

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA**

ELMER COSTA XAVIER JÚNIOR

**O olhar heideggeriano ao processo de objetificação a partir
da Analítica Existencial e sua consumação na era da
técnica moderna**

**Recife
2015**

ELMER COSTA XAVIER JÚNIOR

**O olhar heideggeriano ao processo de objetificação a partir
da *analítica existencial* e sua consumação na era da
técnica moderna**

Dissertação de Mestrado apresentada à Banca
Examinadora como exigência para obtenção do
título de Mestre em Filosofia, pela Universidade
Federal de Pernambuco.

ORIENTADOR: PROF. DR. JESÚS VÁZQUEZ TORRES

**Recife
2015**

Catálogo na fonte
Bibliotecária Maria do Carmo de Paiva, CRB4-1291

X3o

Xavier Júnior, Elmer Costa.

O olhar heideggeriano ao processo de objetificação a partir da analítica existencial e sua consumação na era da técnica moderna / Elmer Costa Xavier Júnior. – 2015.

94 f. ; 30cm.

Orientador: Prof. Dr. Jesús Vázquez Torres.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco, CFCH. Programa de Pós-graduação em Filosofia, Recife, 2015.

Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Heidegger, Martin, 1889-1976. 3. Ontologia. 4. Metafísica. 5. Sujeito (Filosofia). 6. Verdade. I. Vázquez Torres, Jesús (Orientador). II. Título.

100 CDD (22.ed.)

UFPE (BCFCH2015-145)

ELMER XAVIER COSTA JUNIOR

**O OLHAR HEIDEGGERIANO AO PROCESSO DE OBJETIFICAÇÃO A PARTIR DA
ANALÍTICA EXISTENCIAL E SUA CONSUMAÇÃO NA ERA DA TÉCNICA
MODERNA**

Dissertação de Mestrado em Filosofia
aprovada, pela Comissão Examinadora
formada pelos professores a seguir
relacionados para obtenção do título de
Mestre em Filosofia, pela Universidade
Federal de Pernambuco.

Aprovada em: 03/09/2015

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Jesús Vazquéz Torres (ORIENTADOR)

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO

Prof. Dr. Sandro Márcio Moura de Sena (1º EXAMINADOR)

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO

Prof. Dr. Gilfranco Lucena dos Santos (2º EXAMINADOR)

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA

RECIFE/2015

AGRADECIMENTOS

Agradeço àqueles, sem os quais este trabalho não seria possível:

- À minha família;
- À Lília;
- Ao professor Jesús Vazquéz Torres;
- Ao professor Sandro Sena;
- Ao IFPE – Garanhuns.

RESUMO

A presente dissertação versa o olhar heideggeriano ao processo de objetificação partindo desde os fundamentos modernos deste fenômeno até a sua consecução na era da técnica moderna. Esforçamo-nos primeiramente por expor a crítica apresentada por Heidegger à posição moderna da ontologia fundamentada na *Vorhandenheit* a partir do projeto de uma *ontologia fundamental* contida em *Ser e Tempo*. Seguindo o fio condutor da ontologia fundamental, analisamos a crítica do filósofo a insuficiente compreensão do ente humano enquanto sujeito (*subjetum*) como base para uma interpretação do processo de objetificação. Buscaremos, pois, expor as bases para uma desconstrução heideggeriana do projeto moderno. Em seguida, através da análise da verdade, observamos uma alteração na perspectiva heideggeriana na compreensão da metafísica. A procura pelo *sentido do ser* cede lugar à busca pela *verdade do ser*. Essa mudança ampliará seu entendimento sobre o fenômeno da objetificação. Ela estabelecerá a perspectiva do acontecer histórico do próprio ser no homem. O *sentido do ser* como horizonte de compreensão do *Dasein* cede lugar à apropriação crítica da acontecência da *verdade do ser* numa perspectiva histórico-filosófica, o qual a expansão planetária da técnica é a concreção desse processo. A técnica é, pois, a consumação do processo de objetificação moderno.

Palavras-chave: Objetificação. *Vorhandenheit*. Sujeito. Verdade. Técnica.

ABSTRACT

This paper deals with Heidegger's approach into the objectification process starting from the basic of this modern phenomenon to its development in the era of modern technology. Firstly, we struggle for exposing the criticism presented by Heidegger to the modern position of the ontology based on the *Vorhandenheit* from the original project presented in *Being and Time*. Flowing thorough the fundamental ontology we analyze the philosopher's criticism of lack of understanding of the human being as a subject (*subjetum*) as the foundation for an interpretation of the objectification process. Thus, we intend to express the grounds for Heidegger's deconstruction of modern project. Then, by analyzing the truth, we take notice of a change in Heidegger's perspective in the understanding of metaphysics. The seek for the sense of the being gives way to the seek for the truth of being. It will establish the perspective of the historical event of being in the human itself. The sense of being as a project onto the horizon of understanding from *Dasein* gives way to critical appropriation of happening the truth of the being in a historical and philosophical approach, in which the global dimension of the technique is the concretion of this process. The technique is therefore the consummation of modern objectification process.

Keywords: Objectification. *Vorhandenheit*. Subject. Truth. Technique.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1 CRÍTICA HEIDEGGERIANA AOS FUNDAMENTOS MODERNOS DO PROCESSO DE OBJETIFICAÇÃO	15
1.1 O predomínio da <i>vorhandenheit</i> na ontologia clássica	15
1.2 A determinação moderna do ser como posição	17
1.3 A construção da relação sujeito e objeto na filosofia moderna	20
1.4 A caracterização existencial do objeto (<i>vorhandenheit</i>)	23
1.5 A caracterização espacial e temporal do mundo na analítica existencial	26
1.5.1 A determinação cotidiana da espacialidade do <i>Dasein</i>	27
1.5.2 A temporalidade do espaço cotidiano do <i>Dasein</i>	30
1.5.3 Espaço e Angústia: determinação do espaço originário	32
2 A ANALÍTICA EXISTENCIAL COMO BASE PARA UMA INTERPRETAÇÃO DO PROCESSO DE OBJETIFICAÇÃO	36
2.1 Homem como <i>Dasein</i> e ser-no-mundo	36
2.2 Interpretação crítica do sujeito cartesiano em ser e tempo	39
2.3 O problema cartesiano do mundo	45
2.4 A desconstrução da objetivação do mundo cartesiano	46
3 A ANÁLISE DA VERDADE E A MUDANÇA NA PERSPECTIVA DA METAFÍSICA	49
3.1 A viragem e a metafísica	49
3.2 A insuficiência do conceito tradicional de verdade	51
3.3 Verdade enquanto concordância e verdade enquanto <i>abertura</i>	53
3.4 Verdade e tradição metafísica	56
3.5 A guinada fundamental da essência verdade através de Platão	60
4 A CONSOMAÇÃO DO PROCESSO DE OBJETIFICAÇÃO NA ERA DA TÉCNICA MODERNA	64
4.1 O desenvolver da questão da técnica em Heidegger	64
4.2 A insuficiência de uma abordagem antropológica da técnica	67
4.3 O modo de ser da técnica moderna	70
4.4 As origens da técnica moderna	71
4.5 A essência da técnica: o destino técnico do homem metafísico	73

4.6	A consumação do processo de objetificação na técnica moderna.....	75
4.7	A relação entre técnica e ciência moderna	77
4.8	A técnica e a ciência: o controle sobre a natureza.....	79
4.9	A instrumentalização técnica da linguagem	81
4.10	O perigo da consumação da metafísica.....	84
	CONCLUSÃO	87
	REFERÊNCIAS	90
	Primárias	91
	Secundárias	92

INTRODUÇÃO

A presente dissertação tem seu universo temático em um dos principais pensadores do século passado: o filósofo alemão Martin Heidegger. Seu pensamento e sua obra são impactantes, sua influência se estende em todos os âmbitos do mundo contemporâneo, a saber, na filosofia, nas artes, na política, na sociologia, na literatura, entre outras áreas do conhecimento.

No universo temático da filosofia de Heidegger, nossa dissertação se insere em uma análise do processo de objetificação característico da modernidade e sua relação com a técnica moderna. A possibilidade de vislumbrar o fenômeno da objetividade se caracteriza na busca pela superação da mera presença como sentido do ser em geral e de sua consequência agravada na análise sobre a essência da técnica moderna por meio da acontecência do ser na metafísica.

Na visão heideggeriana, tanto a compreensão de homem quanto a definição de verdade são consequências da redução do sentido do ser à mera presentidade realizada pela metafísica grega. Desta forma, qualquer tentativa de questionar o ente esbarra numa resposta metafísica sobre seu aspecto presente, sua substância, sua forma, seu substrato. O processo de objetificação é o modo de interpretação heideggeriana da metafísica moderna decorrente da transformação ontológica empreendida pelo dualismo substancial cartesiano, porém tem suas raízes na tradição ontológica. Observaremos que o processo de objetificação compreendido por Heidegger é consequência da interpretação da mera presença como sentido do ser em geral e sua consumação é produto da técnica moderna.

O pensamento do filósofo alemão desde seu início se dirige a uma crítica a tradição ontológica que tomou o ser como presença. Nosso intuito é fazer uma leitura de alguns momentos do seu pensamento como uma crítica direcionada à tradição ontológica como processo de objetificação e seu relacionamento e seu desdobramento na era da técnica moderna.

1. Iniciaremos nosso trabalho vislumbrando a análise crítica de Heidegger à interpretação do ser em geral enquanto mera presença. Nesse primeiro momento, gostaríamos de expor a prescrição do filósofo para compreendermos o privilégio de

um dos modos de ser dos entes intramundanos como modelo essencial da ontologia clássica: a *vorhandenheit*. Os desdobramentos decorrentes desse privilégio na modernidade resultarão na apreensão do ente como objeto e do homem como sujeito.

Entenderemos ainda a perspectiva filosófica de Heidegger em direção à superação do privilégio da *vorhandenheit* a partir da fenomenologia hermenêutica de *Ser e Tempo*.

2. Em seguida, acompanharemos a indicação gadameriana a qual pressupõe que podemos compreender todo o pensamento do filósofo da Floresta Negra como uma tentativa de superar o subjetivismo. Assim, continuaremos analisando a primeira obra impactante do filósofo, *Ser e Tempo*, e sua investida em reconduzir a pergunta pelo sentido do ser. Essa indagação não pode ser respondida de modo originário por uma filosofia subjetiva. É necessário, portanto, uma reposição do ente humano e seu papel de existente. Faz-se necessário uma análise existencial do ente que todos nós somos tendo como fim buscar a superação do subjetivismo moderno. Isto significa superar a compreensão do ente humano além da pura presença. Somente assim podemos reconduzir a sua relação essencial com o ser.

Sendo assim, nosso segundo passo consiste em compreender a tentativa de *Ser e Tempo* em superar o subjetivismo moderno e dele derivar uma nova forma de compreender o ente humano a partir da analítica existencial tendo em vista uma análise não substancial do ente humano.

No início de nosso trabalho, fizemos uma análise da compreensão da objetividade focada na perspectiva de *Ser e Tempo*. Nesse percurso, observamos que a finalidade de sua filosofia consiste em fazer uma crítica à tradição objetivista. No entanto, conceberemos que esta crítica faz parte de um processo pelo qual Heidegger primeiro encaminha seu pensamento contra a tradição objetificante da metafísica moderna centrada na perspectiva crítica do ser a partir da mera presença.

Nosso objetivo, assim, será demonstrar como o projeto de uma ontologia fundamental, presente no início da obra do filósofo, se configura numa crítica à metafísica do objeto. Deste modo, nos dirigiremos a *Ser e Tempo* buscando

entender como primeiro o filósofo guia sua descrição crítica a tradição objetiva tendo em vista a superação da centralidade do sujeito moderno.

3. Observaremos que a partir dos anos 1930, o pensamento de Heidegger sofre algumas mudanças em relação ao período de *Ser e Tempo*. O *sentido do ser* como horizonte de compreensão do *Dasein* vai sendo paulatinamente deixado de lado. Em seu lugar soergue-se a *verdade do ser* como acontecimento histórico. O *Dasein* sai de cena e entra o próprio acontecer do ser como centro de gravidade para a questão de sua verdade, entendida como metafísica desde a Grécia Antiga à expansão planetária da técnica como concreção dessa metafísica. Nesse sentido que abordaremos em poucas linhas, e sem pretensão de nos alongarmos sobre o tema, uma determinada *virada* no pensamento heideggeriano.

Nesse segundo momento, portanto, direcionaremos nossa investigação a questão da verdade na compreensão heideggeriana. A verdade, segundo filósofo, representou de Platão à Nietzsche um desvio de sua essência mais genuína. Por isso, é adequada para Heidegger uma investigação que tenta ir além da essência da verdade, isto é, do que a tradição metafísica compreendeu como verdade. O que foi até hoje a essência da verdade? Em sua trajetória ela esteve submetida a vários aspectos. São alguns deles: correção, justiça, adequação, correspondência; esteve atrelada a objetivação metafísica. Mas nenhum desses corresponde ao sentido originário de sua essência.

Faz-se necessário uma investigação acerca de como o filósofo da Floresta Negra compreendeu a trajetória da relação do homem com a verdade através da própria história do conceito de verdade na tradição metafísica.

A intenção do filósofo é ultrapassar os limites impostos pelo pensar metafísico para compreensão da verdade. Para ultrapassá-los, torna-se necessário compreender a verdade além do processo de objetivação característico da tradição ocidental.

Neste momento queremos abrir espaço para uma interpretação histórica mais abrangente do processo de objetivação. Ele se mostra como parte de uma questão maior: a questão da técnica.

4. Neste quarto momento, mostraremos que na visão de Heidegger haverá prevalência de uma objetificação devido a nosso destino técnico. Ao se referir à técnica, o filósofo não a compreende como simples instrumento, meio ou fim para determinados objetivos. “A técnica não é, portanto, um simples meio. A técnica é uma forma de desencobrimento” (HEIDEGGER, 2008, p.17). Associada a verdade, a técnica é a forma em que o ente em sua totalidade se mostra para o homem moderno. E o que se mostra como técnico é o ente entendido sempre como disponibilidade.

O desencobrimento que domina a técnica moderna, possui, como característica, o pôr, no sentido de explorar. Esta exploração se dá e acontece num múltiplo movimento: a energia escondida na natureza é extraída, o extraído vê-se transformado, o transformado, estocado, o estocado, distribuído, o distribuído reprocessado. (HEIDEGGER, 2008b, p. 20)

Assim, a técnica moderna é em sua verdade (aletheia) dis-ponibilidade (Bestand). A partir dela todos os entes se apresentam como algo dis-ponível. Mas o que é que desafia o homem a dis-por todo do ente? É para Heidegger própria essência da técnica, a Gestell (Armação):

Com-posição (Gestell) significa a força de união daquele pôr que põe, ou seja, que desafia o homem a des-cobrir o real no modo da dis-ponibilidade. Com-posição denomina, portanto, o tipo de desencobrimento que rege a técnica moderna mas que em si não é nada técnico. (HEIDEGGER, 2008b, p. 24)

Desta forma, a técnica é essa força (Gestell) que a impulsiona a descoberta dos entes para que possam estar objetivamente disponíveis como instrumento e possam ser despojados pelo olhar tecnificante contemporâneo.

Assim, observaremos que a objetificação na perspectiva heideggeriana consiste em demonstrar o fundamento do fenômeno que constitui o ente enquanto aspecto ou representação. Pretendemos analisar essa empreitada dentro do projeto Ser e Tempo. Isso nos conduzirá a tratar esse fenômeno com base na estrutura fenomênica do Dasein enquanto ser-no-mundo.

Nesse sentido, falará Heidegger na necessidade de destruição da tradição ontológica. Pois, a ontologia antiga compreendeu o ser do ente a partir da presentidade (Anwesenheit), como subsistência (Vorhandenheit), e tornou esta

compreensão do “mundo” e do ser do ente acessível como critério para a compreensão do ser do Dasein e para a compreensão do ser em geral. Perceberemos que, dentro dessa analítica, a objetificação do ente constitui-se em parte dessa totalidade comportamental do ser desse ente privilegiado. Pois,

As respostas a essa pergunta pela quididade são elaboradas sem a colocação da pergunta prévia, colocada na analítica existencial, pela estrutura do acontecer do homem, isto é, pela relação não representacional do homem ao ser. (LOPARIC, 2008, p. 10)

Em seguida, tentaremos expor como esse fenômeno ganha proporções maiores em sua obra. A analítica do Dasein não é mais suficiente para explicar esse fenômeno da objetificação. Ele passa a ter contornos mais amplos, e faz parte agora de um fenômeno maior que é a acontecência da verdade do ser. Os elementos essenciais da objetificação serão pensados a partir dessa acontecência.

Esse processo se constituirá como decorrente de um longo trajeto advindo da cultura grega, ganhando contornos medievais e se solidificando estruturalmente na modernidade. O processo de objetificação analisado a partir da acontecência da *verdade do ser* se molda na investigação da própria estrutura da verdade dos entes. A verdade se afasta cada vez mais do ser e se encontra cada vez mais associada ao ente. A verdade passa a fazer parte da compreensão metafísica da totalidade do ente. Essa compreensão é entendida como uma mudança em relação à verdade. Ela se caracteriza como a busca do ente enquanto ente, esquecendo o ser. A verdade se converte na busca do ente exemplar, universal, em si; e, conseqüentemente, na tomada do sujeito como ente exemplar e o ente verdadeiro como aquele diante de mim, enquanto posição.

Em sequência de sua análise da trajetória da metafísica, Heidegger não só empreende uma análise da gênese da verdade metafísica como, na sua investigação sobre a essência da técnica moderna, estabelece prospecções sobre o fenômeno da objetificação.

Portanto, decidimos trilhar três caminhos para investigarmos a essência desse fenômeno. A princípio, veremos que as estruturas da objetividade serão analisadas através da constituição ontológica do Dasein num claro e intenso

combate ao cartesianismo. Esse embate com a ontologia moderna deve culminar com a superação da dicotomia do sujeito e o objeto. Em seguida, deve-se determinar a essência desse fenômeno. Heidegger recorrerá à investigação sobre a verdade do ser em sua acontecência e, conseqüente, decadência. Por fim, devemos compreendê-lo por meio do fenômeno da essência da técnica. Esclarecendo o fenômeno da técnica, supera-se a própria ideia de objetividade moderna da natureza como *res*. Ela passa a ser o disponível numa determinada armação (*Gestell*).

1. CRÍTICA HEIDEGGERIANA AOS FUNDAMENTOS MODERNOS DO PROCESSO DE OBJETIFICAÇÃO

1.1. O predomínio da *Vorhandenheit* na ontologia clássica

Sabemos da admiração de Heidegger pela filosofia grega. Sua admiração, porém, não pode ser convertida em uma análise acrítica do pensamento da antiguidade clássica. Essa admiração não deve ser entendida como um simples “*retorno aos gregos*”. A relação entre Heidegger e os gregos revela não apenas um retorno, mas uma busca em ultrapassá-los. Ir além dos gregos, principalmente de Platão e Aristóteles; constitui um dos mais importantes objetivos de *Ser e Tempo*. Em que consiste esse *plus ultra*? É o que buscamos nesse tópico para tentarmos compreender melhor como Heidegger se relaciona com a metafísica enquanto objetividade no sentido clássico. Esse intuito aqui estará centrado no período de *Ser e Tempo*.

Em que consiste esse ir além dos gregos? Para destrinchar esse caminho seguiremos *Rémi Brague* (1991, p. 402) que nos diz: “mostrar como ir do grego ao mais grego significa dizer ir do fenomenológico ao mais fenomenológico”. Isso significa que Heidegger encontra na fenomenologia um novo instrumento de interpretação do pensamento antigo. Ela deve-nos trazer de volta a filosofia grega em sua originalidade. A fenomenologia é a nova ferramenta que possibilita que Heidegger interrogue a filosofia de Platão e Aristóteles de modo que possa ir além. Essa leitura fenomenológica da antiguidade clássica permitirá que o filósofo entenda que pode saltar a superficialidade da ontologia clássica.

Por que a fenomenologia se transforma nessa ferramenta poderosa para a interpretação heideggeriana dos antigos clássicos? Vejamos *Brague* (1991, p.405)

Vejamos um exemplo central: com a descoberta da intuição categorial na VI Investigação Lógica, Husserl libera o conceito de verdade da sua fixação no juízo para estendê-lo à intuição. Como consequência, permite liberar Aristóteles da interpretação tradicional, que buscava nele seus próprios pressupostos, segundo os quais o juízo é o lugar da verdade.

Eis uma das principais características do pensamento heideggeriano: libertar-se das amarras conceituais para ir além de uma interpretação metafísica (ontológica) da

tradição.

O ir além da ontologia grega clássica consiste em superar o seu “estreitamento” ¹ (*estrechamiento*). Esse *estreitamento* ontológico constitui o primado da *Vorhanden* em toda a filosofia. “Ao modo de ser de um objeto tal, Heidegger chama de ‘*Vorhandenheit*’”. (BRAGUE, 191, p.405). É de fundamental importância, portanto, neste momento, entendermos o primado deste modo de ser na ontologia tradicional para a interpretação heideggeriana. Essa ontologia sob o primado da *Vorhandenheit* é reducionista. Ela é incompleta, pois não dá conta de todos os modos dos entes serem.

Deste modo, Heidegger descobre que, nos gregos do período clássico, a ontologia se interroga sempre sobre o modo em que o que é ‘*vorhanden*’ o é; sobre a ‘*Vorhandenheit*’ do que é ‘*vorhanden*’. (BRAGUE, 1991, p. 406)

Assim, a ontologia clássica reduziu todos os modos de ser dos entes no modo de ser do *ente dado*. Todos os entes são reduzidos, portanto, àquilo que está presente; como o *estar presente do ser natural* (*Vorhandensein der Natur*). O estar aprisionado a esse modo de ser constitui a crítica heideggeriana a ontologia do objeto no pensamento clássico.

A ontologia clássica, de certa forma, com seu privilégio a *Vorhandenheit*, não caracterizou devidamente outro modo de ser do intramundano, *zuhanden*. No entanto, o estreitamento dessa ontologia não permite a visualização adequada de outro ente que se caracteriza também por sua distinção essencial do *Vorhanden*: o *Dasein*. Esta ontologia não consegue dar conta do ser do homem de modo adequado, porque ela usa as mesmas categorias para descrever o ser desse ente e o ser dos entes que se encontram dentro do mundo.

