pp. 15 - 32.
- VIETTA, Silvio. *Heideggers kritik am Natiosozilismus und na der Technik*. Tübingen: Niemeyer, 1989.
- WAELEHENS, Alphonse. *La Filosofia de Martin Heidegger*. 2 ed. Madrid. 1952,
- WAHL, Jean. *La pensée de Heidegger et la poésie de Hölderlin*. Paris; C. Documentation Universitaire. (Sem dados).
- VUILLEMIN, Jules. *L'heritage kantien et la révolution copernicienne*. Fichte – Cohen – Heidegger. Paris: PUF, 1954.
- PESSIS-PASTERNAK, Guitta, *Do Caos à Inteligência artificial*, trad. Luiz Paulo Rounet, São Paulo: Ed.Unesp, 1993.
- PRIGOGINE, In.: *A Nova Aliança*, Brasília: Ed. UnB, 1984.