Porque a filosofia desde os gregos, chama ‘mundo’ ao que só é um estreito aspecto do mundo, a saber, a ‘natureza’ [...] Se a ontologia antiga passou por cima do fenômeno do mundo é pela mesma razão que aquilo que fez passar por cima do *Dasein*, a saber, o primado da ‘*Vorhandenheit*’. Pois o mundo não é ‘*vorhanden*’, senão que tem o mesmo modo de ser do ‘*Dasein*’. (BRAGUE, 1991, p. 409)

Desta forma, a ontologia terá que exceder o modo de ser da *Vorhandenheit* se quiser atingir o modo de ser do *Dasein* (mundo). Para ir além desse modo de ser

¹ Cf. Bague, p. 405.

que, de certa forma consome toda ontologia clássica, Heidegger deve conceber algo que seja muito distinto do modo de ser do *ente simplesmente dado*. E que possa alcançar o modo de ser do homem. “A ontologia se converterá, então, em uma ‘hermenêutica da facticidade’”. (BRAGUE, 1991, p. 410) Isso porque, “A doutrina tradicional do ser amplia o modelo ontológico da ‘Vorhandenheit’ além dos limites que possa encontrar validade”. (BRAGUE, 1991, p. 410)

Com tal crítica à ontologia tradicional e com “ampliação” do conceito de mundo, Heidegger não pretende uma substituição (redução) ao primado do *Dasein* em oposição a *Vorhandenheit*. O filósofo não pretende dar início a uma nova antropologia; assim como a conhecida revolução socrática. Mas tenta romper o horizonte ontológico clássico para ir além de uma ontologia do objeto como parâmetro para compreensão geral do ser:

[...] o ‘já presente’ (‘schon Anwsende’), conceito que Heidegger preferirá no decorrer de sua obra e que fará uma síntese de todos os conceitos do ser oferecidos pela tradição metafísica. (BRAGUE, 1991, p. 408)

1.2. A determinação moderna do ser como posição

Os antecedentes da objetificação moderna derivam das determinações tradicionais da ontologia. No tópico anterior analisamos como Heidegger expõe sua crítica a ontologia antiga a partir do predomínio da *Vorhandenheit*. Na modernidade, as teses que comporão a base para a crítica heideggeriana à ontologia moderna serão: a *tese de Kant* segundo a qual o ser não é um predicado real; a *tese medieval*, que como observa o filósofo, remonta a Aristóteles; e, a *tese da moderna ontologia* que determina os modos fundamentais de ser: a Natureza (*res extensa*) e o Espírito (*res cogitans*).

Estas são, portanto, as teses principais as quais Heidegger pretende expor como a ontologia tradicional compreende o ser dos entes. A partir desta análise, o filósofo busca encontrar os limites e as falhas destas investigações. Somente a partir desta análise (destruição), pode-se abrir caminho para a ciência do ser, tentada por essa ontologia.

Na perspectiva heideggeriana, a filosofia de *Descartes* foi sempre dependente da ontologia antiga e medieval. Por isso, incapaz de repor a questão do ser. Já em

sua leitura de Kant, o filósofo credita um avanço em direção a uma ontologia fenomenal do *Dasein*. Porém, não suficiente para repor a questão do ser; porque Kant permanece preso a uma elaboração insuficiente da transcendência e, portanto, não apreende de modo fundamental o fenômeno do mundo e da temporalidade. No entanto, a leitura que Heidegger faz de Kant é bem mais generosa do que a que faz de Descartes.

Neste ponto de vista, Kant aparece naquele momento da tradição onde o problema ontológico rompe em toda sua radicalidade; por esta razão, o privilégio incontestável de Kant na interpretação heideggeriana como uma das maiores figuras da tradição filosófica. Neste sentido, ele representa um ponto de virada na tradição. (RAFFOUL, 1998, posição 1197)

A doutrina kantiana pode ter passado despercebida pela diferença ontológica, mas não pensou o ser como um ente exemplar. No entanto, a ontologia de Kant não é suficiente para liberar um solo privilegiado para compreensão do ser além das determinações objetivas do ente. Porque aquilo que está presente ao sujeito é o objeto de uma percepção.

É sabido, e muito debatido, a interpretação heideggeriana sobre a *Crítica da Razão Pura de Kant*. Nela, o filósofo encontra uma ontologia do objeto. Mais precisamente, Heidegger a compreende como uma ontologia da Natureza. “A lógica transcendental ou, poderíamos dizer também, a ontologia da natureza, se divide em duas secções: a ‘analítica transcendental’ e a ‘dialética transcendental’”. (HEIDEGGER, 2000, p. 53)

Para análise ontológica de Kant, Heidegger parte da sua afirmação categórica sobre o ser: *o ser não é um predicado real*. O filósofo percebe que onde primeiramente nasce essa proposição é na investigação kantiana sobre a existência de Deus. Kant, como sabemos, irá negar a possibilidade do conhecimento sobre a existência de Deus.

O argumento sobre a existência de Deus foi primeiramente elaborado por *Anselmo de Canterbury* (1033-1109) no trabalho *Proslogium*. Já tinha sido alvo de críticas por parte dos medievais, precisamente, Tomás de Aquino. Kant foi o primeiro a intitulá-lo de argumento ontológico, e acusa Anselmo de confundir-se com a metafísica tradicional. Pois,

Na opinião de Kant, a ciência filosófica que projeta tenta dizer algo sobre o ente dogmaticamente, a partir puramente de conceitos, é a ontologia, ou dito de outra forma tradicional, metafísica. (HEIDEGGER, 2000, p. 56)

Assim, por partir do puro pensar à existência, ele é ontológico, metafísico ou dogmático. Vejamos como Heidegger elenca o argumento ontológico tendo em vista a sua análise:

- Premissa maior: De acordo com o seu conceito, Deus é o ente mais perfeito;
- premissa menor: Ao conceito de ente mais perfeito pertence a existência;
- conclusão: portanto, Deus existe. (HEIDEGGER, 2000, p. 58)

Como já foi observado, *Tomás de Aquino* faz sua crítica. Não admitia partir do conceito até a determinação de Deus. O conceito tem seu ser na alma. O ente perfeitíssimo não pode fundamentar-se na alma humana. Ela não pode ser fundamento suficiente da existência de Deus. Partindo do conceito, portanto, não podemos provar a existência de Deus.

Para Kant, dentre as três premissas anteriores do argumento, a premissa maior será o alvo maior de suas críticas. Basta nos lembrar de sua tese fundamental: *o ser [sein, existência, Dasein]² não é um predicado real*. Pois com a afirmação da premissa menor “Disse fundamentalmente que algo como a existência não pertence em absoluto à determinação de um conceito”. (HEIDEGGER, 2000, p. 59)

A análise kantiana sobre este argumento se encontra em dois livros: *O Único Fundamento Possível para Demonstrar a Existência de Deus* (1763) e *A Crítica da Razão Pura* (1781-1787). Na primeira obra consideram-se três pontos. O primeiro, nós já mencionamos acima. A existência não é um predicado real ou determinação de alguma coisa. O segundo ponto refere-se à positividade da crítica. *O ser é posição absoluta*. E por fim, *a existência significa efetividade*. Heidegger observa que Kant vai ratificar estas posições na *Crítica da Razão Pura*. “O ser não é um predicado real significa que não é um predicado de uma res [...] Predicado significa o afirmado em uma proposição enunciativa (juízo)” (HEIDEGGER, 2000, p. 59-60) O

² Lembremos que, segundo Heidegger, Kant usa indiscriminadamente esses termos sem precisá-los. Heidegger os toma como subsistência numa acepção kantiana.

ser não constitui o predicado, a *quididade* de uma coisa, res. O ser não é uma determinação real, qualidade do ente. “A realidade significa, pois, o predicado dotado de conteúdo *quiditativo* que se põe afirmativamente. Todo predicado é, fundamentalmente, um predicado real”. (HEIDEGGER, 2000, p. 62)

O ser, a existência é destituída de realidade. Cabe-nos investigar em que consiste esse termo para Kant segundo Heidegger. O filósofo nos adverte que toda terminologia kantiana é derivada da filosofia de *Baungarten*, da escola de Wolf. Contudo, este teve influência direta da escolástica, de *Leibniz* e *Descartes*. Esse termo não pode ser dissociado do seu aspecto histórico na filosofia ocidental. A investigação heideggeriana não pode fugir deste viés.

Kant contrapõe a existência à realidade. Ao conceito de realidade em Kant compreendamos efetividade da possibilidade, o presente segundo Heidegger. Realidade objetiva é possibilidade efetivada. “Kant distingue aqui a realidade objetiva, como efetividade da possibilidade”. (HEIDEGGER, 2000, p. 64) Essa alteração da percepção da existência [do ser] se deve a mudança da compreensão da relação entre o sujeito e o objeto. “Aquilo que Kant chama de subjetivo é para a escolástica, de acordo com o sentido literal da expressão, ‘sujeito’, o subjacente, *hipokeimenon*, o objetivo”. (HEIDEGGER, 2000, p. 65)

O ser, a existência, portanto, não é uma realidade. O ser não possui o caráter *quiditativo* ao qual pode se atribuir a um ente. O ser, pois, é percepção para Heidegger. Esta ontologia da percepção reduz o ser à relação de posição entre sujeito e objeto. Ser é perceber o dado sensível. De modo mais claro, o ser como posição é a mera aparição, representação do ente diante de mim.

Precisamente a análise da tese de Kant vai mostrar que a percepção está no coração da compreensão kantiana do ser no sentido de que Heidegger chama a *Vorhandenheit*. (TAMINIAUX, 1989. p.94.)

1.3. A construção da relação sujeito e objeto na filosofia moderna

O intuito de Heidegger é estabelecer a primazia ontológica do *Dasein* frente a toda e qualquer ontologia da *presença*. Essa primazia ontológica do *Dasein* se mostrou sempre insuficiente, mas crescente desde a antiguidade até a modernidade. Porém não indicando uma “função ontologicamente fundamental do *Dasein*” (HEIDEGGER, 2000, p. 160)

A abordagem ontológica moderna se mostrará insustentável para Heidegger. Ela parte da compreensão cartesiana do *eu* como algo imediatamente cognoscível, isto é, o sujeito: o mais evidente e absolutamente conhecido. A certeza dessa verdade não pode ser comparada a nenhum dos objetos. E estes só são possíveis por intermédio dessa verdade insuperável ao mundo moderno. Deste modo, os objetos só têm realidade/efetividade através de sua mediação com o sujeito. A objetificação é, portanto, pôr a descoberta do ente como uma relação ao sujeito. A objetividade consiste na tomada de consciência do *dado presente* diante de mim (sujeito). Essa concepção moderna é na avaliação de Heidegger “insustentável”.

A objetificação é uma incompleta virada em termos ontológicos na ótica heideggeriana. Enquanto a ontologia antiga se funda na subsistência de um ente tomado como exemplar e que expõe de modo geral a natureza em sentido mais geral de *physis*: “A filosofia moderna levou a cabo uma inversão completa da questão filosófica e partiu do sujeito, do eu.” (HEIDEGGER, 2000, p. 160) Essa filosofia reduz o modo de ser da subsistência e efetividade ao modo de ser do sujeito. A subjetivação do eu e a objetificação do mundo são as consequências da modernidade. O grande fracasso dessa filosofia na perspectiva de Heidegger decorre da tomada do ser do sujeito sob a égide da ontologia tradicional. Não há tematização ontológica suficiente do ser do sujeito, deixando-o refém das categorias da ontologia antiga. É com base nesta crítica que o filósofo observa a inversão filosófica da modernidade.

O decisivo consiste em que não só os velhos problemas metafísicos continuaram sendo tratados com os novos problemas, senão que os novos, precisamente os problemas investigados, foram investigados e tratados sobre o fundamento dos antigos: que, portanto, considerado fundamentalmente em termos ontológicos, não existiu o giro filosófico da filosofia moderna. (HEIDEGGER, 2000, p. 59-60)

Para Heidegger, com relação aos princípios da ontologia, nada havia mudado entre a concepção antiga e moderna. Apenas a posição do sujeito ganhou o estatuto ontológico da antiguidade.

Para análise desse problema moderno, Heidegger enfatizará a filosofia de Kant como ponto médio entre *Descartes* e *Hegel*. Nesse sentido ele assume a herança cartesiana da *res cogitans*. A relação entre o eu e o pensar é irreduzível.

Mas há uma diferença com relação a *Descartes*, apesar suas convergências serem mais claras. “Kant aceita esta determinação do ego como *res cogitans* no sentido de *cogito me cogitare*, mas a concebe de modo mais fundamental”. (HEIDEGGER, 2000, p. 163)

O *eu* é algo que possui *cogitationes* como determinação. Esse algo tem o sentido ontológico antigo do substrato e as *cogitationes* possui também o sentido de *realitates* e *determinationes*. “O eu é, enquanto *res cogitans*, um sujeito no sentido lógico-gramatical: tem predicados”. (HEIDEGGER, 2000, p. 163) O sujeito é tomado aqui igualmente a um receptáculo de propriedades, estas são as suas representações. O ser consciente é o sujeito possuidor de representações. Deste modo, a objetificação moderna estrutura-se à medida que:

O eu é sujeito no sentido de autoconsciência. Este sujeito não é só distinto de seus predicados, senão que os têm como conhecidos, isto quer dizer, como objetos. Esta *res cogitans*, o algo que pensa, é o sujeito dos predicados e como tal é sujeito para objeto. (HEIDEGGER, 2000, p. 164)

A inversão ontológica da substância como sujeito foi efetuada de forma explícita por Kant. Como observa Heidegger, o *subjectum* depois da modernidade não é mais o disponível, o subsistente, natural, mas a *subjetividade*. Em outras palavras, o eu passa a ser fundamento, pois “todo pensamento é ‘eu penso’”. É autoconsciência. Que tipo de fundamento seria o eu na acepção kantiana?

Kant interpreta o eu como a ‘unidade’ sintética original da apercepção. O que significa isso? O eu é o fundamento originário da unidade da multiplicidade de suas determinações no sentido de que, enquanto um eu, eu as tenho todas juntas em relação comigo mesmo, as mantenho juntas, as uno, sínteses [...] A unidade sintética original da apercepção é a característica ontológica do sujeito afirmado. (HEIDEGGER, 2000, p. 165)

Na compreensão heideggeriana, a constituição do sujeito por Kant não resulta em uma teoria do conhecimento; senão de uma ontologia do objeto. Consequência da transformação da coisa (presença, percepção) em objeto. “Filosofia transcendental não quer dizer outra coisa senão ontologia”. (HEIDEGGER, 2000, p. 163) O eu jamais deverá ser tomado como percebido ou conhecido, pois ele não é um objeto. Porque ele não é uma representação. Mas em contra partida ele é o fundamento

(*subjectum*) de toda representação. Assim, “Como unidade sintética da apercepção, o eu é a condição ontológica fundamental de todo ser”. (HEIDEGGER, 2000, p. 165)

1.4. A caracterização existencial do objeto (*vorhandenheit*)

Heidegger faz oposição à determinação clássica da coisa enquanto substância que contém predicados ou como um mero objeto da percepção, como uma entidade *presente-a-mão* (simplesmente dada); ele vai encontrar um sentido primário para a coisa apropriando-se do termo grego *pragmata*. Este termo surge em oposição ao meramente teórico. O *pragmata* trará o sentido primário de um ente intramundano, isto é, seu caráter de *instrumento* (*Zeug*). A lida prática com o ente no seu fazer cotidiano. “As entidades que estão presentes neste sentido não são simplesmente dadas, mas estão prontas-a-mão (*Zuhanden*), isto é, manualmente, prontas para serem usadas”. (RAFFOUL, 1998, posição 2790)

Até o período que compreende a influência do pensamento contido em *Ser e Tempo*, Heidegger ainda não entende o processo de objetificação moderna como decorrência da trajetória da *verdade do ser* tomada a partir de um ente exemplar (esquecimento do ser). Mas a partir do privilégio da *Vorhandenheit*. Uma ontologia limitada. A primazia do *simplesmente dado* nas ontologias clássicas sobrepuja o caráter fundamental da *Zuhandenheit*, do *Dasein* e do *mundo*.

Em suma, o que está em jogo na sua crítica ao predomínio da *Vorhandenheit* é desafiar o caráter esgotado e estreito da tradição ontológica, uma ontologia que obscurece os diversos tipos de Ser das entidades. (RAFFOUL, 1998, pos. 2721)

A tomada do ente como objeto é compreendida no universo da analítica existencial a partir do *simplesmente dado* (*Vorhandenheit*). Neste contexto, Heidegger pretende tangenciar o conceito existencial de ciência. Corresponde a uma investigação que aborde a “transformação” da *ocupação do manual*, guiada pela *circunvisão*, em pesquisa do *ser simplesmente dado* (*Vorhandenheit*) no mundo. Portanto, questionar a descoberta teórica a partir da análise ontológico-existencial é objetivo maior do filósofo para compreender o modo de ser do ente como objeto. Como o *Dasein* pode existir enquanto modo da pesquisa científica? A resposta conduz a como entender o

ente enquanto objeto neste primeiro momento do pensar heideggeriano.

A objetividade do ente é um modo derivado de ser do *Dasein*. É um comportamento secundário com o ente, derivado do modo de *ser-no-mundo*. É o modo de ser que contrasta com a *Zuhandenheit*. O ente não vem ao encontro do *Dasein* prioritariamente como objeto. O objeto entendido pelos modernos constitui o modo de ser por excelência do ente para o sujeito. Para os modernos, o sujeito descreve o mundo exatamente como ele é para um referencial que é distinto do mundo, isto é, enquanto imagem, representação.

Heidegger estabelece como gênese do objeto, o comportamento teórico; numa primeira abordagem, a modificação da compreensão ontológica equivale a uma transformação do ente intramundano. Quando um ente se transforma em objeto para a física, por exemplo, seu tempo e espaço são indiferentes e uniformizados; de modo que, perca seu contexto de instrumento. “Mais precisamente, na presença-a-mão (*Vorhanden*) há uma ruptura da totalidade de referências a qual constitui o ser do pronto-a-mão (*zuhanden*)”. (RAFFOUL, 1998, posição 2827) Ele perde sua referência contextual. “Neste caso, pertence à modificação da compreensão ontológica uma abolição de limites do mundo circundante”. (HEIDEGGER, 2005c, p. 163)

Se a ciência se funda num mundo como imagem (simplesmente dado), a *circunvisão* (*Umsicht*) se move numa *supervisão*. A *circunvisão* se movimenta nas remissões conjunturais de um nexos instrumental a mão (*Zuhandenheit*). A *supervisão* ilumina a ocupação, que por sua vez rebe luz do *poder ser* do *Dasein*. Pelo fato da entidade não ser compreendida tematicamente como objeto de uma representação ou percepção, não quer dizer que ela não é vista. A conformidade com o nexos instrumental não deve ser entendida como cega, mas como um tipo de visão, já mencionada, a *circunvisão*.

Qual a situação em que a ocupação, guiada pela *circunvisão*, se transforma em descoberta ou ocupação teórica? A caracterização temporal da reflexão, guiada pela *circunvisão*, e de seus esquemas, é a situação responsável pela transformação da *circunvisão* em descoberta teórica. A reflexão é a aproximação específica que interpreta aquilo de que se ocupa no esquema “*se-então*”. O colocar o mundo mais próximo para uma visão do mundo circundante, tem a função existencial de *atualização*.

O projeto físico-matemático desencadeado na modernidade, isto é, o projeto

matemático da natureza que reduz o ser dos entes em entidades naturais, só foi possível porque

Este projeto descobre, antecipadamente, um ser simplesmente dado que é contínuo (matéria), e abre um horizonte para uma perspectiva orientadora, relativa a seus momentos constitutivos e passíveis de determinação quantitativa (movimento, força, lugar e tempo). (HEIDEGGER, 2005c, p. 163)

Somente havendo estas condições é possível que haja um fato. Pois “A ‘fundamentação’ das ‘ciências dos fatos’ só foi, portanto, possível na medida em que o pesquisador compreendeu que, em princípio, não existem ‘meros fatos’” (HEIDEGGER, 2005c, 163). Porque o decisivo da tematização do ente não é a ciência matemática, nem sua exatidão, mas ele ser descoberto a partir da constituição ontológica existencial da ciência.

A possibilidade do conceito existencial de ciência consiste na tematização dos entes intramundanos.

Chamamos de tematização a totalidade desse projeto ao qual pertencem a articulação da compreensão ontológica, a delimitação dela derivada do setor de objetos e o prelineamento da conceitualização adequada ao ente. A tematização visa liberar os entes que vêm ao encontro dentro do mundo de modo a que eles possam ser ‘projetados para’ uma pura descoberta, isto é, que eles possam se tornar objetos. A tematização cria objetos. (HEIDEGGER, 2005c, p. 164)

Ela não cria igual a um pôr pela primeira vez o ente frente a um sujeito. Não é um ato deliberado de criação do ente por um sujeito onipotente. “Ela libera de tal maneira que ele possa ser questionado e determinado ‘objetivamente’”. (HEIDEGGER, 2005c, p. 164)

O que Heidegger vai chamar de atualização privilegiada corresponde à relação privilegiada de ocupação entre o *Dasein* (“ser objetivante”) e o ente intramundano tematizado (“simplesmente dado”). “As coisas dão-se tematicamente para uma percepção ou para um olhar teórico apenas secundariamente”. (RAFFOUL, 1998, posição 2822)

A investigação de *Ser e Tempo* não está centrada na origem da ciência e nem se essa deriva da existência, mas que “ [...] a tematização dos entes intramundanos

pressupõe a constituição fundamental do Dasein, isto é, ser-no-mundo”. (HEIDEGGER, 2005c, 165) A objetivação do ente pressupõe um já ser e está na verdade. Portanto, a objetificação pressupõe a transcendência, isto é, “um mundo já se lhe deve ter sido aberto”. (HEIDEGGER, 2005b, p. 165) *A objetividade é apenas um modo derivado de ser-no-mundo*. Ele não constitui o ser do mundo como pensaram os modernos com a bipartição entre sujeito e objeto.

A transcendência aqui para Heidegger não pode ser mais compreendida através do esquema moderno sujeito-objeto. Transcendência não corresponde à saída do sujeito de sua imanência até o espaço do objeto fora do sujeito. Ela é a própria condição de possibilidade de ser-no-mundo.

1.5. A caracterização espacial e temporal do mundo na analítica existencial

É bom frisar que o espaço (Raum) jamais foi tematizado expressivamente por Heidegger, por isso não temos uma obra de referência conceitualmente elaborada acerca do tema. Ele sempre enfoca o espaço dentro de uma discussão não temática do mesmo. E nem mesmo temos um tratado seu sobre Descartes. Mesmo sabendo que Heidegger escreveu tratados diretamente explícitos sobre grandes filósofos desde os antigos como Anaximandro, Heráclito e Parmênides bem como para os modernos Kant, Schelling e Hegel e outros como Nietzsche; apesar de sua filosofia dialogar bastante com Descartes não dedicou nenhum tratado essencial sobre ele. Sobre esse fato *Jacques Taminiaux* faz uma observação bastante pertinente³. Mas na discussão sobre a espacialidade (Räumlichkeit) em *Ser e Tempo* Heidegger tem como interlocutor direto Descartes, e é esse diálogo que pretendemos explorar e desenvolver.

Para elucidação maior da nossa temática trataremos de identificar os conceitos centrais usados pelo filósofo para se dirigir ao espaço entendido a partir do *Dasein*; Heidegger usa *Raum* para se dirigir ao espaço (spatium) e o substantivo abstrato *Räumlichkeit* para espacialidade e o filósofo ainda utiliza alguns verbos derivados desse substantivo na sua compreensão acerca do espaço: *Räumen* – remover, deslocar; *einräumen* – esvaziar um lugar, dar espaço, conceder, pôr no

³ Mas entre todas essas repetições, às vezes enfáticas, às vezes discretas, o qual se sustenta o esforço para edificar uma ontologia fundamental, Descartes parece estar ausente. É como se ele fosse indigno de ser reapropriado. (TAMINIAUX, Jacques. *Lectures de l'ontologie fondamentale: Essais sur Heidegger*. Grenoble: Jérôme Millon, 1989. p.215).

lugar apropriado, etc. Serão conceitos centrais na sua exposição sobre o espaço.

Desde Descartes, que de certa forma retoma Platão e define o espaço como extensão, ou seja, comprimento, largura e profundidade, podemos afirmar que a espacialidade acarretou variadas discussões; pois se a extensão dos corpos possui a mesma natureza do espaço geométrico, como pensa Descartes, então se deve deduzir a extensão física também a partir da divisibilidade infinita. Portanto, através da continuidade. A partir de então ressurgem discussões a respeito principalmente da finitude e infinitude desse espaço. As doutrinas acerca do espaço que antecipam Kant são prioritariamente a do filósofo alemão Leibniz. Ele afirma a idealidade do espaço, desta forma encontra-se efetivo apenas por meio da matemática que tem como fim os objetos ideais. E a discussão newtoniana entre os espaços absolutos e relativos, onde o primeiro seria sempre idêntico a si mesmo e o segundo representaria a medida sensível desses.

1.5.1. A determinação cotidiana da espacialidade do Dasein

A metafísica de Descartes atropelou o modo em que primeiramente o ente vem ao encontro no mundo, o fenômeno do mundo mais originário, o ser-no-mundo, a *Zuhandenheit*, que limita a sua ontologia do mundo. Descartes parte, segundo Heidegger, de uma compreensão do ser como *presença constante* e, conseqüentemente, de uma compreensão do tempo como eterno, ainda se encontrando encoberto o enraizamento da finitude do tempo originário.

A compreensão cotidiana do tempo, na qual o *Dasein* se encontra na maior parte das vezes, parte de tal manifestação do tempo a partir da *temporalização do presente*. O espaço entendido a partir da temporalidade se enraíza na relação com o ente de modo prático-compreensivo, em seu apresentar na ocupação cotidiana do *ente à mão*.

Heidegger determina a espacialidade do espaço a partir da manualidade do intramundano. Ele determinará o espaço do manual em contraposição ao espaço do simplesmente dado. Sendo, pois, o espaço comumente entendido por nós como simplesmente dado, será no espaço do manual que Heidegger buscará sua essencialidade. “O manual do modo de lidar cotidiano possui o caráter da proximidade” (HEIDEGGER, 2005b, p. 149). Primeiramente o determina por meio da

proximidade, que aqui não tem o caráter de distância de mim enquanto um referencial para um objeto. “O ente ‘à mão’ sempre possui uma proximidade diferente que não se estipula medindo-se distâncias” (HEIDEGGER, 2005b, p. 150).

O instrumento não está essencialmente num espaço, mas está instaurado, descoberto numa determinada conjuntura. Portanto, o espaço entendido a partir do manual intramundano não é o lugar do ente enquanto lugar vazio. O espaço do intramundano manual se determina, assim, num contexto instrumental.

Por outro lado, para que seja possível que o instrumental venha ao encontro num determinado ser-para... é preciso que já se tenha aberto uma certa *região* (Gegend). Essa região constitui o *circundante*, o “entorno de nós”. Em uma das mais elucidativas passagens em que nos presenteia com a distinção entre o espaço objetivo e o espaço da *circunvisão*, o filósofo explica:

Nunca nos é dado, de início, uma multiplicidade tridimensional de possíveis posições preenchidas por coisas simplesmente dadas. Essa dimensionalidade do espaço ainda se acha encoberta na espacialidade do que está à mão. O local ‘em cima’ é o local no ‘teto’, o ‘embaixo’ é o ‘no chão’, o ‘atrás’ é o ‘junto à porta’; todos os onde são descobertos e interpretados na circunvisão, através das passagens e caminhos do modo de lidar cotidiano, e não constatados e enumerados numa leitura de medições do espaço. (HEIDEGGER, 2005b, p. 151)

Até aqui Heidegger traz a discussão da espacialidade do intramundano com base na estrutura do ser-no-mundo. Mas, quanto à espacialidade do Dasein? Ela não pode ser entendida nem como pertencente a um espaço “cósmico”, simplesmente dado; nem a partir de um estar à mão. Porque, “A pré-sença, diz Heidegger, está e é ‘no’ mundo, no sentido de lidar familiarmente na ocupação com os entes que vêm ao encontro dentro do mundo” (HEIDEGGER, 2005b, p. 152). Desta forma, nosso autor irá empreender uma investigação partindo da análise do espaço a partir do *ser-em*, que possui duas determinações essenciais: *distanciamento* (Ent-Fernung) e *direcionamento* (Ausrichtung).

Descaracterizando as interpretações de distanciamento, vulgarmente entendidos como distância, intervalo, etc., Heidegger não quer com isso negar tais determinações, mas procura as raízes ontológicas da espacialidade no ser-no-mundo. Distanciar, de certa forma pensa Heidegger, diz aproximar-se, “Dis-tanciar é, de início e sobretudo, uma aproximação dentro da circunvisão, ou seja, um

providenciar, apontar, ter à mão” (Idem, p. 153) Assim, dis-tanciar compreende-se a partir da *circunvisão*, ou seja, uma espécie de pro-vidência, um ver que pertence de modo essencial ao ser-no-mundo. Esse ver não é perceber, simplesmente, as coisas arrumadas no espaço que me cerca, mas é o ver que dispões à mão um mundo de ocupações que aproxima o ente que não sou eu mesmo, possibilitando o encontro com uma totalidade instrumental previamente dada.

Por isso, o caráter de dis-tanciamento não pode ser entendido originariamente como intervalo, ou seja, como pontos objetivamente dados, ou mesmo, entendidos como um deslocamento que tem a mim como referencial simplesmente dado e o “fora de mim” como “o ente distante”. Pois, como percebe o filósofo:

Um caminho ‘objetivamente’ longo pode ser mais curto que um caminho objetivamente muito curto que, talvez, seja uma ‘difícil caminhada’ e, por isso, se apresenta como um caminho sem fim. É nesse ‘apresentar-se’ que cada mundo está propriamente à mão. Os intervalos objetivos de coisas simplesmente dadas não coincidem com a distância e o estar próximo do manual intramundano. (HEIDEGGER, 2005b, p. 154)

É através do *dis-tanciamento* entendido a partir da *circunvisão* que podemos compreender a espacialidade do *Dasein* como um ente que é já está sempre junto em um mundo. É em um mundo já sempre aberto numa determinada conjuntura. O exemplo, que clarifica a distinção entre *dis-tanciamento* e intervalo (distância), usado por Heidegger, são os óculos. Os óculos como instrumento, de um ponto de vista, está muito próximo (intervalo), mas que imediatamente nós não o encontramos (na *circunvisão*), revela uma prova ôntica de que a espacialidade é originariamente guiada pela *circunvisão*, pois na *circunvisão* os óculos, na maioria das vezes, podem estar mais distante do que o relógio que vemos na parede, porém encontra-se em um menor intervalo. Assim sendo, “É a ocupação guiada pela *circunvisão* que decide sobre a proximidade e distância do que está imediatamente à mão no mundo circundante” (HEIDEGGER, 2005b, p. 156)

O *Dasein*, em seu ser-em, não só instala distanciamento, mas também instala direcionamento. Desta forma, “A ocupação exercida na *circunvisão* é um dis-tanciamento direcional” (HEIDEGGER, 2005b, p. 157). Por isso, o *Dasein* necessitar de “sinais”; sinais que são instrumentos que já sempre “arrumou” o mundo das minhas ocupações. “Sendo, a pré-sença, na qualidade de um ser que distancia e direciona, possui uma região já desde sempre descoberta” (HEIDEGGER, 2005b, p.

157). Portanto, o *Dasein* enquanto ser-no-mundo, a partir da espacialidade do ser-em, dis-tanciando e direcionando, já se abriu antes de qualquer tematização do espaço de um ente simplesmente dado numa objetivação.

Em sua investigação acerca do espaço, Heidegger descobre a espacialidade do *ser-no-mundo* a partir da *circunvisão*. O mundo não é aquilo que primeiramente se encontra em um espaço objetivo, o espaço não é forma do ente aparecer desta ou daquela configuração, senão que ele é descoberto através da *circunvisão* numa região em determinada conjuntura onde é possível que lhe venha ao encontro em determinadas ocupações.

1.5.2. A temporalidade do espaço cotidiano do Dasein

Sabemos a preocupação de Heidegger em submeter à compreensibilidade do ser ao tempo. Nota-se aqui todo esforço heideggeriano em trazer a problemática ontológica do espaço também para o âmbito do histórico e temporal. Ora, a espacialidade entendida a partir das dimensões representacionais dos entes simplesmente dados da tradição objetiva, inviabilizou sempre uma tal abordagem histórica a cerca do espaço (*res extensa*); a compreensão da extensão por meio da presença constante imobiliza o ente espacial e o interpreta por meio da eternidade. A não redução da espacialidade à temporalidade significava no projeto de uma ontologia fundamental um resquício ainda da modernidade, ainda da substancialidade do sujeito. Por isso, a necessidade de se converter a espacialidade em possibilidade histórica. A espacialidade, pois, em sentido originário, se faz possível através do tempo.

Segundo Heidegger, há uma desmundanização na concepção tradicional do espaço. O espaço que o filósofo nos apresenta a partir do ser-no-mundo ganha vida. Ele ganha também historicidade, o ente espacial não é visto, pois, como simples movimento mecânico da natureza, nem como aparato a priori, propriedade do sujeito. A espacialidade do ente não é nem uma propriedade do sujeito nem uma propriedade da natureza (matéria), mas é a priori a partir da lida com o mundo na ocupação com o ente. Há desta forma, uma inversão no privilégio de encontro ao ente. O espaço não está *simplesmente dado* a minha frente. Um mundo já me é dado, previamente, em um destino histórico, antes de tematizar o espaço

abstratamente. Em seu ser-no-mundo, o Dasein está se relacionando em seu fazer, agir e compreender-se em meio ao ente que lhe vem imediatamente ao encontro na ocupação antes de qualquer tematização abstrata do espaço objetivo. Assim,

A descoberta do espaço puramente abstrato, destituído de circunscrição, neutraliza as regiões do mundo circundante, transformando-as em puras dimensões [...] O 'mundo' como um todo instrumental à mão perde seu espaço, transformando-se em um contexto de coisas extensas simplesmente dadas. (HEIDEGGER, 2005b, p. 161-163)

O espaço não pode ser considerado como decorrente das coisas extensas, como fora de um sujeito; por outro lado, também não pode ser considerado como forma a priori de um sujeito, de uma *res cogitans*. Mas, "O ser do espaço também não possui o modo de ser da pré-sença" (HEIDEGGER, 2005b, p. 162). Desta maneira,

A espacialidade só pode ser descoberta a partir do mundo e isso de tal maneira que o próprio espaço se mostra também em um constitutivo do mundo, de acordo com a espacialidade da pré-sença, no que respeita à sua constituição fundamental de ser-no-mundo. (HEIDEGGER, 2005b, p. 163)

Assim como todo o sujeito se dissolve na estrutura do *ser-no-mundo*, também o espaço se dissolverá na totalidade deste. Toda a segunda parte de *Ser e Tempo* pretende colocar a estrutura total do *Dasein*, enquanto *Cura*, sobre o sentido ontológico desse ente que é temporalidade. Desta forma, também, a espacialidade deve ter seu enraizamento na temporalidade. Isso não quer dizer que se deriva o espaço do tempo. O que pretende o filósofo é expor as condições fundamentais da espacialidade do *Dasein*; e desse, chegar até ao espaço do intramundano. Como anteriormente vimos, em todo ter à mão já se abriu uma região, por isso "As remissões conjunturais são apenas compreensíveis no horizonte específico de um mundo já aberto" (HEIDEGGER, 2005c, p. 171). As estruturas características da abertura são *compreensão*, *de-cadência*, *disposição* e *discurso*. Todas são fundadas a partir do horizonte da unidade ekstática da temporalização da temporalidade a qual pertencem. À compreensão, pertence o *atender* (*Gewärtiger*) à disposição, pertence o *vigor-de-ter-sido* (*Gewesenheit*); à *de-cadência*, pertence a *atualização* (*Gegenwärtigen*). Estes são modos privilegiados das *ekstases* da impropriedade do *Dasein* cotidiano.

A descoberta de uma região que dá direções está fundada num atender que retém ekstaticamente o possível para-lá e para-aqui. Enquanto atender que se direciona à região, a arrumação é, de igualmente originário, uma aproximação (dis-tanciamento) do que está à mão e do que é simplesmente dado. (HEIDEGGER, 2005c, p. 171)

O espaço deriva-se, portanto, da temporalização da temporalidade da cotidianidade. A compreensão cotidiana, *de-cadente*, da atualização retém o ente intramundano nas ocupações. Cada momento estrutural da cotidianidade acima citado não exclui os outros, pois a temporalização se dá na *atualização que atende um vigor de ter sido*, ou seja, na unidade das ekstases da temporalização imprópria.

“O todo destas análises desentranha uma possibilidade de temporalização da temporalidade em que se funda, ontologicamente, a impropriedade da pre-sença”. (HEIDEGGER, 2005c, p. 131)

Assim, é fundada a espacialidade a partir da ocupação com o ente que se dissolve na unidade temporal da temporalidade (ekstática) cotidiana do *Dasein*. Somente dentro de uma unidade temporal como essa é possível que um contexto de instrumentos lhe venha ao encontro num destino, ou melhor, *na atualização que atende um vigor-de-ter-sido*.

“A unidade ekstática da temporalidade, isto é a unidade do ‘fora de si’ nas retrações do porvir, vigor de ter sido e atualidade é a condição de possibilidade para que um ente possa existir como o seu ‘pre’”. (HEIDEGGER, 2005c, p. 149)

1.5.3. Espaço e Angústia: determinação do espaço originário

Ora, até aqui se decidiu pela espacialidade do intramundano com bases no *ser-no-mundo* em oposição à espacialidade do “mundo” cartesiano. O que se encontrou foram *regiões* nas quais se abrem os entes que vêm ao encontro na ocupação cotidiana do *Dasein*. Mas será que é possível pensar uma *região* (no singular) em que a totalidade do mundo se mostre como *a região*? Heidegger nos dá uma pista por meio de um fenômeno impar em toda a existência. Através do fenômeno fundamental da *angústia*.

A angústia, segundo Heidegger, trás para o Dasein o mundo em sua nudez. Quando o ente vem ao encontro do *Dasein* em seu estar angustiado, perde todo caráter de *à mão*. Ele perde sua total significância; ele vem ao encontro, assim, em sua completa insignificância. No fenômeno da angústia é possível o nada, mas o nada não se dá como o lugar vazio ou o espaço absoluto; mas como o afastamento do ente, deixando, assim, o Dasein imerso no abismo, sem solo, des-solado.

De modo diferente do medo, a angústia não se angustia de tal ou tal ente mas sim do ser-no-mundo enquanto tal. O que (Wovor) angustia é, por conseguinte, desprovido de finalidade e, na própria angústia, o mundo como referência-significante transforma-se e desvanece-se na insignificância. (FRANCK, 1986, p. 89)

O nada é resultado da insignificância do ente que vem ao encontro do Dasein angustiado.

Nada do que é simplesmente dado ou que se acha à mão no interior do mundo serve para a angústia com ele angustiar-se. [...] Por isso, a angústia também não 'vê' um 'aqui' e um 'ali' determinados, de onde o ameaçador se aproximasse. O que caracteriza o referente da angústia é o fato do ameaçador não se encontrar em lugar algum. ela não sabe o que é aquilo como que se angustia. 'Em lugar algum', porém, não significa um nada meramente negativo. Justamente aí, situa-se a região, a abertura do mundo em geral para o ser-em essencialmente espacial. (HEIDEGGER, 2005b, p. 250).

Não há mais, portanto, uma região de dis-tanciamento e direcionamento. Diferentemente do temor, que resulta da espera na qual o que se teme é um intramundano que ameaça numa tal conjuntura dada, na angústia o que ameaça é o próprio *ser-no-mundo*. Não há mais ocupação com o ente à mão. Então, podemos dizer que no fenômeno da angústia se revela propriamente a espacialidade?

Podemos dizer que o que se abre no fenômeno da angústia não é um espaço regionalizado do intramundano, e também nos distanciamos ainda mais de um espaço de objetos corpóreos. A região abre a significatividade do ente que vem ao encontro em seu *ser-para* instrumental. Isso diz que a região abre sempre as possibilidades fáticas do ente que todos nós somos. Mas que tipo região abre este fenômeno fundamental da angústia?

Pode-se dizer que o Dasein enquanto aquele que foge do seu poder-se mais

próprio se mantém no espaço do intramundano regionalizado com a lida com o ente à mão. E na angústia, através do nada que se expressa nesse fenômeno, por meio da insignificância de todo intramundano, não há espaço? Isso quer dizer que mundo e espaço desaparecem? Não.

O angustiar-se abre, de maneira originária e direta, o mundo como mundo [...] enquanto modo da disposição, é a angústia que pela primeira vez abre o mundo como mundo. (HEIDEGGER, 2005b, p. 151)

“Por outras palavras, se a mesma angústia revela o mundo e a região como ‘em parte alguma’ onde todo ente pode ter lugar, o mundo é a região, a região é o mundo”. (FRANCK, 1986, p. 90). Não significa o nada negativo, mas a possibilidade de uma região em geral como mundo. A perda da relação familiar com o mundo, a insignificância de qualquer conjuntura, o sentir-se abandonado diante da possibilidade de não se compreender por meio do intramundano, publicamente através das ocupações cotidianas da medianidade; essa é a região em geral que se abre na angústia; a essência espacial do *ser-em*. A região se abre aqui enquanto abismo, profundidade, desolamento, não ter chão. O que se mostra em uma conferência de 1929 como transcendência para liberdade⁴, e não nos cabe aprofunda-la neste momento.

Essa região essencial do espaço torna-se mais originária porque só são possíveis entes intramundanos numa conjuntura virem ao encontro enquanto o Dasein foge de seu poder ser mais próprio. O poder ser mais próprio do Dasein se funda na sua finitude. Somente porque o Dasein foge de quem ele realmente é, ele pode ir ao encontro de um mundo de ocupações. Por isso essa região essencial aberta na angústia decorre do poder-ser essencial do ente que nós mesmos somos, ser-para-morte, finitude radical. Por tanto, o espaço subtraído ao ser-no-mundo angustiado remonta como possibilidade essencial do seu ser para finitude.

Conduzir a interpretação radical do ser do espaço para a finitude do *Dasein* quer dizer o que, senão a redução do ser do espaço ao tempo originário desse ente, ou seja, conduzir a espacialidade do espaço para dentro da ontologia fundamental.

⁴ Cf. HEIDEGGER, Martin. *O que é Metafísica? – Preleção*. In: _____. Conferências e Escritos Filosóficos. São Paulo: Nova cultural, 1999. “A angústia manifesta o nada”. (p.57); “Suspendendo-se diante do nada o ser-aí já sempre está além do ente em sua totalidade. Este estar além do ente designamos transcendência [...] Sem a originária revelação do nada não há ser-si-mesmo, nem liberdade”. (p. 58).

Vimos, assim, que no fenômeno da angústia o ser-no-mundo não se abre a partir de uma região na qual o ente vem ao encontro numa *circunvisão*, mas se abre por meio de sua insignificância, e o espaço assim entendido remete ao *poder-ser* mais próprio do *Dasein*, a seu *ser-para-morte*. O espaço se enraíza numa região essencial aberta nesse fenômeno da angústia e somente é possível porque o *Dasein* em-si mesmo pode morrer. O espaço se funda, portanto, nesse abismo que o *Dasein* está lançado desde seu nascimento como seu *poder-ser* mais próprio. Parece um absurdo dizer que o espaço está enraizado em um abismo quando se pensava que ele se fundamentava por meio da presença constante da substancialidade cartesiana, no “solo” seguro da *res extensa*, da natureza, da matéria fundamentada nas *res cogitans*, no *subjetum*.

2. A ANALÍTICA EXISTENCIAL COMO BASE PARA UMA INTERPRETAÇÃO DO PROCESSO DE OBJETIFICAÇÃO

2.1. Homem como Dasein e ser-no-mundo

Casanova (2009) nos explica que foi através de Aristóteles que Heidegger desponha para a questão central de sua filosofia. A problemática aristotélica que permanecerá presente no pensamento de Heidegger, foi formulada por Franz Brentano em seu livro *Sobre a múltipla significação do ente em Aristóteles* (1862). É através dela que o filósofo estabelecerá os critérios de sua ontologia. Ele entenderá a diferença ontológica, isto é, que o ente pode ser apreendido de várias formas, no entanto o ser se mantém na sua unidade e diferença para com o primeiro, na sua indeterminação.

Investigar a articulação entre o uno e o múltiplo, sondar o mistério do ser, perguntar pelo ponto de sustentação da relação entre pensamento e ser, voltar-se de maneira tenaz para o problema do sentido são posturas teóricas diretamente derivadas da questão acerca das muitas significações do ser e de sua unidade transcendente. (CASANOVA, 2009, p. 18).

Assim, a filosofia heideggeriana tem sua essência lapidada através da filosofia de Husserl guiada e “corrigida” pela historicidade de Dilthey e pela problemática aristotélica desenvolvida por Franz Brentano sobre a multiplicidade do ente em Aristóteles.

É nesse universo temático que Heidegger publicará *Ser e Tempo* (obra publicada em 1927). Originalmente dividido em duas partes de três secções cada (cf. *Ser Tempo* §8: *Plano do tratado*). Porém, apenas duas secções da primeira parte foram publicadas.

A primeira secção consiste na análise de um ente que possui um privilégio entre os demais, o *Dasein*. Pois, a questão sobre o *sentido do ser* deve primeiramente se limitar a uma análise daquele ente pelo qual qualquer compreensão do ser torna-se possível (Analítica Existencial – Ontologia Fundamental). A segunda secção consiste em elaborar o horizonte temporal, isto é, submeter à Analítica Existencial à temporalidade do *Dasein* e, assim, preparar a passagem para a terceira secção (Tempo e Ser) onde se estabelecerá o tempo como horizonte de toda compreensão do ser. Esta terceira secção não foi publicada,

sendo suas tentativas fragmentadas em algumas obras publicadas por Heidegger que datam do mesmo período de *Ser e Tempo* e após sua publicação.

Toda primeira seção de *Ser e Tempo* é dedicada a demonstração das estruturas do *Dasein*, daquilo que esse ente é: ser-no-mundo. É a demonstração do *aí* (Da) do *ser* (sein). É por isso que se trata de uma ontologia fundamental, pois é propedêutica. Para pôr a questão do ser em geral, como ela se expressa em *Ser e Tempo*, necessita previamente expor o solo onde é possível tal questionar. O solo onde qualquer questão sobre o ser é possível, é o horizonte onde dá-se compreensão. O homem é o único horizonte onde se dá uma compreensão do ser. Deste modo, o homem não pode mais ser pensado tal como a tradição o pensou, ou seja, é necessário recolocá-lo diante da sua histórica compreensão si.

O homem não mais deve ser entendido como um ente com determinadas propriedades (intellectus, entendimento, razão, sentidos, moralidade, etc). Para a tradição filosófica, o homem é, simplesmente, um animal que se difere dos demais por *ser racional*. Mas o homem é para Heidegger antes de tudo essencialmente *abertura*, isto é, *poder-ser*. Isso quer dizer que ele é o único ente que mantém uma relação privilegiada com o ser. O horizonte da facticidade humana é, pois, o horizonte da compreensão do ser, o horizonte hermenêutico. A analítica existencial, isto é, a ontologia fundamental pensa o ser, portanto, através do seu *aí* (Da). “Elaborar a questão do ser significa, portanto, tornar transparente um ente – o que questiona – em seu ser”. (HEIDEGGER, 2005. p. 33).

A Analítica Existencial pretendia, pois, ser provisória. Ela deveria servir como propedêutica para que pudesse dela emergir a questão mais originária sobre o sentido do ser em geral.

A analítica existencial da pre-sença, porém, não é somente incompleta, mas também provisória. Ela começa apenas explicitando o ser desse ente, sem interpretar-lhe o sentido. O que lhe compete é liberar o horizonte para a mais originária das interpretações do ser. (HEIDEGGER, 2005b. p. 44).

O projeto heideggeriano em *Ser e Tempo* não era uma simples antropologia (existencialismo), mas uma tentativa de refundar a ontologia em novas bases. Para isso, precisava reinventar o sujeito (*Dasein*).

Assim, Heidegger fará objeção a qualquer forma de substancializar a existência. Tomar o ente existente (o homem) a partir das categorias do ente objetivo

é insuficiente para descrevê-lo. Ele trabalhará incessantemente no conceito de facticidade da vida humana, a qual chamará de *Dasein*, descrevendo seu modo de ser em cada momento de sua existência (Existenzialien). Entra em curso a Analítica Existencial.

Em sua Analítica Existencial, Heidegger pretende descrever as “estruturas existenciais” que se co-pertencem através do modo de ser de um ente fundamental, o *Dasein* (ser-aí). Sua marca fundamental é compreender o ser enquanto comporta-se em meio ao ente. É o ente que eu mesmo sou a cada momento, o homem, aquele que mantém uma relação de abertura ao ser. Esse modo de ser é visto numa totalidade estrutural da existência que o filósofo denomina *ser-no-mundo* (In-der-Welt-sein). E esse modo de *ser-no-mundo* revela sempre o modo de ser do *Dasein* enquanto poder-ser atrelado a sua facticidade inerente, a seu modo de compreender-se por meio do seu comportamento no mundo. “Justamente por isto, a primeira parte de Ser e Tempo se dedica exaustivamente à explicitação dessa semântica do entrelaçamento entre o poder-ser do ser-aí e a facticidade de seu mundo”. (CASANOVA, 2009. p. 93). Essa semântica é exposta claramente pelos modos existenciais do *Dasein* segundo Casanova.

Enquanto ente lançado, ele compreende-se a partir de seu mundo; portanto se compreende através do que lhe vem ao encontro no mundo. O *Dasein* é e está na maioria das vezes na *de-cadência* (Verfallen). Esse termo em Heidegger não tem sentido pejorativo, ele é um dos modos fundamentais de ser do homem. O homem, comportando-se com relação ao ente, estabelece uma compreensão de si mesmo. Segundo esse modo de ser, o *Dasein* se encontra e se projeta guiado pela ocupação com o ente que lhe vem imediatamente ao encontro e se mostra como o *manual* (Zuhanden) e *simplesmente dado* (Vorhandenheit). Portanto, na maioria das vezes, é neste estado que o *Dasein* se encontra e se interpreta, a partir da cotidianidade. Neste momento, o *Dasein* se compreende impropriamente a partir do impessoal.

Lançado e imerso na compreensão cotidiana, ele compreende-se e se projeta a partir das possibilidades cotidianas do ente a mão. Aqui, lançado no impessoal, ele está livre de uma escolha, familiarizado com o mundo e, assim, exposto numa compreensão pública do si mesmo. É nesta estrutura ontológica da impropriedade que, segundo Heidegger, estamos e nos movemos na maioria das vezes. O outro “momento” existencial deste ente, que nós mesmos somos, Heidegger o denominou de propriedade.

Em seu poder-ser, o Dasein pode se compreender como vimos acima, através de suas possibilidades fáticas, pelo ente que lhe vem ao encontro á mão em suas ocupações. Por outro lado, ele pode compreender-se, neste poder-ser que é seu e que lhe é mais próprio, a saber: diante de sua possibilidade mais autêntica, através de seu *ser-para-morte*.

Enquanto poder-ser, a pre-sença não é capaz de superar a possibilidade da morte. A morte é, em última instância, a possibilidade da impossibilidade absoluta da pre-sença. (HEIDEGGER, 2005. p. 32)

O *Dasein* existe nesta unidade oscilante da impessoalidade própria e imprópria onde sua existência, uma hora, é compreendida por um tempo público e cotidiano, outra por um tempo propriamente seu, de seu mais autêntico poder-ser; mas é na impropriedade que ele se compreende na maioria das vezes.

De início, a pre-sença de fato está no mundo comum, descoberto pela medianidade. De início, 'eu' não 'sou' no sentido do propriamente si mesmo e sim os outros nos moldes do impessoal. É a partir deste e como este que, de início, eu 'sou dado' a mim mesmo. (HEIDEGGER, 2005. p. 182)

Esta compreensão, por sua vez, está longe deste fenômeno que determina seu poder-ser mais próprio, ou seja, *ser-para-morte*. Pode-se dizer, assim, que a compreensão imprópria da existência se caracteriza como uma fuga deste *poder-ser* mais próprio. Imerso no impessoal, nas ocupações, o Dasein foge do seu *poder-ser* propriamente. Sob o domínio da *de-cadência*, o Dasein desvia-se do si mesmo mais próprio. "Chamamos de 'fuga' de si mesmo o fato da pre-sença de-cair no impessoal e no 'mundo' das ocupações". (HEIDEGGER, 2005b. p. 249). Enquanto compreensão cotidiana, o Dasein se mantém familiarizado com o mundo e com os entes intramundanos.

A Analítica Existencial resulta, nestes termos, em uma completa reposição do ente humano. E devemos pensá-lo agora em oposição ao sujeito moderno, se quisermos entender melhor o fenômeno da objetividade e seu processo de formação.

2.2. Interpretação crítica do sujeito cartesiano em Ser e Tempo

Subjetividade e objetividade fundam-se, por sua parte, numa evidência particular do 'Ser' e do 'ser-do-homem', que atribui à representação de um e de outro como Objeto e Sujeito. (HEIDEGGER, 2006, p. 228)

Em *Hermenêutica em Retrospectiva*, Gadamer aponta uma direção para se compreender os caminhos percorridos pelo pensamento de Heidegger. Muito precisamente, ele nos mostra um caminho o qual o percurso do pensamento heideggeriano pode ser visto como um todo. Logo no primeiro parágrafo do texto, Gadamer deixa claro que entende as voltas e viradas no pensamento de Heidegger como uma unidade. Essa unidade, segundo o filósofo, é o caminho em busca da superação da subjetividade moderna:

Possui algo certamente elucidativo dizer que o caminho de pensamento de Martin Heidegger se apresenta como uno, mesmo que haja aí tantas voltas e viradas. De qualquer modo pode-se manter em vista, desde o princípio, a direção da meta desse pensamento: a superação da subjetividade do pensamento moderno. (GADAMER, 2007, p. 109)

Nosso intuito é seguir Gadamer no que diz respeito a essa busca constante em superação da subjetividade moderna por parte de Heidegger, mas especificamente nos centrar em entender como esse projeto é executado no caminho de seu pensar.

Bem sabemos que a modernidade está centrada na subjetividade. E que o pensar heideggeriano, decidido em retomar a questão sobre o ser do homem, carece de uma reposição (Analítica Existencial). Para repor a questão do homem e sua relação não-objetiva com o ser, o filósofo pretende um retorno crítico a compreensão de homem herdada pela tradição (animal *rationale*, sujeito). A princípio, porém, deixaremos de lado as análises posteriores que Heidegger fará acerca da compreensão originária do mundo da tradição grega e a cosmovisão cristã da Idade Média; nós enfatizaremos a crítica empreendida por *Ser e Tempo* à noção de homem entendida como sujeito, por isso, à compreensão do *subjectum* da modernidade.

Descartes, que compreendeu o ser assim [como fundamento do ente], achou a subjetividade do subjectum no ego cogito do homem finito. O aparecimento da forma metafísica do homem como fonte da doação de sentido é a última consequência da acepção do ser-humano como subjectum determinante. (HEIDEGGER, 2006, p. 214).

Em seu artigo (2003, p. 2), Jean Grondin nos diz: “Nada é mais natural hoje do que pensar o homem como sujeito, os dois termos estão geralmente empregados como sinônimos”. Porém, sabemos que essa identidade entre os dois termos resulta do pensar da modernidade e instauração da objetividade. Investiguemos, pois, a gênese dessa identidade que remonta até o conceito grego: ὑποκείμενον. Esse termo grego significa, por sua vez, “o que está abaixo”, “o que se encontra posto como fundamento”. A tradução feita desse conceito grego para o latim foi *subjectum*. Literalmente, *subjectum* quer dizer o mesmo: “o que está sob”, “o substrato”. O *subtractum* diz, pois, o que subsiste, o que é permanente. Essa é a tradução do termo ὑποκείμενον herdada por nós: *subjectum*. De maneira geral: “Tudo aquilo que existe de maneira independente pode ser chamado ὑποκείμενον em grego: um animal, uma casa, uma planta, etc.” (GRONDIN, 2003, p. 3).

Contudo, o significado do termo ὑποκείμενον não se esgota apenas no sentido dito acima. O termo também implicava para o grego a noção gramatical do sujeito. Aquilo, pois, que numa proposição é suscetível de receber predicados. “O sujeito gramatical é também em grego um ὑποκείμενον”. (GRONDIN, 2003, p. 3).

É essa concepção no termo *subjectum* que persiste no medievo latino. “Um subjectum é qualquer coisa que persiste na presença, e, assim, um sujeito o qual se pode atribuir predicados numa posição”. (GRONDIN, 2003, p. 4).

Portanto, o *subjectum* medieval não diz nada além do ὑποκείμενον grego. Assim, do termo medieval não poderíamos ainda derivar o sentido antropológico que esse termo irá conotar na modernidade. Por isso, insiste Grondin: “Nada, mas absolutamente nada obriga-nos a pensar o sujeito como alguma coisa de necessariamente humana”. (GRONDIN, 2003, p. 4).

[...] Originariamente e durante toda a Idade Média, ‘sujeito’ não tinha nada a ver com o conceito do eu e do si-mesmo do homem. Ao contrário, subjectum é a tradução do grego ὑποκείμενον, que diz aquilo que, antes, já havia, com que nos deparamos e a que vamos ao encontro [...]. (HEIDEGGER, 2007, p. 57)

Muito antes de sua antropomorfização, o termo *subjectum* está muito próximo

da acepção do termo *objectum* na acepção medieval. Tanto o *subjectum* quanto o *objectum* eram termos para designar o ser da coisa. “O *objectum* para a escolástica é, portanto, o objeto tal qual é representado, imaginado, pelo pensamento”. (GRONDIN, 2003, p.4) O *objectum* é literalmente “o posto diante”, aquilo que é, pois, posto diante da alma: a representação. Neste sentido, quando dizemos que uma coisa existe, ela existe diante de nós como representação. A diferença, então, de *subjectum* e *objectum* seria que esse último não subsiste, não permanece per si; para existir depende de outro, da representação na alma. Na modernidade o objeto existe na presença do pensamento. O *subjectum* é, portanto, uma coisa simplesmente dada. O *objectum* é a representação da coisa na alma. É o posto diante de mim. O *subjectum* significava aquilo que independe da alma, tem uma existência autônoma.

Para Heidegger a transformação antropológica do termo *subjectum* não foi empreendida completamente por Descartes. Curiosamente, Descartes usa os termos *subjectum* e *objectum* ainda numa acepção muito próxima da ontologia dos medievais. Pois, o eu que duvida é aquilo que manteve existência independente, ou seja, subsistente. Claro que o que subsiste não pode mais ser adjetivo de outras coisas além do eu, do ego cogito. Essa virada antropológica só foi possível através de Descartes. Como chega, então, Descartes, até a intuição que garantirá essa virada?

No curso de seu método, Descartes busca algo que seja indubitável, de que já não se possa duvidar. Este algo, porém, é o ‘eu’ de quem duvida. Portanto, o eu é o *subjectum* em sentido antigo. (HEIDEGGER, 2007, p. 58)

Objeto tal como foi pensado pelos medievais, ou seja, como aquilo que está posto numa relação com a alma (pensamento), isto é, uma representação, tornar-se-á na modernidade aquilo que pode ser objetivado pelo pensamento (Eu pensante). Para a modernidade, o pensamento (razão) se torna essencial. O *subjectum* é aquilo que mantém uma relação constante com o pensamento, presença constante com o pensamento e, é: o ego cogito. O *objectum* é aquilo que, fora da relação constante com o pensamento, pode ser posto por ele, por conseguinte, pode ser objetivado.

O que perdura, o que se acha, portanto, em posição de ‘sujeito’ é para Descartes, sobretudo para posteridade, o cogito, pensado como o exercício

fundamental e essencial do ego que eu sou [...] O subjectum, é doravante o homem, pensado, claro, a partir do pensamento. O subjectum não é mais isso que 'subsiste' independentemente do pensamento, mas o exercício fundamental do pensamento ele-mesmo, compreendido como ato do ego. (GRONDIN, 2003, p.6)

Desta forma, nasce a relação sujeito-objeto. Relação essa que resultará nos problemas epistemológicos da modernidade, como por exemplo, a ruptura: mundo e sujeito isolado; entre pensamento e aquilo que o transcende.

Nesse sentido, para que entendamos toda a *Analítica Existencial* é necessário que compreendamos toda a gênese e insuficiência da compreensão de homem elaborada pela subjetividade moderna a qual Heidegger trava uma intensa batalha.

Não seria possível reconduzir a questão do *sentido do ser*, ainda, orientado na concepção tradicional do homem (sujeito). Neste sentido, a *Analítica Existencial* já é o início da destruição fenomenológica da tradição metafísica pretendida *por Ser e Tempo*, particularmente na segunda parte não publicada. Heidegger nos diz no texto de 1956, *Contribution à la question de l'être (Zur Seinsfrage)*, que em *Ser e Tempo* estava inserido o projeto de destruição [Destruction] fenomenológica da história da ontologia, no entanto esse termo foi mal compreendido; ele diz, que ao contrário do que se pensou sobre esse projeto, o termo destruição quer conquistar as experiências originais com o ser que foram abandonadas com vistas no projeto metafísico, livrando-se, desta forma, das representações corriqueiras e vazias da metafísica assumida em sua essência como esquecimento. Reconquistando o solo da originária relação do homem com o ser.⁵

Estamos ciente que o ente privilegiado (Dasein) possui como constituição essencial o *ser-no-mundo* (In-der-welt-sein). Com essa definição estrutural para o ser do homem, Heidegger pretende não mais depender da epistemologia (explicar como ocorre a relação sujeito-objeto, explicar como o homem tem acesso as coisas que estão além de si-mesmo) para definir o homem. Para o filósofo, o homem habita primeiramente o mundo numa relação compreensiva ocupacional com o ente.

⁵ Cf. Heidegger, Martin. *Contribution à la question de l'être*. In: _____. *Question I ET II*. Paris: Gallimard, 2006. 195-252. p. 240

Obviamente, o ser-no-mundo não é entendido em sentido de uma relação espacial, como quando se diz que a água está no copo, mas em sentido de um se encontrar no mundo. Esse mundo é o mundo que eu habito, que nele eu me reconheço. (GRONDIN, 2003, p.2)

Neste sentido, é essa compreensão de subjetividade que o Dasein pretende *destruir* e refundar através da *Analítica Existencial*. Porém, Ser e Tempo conseguiu se desprender-se da subjetividade? Seguindo, as pistas de Gadamer, quando diz o filósofo, que o caminho heideggeriano é compreendido em totalidade como essa tentativa de superação da subjetividade moderna e através da investigação de Grondin acerca da relação entre Dasein e subjetividade, chegamos a uma resposta. Tendo em vista essa relação: Dasein e sujeito, Jean Grondin observa que de várias maneiras Heidegger se distingue da visão epistemológica subjetivista moderna. E muito esquematicamente enumera seis maneiras de diferenciá-los que tentarei sintetizar a seguir:

1. À ideia de sujeito separado do mundo dos objetos – opõe-se o Dasein como ser-no-mundo.
2. À ideia de sujeito separado também da alteridade, o eu isolado – opõe-se o Dasein como ser-com (Mitsein), MitDasein.
3. À ideia de autoapresentação e evidência do sujeito, isto é, à ideia de um acesso privilegiado ao si próprio – opõe-se o Dasein como de-cadente, sob as amarras da ditadura do impessoal (Das Man)
4. À ideia de um sujeito que tem acesso a si através do pensamento, entendimento ou intelecção – opõe-se o Dasein, compreendido através de uma analítica fenomenológica da cotidianidade, onde o Dasein encontra acesso a si mesmo no seu lidar cotidiano no mundo das ocupações.
5. À ideia que resulta do ego como fechamento e isolamento – opõe-se o Dasein como abertura (Erchlossenheit).
6. À ideia de que o sujeito moderno possui o estatuto de subjectum – opõe-se o Dasein como o posto na existência, o estar-aí lançado na existência (Geworfenheit), carecendo, assim, de um fundamento ou uma certeza absoluta, não podendo ser jamais entendido com subjectum.

Por isso, na crítica heideggeriana à modernidade há a quebra do estatuto do subjectum como sujeito, como modo de ser humano, pondo o Dasein em seu lugar; não mais pretende se prender à metafísica da presença (subjectum [ego] como

relação de presença constante diante do pensamento), do fundamento.

Em outras palavras, a inteligência do Dasein a partir de sua temporalidade irreduzível vem abalar (*erschüttern*) a concepção moderna de homem de um sujeito permanente. (GRONDIN, 2003, p.9)

2.3. O problema cartesiano do mundo

Segundo Heidegger, na procura de um solo firme do qual pudesse partir, Descartes deparou-se com o Cogito (*cogito ergo sum*). Porém, ao tê-lo, não tematizou seu ser, ou seja, deixou o ser (*sum*) do cogito impensado. Não desenvolveu uma ontologia do homem. Antes, ele ainda se orientou com base na ontologia clássica, por isso não foi possível chegar a empreender uma ontologia do homem (analisar sua relação com ser). A *res cogitans* e *res extensa*, ambas substâncias, são tomadas dentro da órbita da ontologia medieval; portanto, a partir da distinção fundamental entre *ens creatum* e *ens increatum*. Não é à toa que Heidegger chega a afirmar: “Todo conhecedor da Idade Média percebe que Descartes ‘depende’ da escolástica medieval” (HEIDEGGER, 2005b, p. 54).

Descartes pôs sobre o eu a certeza de todo o conhecimento. Pois bem, o cogito garante a certeza na perspectiva epistemológica em geral, mas não garante a ontológica. Tanto a *res cogitans* (o eu) quanto a *res extensa* (o mundo) permanecem sob dependência ontológica do *ens perfectissimus* (Deus). Essa distinção cartesiana entre *res corpórea* e *res cogitans* é decisiva para a tradição filosófica e irá determinar toda distinção ontológica entre natureza e espírito que se instaurará posteriormente.

Esses fundamentos ontológicos estão alicerçados nos princípios metafísicos medievais e não foram totalmente discutidos pela ontologia moderna. Não iremos nos alongar na discussão geral da substância cartesiana, porém discutiremos aqui os fundamentos cartesianos do mundo que estão postos a partir da *res extensa*. Assim sendo, segue-se que a *extensio* é de certa forma constituinte do espaço, e esse por sua vez constitui o mundo. Queremos expor o que Heidegger pretende com a discussão acerca da ontologia cartesiana do mundo. Ele pretende estabelecer, como já observamos no capítulo anterior, um ponto de apoio crítico na concepção do espaço natural de Descartes para positivamente apresentar a espacialidade do Dasein sobre o mundo circundante. Heidegger pretende antepor o mundo

circundante ao mundo natural da objetividade, da *extensio* para a desconstrução do mundo (objetivo) cartesiano.

2.4. A desconstrução da objetivação do mundo cartesiano

Como se conhece, pois, uma substância? Nós a conhecemos a partir de seus atributos. Desta forma, a substância corpórea se determina pela extensão.

A saber, a extensão em comprimento, altura e largura que constitui o ser propriamente dito da substância corpórea que nós chamamos 'mundo'. (HEIDEGGER, 2005b, p. 136).

Correspondem ainda como modos de ser da *extensio*: figura e movimento. Assim, vemos surgir aqui um mundo metricamente determinado. Está instaurado o mundo a partir dos critérios objetivos da *res extensa*. Um mundo medido (comprimento, altura e largura) a partir das dimensões, figurações e movimentos. E quanto à substancialidade desta substância corpórea? A substancialidade dessa substância é aquilo que garante uma permanência constante, isto é propriamente o que há de ente nela.

Nesse momento, Heidegger ver surgir um grande problema a respeito do sentido do ser a ser compreendido a partir da permanência constante do ente, ou melhor, da substancialidade da substância que segundo ele, Descartes não percebera, mas que constitui o problema da ontologia medieval herdada por ele. E assim relata Heidegger:

Nas afirmações 'Deus é' e 'o mundo é' predicamos o ser. Essa palavra 'é' não pode indicar o ente cada vez referido no mesmo sentido (univoce), já que entre ambos existe uma diferença infinita de ser; se a significação do 'é' fosse unívoca, então o criado teria o mesmo sentido do não criado ou o não criado seria rebaixado a um criado. 'Ser', entretanto, não desempenha a função de um simples nome, mas em ambos os casos 'ser' é compreendido. (HEIDEGGER, 2005b, p. 139).

Do problema que surge, os medievais, desde uma orientação aristotélica, atribuem ao ser uma significação analógica em contra posição a uma meramente unívoca do ser, meramente sinonímia. Porém, diante de tal problema em Descartes, Heidegger acusa-o de recuar. "No tocante à elaboração ontológica do problema, Descartes fica muito aquém da escolástica, chegando mesmo a recuar diante da

questão” (HEIDEGGER, 2005b, p. 139.). Percebemos, assim, a crítica lançada por Heidegger acerca do abandono da tematização da questão à respeito do sentido ser, pois se os antigos se aventuraram pouco e os medievais, de certa forma, talvez, tenham seguido os antigos num questionar insuficiente do ser; Descartes deixou sem questionamento o sentido do ser. A razão para isso intui Heidegger, é que o sentido do ser tornou-se inquestionável durante a tradição porque foi sempre dado como evidente. Muito mais, também, por parte dos modernos, como veremos no texto citado:

O sentido [do ser] permaneceu não esclarecido porque foi tomado por evidente [...] O ser ele mesmo não nos ‘afeta’, não podendo por isso ser percebido. Segundo a sentença de Kant, que apenas repete a frase de Descartes, ‘o ser não é um predicado real’ [...] porque ‘ser’ de fato não é acessível como os entes, ele passa a ser expresso por determinações ônticas dos entes em questão, isto é, pelos sentidos. (HEIDEGGER, 2005b, p. 139-40).

A única via de acesso para Descartes ao ente enquanto *extensio* é o *intellectus*; o privilégio ao acesso à coisa corpórea é o conhecimento científico (físico-matemático). Sendo assim, Descartes privilegia a matemática, e o que no ente se torna acessível a mim (ao eu), o é através da matemática. Ela ganha, pois, um estatuto ontológico na filosofia cartesiana. O modo de acesso ao ente mundano é prioritariamente formal, figurativo, quantitativo, mensurável.

Portanto, Descartes empreende mais um capítulo da jornada objetificante diante da problemática da ontologia tradicional do mundo, lançando-a nas bases físico-matemáticas, eis a modernidade.⁶

O fato de Descartes ter a ideia de ser como presença constante, resultou em uma análise do ente intramundano como *extensio* e impediu que visse o fenômeno do mundo adequadamente, isto é, através do ser-no-mundo. Disso resulta, portanto, que

Descartes, no entanto, apreende o ser da pré-sença, cuja constituição fundamental pertence o ser-no-mundo, da mesma maneira que o ser da res extensa, isto é, como substância. (HEIDEGGER, 2005b, p. 144).

⁶ Cf. O seminário do semestre de verão de 1933: HEIDEGGER, Martin. *A questão fundamental da filosofia*. In: _____. *Ser e Verdade*. Bragança Paulista/Petrópolis: Editora Vozes, 2007. Nessa preleção, o filósofo pretendeu pôr as bases da modernidade na filosofia cristã e na pretensão matemática de método.

Na ontologia do mundo em Descartes, os entes estão fundados como natureza material. Sendo assim, a dependência cartesiana da ontologia medieval e a substancialidade como presença constante do simplesmente dado impossibilitou que o fenômeno ontológico do mundo fosse visto mais de perto por ele.

A tomada do ser do sujeito como substância inviabilizou uma tematização adequada desse ente. Enfim, Descartes não viu o privilégio do Dasein com relação ao ser e ao mundo, tomando-o como uma substância assim como as outras. Enquanto entes, as substâncias são definidas pela presença constante e apreendidas pelas suas propriedades ônticas.

A desconstrução cartesiana da objetividade do mundo passa pelo posicionamento central do Dasein. E somente a partir dele pode-se pensar em objetividade.⁷ Nele vemos a reconstrução do mundo objetivo a partir do Dasein enquanto ser-no-mundo.

Essa desconstrução da objetividade do mundo pelo viés da ontologia fundamental, veremos, não será levada adiante. Isso significa que a centralidade do *Dasein* não será suficiente para romper com o processo de objetificação executado pelos modernos. Heidegger verá que o processo de objetificação constitui-se em algo maior. É um processo inerente à trajetória da metafísica e tem sua representação maior não na modernidade, mas na era moderna da técnica.

⁷ Cf. Capítulo I, tópico 1.4 – *A caracterização existencial do objeto* (Vorhendenheit).

3. A ANÁLISE DA VERDADE E A MUDANÇA NA PERSPECTIVA DA METAFÍSICA

3.1. A viragem e a metafísica

A mudança que ocorrerá no pensamento de Heidegger a partir dos anos 1930 tem consequência direta na sua concepção sobre a tradição metafísica. Essa mudança fomentará uma *ampliação* na sua abordagem histórico-filosófica. E o processo de objetificação será tomado a partir da trajetória da metafísica no ocidente: na própria trajetória da *verdade do ser* e sua configuração na era da técnica moderna.

A partir de 1930, depois de ter tido contato com a obra de Ernst Jünger, Heidegger passa a ter sérias dúvidas, que aumentarão rapidamente, quanto à possibilidade de pensar o sentido do ser enquanto técnica no horizonte temporal do sentido do ser elaborado em *Ser e Tempo* (1927). Reconhecidas claramente já em 1936, as insuficiências da analítica existencial, elaborada essa obra como quadro de referência para a formulação da pergunta pelo sentido do ser na época da técnica – foram explicitadas com particular clareza em 1969, no Seminário de Le Thor. Em *Ser e tempo*, esclarece Heidegger aos participantes desse seminário, a pergunta pelo ser foi abordada “na perspectiva do sentido do ser” (1986, GA 15, p. 334). Nesse contexto, o ser é interpretado a partir da região do projeto, aberta pela compreensão como modo de ser do Dasein. Esse ponto de partida, entretanto, é “hoje insuficiente” e “inadequado”. Por quê? Porque ele facilita que se caia num grave erro: o de reduzir o projeto a um ato humano, um elemento da estrutura da subjetividade. A fim de evitar esse descaminho, Heidegger substituiu a expressão “sentido do ser” por “verdade do ser” e, no propósito de prevenir que a verdade seja falsificada e de excluir que seja tomada por correção, caracterizou a “verdade do ser” como “logradouro do ser”, passando a falar em uma “topologia do ser” (pp. 334-5). (LOPARIC, 2004, p. 339-40).

A *viragem* (kehre) é um tema complexo que tem por objetivo discutir o percurso filosófico do pensamento de Martin Heidegger. A *viragem* é, assim, um tema bastante controverso no pensamento do filósofo. E nossa análise servirá apenas como indicação para abrir espaço para nova visão heideggeriana da metafísica.

Há certo consenso, entretanto, em relação à forma e o estilo do discurso filosófico de Heidegger ter sofrido significativa mudança. Por um lado, podemos perceber que o universo do discurso de *Ser e Tempo* está inserido em um modelo sistemático muito próximo do caráter neo-kantiano e fenomenológico da filosofia dos fins dos anos 1920. E apesar dos vários neologismos criados em *Ser e Tempo*, o

vocábulo é muito ligado às escolas neo-kantiana e fenomenológica deste período. Por outro lado, temos um segundo momento no pensamento de Heidegger onde se percebe uma maior aproximação à poesia. Deste modo, observamos em suas obras posteriores aos anos 1920 uma tendência a não-sistemática. Há uma fragmentação em seu discurso filosófico e sua temática.

Do ponto de vista temático, há também mudanças significativas. No entanto, não existe um consenso entre seus comentadores com relação à direção desta mudança. É de conhecimento que o *Dasein* e a *existência*, elementos centrais de investigação no período de *Ser e Tempo*, passam, decorrente a *viragem*, a orbitar um pensamento direcionado a acontecimento mesma do Ser.

Ser e Tempo não é rejeitado. É importante esclarecer. Isso significa que a *viragem* não pode ser compreendida como uma negação do ponto de partida. A partir disso, qual o sentido da *viragem* (kehre)? Essa complexa discussão guia-se em três vertentes segundo seu Jean Grondin⁸: uma mais a direita, onde se admite de modo não crítico a reinterpretação ontológica não-subjetivista dos existenciais em *Ser e Tempo* e em escritos posteriores a 1937; outra mais a esquerda, que se afasta da mais ortodoxa, pois se põe em dúvida uma leitura mais harmonizada feita por Heidegger de suas obras; por fim, a mais ao centro, “mais perto da verdade”, a qual se compreende que o filósofo persegue, sem exclusão de ambiguidades, a mesma questão sob títulos e imperativos diferentes.

E sob os conselhos do comentador, iremos evitar o “tenebroso” caminho que espera qualquer tentativa de pensar essa temática com um viés evolutivo.

Após a compreensão da kehre, cabe entendermos em que medida ela afetaria a compreensão heideggeriana do processo de objetificação. Uma vez que percebemos que o ponto de partida para o *sentido* e a *verdade do ser* não é mais o horizonte de compreensão finita do *Dasein*, como *ser-no-mundo*; o filósofo não mais priorizará a busca pelo sentido do ser por intermédio da temporalidade finita do *Dasein*. Não aprofundará a hermenêutica da existência. Ele procura pela *verdade do ser* a partir do próprio ser em seu acontecer histórico no decorrer da tradição da metafísica. Toma a metafísica a partir de sua constituição onto-teológica, que em suas conclusões subseqüentes desembocará em um subjetivismo cada vez mais “perigoso”.

⁸ Cf. GRONDIN, Jean. *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*. Paris: PUF, 1987. p. 12.

O fenômeno da *kehre* no pensamento de Heidegger, portanto, acarretará uma mudança de atitude diante da metafísica. A destruição da ontologia buscada na primeira fase do pensamento de Heidegger pretendia através da reposição do sujeito, pensado insuficientemente do ponto de vista ontológico pela tradição, reinterpretar o *sentido do ser* por meio da compreensão do tempo decorrente do Dasein. A desobstrução do sujeito constitui, em certo sentido, primeiro passo para a destruição do primado da *vorhandenheit*.

Em outras palavras, a destruição se vê colocada diante da tarefa de interpretar o solo da antiga ontologia à luz da problemática da temporalidade. Torna-se, assim, evidente que a interpretação antiga do ser dos entes se orienta pelo 'mundo' e pela 'natureza' em seu sentido mais amplo, retirando de fato a compreensão do ser a partir do 'tempo'. A determinação do sentido do ser como parousia e ousia, que, do ponto de vista ontológico-temporário, significa 'vigência', representa um documento externo dessa situação, mas somente isso. O ente é entendido em seu ser como 'vigência', isto é, a partir de determinado modo do tempo, do 'presente'. (HEIDEGGER, 2005b, p.54)

Na segunda fase, o esquecimento do ser se configura como acontecer histórico da metafísica. Ela se estenderia dos gregos por intermédio de Platão e Aristóteles além da época moderna, culminando com a ciência e a técnica moderna. Para esse momento seria necessária o passo de volta até o que foi esquecido pela tradição. Neste sentido, a destruição se converte numa apropriação da história da metafísica.

Uma tal apropriação da história é designada com a expressão 'destruição'. O sentido desta palavra é claramente determinado em *Ser e Tempo* (§6). Destruição não significa ruína, mas demonstrar, demolir e por-de-lado – a saber, as afirmações puramente históricas sobre a história da filosofia. Destruição significa: abrir nosso ouvido, torná-lo livre para aquilo que na tradição do ser do ente nos inspira. Mantendo nossos ouvidos dóceis a esta inspiração, conseguimos situar-nos na correspondência. (HEIDEGGER, 1999, p. 36)

3.2. A insuficiência do conceito tradicional de verdade

A análise da verdade passou pelo parágrafo 44 de *Ser e Tempo*. Esse parágrafo institui o *Dasein* como lugar da verdade. Dasein é ser-no-mundo finito. A verdade difere de toda a tradição, pois não mais se fundamenta através da

eternidade divina nem de uma alma racional eterna.

A *analítica existencial* era uma propedêutica que tanto pretendia ser incompleta quanto provisória; que tenta recolocar a relação entre ser e homem por meio da descrição fenomenológica do Dasein para, então, poder chegar à questão sobre o ser mesmo. Sabemos que Heidegger quer ir além da *analítica existencial* do Dasein em seu posterior desenvolvimento bibliográfico⁹.

Já no texto de 1929, *Sobre a Essência da Verdade*, Heidegger tenta nos mostrar ainda de uma forma não tão densa quanto no texto *Parmênides*, a verdade numa relação com sua história. A investigação do conceito tradicional da verdade é feito através da *adaequatio*. Porém, essa concepção que predominou por longas datas em nossa cultura ocidental não contempla originariamente o sentido da verdade. Essa concepção tradicional da verdade é derivada de uma concepção mais originária que também contempla a *não-verdade* como essência da verdade.

A questão da verdade, que se desenvolveu por intermédio da análise da *adaequatio*, se torna insuficiente para determinação originária da verdade segundo a interpretação heideggeriana. A partir do texto *A Doutrina de Platão sobre a Verdade*, Heidegger continua defendendo esse ponto de vista, porém denuncia aquele que seria o marco do predomínio da concepção não originária da verdade (metafísica), isto é, *Platão*. Platão se desvia do sentido originário da verdade contida no pensamento de alguns pensadores pré-socráticos como Anaximandro, Heráclito e Parmênides. Esse desvio se procedeu por intermédio de uma nova forma de interpretar o sentido da *Αλήθεια* não mais a partir do desvelamento, ou seja, em sua intrínseca relação com o ser que se oculta no clarear dos entes. Destarte, o pensamento de Heidegger a partir da *kehre* analisa a verdade através da história desse desvio fundamental observado na doutrina platônica e determinante para a formação da metafísica ocidental. Esse desvio inaugura o período pós-platônico do esquecimento do ser ou da metafísica. E, abre-se, com isso, um período na história do ser para se investigar mais originariamente a sua relação com a verdade: pré-platônico.

É esse período que Heidegger se propõe investigar no *Parmênides*. Nesta obra, o filósofo quer, através do pensamento do filósofo *eleático*, retomar o sentido originário contido na verdade (*Αλήθεια*) antes da corrupção platônica. É nesse

⁹ Um dos sentidos da *Kehre* ressaltados por Jean Grodin o qual parece-me bastante próximo do aceito por Zeljko Loparic.

sentido que a palavra grega *Αλήθεια* pode ser contemplada em sua essência originária sem corrompê-la, isto é, essa palavra pode ser contemplada em sua relação imediata com o ser mesmo.

Se expressa nesse texto, então, o esforço intermitente do filósofo da floresta negra em tentar esclarecer com a força de seu pensamento, que o destacou no século passado, a relação entre homem, ser e verdade. Sempre procurando ir além do óbvio, do consolidado pela tradição; constituir um novo lugar para verdade (não-objetiva), isto é, descrever uma nova forma histórica pela qual se configurou a humanidade, é o que nos parece o objetivo maior de sua obra.

3.3. Verdade enquanto concordância e verdade enquanto *abertura*

No §44 de *Ser e Tempo* é observado uma intrínseca ligação entre o *ser* e a *verdade*. O filósofo parte de observações sobre essa tradicional correlação que tomou conta de toda a história do ocidente.

Heidegger enumera, em sua análise da verdade em *Ser e Tempo*, as três teses fundamentais sobre a verdade na qual a tradição se pautou para pensar tal conceito. Aqui, não podemos ver claramente ainda a tese defendida posteriormente a *viragem* aletheio-essencialista¹⁰, onde a verdade é analisada profundamente e originariamente pelo filósofo através da história da metafísica na análise da palavra grega: *Αλήθεια*, como parece dizer o texto: “Não é nossa intensão elaborar uma história do conceito de verdade, o que só poderá ser feito com base numa história da ontologia”. (HEIDEGGER, 2005b, p. 282)

Heidegger entra em confronto com o conceito de verdade como concordância de um sujeito com seu objeto (*Adaequatio intellectus et rei*); como foi visto um pouco antes, a crítica ao processo de objetificação é também uma crítica a relação moderna sujeito-objeto. Portanto, quando dizemos: “essa proposição é verdadeira”, para Heidegger, não quer dizer que ela concorda com seu objeto, mas que ela descobre o ente nele mesmo. Por isso, a proposição nos “deixa-ver”.

¹⁰ GRONDIN, Jean. *Le Tournant dans la Pensée de Martin Heidegger*. Paris: Épipmétnée – puf, 1987.

A verdade não possui, portanto, a estrutura de uma concordância entre conhecimento e objeto, no sentido de uma adequação entre um ente (sujeito) e um outro ente (objeto). (HEIDEGGER, 2005b, p. 287)

O sentido da análise heideggeriana da αλήθεια em *Ser e Tempo* é-nos revelado através da citação:

O ser-verdadeiro do λόγος enquanto απόφασις é αλεθεύειν, no modo de απόφαίνεσθαι: deixar e fazer ver (descoberta) o ente em seu desvelamento, retirando-o do velamento [...] Para aqueles que não compreendem, porém, λανθάνει, o que eles fazem permanece velado; επιλανθάνονται, eles esquecem, isto é, o ente se lhes vela novamente. Pertence, pois, ao λόγος o desvelamento, α-λήθεια. (HEIDEGGER, 2005b, p. 287-288)

Um fato importante para se notar aqui é o desvelamento pertencer ao λόγος. Mas de que maneira pode-se pensar esse λόγος? Poder-se-ia pensar o λόγος como proposição, razão ou discurso? Onde todos eles são entendidos como propriedades essenciais do homem? Isso acarretaria a doação de um relativo poder do homem tendo em vista o desencobrimento. Porém, sabemos que Heidegger usa o λόγος em *Ser e Tempo* e o conota num sentido fenomenológico.

Heidegger em *Ser e Tempo* pretende investigar profundamente o conceito de verdade que a tradição sempre teve como evidente correlação e correção da relação do sujeito (anima, intellectus) com a coisa (res, representatio), e isso não somente por meio do enraizamento da verdade no modo de ser do Dasein, mas também por uma indicação da sua conotação ao longo da tradição filosófica.

A tradução pela palavra verdade e, sobretudo, as determinações teóricas de seu conceito encobrem o sentido daquilo que os gregos, numa compreensão pré-filosófica (pre-metafísica), estabeleceram como fundamento 'evidente' do uso terminológico de αλήθεια. (HEIDEGGER, 2005b, p. 288)

Podemos notar que a intuição que terá mais ênfase na fase posterior do pensamento de Heidegger, a saber, o pensamento de que os gregos, pensadores originários, experimentaram uma relação mais própria do pensamento através da palavra αλήθεια e se encontra prenunciada em *Ser e Tempo*. Assim também entende Stein, a ideia central de sua tese¹¹ versa sobre a unidade do pensamento de Heidegger na sua orientação inicial desta palavra, que perpassa toda sua obra filosófica.

¹¹ Stein, Ernildo. **Compreensão e Finitude**. Ijuí, RS: UNIJUÍ, 2001.

A questão da verdade entendida como descobrimento possui dois aspectos para Heidegger, em *Ser e Tempo*: “Primordialmente verdadeiro, isto é, exercendo a ação de descobrir, é o Dasein. Num segundo sentido, a verdade não diz o ser-descobridor (o descobrimento), mas o ser-descoberto (descoberta)”. (HEIDEGGER, 2005b, p. 288) Complementando nas páginas seguintes, Heidegger dá o exemplo acerca de Newton como ação desencobridora exposta nas suas leis:

Com elas, o ente em si mesmo se tornou acessível à pre-sença. Com a descoberta dos entes, estes se mostram justamente como os entes que antes delas já eram. Descobrir assim é o modo de ser da ‘verdade’. (HEIDEGGER, 2005b, p. 296)

A verdade só é enquanto é possível um ente enquanto abertura, isto é, o Dasein.

Antes da pre-sença e depois da pre-sença não havia verdade e não haverá verdade porque, nesse caso, a verdade não pode ser enquanto abertura, descoberta e desencobrimento. (HEIDEGGER, 2005b, p. 296)

A verdade se torna relativa ao modo ser do Dasein. Isso diz apenas que para a verdade se dá, é necessário pressupor o Dasein enquanto abertura e a verdade enquanto modo de ser desse ente. A verdade é derivada da estrutura comportamental do ente que é abertura. Portanto, não se diz primeiramente que a verdade é na proposição ou no juízo, porque como vimos primeiramente se diz da verdade a ação de descobrir e segundo o ser-descoberto.

O Dasein, de modo algum, enquanto abertura, é simplesmente “verdade”; enquanto abertura está imerso também na não-verdade, porque “em sua constituição ontológica, a pre-sença é e está na ‘não verdade’ [...]”. (HEIDEGGER, 2005b, p. 290) O Dasein é e está também por essência *de-cadente*, perdido em meio das ocupações, guiado pelo intramundano e mergulhado em sua familiaridade mundana. Na maioria das vezes, o Dasein se compreende a partir de suas ocupações. Isso justifica o filósofo dizer e pensar ainda aqui fechamento e encobrimento como modos de ser do ente humano (Dasein) perdido no impessoal. “fechamento e encobrimento pertencem à facticidade da pre-sença”. (HEIDEGGER, 2005b, p. 290)

Deste modo, concluímos que, enquanto constitutivo da *abertura* do Dasein, a verdade possui as características desse ente. A verdade assume formas humanas (Dasein); no entanto, compreende-se mal a oração anterior, se não se compreende o homem como *ser-no-mundo*. Assim, como ser-no-mundo: “a pre-sença é e está na

verdade' também inclui, de modo igualmente originário, que a 'pre-sença é e está na não verdade'". (HEIDEGGER, 2005b, p. 290) Podemos ver inclusive o caráter finito da verdade que deriva de sua proximidade e pertença ao Dasein: "O fato de se darem 'verdades absolutas' só pode ser comprovado de modo suficiente caso se logre demonstrar que, em toda eternidade, a pre-sença foi e será". (HEIDEGGER, 2005b, p. 296)

3.4. Verdade e tradição metafísica

Diferenciando-se de *Ser e Tempo*, o texto *Sobre a Essência da Verdade*, o qual sua primeira edição impressa foi publicada em 1943, mas encerra um texto diversas vezes revisto de uma conferência de 1930, ao invés de situar a verdade primeiramente fundamentada na *analítica existencial*, o filósofo prefere trazê-la por meio de uma relação com sua história na tradição filosófica. Por isso, introduz seu texto basicamente com uma perspectiva da verdade compreendida a partir da história de sua acontecência.

Partindo para uma abordagem da própria acontecência da verdade na trajetória ocidental, o filósofo a toma primeiramente em sentido aristotélico. Seguindo as interpretações aristotélicas, a verdade pode ter múltiplas significações. Tanto dizemos da coisa real que é verdadeira, quanto à verdade ou falsidade da enunciação a seu respeito. Tanto o ente real, quanto à enunciação sobre o ente. Em outras palavras, tanto a verdade está na coisa, quanto no juízo. Verdade em sentido tradicional, portanto, pode ser aplicado tanto a coisa quanto ao juízo. Assim, quando dizemos que algum objeto é de ouro, não só exprimimos a verdade sobre a "realidade" daquele ente, mas, também, dizemos que a enunciação sobre ele é verdadeira. Verdade, então, é sempre concordância. Ou melhor, quando dizemos de um ente que é, o que ele é: quando a enunciação e o ente enunciado formam uma identidade. Como nos diz Heidegger, quando há: "[...] conformidade entre o que é significado pela enunciação e a coisa." (HEIDEGGER, 1999, p. 156)

Mas surge uma questão: é o conhecimento que concorda com o ente ou o ente que imprime sobre o conhecimento sua verdade? (questão bastante discutida entre os racionalistas e empiristas da modernidade). Assim, torna-se ambígua a fórmula metafísica da verdade: *veritas est adaequatio rei et intellectus*. Tanto pode

significar *veritas est adaequatio intellectus ad rem* como pode significar *a adaequatio rei ad intellectum*. Significa, nesse sentido, adequação em sentido amplo. A mencionada fórmula provém da tradição teológica medieval.

É usada a seguinte fórmula para tentar resolver esse impasse: “O intellectus humanus é um ens creatum”. (HEIDEGGER, 1999, p. 156) Assim, não somente a coisa, mas também o intelecto é um ente criado e toda conformidade entre coisa e intelecto se deu no ato de criação. A unidade da criação garante a unidade do intelecto e da coisa; eles, portanto, “se fundam sobre a concordância das criaturas com o criador, ‘harmonia’ determinada pela ordem da criação”. (HEIDEGGER, 1999, p. 156)

Com o advento da subjetividade moderna (sujeito transcendental de Kant, sujeito Espírito de Hegel) em contraposição a teologia medieval é posto como *mathesis universalis* da possibilidade de articulação dos entes em sua totalidade a própria *razão universal*.

Desta forma, a concordância do *intellectus* com a *res* se faz possível através do sujeito como “espírito” (Razão). A essência da verdade como correspondência e *adaequatio* uma vez se funda na unidade da criação para os medievais-cristãos e como razão universal para a subjetividade moderna. Mas se a essência da verdade é a *adaequatio*, a não-verdade, pode-se dizer, é sua desconformidade. “A não-verdade pode ser compreendida cada vez como um não estar de acordo”. (HEIDEGGER, 1999, p. 57) Ela, desta forma, não pode ser pensada como a essência da verdade porque é vista como o contrário da verdade, ou seja, a não-essência da verdade como *adaequatio*.

Vários são os sentidos que podemos falar em concordância. Uma delas consiste na concordância entre um enunciado e aquilo que ele enuncia (seu objeto). Tendo em vista esta última, podemos nos perguntar: o que faz com que duas coisas totalmente distintas como a enunciação e a coisa enunciada possam se adequar? Qual a relação entre o pensamento (enunciado) e o real (a experiência)? A adequação é antes de tudo uma relação. Essa relação se apresenta muito antes como um deixar surgir das coisas. É por esse deixar surgir o ente que podemos entender o ente como “aquilo que está presente”. O que possibilita toda a relação com o ente é o comportar-se a toda apresentação. Esse se comportar significa uma prévia medida da relação. Um prévio comportar-se diante do ente, um estar situado em meio ao ente. E, com esse comportar-se previamente com relação ao ente, cai

por terra a essência da verdade em sentido amplo de adequação. O que dá, então, essa prévia medida no comportamento com relação ao ente?

O sentido mais originário para a essência da verdade dada na conferência *Sobre a Essência da Verdade* é a liberdade. A essência da verdade, assim, é a liberdade. Essa tese, diz Heidegger, pode soar surpreendente porque sempre se pôs o homem como fonte de todo erro e imprecisão. A verdade (metafísica) é eterna e imutável. Ao mesmo tempo, podemos nos questionar a partir de Heidegger: como “a essência da verdade encontra seu apoio e fundamento na liberdade humana?”. (HEIDEGGER, 1999, p. 160) O que difere, então, da tese subjetiva?

Essa perspectiva nos levará para um problema de âmbito mais abrangente que consiste no laço essencial entre liberdade e verdade. A liberdade enquanto essência da verdade é a possibilidade de toda conformidade, diz Heidegger, isso porque recebe sua própria essência da essência mais original da única verdade verdadeiramente essencial. Qual a verdade verdadeiramente essencial?

A liberdade é a essência da verdade porque sua essência provém da verdade originária, desta forma, ela é o que deixa-ser o ente naquilo que ele é. Deixar-ser o ente naquilo que ele é, significa entregar-se ao ente e a abertura em que o ente persiste. O pensamento ocidental concebeu esse aberto como τὰ ἀλήθεια, como desvelamento. Heidegger compreende a tradução deste termo grego não como verdade, mas como desvelamento; não só é uma tradução mais literal como mais essencial na medida em que nos faz repensar mais originariamente a noção corrente de verdade (veritas).

Esse deixar-ser como liberdade é o que Heidegger irá entender como exposição ao ente, como ek-sistência. Este termo empregado por Heidegger não pode ser confundido com a existência no sentido de subsistência, ou seja, como um ente presente, simplesmente dado. Pois, “A ek-sistência enraizada na verdade como liberdade é a ex-posição ao caráter desvelado do ente como tal”. (HEIDEGGER, 1999, p. 162) Esse modo de ser ek-sistente se revela como um modo historial de ser do homem. Tanto que para Heidegger, coincidem o desvelamento do ente em sua totalidade, originariamente instaurado pelos gregos como *physis*, com a história ocidental.

Podem levantar-se objeções a respeito da liberdade como essência da verdade ser ainda subjetiva, ou melhor, que esta seria ainda uma propriedade do homem; porém essa perde seu caráter subjetivo à medida que ela possui o homem

enquanto é a possibilidade de toda relação com o ente em sua totalidade, somente a partir dela é possível haver história.

O deixar-ser enquanto liberdade para o ente em sua totalidade é a própria não-verdade enquanto dissimulação, enquanto encobrimento. A condição finita do homem em relação ao ser é já estar na não-verdade. O homem está sempre mergulhado na não-verdade por conta do desvelamento do ente e encobrimento do ser ele mesmo; assim, lida com o ente em sua atualidade, esquecendo o ser. Ele está sempre se comportando com relação ao ente, esquecendo-se do ser (em *Ser e Tempo* seria: comportando-se com relação ao ente compreendendo não tematicamente o ser). Sempre já imerso na totalidade do ente, instaura-se a não-verdade como essência da verdade: como dá-se do ser. O homem esquece o mistério e toma-se como medida do ente, ligando-se ao ente em sua imediatidade (o que lhe é oferecido); desta forma, ele ek-siste in-sistindo.

Heidegger retoma a ideia que é expressa em *Ser e Tempo* como impessoal: voltado para o ente, perdido em face ao ente, desprovido da escolha. O que em *Ser e Tempo* é a decisão, o cindir do Dasein à impropriedade do impessoal, escolhendo a escolha, assumindo o seu ser-para-morte; aqui, em *Sobre a Essência da Verdade*, será o desvio do mistério, o encobrimento como essência da não-verdade, como in-sistente é propriamente o errar. A *errância* é a vida corrente do impessoal.

Heidegger chamará de desgarramento (afastamento, desvio) o que a tradição chamou de errância. A errância parte da essência do homem enquanto ek-sistente in-sistente; o homem oscila entre o mistério e a ameaça de desgarramento. O deixar-ser da liberdade posiciona o homem numa nova relação com o pensamento de Heidegger, pois ele mantém esse entre o mistério e o desgarramento; o ser pode revelar-se, dar-se, ele mostra-se em sua verdade.

Na medida em que a essência da verdade não é simplesmente a conformidade da enunciação de um sujeito para um objeto, no qual um deve adequar-se ao outro; a essência da relação com o ente, ou seja, da verdade, é a liberdade, que como um deixar-ser já se abandonou ao desvelamento do ente em sua totalidade e movimenta-se sobre ele desde “sempre”. A liberdade, assim, como comportamento fundamental do homem, coloca-o privilegiadamente em meio ao ente em sua totalidade. Ou seja, instaura-se o homem historial ek-sistente. Instaura a história ocidental.

A história se funda na relação do homem com a verdade do ser. A palavra e o

ente em sua totalidade fundam a história. Heidegger expõe a essência da verdade para além do fundamento da enunciação – *adaequatio*. Ele direciona o fundamento da verdade na relação historial com o ser, mostrado sempre pelo ente em sua totalidade. Porém, totalidade não é a soma do ente singular. Cada um deles. Mas direciona-se para além de uma compreensão singular do ente. Não é compreensão corrente do ente imediatamente a nossa disposição, senão a relação histórico-filosófica com o ente em sua totalidade, ou melhor, com a verdade, o desvelamento, a dissimulação, a errância, o mistério e o encobrimento.

Na questão sobre a essência da verdade, diz Heidegger, entendeu-se essência sempre como *realitas*, *quiditas*; mas verdade em sentido mais originário significa: “o velar iluminador enquanto traço essencial do ser (Seyn)”.

Qual a importância de uma conferência que repõe ou repensa os fundamentos da verdade? Esse texto mostra que Heidegger não só tem um total domínio sobre a tradição filosófica, como seu pensar a essência da verdade está intimamente ligado à história da filosofia como a história desta relação com o ente instaurada pelo pensar; a verdade se põe a partir deste texto por meio da história da “revelação” do ente em sua totalidade no âmbito da tradição ocidental. A história é, assim, como a verdade, a manifestação do ser através da compreensão da totalidade do ente, ou melhor, a relação do homem com o ser por meio do mistério.

Percebemos claramente uma mudança de atitude no seu pensar a tradição metafísica por intermédio da acontecência da verdade do ser.

3.5. A guinada fundamental da essência verdade através de Platão

Platão nos apresenta ele mesmo, nas suas grandes linhas, a figura da metafísica, precisamente nesta história que constitui o ‘mito da caverna’. (HEIDEGGER, 2006, p. 465)

Platão aparece como um representante ímpar na história da metafísica para Heidegger. O filósofo ateniense surge, na visão heideggeriana da tradição, como a concretização de uma guinada radical no pensamento ocidental. Mas essa guinada permaneceu oculta no próprio pensar dos seguidores de Platão:

A ‘doutrina’ de um pensador é aquilo que, em suas palavras, permaneceu não formulada, mas à qual o homem está aberto, ‘exposto’, a fim de que lá permaneça sem contar os prejuízos. (HEIDEGGER, 2006, p. 427)

O que permaneceu, então, não formulado? O que, para o filósofo alemão, permaneceu oculto na doutrina platônica? Quanto a essa questão Heidegger parece não querer fazer mistério. No segundo parágrafo do texto *A Doutrina de Platão sobre a Verdade*, ele nos responde de maneira direta, mas não esclarecedora. “Isso, porém, que permaneceu não formulado, é o movimento de inversão na determinação da essência da verdade”. (HEIDEGGER, 2006, p. 427) Que inversão é essa na essência da verdade?

Nesta conferência, Heidegger parte da análise do livro VII da *Politéia* (*Politéia*, VII, 514a à 517^a 7). O “mito da caverna” deve trazer com toda sua força simbólica a essência da verdade. A interpretação deste “mito” deve nos guiar até a essência da verdade. A doutrina platônica sobre a verdade deverá servir de guia à essência da verdade. Poderíamos dizer que a essência da verdade como a metafísica a concebeu é herança platônica; em contraposição à verdade do ser (essência) exposta no pensamento dos pré-socráticos.

O “mito da caverna”, deste modo, está intimamente ligado a duas palavras gregas essenciais para Heidegger: ἀλήθεια e παιδεία que foram traduzidas por *formação* e *verdade*. No entanto, o que Heidegger não se contenta é com a perda da essência através da tradução desses termos gregos como fez a tradição. Para o filósofo, a tradução para o termo grego ἀλήθεια se faz pelo termo não-velamento (*Unverborgenheit*): “O não-velado [das *Unverborgene*] e o não-velamento [*Unverborgenheit*] designam isso que cada vez, no lugar de morada do homem, está abertamente presente”. (HEIDEGGER, 2006, p. 443-444)

O “mito da caverna” soa, para Heidegger, como o último suspiro do sentido originário da verdade. Desde então, a ideia, isto é, “isso que tem poder de brilhar. A ideia consiste em poder brilhar, em ser visível”. (HEIDEGGER, 2006, p. 452) A essência da verdade é agora presença (*Anwesen*). O ser ele mesmo, para Platão, é seu aspecto, o que é da ordem do visível; no sentido daquilo que pode ser descrito. Pensa o filósofo que desde esta orientação platônica, temos também uma nova forma de pensar o *voeiv* e o *vouç*. Pois, “É a adoção desta orientação até as ideias que marca a essência da percepção e, mais tarde, a da Razão”. (HEIDEGGER, 2006, p. 452)

Essa é a mudança na essência da verdade. A verdade deixa de ser em sentido originário de não-velamento, como um auto-desvelar-se do ente, passando a derivar seu sentido agora de alguns aspectos como: correção (*ομοίωσις*) do

conhecimento com a coisa, da evidência, da exatidão (ορθότης) do olhar, da percepção, da linguagem.

Essa mudança na essência da verdade é acompanhada de uma outra mudança que concerne o lugar da verdade. Enquanto não-velamento, a verdade é um traço fundamental do ente ele-mesmo. Mas, como exatidão do 'olhar', ela se torna a característica de um certo comportamento humano para com as coisas que são. (HEIDEGGER, 2006, p. 460)

Heidegger acredita que essa mudança que ocorre na concepção da verdade a partir do pensamento de Platão é devido a certa ambiguidade no uso da αλήθεια guiada semanticamente através da ορθότης.

A ambiguidade em questão aparece muito nitidamente se nela se observe que Platão trata e fala da αλήθεια, porém que ele pensa a ορθότης e a põe como decisiva, e isso em um só e mesmo esforço de pensamento. (HEIDEGGER, 2006, p. 460)

Com isso se inicia o pensamento metafísico que tomará diversas formas durante seu percurso histórico no ocidente. E é através dele também que se inaugura o humanismo. Isto significa: a procura do ser do homem e sua posição em meio ao ente. “O início da metafísica, que se observa no pensamento de Platão, é ao mesmo tempo o início do ‘humanismo’”. (HEIDEGGER, 2006, p. 466)

Após a guinada platônica, que funda a essência da verdade a partir da exatidão (ορθότης), essa essência se torna decisiva em toda filosofia ocidental. Assim, Heidegger percebe, desde Tomás de Aquino, Descartes até Nietzsche, que a verdade está cada vez mais arraigada em seu sentido não-originário. O sentido originário da verdade está neste momento sob as rédeas da ορθότης.

A verdade não é mais como não-velamento, o traço fundamental do ser ele-mesmo; mas, tornado exatidão em razão de sua sujeição à Ideia, ela é agora o traço distintivo do conhecimento do ente. (HEIDEGGER, 2006, p. 464)

É somente a partir dessa mudança na essência da verdade que a metafísica se inaugura para Heidegger. Através da subordinação da αλήθεια pela ορθότης que Platão pode subordinar o ser à ideia. O olhar correto ao ser é o olhar para as ideias.

Assim, o título do nosso tópico não quer dizer simplesmente que Heidegger rejeita a perspectiva platônica da verdade, senão que o pensamento platônico se torna mais vivo a partir das interpretações e críticas heideggerianas; o filósofo

entende a doutrina platônica como determinante e fundante de toda uma história do pensamento ocidental. A guinada na essência da verdade encontrada por Heidegger no pensamento de Platão representa o primeiro passo para a compreensão da história do ser como esquecimento. Esses passos, porém, são seguidos até Nietzsche.

O pensamento de Platão segue a mutação ocorrida na essência da verdade: esta mutação torna-se a história da metafísica, no qual o total acabamento com o pensamento de Nietzsche. (HEIDEGGER, 2006, p. 467)

Temos, pois, a partir desse desvio platônico do sentido originário da verdade um afastamento. Por isso, Heidegger pretende uma volta. Retornar até as origens desse afastamento o levou até a doutrina platônica a respeito da verdade, ligando sua doutrina à origem desse desvio.

O desvio platônico teve como consequência direta o afastamento da questão fundamental, a saber, o ser mesmo. Submetendo o ser a ideia, Platão traz a verdade para uma perspectiva humanista. Pois, dirigindo o olhar até as ideias pode-se chegar ao ser. Mas percebe Heidegger que Platão apenas segue o desvio do olhar do ser em direção ao ente. Platão visa o ser através do ente, do aspecto, da representação, da subjetividade. Mas quanto ao ser mesmo? Uma volta, um retorno, uma virada se torna necessária. Um retorno até a concepção originária da verdade se torna essencial. Concepção originária significa para Heidegger a verdade (αλήθεια) ainda como traço fundamental do ser. A αλήθεια deve ser investigada como evidência originária do sentido do ser.

Necessário em primeiro lugar é uma apreciação daquilo que a essência 'privada' da αλήθεια contém de 'positivo'. Esse conteúdo positivo deve ser, em primeiro lugar, apreendido como o traço fundamental do ser ele mesmo. (HEIDEGGER, 2006, p. 469)

4. A CONSUMAÇÃO DO PROCESSO DE OBJETIFICAÇÃO NA ERA DA TÉCNICA MODERNA

4.1. O desenvolver da questão da técnica em Heidegger

Nota-se que, na sua fase inicial, Heidegger não relaciona a objetificação à técnica, tomada no sentido de armação (Gestell), isto é, do processo de instalação perseguidora do ente em seu todo que ameaça a essência do homem, tema que dominará toda a segunda fase do seu pensamento. (LOPARIC, 2008, p. 14)

O pensamento filosófico de Heidegger passou por mudanças ao longo do seu desenvolvimento. Isso se deve a vários motivos os quais elucidá-los agora excederia o objetivo desta dissertação.

Apesar de em *Ser e Tempo* percebemos um esforço desmesurado em se distanciar dos grandes conceitos da modernidade tais como sujeito, objeto, causalidade, intencionalidade, entre outros, como foi observado anteriormente, a centralidade do *Dasein* como ponto de partida para o *sentido do ser* cede lugar a apropriação crítica da acontecência da *verdade do ser* numa perspectiva histórico-filosófica.

Retorno ao ser, em geral, podemos dizer, ainda é o objetivo da filosofia heideggeriana. Já observamos, porém, que desde a filosofia platônica a questão do ser foi suplantada pela questão do ente. Essa questão tornou-se o critério da tradição ontológica. E, a partir de então, a metafísica vem determinando a verdade do ente; portanto, esse afastamento do homem ao ser é determinante para a fundação histórica da metafísica como processo de objetificação.

Temos neste momento outra grande ferramenta heideggeriana para análise histórica do pensamento ocidental: a *diferença ontológica*. Ora, a metafísica tende a homogeneizar ser e ente. Na metafísica, o ser passa a ser uma determinação do ente, uma qualidade do ente; quando na verdade ele não é um ente. O ser não pode ser determinado objetivamente por qualquer representação ôntica. Portanto, ser e ente não se identificam; ser e ente são distintos. A metafísica é, pois, o esquecimento dessa diferença: a diferença ontológica. E, “na medida em que, constantemente, apenas representa o ente enquanto ente, a metafísica não pensa o próprio ser” (HEIDEGGER, 1999, p.78). Segue-se, daí, a observação heideggeriana que a metafísica é a investigação do ente enquanto ente como defendeu Aristóteles.

Deste modo, a superação da metafísica deve se pautar em efetivar e demonstrar essa distinção entre ser e ente. No entanto, não significa que esse esquecimento se configura em um erro como, por exemplo, um ato deliberado de Platão ou Aristóteles; mas o filósofo o identifica como um destino do pensamento. Um acontecimento do próprio ser, desvelado a partir da metafísica como desvio de sua essência.

Heidegger, no entanto, perceberá posteriormente que não é mais suficiente apenas traçar uma história regressiva e *destrutiva* da ontologia para um retorno ao ser. Porém, que o destino metafísico se tornou um perigo bem maior com base na sua configuração por meio da essência da técnica moderna (armação).

Cabe ressaltar, porém, que a urgência e a necessidade dessa crítica à metafísica – que é por isso, crítica à totalidade da História da Filosofia – deve-se a profunda ameaça representada pelo caráter técnico industrial da civilização moderna, a qual arrasta o homem em uma doida e desenfreada corrida irracional (OLIVEIRA, 2006, p. 54).

Primeiro Heidegger percebe que a metafísica e, principalmente, a modernidade transformou o homem em sujeito (subjectum). Seu primeiro projeto pretendeu decompor (*destruir*) essa concepção metafísica. Portanto, estabelecer uma crítica à modernidade cartesiana-kantiana (determinada pelo modelo ontológico clássico).

O período que antecede a investigação de Heidegger à respeito da técnica se concentra em três eixos essenciais para compreendermos seu posterior pensar: a questão ontológica (o ser), a manifestação da verdade na história da metafísica e a sua superação. É isto que nos diz Rubens Mendes de Oliveira:

Qualquer que seja a via de contato com o corpus heideggeriano, evidenciar-se-á que a sua especulação (pelo menos até o momento em que a técnica assume posição igualmente destacada), desenvolve-se especialmente em três eixos: a questão do ser, o modo de emergência da verdade em sua determinação orientada pela ciência moderna, e a abertura a um projeto de superação da metafísica (OLIVEIRA, 2006, p.49).

Mostramos como o filósofo se empenhou em desconstruir o projeto de objetificação do real por meio da subjetividade implementado por *Descartes*: através da substancialização de *sujeito* e *objeto*. Analisamos, pois, o esforço para fugir de uma concepção de homem como sujeito moderno (imaneente) e de mundo como espaço vazio (fora).

Mas, em sua nova perspectiva, o filósofo enxergará que a técnica moderna é um estágio da objetificação mais acentuada e sua consequência agravada. A essência da técnica moderna revela o homem não mais como sujeito apenas, mas como disponibilidade. “A armação é vetor de um processo por meio do qual se passa de uma época da objetividade à época da disponibilidade [...]” (RÜDIGER, 2006, p. 144).

Nessa “nova” temática, Heidegger pretende mostrar que a trajetória do homem ocidental se confunde com seu destino metafísico objetificador que pode ser vislumbrado atualmente com a técnica moderna. No entanto, esse estudo sobre a técnica não era uma particularidade da filosofia de Heidegger.

A filosofia da técnica era compreendida como um estudo recente se nós entendermos que a técnica é um fenômeno recente. Assim, se partirmos da visão de *Carl Mitcham*, a técnica é um fenômeno social recente e tem o marco na revolução industrial.

Mas, também, segundo *Mitcham* (1989), podemos entender a história recente da filosofia da técnica através de dois enfoques distintos. Primeiro, podemos entendê-la com o ponto de vista dos Engenheiros. Neste caso, haverá uma perspectiva positiva acerca da técnica. Segundo, podemos entender a filosofia da técnica sob a perspectiva dos filósofos. Neste caso, entendendo-a quase sempre numa perspectiva negativa.

Numa abordagem heideggeriana, evidentemente, não iremos encontrar uma análise numa perspectiva da engenharia. Muito menos iremos entendê-la como um fenômeno recente. Nela, não há qualquer estudo sobre as novas tecnologias, ou sobre a influência da mesma na indústria e na cultura, por exemplo.

Para Heidegger, a técnica está fundada no conceito de produção e ligada ao exemplo do artesão numa perspectiva clássica. Entende-se como a reunião de determinados objetos com o fim de trazer a luz, produzir algo e, assim, *presentificá-lo*. Ela é um desvelamento do que estava oculto antes do produzir, da *poíesis*. Sendo assim, podemos observar uma íntima ligação entre *verdade* e *técnica*. A técnica é, pois, um modo de revelação do ente.

A metafísica clássica, deste modo, possui uma interpretação da proveniência do ente (a sua presentificação), e uma acepção da verdade (alétheia), como movimento pro-dutor (poíesis) (OLIVEIRA, 2006, p. 65).

No entanto, na época moderna não podemos mais entender a técnica como produção no sentido clássico. Ela vai se configurar como um modo de interpelar o ente.

A técnica não pode mais ser produção, ela é agora provocação, o que quer dizer que os entes são provocados a realizarem-se conforme determinado por um outro ente – que é o homem –, e não conforme o seu ser próprio (OLIVEIRA, 2006, p. 65).

Esse novo modo de a técnica conceber a verdade do ente, desvelá-lo é a disponibilidade.

[...] o que rege a técnica moderna é este modo de reportar-se o homem ao mundo enquanto estoque de energias prontas a serem extraídas, acumuladas, transformadas, valorizadas e comercializadas (OLIVEIRA, 2006, p. 65).

O ente que vem ao encontro na era moderna determinado pela técnica faz parte de um projeto maior de domínio do real o qual veremos mais adiante.

4.2. A insuficiência de uma abordagem antropológica da técnica

A técnica pode ser definida de diversas maneiras através de uma abordagem menos essencial. Pode significar produção de objetos, juntamente com o processo que o antecede, a saber, o projeto e o cálculo prévio do mesmo, pode significar a co-pertença entre máquinas e homens em processo de manutenção desse sistema, entre outros.

De uma forma mais sistemática, Heidegger enumera cinco visões comuns de se conceber a técnica nos dias atuais. 1. Como instrumento com fins industriais; 2. Como aplicação prática da ciência moderna; 3. Como domínio da ciência no processo industrial; 4. Como uma progressiva visão do instrumento do artesão até os meios desenvolvidos na sociedade moderna; 5. Como domínio humano desde sua fabricação a sua aplicação.

A técnica moderna passa, como qualquer técnica mais antiga, por coisa humana, inventada, executada, desenvolvida, dirigida e estabelecida de modo estável pelo homem e para o homem. (HEIDEGGER, 1995, p. 17).

Ora, vislumbramos neste ponto de vista o caráter antropológico da técnica concebida por nós atualmente e muito vulgarmente apreendida. Além do mais, a técnica é compreendida como realização da ciência moderna e a ciência é vista como realização cultural da humanidade, um processo de exploração e domínio progressivo da natureza. No entanto, toda essa análise é superficial quando nos questionamos:

Será que a cultura técnica – e, por conseguinte, a própria técnica – contribui em geral, e se sim em que sentido, para a cultura humana, ou arruína-a e ameaça-a? (HEIDEGGER, 1995, p. 17).

A visão antropológica nos garante uma história progressiva da técnica através da história do próprio instrumento. Podemos traçar uma linha evolutiva desde a machadinha de pedra até os meios de corte a laser atual. Apesar dela não responder nosso questionamento anterior, não significa que a abordagem antropológica da técnica esteja equivocada; pelo contrário, ela é correta em determinados contextos. Embora não se mostra suficiente para determinar o que há de mais essencial no fenômeno da técnica na concepção filosófica da técnica elaborada por Heidegger. “Porque o exato não é ainda o verdadeiro, quer dizer, o que nos mostra e preserva numa coisa o que ela tem de mais próprio”. (HEIDEGGER, 1995, 20).

Segue-se agora, uma questão fundamental decorrente do exposto até aqui. Como conseguiremos atingir o que é próprio da técnica moderna? Como podemos ir além da concepção “corriqueira” e antropológica da técnica que esconde seu caráter essencial?

O questionamento da técnica busca um caminho, isto é, um caminho do pensamento para encontrar um relacionamento livre (aberto) com a essência da técnica; pois “técnica não é igual a essência da técnica” (HEIDEGGER, 2008, p. 11) como lembra Heidegger.

Considerar a técnica como neutra, instrumento ou meio para algum fim não permite um aprofundamento de sua essência. Heidegger considera apenas uma investigação antropológica, portanto insuficiente. Considerar a técnica nos termos determinados acima como vimos não constitui um erro, mas não contempla em si o conceito de técnica, pois como justifica o filósofo: “o simplesmente correto ainda não é o verdadeiro [...] Embora correta, a determinação instrumental da técnica não nos

mostra a sua essência” (HEIDEGGER, 2008, p. 13).

Em que estas determinações antropológicas se fundam? Segundo o filósofo, estas determinações fundamentam-se na teoria da causalidade “onde se perseguem fins, aplicam-se meios, onde reina a instrumentalidade, aí também impera a causalidade” (HEIDEGGER, 2008, p. 13).

A tradição filosófica determina que existem quatro causas, a saber: a causa *materialis* (o material [hilé]), a causa *formalis* (a forma ou figura [eidos]), a causa *finalis* (o fim ou finalidade [telos]) e a causa *efficiens* (aquele que produz, o feito). Desta forma estaria resolvida e demonstrada a técnica enquanto instrumentalidade, através da causalidade.

Por que, então, essa demonstração não ilustra o suficiente a essência da técnica? Porque para Heidegger a teoria da causalidade “permanece obscura e sem fundamento”. Para nosso filósofo, a questão principal na teoria da causalidade estaria na causa *efficiens*, pois “A doutrina de Aristóteles não conhece uma causa chamada eficiente e nem usa nenhuma palavra grega que lhe corresponda” (HEIDEGGER, 2008, p. 15).

Na causa eficiente estariam reunidas todas as outras causas. Exemplifiquemos com a construção de uma casa. Na casa, estariam presentes a matéria (os tijolos, o concreto, etc.), a sua forma (casa de campo, casa de praia, apartamento, etc), a sua finalidade (ou seja, seu propósito de abrigar) e, por fim, o artífice, aquele que a executou, isto é, a causa *efficiens*. A essência da técnica não pode fundar-se na causalidade nesse sentido. Porque nem a técnica nem a causalidade podem fundar-se na simples ação humana, estaríamos reduzindo-a puramente a seu sentido antropológico.

Aqui, pois, não se aceita a tese de que a essência técnica é uma mera criação do homem. A essência da técnica na investigação heideggeriana vai além de uma investigação ôntica. Não se pode construir o conceito de essência da técnica com o legado pela tradição. A tradição descreve essência como aquilo que faz do objeto ele mesmo, a *quiditas* no sentido medieval. Portanto, a investigação empreendida por Heidegger não quer saber meramente a origem dos objetos técnicos que seria descrito através da teoria tradicional da causalidade, como simples produção (*poiesis*) humana, numa perspectiva antropológica instrumental.

Mas é associando ao conceito de *poiesis* (produção), no sentido grego, à *physis* (natureza) e à *aletheia* (verdade) que Heidegger pleiteia encontrar de onde

brota tudo que é técnico:

Tudo agora depende de se pensar a pro-dução e o produzir em toda sua amplitude e, ao mesmo tempo, no sentido dos gregos. Uma pro-dução, *poiesis*, não é apenas a confecção artesanal e nem somente levar a aparecer e conformar, poética e artisticamente a imagem e o quadro. (HEIDEGGER, 2008, p. 16).

A *physis* seria um modo diferenciado de *poiesis*. Ela é, de certa forma, a máxima *poiesis*. Pois consiste num surgir em si mesmo, em um elevar-se por si, é a *pro-dução* autônoma e autêntica.

Qual a relação, portanto, destes termos até aqui esclarecidos com a verdade? Deve-se, ainda, relacionar o que Heidegger compreende como verdade, isto é, em sentido originário, *Aletheia*. Como expusemos no capítulo 3, Heidegger empreende toda uma investigação etimológica do termo. E ainda, o que dizemos sobre verdade é quase sempre entendido por correto, isto é, quando o discurso coincide com o fato ou a representação.

Para tal [verdade], os gregos possuíam a palavra *aletheia*. Os romanos traduziam por *veritas*. Nós dizemos 'verdade' e a entendemos geralmente como o correto de uma representação. (HEIDEGGER, 2008, p. 16).

No entanto, Heidegger traduz *aletheia* por desencobrimento como sabemos. Pois, no sentido mais originário da *poiesis*, *pro-dução*, quer dizer vigência e deixar-vigir. Desde então, podemos perceber a indissociável relação entre *poiesis* e *aletheia*. Com as palavras do filósofo, então, podemos concluir: "O deixar-vigir concerne à vigência daquilo que, na pro-dução e no produzir, chega a aparecer e apresentar-se. A produção conduz do encobrimento para o desencobrimento" (HEIDEGGER, p. 16). Assim, a *poiesis* conduz a *aletheia*.

4.3. O modo de ser da técnica moderna

Nessa nova configuração da técnica moderna onde a produção conduz à verdade, não é mais o homem quem usa o artefato da tecnologia, mas é usado para o funcionamento da mesma. Tornamo-nos recursos humanos.

A verdade da técnica, assim, não é o uso cotidiano do ente; mas sua apropriação como recurso, que pode ser extraído seu máximo proveito, a

tecnociência, que manipula o ente e o torna manifesto para o uso como *disponível*.

Não há nada que não esteja disponível para o mercado como recurso. A técnica se configura para o autor de *Ser e Tempo* como o ponto culminante do afastamento ao ser, da objetificação como consumação da metafísica. Aquilo que não é útil, ou não pode estar disponível, isto é, não se pode tirar proveito, é relutado.

Antes de adentrarmos propriamente no problema da técnica, devemos reforçar a particularidade em que ela é analisada por Heidegger. O fim em si da meditação heideggeriana não é o enfoque nas consequências da técnica para a vida humana decorrente dos avanços tecnológicos. Para ele, a essência da técnica não é nada técnico, conseqüentemente nenhum enfoque técnico determinará seu ser (sua essência).

Para o filósofo, o modo de ser técnico não é algo que dependa de nosso arbítrio; mas já está posto gostemos ou não, aceitemos ou não. A essência da técnica não é manipulável, portanto, não está à disposição da vontade humana. Então, a questão da técnica não se limita ao problema de se ela é neutra ou controlada pelo homem. O problema da técnica não está limitado ao bom ou mau uso dela, mas o que estamos nos tornando junto com ela ou a partir dela.

4.4. As origens da técnica moderna

Como é claro ao deparar-se com as obras de Heidegger que interpelam a questão da técnica, sua abordagem não segue um certo padrão do questionamento comum a esse respeito. A busca pela essência da técnica não se confunde com a história do instrumento. Não consiste em traçar uma linha evolutiva a respeito do uso instrumental por parte do ser humano. Apesar de ser correta essa história, ela é insuficiente para exprimir a questão da essência da técnica.

O filósofo tece toda uma crítica à visão instrumental da técnica porque esta pressupõe que ela seja algo que está ao nosso dispor, a nossa vontade. Quando na verdade não é tão simples assim; pois, como veremos, esta nos define e é nosso horizonte. Desta forma, Heidegger manteve uma posição neutra ao instrumentalismo dos aparatos tecnológicos.

Heidegger esclarece várias vezes que não é nem contra, nem a favor da técnica; que jamais falou a esse respeito de maneira negativa, mas também não desejava fazer seu elogio entusiasmado. A tecnologia é apenas o conhecimento científico encarnado em meios maquinísticos e, como tal, não é algo para ser rejeitado como obra do demônio, nem para ser destruído como coisa anti-humana (RÜDIGER, 2006, p. 133).

A questão da essência da técnica é, portanto, uma questão filosófica e não antropológica. Pois, ela, como vimos, tornou-se insuficiente. Na essência da técnica não há nada de técnico. A essência da técnica pode ser acessada pela via histórica (historial) do modo de sermos. Significa que só teremos acesso a ela por intermédio da verdade. E a verdade se mostra em Heidegger como um apelo que faz descobrir os entes de um determinado modo.

Ela tem origem grega e está intimamente ligada a verdade (*aletheia*) na visão heideggeriana. Esta tem parentesco com a técnica moderna apesar de terem uma essência distinta.

A técnica grega possui como característica o processo de revelação do real. O ente é descoberto em seu ser. A técnica moderna é uma espécie de multiplicação uniforme da natureza, revelação do real como manipulação, reprodução da natureza. Ela depende de um sistema. Esse sistema põe as relações do homem entre si mediada e disposta ao maquinismo; e as relações da ciência com a natureza também passa a ser mediada pela técnica (instrumentos) e simulações. Desta forma, “A armação [Gestell] que a técnica é em sua essência ocorre através da atividade humana” (RÜDIGER, 2006, p. 136). Neste sistema os homens e suas relações estão à disposição da técnica.

Definitivamente, a técnica moderna não é um elemento derivado da ciência. Mas pelo contrário, é um modo de interrogar o ente em sua essência como *armação*, por isso a própria ciência é modelada pela essência da técnica.

Esse modo de interpelar o ente é caracterizado pela exploração e domínio da natureza o qual também buscamos suas raízes no processo de objetificação moderna. Há uma inversão fundamental que, de certo modo, define nossa época. Pois, na era da técnica tradicional (grega), a *physis* determina a visão de mundo do homem; já na era da técnica moderna se molda a natureza a partir da produção.

Originariamente, a *physis* determina a atividade humana; na era moderna, inverte-se a situação: a natureza, seu sucedâneo, o é por meio da tecnologia, conforme ela se materializa, por exemplo na pesquisa genética.

Então, o processo passa a se caracterizar pela exploração do mundo como reserva ou manancial de recursos (RÜDIGER, 2006, p. 139).

Basta, portanto, acompanharmos as pesquisas nas áreas das ciências mais promissoras da nossa época: energéticas e biológicas para confirmarmos essa inversão.

4.5. A essência da técnica: o destino técnico do homem metafísico

A essência da técnica moderna repousa na *armação* (Gestell). Mas falta-nos elucidar em que consiste a *armação*. Heidegger nos diz negativamente que ela não é nada de técnico nem muito menos maquinal. Mas é o modo em que o real se *desencobre*.

Não é um caráter do ser humano, isto é, não acontece apenas nele, nem por ele.

Composição (Gestell) é a força de reunião daquele 'pôr' que im-põe ao homem descobrir o real, como dis-ponibilidade, segundo o modo da disposição. Assim, desafiado e provocado, o homem se acha imerso na essência da composição (HEIDEGGER, 2008, p. 27).

Essa essência lança o homem no caminho do desencobrimento do real como *disponibilidade*. Este caminho que se abre e que o homem nele se encontra, surge como destino; é nesse destino que a história se realiza e não é somente o objeto da historiografia. É neste sentido que Heidegger distingue o histórico do historiográfico. Pois o homem só age de determinada maneira quando a ele é enviado por algum destino. O nosso é o técnico.

Por vezes, Heidegger é acusado de ser um filósofo fatalista. Mas o filósofo faz questão de frisar que o destino não é coação, porém ele sopra aos ouvidos humanos seus desígnios. “O homem só se torna livre num envio, fazendo-se ouvinte e não escravo do destino” (HEIDEGGER, 2008b, p. 28). Com isso, segue-se que a liberdade não é um predicado da vontade humana. “A liberdade tem seu parentesco mais próximo e mais íntimo com o dar-se do des-cobrimento, ou seja, da verdade” (HEIDEGGER, 2008b, p. 28).

Neste contexto, Heidegger define a técnica em toda sua dramaticidade e perigo. Para ele a técnica é a própria fatalidade de nosso tempo, fatalidade é “o

inevitável de um processo inexorável e incontornável” (HEIDEGGER, 2008b, p. 28).

O perigo é o destino se impor e guiar-nos sem leme. O perigo consiste, dito nas palavras do próprio filósofo, “Quando o des-coberto já não atinge o homem, como objeto, mas exclusivamente, como dis-ponibilidade, quando, no domínio do não-objeto, o homem se reduz apenas a dis-por da dis-ponibilidade [...] lá onde ele mesmo só se toma por dis-ponibilidade” (HEIDEGGER, p. 29). Esse homem é o senhor da terra, assim ele se compreende. A natureza se esvai restando apenas a artificialidade do seu reino, isto é, tudo que lhe vem ao encontro é um feito seu. O que gera um assombro, onde ele vai só se encontra consigo mesmo. Não há espaço para a alteridade, o si mesmo impera diante da majestade de seus feitos.

Portanto, o perigo extremo não mora nos mais atuais instrumentos da técnica. O perigo primeiramente não surge das máquinas e técnicas variadas. Mas o perigo surge deste destino metafísico se transformar na essência do homem. Veremos mais detalhadamente adiante sobre o perigo que nos ronda.

Não se deve entender nem *essência* nem *armação* em sentido comum. O primeiro não se identifica com a *quiditas* (quid), em sentido escolástico como um gênero universal comum a diversos entes singulares.

Armação não deve ser entendida em sua conotação cotidiana. Ela não é essência da técnica como montagem. Assim como a técnica não se resume a instrumento, também *armação* não se reduz a encaixe de peças (entendido de forma grosseira).

A com-posição se torna a essência da técnica, por ser destino de um desencobrimento, nunca, porém, por ser essência no sentido de gênero e essentia [...] a com-posição é, de fato, segundo tudo que ficou dito, um envio, que reúne e concentra no desencobrimento da ex-ploração. (HEIDEGGER, 2008, p. 32).

À procura da essência da técnica, Heidegger reflete brevemente a respeito da concepção do termo técnica. A palavra deve ser buscada em sua raiz originária derivada da significação grega. Deve-se evitar aqui misturar qualquer significado moderno o qual a ela tenha sido incorporado. A palavra é derivada do termo grego *tecnikon*. Designa o que pertence a *technè*. Desde a sua concepção grega, esse termo possui a mesma significação de *epstemè*. Quer dizer compreender uma coisa. Conhecer-se no processo de produção, para ser mais preciso. O produzir em sentido grego não significa fabricar, operar e manipular.

No sentido grego de *techné*, Heidegger associa ao verbo alemão *herstellen*. Tanto um quanto outro, não diz produzir em sentido moderno; quer dizer pôr em manifesto aquilo que ainda não se encontrava presente.

De modo genérico, podemos responder o que é a *armação*: ela é uma figura histórica da metafísica, resultado do destino ocidental, isto é, essência de toda história, sentido do ser. De acordo com Rüdiger a Gestell:

é o nome dado pelo filósofo à reunião de ser e homem assim promovidas, à correspondência recíproca entre ser e homem caracterizada pela calculabilidade, a planificação, o comando e a eventual reconstrução de todo e qualquer ente de acordo com esses princípios. (RÜDIGER, 2006, p. 140).

Como buscamos expor no desenvolver da dissertação, o filósofo em *Ser e Tempo* buscou um diálogo crítico com a tradição objetificante do mundo moderno. Mas, como observa Rüdiger, a partir do questionar da técnica, Heidegger percebe de modo mais genérico essa crítica:

A objetividade é um dos modos pelos quais se destina o ser ao homem na era moderna, mas com o avanço da técnica apelada em termos de armação, aquela se metamorfoseia em manancial de recurso, [...] (RÜDIGER, 2006, p. 141).

Como vimos, a *armação* consiste em um novo horizonte metafísico distinto em termos essenciais daquela análise da era moderna, porém derivado desse processo. Nesse ponto o filósofo percebe que a discussão não era mais apenas com Descartes. Ir de encontro à metafísica cartesiana era insuficiente para se apropriar do horizonte da técnica moderna. Pois, “a técnica passa por uma reinterpretação, devido à (misteriosa) eclosão no ente de um novo princípio de apropriação e pensamento (a *armação*)” (RÜDIGER, 2006, p. 158).

4.6. A consumação do processo de objetificação na técnica moderna

Em quais termos podemos distinguir a objetividade moderna com essência da técnica moderna? Simples: a extinção do objeto numa conotação moderna. A essência moderna nos levou a era do não-objeto. Nada mais aparece como objeto no contexto da *armação*, mas prioritariamente como *disponibilidade*. A experiência

que fornecia o objeto sensível às ciências naturais se esconde por trás dos símbolos matemáticos e computacionais.

Quando o des-coberto já não atinge mais o homem, como objeto, mas exclusivamente como disponibilidade, quando, no domínio do não-objeto, o homem se reduz apenas a dis-por da disponibilidade [...] Cresce a aparência de que tudo que nos vem ao encontro só existe à medida que é um feito do homem (HEIDEGGER, 2008, p.29).

Portanto, o homem criado pela metafísica e sua consumação não pode estabelecer uma relação como o objeto. Simplesmente porque o objeto não lhe é acessível de modo originário.

Observa ainda o filósofo que o ser sempre se dá através de uma figura historial, excluindo da lista técnica: physis, logos, idéia, substância, subjetividade, vontade de poder, vontade de verdade. (RÜDIGER, 2006, p. 153).

O que seria, então, o homem desenvolvido pela metafísica enquanto processo de objetificação? Essa questão não é algo que possamos definir por *essentia* a partir do pensamento de Heidegger. Pois,

A essência do homem, afirma o filósofo, não consiste em ter ele um organismo animal, possuir uma alma imortal ou mostrar capacidade de raciocínio. A essência do homem é algo histórico, que não podemos determinar sem equívoco [...] A metafísica ocidental é, ao invés, um empreendimento cuja pretensão é oferecer soluções para o mistério da existência, através da completa determinação do sentido humano pelo pensamento. O primeiro passo na ordem das razões é definir o homem em sua essência, para daí deduzir a estrutura e o sentido do mundo (RÜDIGER, 2006, p. 146-47).

Obviamente, estamos falando da objetificação na trajetória do pensamento ocidental. Esta objetificação trás grandes preocupações para o filósofo. Principalmente, a partir dos anos 1930, quando ele percebe que a objetificação moderna é parte do destino do pensamento metafísico determinado pela essência da técnica. Essa essência provoca “[...] um novo princípio de instituição do humano, de uma forma de relação (destino) desse ente consigo mesmo e, portanto, com o mundo em sua totalidade” (RÜDIGER, 2006, p. 148).

E é assim que a essência da técnica vem se redesenhando desde a objetificação cartesiana. A partir da essência moderna da técnica (*Armação*), como pensa *Güteher Anders*: o homem tem cada vez maior a necessidade de dispor

dessa automação para criar um mundo “sem nós” (ANDERS apud Rüdiger, 2006, p.148). Dessa supressão do ser humano do todo do ente configura-se a força da metafísica como esquecimento do ser e destino da corrosão da relação entre ser e homem.

E nesse destino do pensar humano, “a técnica é a essência ou o sentido último da metafísica em Heidegger” (RÜDIGER, 2006, p. 151). Pois nessa nova configuração metafísica do ente podemos vê-lo também materializado num sistema de disponibilidade que tende para seu acabamento. O estágio no qual nos encontramos se configura pela possibilidade técnica de “[...] seus conceitos e pensar serem materializados em aviões e bombas atômicas” (RÜDIGER, 2006, p. 152).

A essência da técnica moderna enquanto *armação*, compreendida como destino, não torna a metafísica moderna falsa, mas pelo contrário, “[...] o pensamento metafísico transfere sua força e princípios para o pensamento tecnológico [...]” (RÜDIGER, 2006, p. 152).

4.7. A relação entre técnica e ciência moderna

A essência da técnica, isto é, a *armação* já se encontrava no nascimento da ciência do século XVII. A ciência se relaciona com a natureza como um imenso campo de reservas, ela também encara a natureza como um conjunto (sistema) de forças que podem ser calculado.

Destarte, a ciência se torna indispensável para o desenvolvimento da técnica. Pois, “A técnica moderna precisa utilizar as ciências exatas da natureza porque sua essência repousa na com-posição (Gestell)” (HEIDEGGER, 2008b, p. 26).

O pensamento de Heidegger a respeito da ciência moderna é que esta se manifesta por meio da matematização da natureza. O projeto matemático do ente constitui a principal forma de acesso ao ente. Esta configuração da metafísica, que podemos atribuir a objetificação levada a cabo por Descartes e os modernos como vimos, parece ser essencial para entendermos a essência da técnica moderna.

Lembrando que Heidegger tem uma interpretação do matemático não como cálculo ou medida simplesmente do ente, mas no sentido de *tà mathémata*, num sentido do *a priori* do conhecimento, do carácter de antecipação do fato, do projeto matemático do ente em totalidade numa hipótese ou lei científica.

[...] trata-se então de enquadrar Descartes como passagem essencial neste percurso em direção à fundamentação do matemático enquanto essência da ciência moderna. Esta tematização que faz Heidegger da emergência da época moderna é especialmente interessante para os nossos propósitos por situar-se exatamente a meio caminho entre o projeto estipulado desde Ser e Tempo, e a futura determinação da técnica como essência da metafísica moderna (OLIVEIRA, 2006, p. 61).

Deste modo, Descartes funda a modernidade e com ela a ciência moderna quando, como foi visto, ele define a objetividade como o caráter essencial do ente. Essa metafísica cartesiana da objetividade se configurará em imagem consumada pela *armação* a partir da análise da técnica moderna,.

[...] Heidegger amadurece a reflexão sobre a essência da metafísica moderna, e aprofunda-se na tarefa de obter uma elucidação mais radical do processo de objetificação do ente (OLIVEIRA, 2006, p. 65).

O modo como o filósofo concebe a metafísica deixa de ser determinada radicalmente pela simples ciência objetiva e passa a ser através da técnica como técnica moderna. A técnica passa a ser figura essencial da metafísica e seu projeto objetivador do ente. Ela se torna essencial, porque a própria ciência rendeu-se a funcionalidade técnica. Na percepção de Heidegger, não foi a ciência quem se apoderou da técnica, mas o contrário. A ciência foi tragada pelo modo operacional da técnica e abarcada por sua essência.

É interessante notar que na visão de Heidegger, a *technè* é um conceito ligado ao saber e não ao produzir. Assim, a técnica é regida pelo saber, não pelo fazer. Na configuração moderna da técnica, ela também sempre está associada a uma ciência.

Para falar de maneira elíptica e sucinta: *technè* não é um conceito do fazer, mas um conceito do saber. *Technè* e também técnica querem dizer que qualquer coisa está posta (*gestellt*) no manifesto, acessível e disponível, e é dada enquanto presente à sua posição (*Stand*). Ora, na medida em que reina na técnica o princípio do saber, ela fornece a partir de si própria a possibilidade e a exigência de uma formação particular do seu próprio saber ao mesmo tempo que se apresenta e se desenvolve uma ciência que lhe corresponde. (HEIDEGGER, 1995, p.22).

Heidegger vai ressaltar duas qualidades essenciais da técnica moderna. A primeira o papel específico da ciência da natureza no seu interior. A segunda, o seu caráter dominador. E, segundo o filósofo, ambos estão ligados.

4.8. A técnica e a ciência: o controle sobre a natureza

A técnica e a ciência estão intrinsecamente ligadas. Desta forma, a técnica exerce um papel crucial na forma do conhecimento o qual se tem a ciência como ideal perfeito. A técnica e a ciência se fundem de tal forma que não podem mais progredir separadamente. Isto significa que o progresso da técnica é essencial para o exercício do saber científico e os progressos científicos são essenciais para o desenvolvimento técnico. Podemos exemplificar analisando a própria física nuclear. Para que se possa estudar a física nuclear, isto é, as partículas que compõem os núcleos dos átomos, precisam-se de técnicas extremamente complexas de aceleração de partículas. Quanto mais essas técnicas se desenvolvem mais partículas subatômicas são descobertas. Essa fusão entre técnica e ciência, conhecemos como tecnologia.

Ora, chegamos até uma conclusão muito óbvia. As ciências da natureza e a técnica são muito próximas, poderíamos considera-las irmãs gêmeas. Porém, Heidegger acha digno questionar essa identidade: “Mas qual é o ponto de vista em que a ciência da natureza e a técnica moderna concordam ao ponto de serem idênticas”? (HEIDEGGER, 1995, p.24).

Para responder a esta pergunta faz-se necessário para Heidegger investigar o caráter próprio de cada uma delas, a saber, a ciência e a técnica. Na primeira, devemos olhar para o que ela traz de novo na modernidade. Para o filósofo, consiste na objetividade. Essa pode ser entendida como o aprisionamento da natureza a métodos de inferências racionais. Restringir os fenômenos naturais ao dominável. Dominar a natureza por meio da razão, submetendo-a aos limites do razão humana. Assim, explicar Heidegger:

Max Planck, o fundador da física dos quanta, exprimiu esta decisão numa curta proposição: «Real (wirklich) é aquilo que pode ser medido.» Só aquilo que é calculável vale como ente”.

“Pelo projeto matemático da natureza que se cumpre na física teórica e pelo questionamento experimental da natureza que corresponde a este projeto, a natureza é provocada a dar-respostas segundo relações determinadas; é, por assim dizer, obrigada a falar (zur Rede gestellt). A natureza é obrigada a manifestar-se numa objetividade calculável (Kant). (HEIDEGGER, 1995, p.25).

Mas diante de todo esse projeto científico de intimação da natureza provocada pelo método científico, qual o elo com a técnica? É justamente esta

intimação da natureza um aspecto da técnica. O que a técnica compartilha com a ciência é o controle sobre a natureza, porém de modo distinto. Nosso filósofo exemplifica da seguinte forma:

A energia encerrada na natureza é captada: o que é captado é transformado, o que é transformado é intensificado, o que é intensificado é armazenado, o que é armazenado é distribuído. Estes modos segundo os quais a energia é confiscada são controlados; este controle deve por seu lado ser garantido. (HEIDEGGER, 1995, p.26).

Do que foi exposto até o momento, segue-se que a ciência é uma forma de controle da natureza no âmbito teórico à medida que transforma a natureza naquilo que pode ser calculado. Por outro lado, a técnica. Ela tende ao controle da natureza do ponto de vista de sua materialidade, isto é, praticidade. Tende-se a associá-la a uma parte da ciência, a saber, ciência aplicada. Isso leva a conclusão de que a ciência da natureza seria o fundamento da técnica moderna, o que, segundo nosso filósofo não é o caso; sim o seu contrário. Pois,

Neste caso a concepção corrente da relação entre a ciência da natureza e a técnica deveria ser abandonada: não seria a ciência da natureza a base da técnica, mas a técnica moderna seria a estrutura fundamental de sustentação da ciência moderna da natureza. (HEIDEGGER, 1995, p.26).

O que queremos saber agora é como se configura essa inversão. Como a técnica pode ser a estrutura fundamental da ciência moderna da natureza quando o que vimos até agora se mostrara o contrário?

O caminho encontrado por Heidegger consiste na análise daquilo que é comum entre as duas, a saber, a intimação provocante. Esta não é simplesmente uma característica da técnica e da ciência moderna senão um modo do homem se relacionar com a natureza. É uma atividade própria do homem, de como ele representa e produz em sua relação com a natureza.

A representação antropológica que vimos primeiramente aqui nos dá impressão de que a técnica é algo construído e dominado pelo homem. A técnica representa um domínio do homem para com a natureza na sua intimação provocante. Esse domínio gera poderes que antes não se imaginava controlá-los. No entanto, nos enganamos quando achamos que controlamos e dominamos a técnica. Ao contrário, Heidegger crer que nós somos vítimas dessa intimação e submetidos a conceber a natureza dessa forma. Estamos sendo arrastados a uma

concepção tecnificante do mundo. A natureza só nos afigurará desta forma fria e como possibilidade tecnológica.

O que a técnica moderna tem de essencial não é uma fabricação puramente humana. O homem atual é ele próprio provocado pela exigência de provocar a natureza para a mobilização. O próprio homem é intimado, é submetido à exigência de corresponder a esta exigência. (HEIDEGGER, 1995, p. 28-29).

O homem hoje vive submetido a essa exigência que provoque a natureza para que ela possa ser liberada como força e energia para mover a sociedade moderna. A mecânica da sociedade moderna tornou a natureza, com sua exigência tecnificante do mundo, num ser disposto a fornecer combustível para alimentá-la.

Mas ao longo de toda essa análise da modernidade ocidental determinada pelas exigências técnicas de nos relacionarmos com a natureza de modo a dispor-lhe indiscriminadamente, se insere o contexto da linguagem. Que relação pode existir nessa questão e a da linguagem? Assim, o filósofo explica melhor com suas próprias palavras:

Em que medida se toma necessário falar da linguagem dos tecnólogos, quer dizer, de uma linguagem determinada pelo que a técnica tem de mais próprio? O que é a linguagem, porque é que é justamente ela que se encontra exposta de uma maneira particular à exigência de dominação da técnica? (HEIDEGGER, 1995, p.29).

4.9. A instrumentalização técnica da linguagem

Os seres humanos há muito são classificados como distintos dos animais por serem seres capazes de palavra, fala e linguagem. Mas, de maneira geral, palavra, fala e linguagem leva a discussões muitas vezes paradoxais.

Heidegger nos propõe quatro aspectos que definem comum e objetivamente o que seria a fala:

Falar é: 1) uma capacidade, uma atividade e uma comunicação do homem; 2) o funcionamento dos órgãos de elocução e do ouvido; 3) a expressão e a comunicação dos movimentos da alma guiados pelos pensamentos com vista à harmonia recíproca; 4) uma representação e uma apresentação do real e do irreal. (HEIDEGGER, 1995, p. 31).

Estas definições são estabelecidas por *Wilhelm von Humboldt*. Segundo

Heidegger, elas são em seu todo ainda insuficientes para se chegar a uma definição satisfatória a respeito da linguagem. Estas definições citadas acima estariam subscritas na citação posta no texto abaixo:

Quando na alma desperta verdadeiramente o sentimento de que a linguagem não é simplesmente um meio de troca com vista ao acordo recíproco, mas que ela é um verdadeiro mundo que o espírito é obrigado a pôr entre si e os objetos pelo trabalho interno da sua força, então ela (a alma) está no bom caminho para se encontrar sempre mais nela (a saber, na linguagem como mundo) e a investir-se nela. (HEIDEGGER, 1995, p. 31-32).

Podemos inferir duas posições distintas desse enunciado. O primeiro, à medida que a linguagem expõe uma visão de mundo, ela faz o intermédio entre o mundo introspectivo e objetividade externa. Em seguida, afirma que a linguagem não é um simples instrumento de troca e de comunicação.

Neste momento, vemos a linguagem instrumental como linguagem metafísica e por consequência disto traz sua verdade metafísica determinada historicamente como vimos mais acima. Como sabemos, Heidegger parece travar uma luta com a tradição linguística herdada pela tradição metafísica ocidental, isto é, em sua interpretação, instrumentalização da linguagem.

Na perspectiva de Heidegger, em contraposição com a tomada objetiva da linguagem, ele a aborda como morada. Ele tem seus motivos, “Pois morar também é efetivamente uma palavra para designar o fato de não nos encontrarmos diante dos objetos para dominá-los.” (GADAMER, 2007, p. 45). O filósofo da Floresta Negra não lida com a linguagem através do viés metafísico representacional, nem instrumental (semiologia). Portanto, para Heidegger, a relação das palavras com as coisas não é representacional, mas uma relação de familiaridade, de proximidade habitual¹².

A linguagem instrumental que toma forma a partir do mundo da informação obscurece o sentido mais original da palavra (linguagem): sua relação com a tradição, relação com o ser. Para o filósofo, se perde o sentido do mostrar na linguagem, quando ela é concebida essencialmente como sinal. Mostrar torna-se dar sinais. O que seriam os sinais?

¹² Cf. Heidegger, Martin. Que é uma coisa? Carlos Morujão (trad.). Lisboa: Edições 70, 1992.

O sinal toma-se então uma mensagem e uma instrução acerca de uma coisa que, em si mesma, não se mostra. Um som que retine, uma luz que brilha, não são, tomados em si próprios, sinais. (HEIDEGGER, 1995, p. 35).

Por sua vez, Heidegger nos exemplifica por meio da linguagem *morse* de sinais que são reduzidos a traços e pontos que por sua vez as máquinas podem traduzi-los através de impulsos elétricos baseados em uma lógica algébrica. A língua baseada no princípio técnico-calculador conduz a linguagem a uma univocidade dos sinais e suas fórmulas, garantindo assim certeza e velocidade na mensagem, isto é, na informação. A técnica tende a usar a linguagem e torna-la apenas meio para seu fim último que é a informação. Este é o ponto crucial onde Heidegger pretendeu chegar. Dito com suas palavras:

O ponto decisivo para a nossa reflexão atém-se a isto: são as possibilidades técnicas da máquina que prescrevem como é que a linguagem pode e deve ainda ser linguagem. O género (Art) e o estilo da linguagem determinam-se a partir das possibilidades técnicas de produção formal de sinais, produção que consiste em executar uma série contínua de decisões sim-não com a maior rapidez possível. (HEIDEGGER, 1995, p. 36).

Desta forma, a técnica ameaça a essência do dizer enquanto mostrar o presente e o ausente no seio do que a ele é permitido ver. Pois, com a exigência da técnica cada vez mais crescente a linguagem se assevera cada vez mais com a necessidade técnica de eficácia para cobrir o amplo campo da informação. Esse absoluto domínio da técnica moderna faz crescer também o poder desta última em detrimento do que Heidegger chamou de *linguagem de tradição*, linguagem natural, ou seja, a linguagem que ultrapassa simplesmente o domínio do sinal, a linguagem que pode mostrar e trazer no sentido de tornar visível o sentido do real. Por isso a linguagem técnica, isto é, a linguagem da informação por meio de sinais reduzidos a semântica lógica e algébrica tornou-se ameaça mais perigosa ao carácter próprio da linguagem, isto é, ao dizer.

Parafraseando o próprio Heidegger, corremos o risco de tornarmos a linguagem um meio em que informamos, porém não dizemos nada. Esse nada consiste em não mostrarmos mais nada do real; informação não passa da reprodução do já dito.

É porque se desenvolve em sistemas de mensagens e de sinalizações formais que a linguagem técnica é a agressão mais violenta e mais perigosa contra o carácter próprio da linguagem, o dizer como mostrar e fazer

aparecer o presente e o ausente, a realidade no sentido mais lato. (HEIDEGGER, 1995, p. 37).

Essa ameaça é também uma ameaça ao homem em sua essência, à medida que modifica sua relação com o ente que o circunda e o sustenta. Ameaça a relação do homem com o ente em sua totalidade. O domínio da técnica conduz o homem a uma modificação do seu caráter essencial de ser-homem. Ser-homem é ser informado, em outras palavras, dominar todas as informações possíveis e as mais úteis possíveis, reproduzi-las e reproduzir-se a partir delas.

Se, avançando no sentido da dominação da técnica que determina tudo, temos a informação pela forma mais alta da linguagem por causa da sua univocidade, da sua segurança e da sua rapidez na comunicação de informação e de diretivas, então o resultado é a concepção correspondente do ser-homem e de vida humana. (HEIDEGGER, 1995, p. 38).

Preservar o caráter essencial da linguagem é preservar as possibilidades da linguagem e sua renovação e configuração do mundo e do sentido. A linguagem de tradição possibilita que digamos o mundo sempre de uma forma em que ele se mostra novo, mutante, fluente; permite que o não-dito ou o já-dito seja sempre que alguma maneira dito outra vez. É nesse sentido que Heidegger vê a importância e missão dos poetas. Assim, gostaríamos de terminar esse tópico com uma análise extremamente objetiva de Heidegger sobre a conferência *Língua de Tradição e Língua Técnica*:

O título desta conferência, «Língua da tradição e língua técnica», não designa, pois, apenas oposição. Atrás do título da conferência esconde-se a alusão a um perigo a crescer constantemente e que ameaça o homem no mais íntimo da sua essência, a saber, na sua relação com a totalidade daquilo que foi, do que vai vir e que presentemente é. O que num primeiro momento se apresenta somente como uma diferença de dois gêneros de linguagem, afirma-se como um acontecimento que domina o homem e que não toca e não abala mais nada do que a relação do homem com o mundo. É um desmoronamento do mundo do qual o homem nota, contristado, os sobressaltos, porque é continuamente coberto pelas últimas informações. (HEIDEGGER, 1995, p. 31).

4.10. O perigo da consumação da metafísica

Recapitulando. Sabemos que a busca de Heidegger é a essência da técnica. Ela não se confunde com a própria técnica. Portanto, não se pode chegar à essência

da técnica, por exemplo, através de análise de uma antropologia instrumental. Vimos que a essência da técnica deve ser encontrada na busca pela *verdade*. No entanto, não *verdade* no sentido da tradição metafísica. Mas a verdade no sentido mais originário. Verdade como desvelamento do ser (*aletheia*).

Para o filósofo, toda a tradição que se desprende da origem do pensamento grego tem como traço fundamental o afastamento do ser, isto é, a consumação do processo de objetificação como conclusão da metafísica. Esse é por excelência o traço da metafísica que ao longo da trajetória interpretou a totalidade do ente a luz de outro ente (*substância, ideia, princípio, summo ens, absoluto*, etc). Por esse motivo, manteve esquecido o ser pelo fato de ter o entendido como entidade.

Portanto, acreditava o filósofo que à luz desta trajetória da metafísica o princípio que rege a era moderna da técnica seria seu acabamento. O princípio que rege o modo pelo qual o homem lida com o ente em sua totalidade, o modo o qual a verdade do ente se apresenta na era da técnica moderna como sabemos é a *armação* (Gestell). Porque, “A com-posição (Gestell) pertence ao destino do desencobrimento” (HEIDEGGER, 2008, p.28). É nesta nova configuração do ente que Heidegger pressupõe o perigo. O perigo consiste na sedimentação de um encobrimento que não permita um novo desvelamento do ente ou “[...] conversão em via única de pensamento” (RÜDIGER, 2006, p. 144).

O problema provocado pela armação, não a técnica mesma, noutros termos, é ela encobrir ou esconder o ser de tal forma que ela, via máquina, acabe pondo em risco o que faz do homem humano. (RÜDIGER, 2006, p. 144).

O perigo que assombra o homem, portanto, não provem dos instrumentos técnicos. O perigo mora no fato de manter-se no revelado sem a possibilidade de um novo desocultamento do ente. O perigo de o homem só compreender-se como disponível.

O perigo consiste em nos ser banido o acesso ao originário. Permaneceremos numa contínua novidade de produtos e informações que não dizem absolutamente nada de novo. Essa é a ameaça mais cruel ao pensamento. A linguagem fundada nos termos da *armação* se tornará instrumento deste. O perigo resume-se na perda de qualquer possibilidade de acesso ao ser; se a metafísica em sua trajetória consiste no esquecimento do ser; sua concreção resultará na sua

ausência total. “Instaurada assim, a armação seria, nesse sentido, o perigo supremo, porque atingir-nos-ia em nossa capacidade de pensar e de criar, [...]” (RÜDIGER, 2006, p. 144).

Em termos concretos, o perigo maior para Heidegger não consiste em uma destruição material do homem em função de suas conquistas tecnológicas e bélicas. Mas, como bem entende Rüdiger, ele se instaura através da questão da técnica por quê:

A questão da técnica é, pois, se seremos, alguns de nós pelo menos, capazes de voltar a pensar livremente o ser, [...] ou se, ao invés disso, seremos, virtualmente todos, convertidos em um organismo cibernético, cujo destino final é a obediência a um modo de vida totalmente programado e maquinístico. (RÜDIGER, 2006, p. 156).

O que está em jogo, pois, é o próprio destino do ser e do ente que é o homem. O que está em jogo é o destino do pensamento ocidental em seu começo decidido para o ser e seu desdobramento metafísico. O que está em jogo, finalmente, nesse novo começo inaugurado com o acabamento da metafísica é responder a questão: o que está reservado para o homem sem a sua relação com o ser? Porque,

[...] o ser é um destino, decidido no primeiro começo, e que, como tal, pode dar lugar a um novo, embora também nos possa levar e, mais provavelmente, nos conduzirá ao nada, deixando o lugar do ser vago para o puro e simples avanço da armação. (RÜDIGER, 2006, p. 165).

Relacionada com a verdade, a técnica impõe sua essência como destino do próprio desvelamento como *Ge-stell*. Nesse desvelamento, onde o homem é chamado a provocar a natureza como objetos disponíveis, reside o maior de todos os perigos. Pois, aí mora o perigo de não mais se abrir um novo horizonte, um novo destino.

CONCLUSÃO

Nossa pretensão nessa dissertação foi discutir como se caracteriza a análise de Heidegger ao processo de objetificação e a sua consumação na era da técnica moderna. A princípio, constatamos que o processo de objetificação é um fenômeno moderno. E bastaria uma espécie de “reforma” (destruição) da ontologia. Mas verificamos que após a chamada *virada* o processo de objetificação fará parte do projeto metafísico ocidental, da própria *verdade do ser*, em que se consolidar através da essência da técnica moderna, em *armação*.

A crítica empreendida por Heidegger ao processo de objetificação atravessa, segundo nossa análise, dois momentos que não se excluem, no entanto, são distintos. Essa distinção pode ser vislumbrada no uso da palavra “metafísica”. Ela possui dois momentos distintos ao longo do seu pensar. Podemos observar que, no fim dos anos 1920 e começo dos anos 1930, a metafísica não representava para Heidegger o acontecer histórico decorrente da relação entre ser e homem como esquecimento, nem ameaça planetária por meio da técnica.

A princípio, a metafísica corresponde a um modo de ser ligado ao *Dasein*. O *Dasein* possui um caráter metafísico inerente ao seu modo de ser, isto é, a transcendência. Nesse período, como observamos acima, a leitura do processo de objetificação se dá através da análise existencial do *Dasein* e do seu modo de ser e se comportar em meio ao ente.

O nome ‘metafísica’ vem do grego: τὰ μετὰ φυσικά. Esta surpreendente expressão foi mais tarde interpretada como caracterização da interrogação que vai além – ‘além’ do ente enquanto tal.

Metafísica é o perguntar além do ente para recuperá-lo, enquanto tal e em sua totalidade, para compreensão. (HEIDEGGER, 1999, p. 61)

A investigação da história da ontologia pretendida por Heidegger faz parte da metodologia da obra *Ser e Tempo*. A leitura da tradição empreendida pelo filósofo pretende uma destruição da ontologia respaldada por uma análise crítica que parte da generalização de um modo de ser do *Dasein* – *Vorhandenheit* – tomado a partir da presentidade como modo de ser em geral. A própria interpretação do ente humano tem como princípio ontológico norteador a presentidade na tradição.

A redução do sentido do ser a *Vorhandenheit* é para Heidegger o ponto de partida a ser ultrapassado para um retorno crítico à ontologia. Porém, o passo inicial

consiste na reposição do sentido de ser do ente humano. A *Analítica Existencial* pretende concretizar essa reposição. Para isso, precisou investigar o fenômeno do mundo com base no ser do homem enquanto *Dasein*.

A crítica ao processo de objetificação é, neste primeiro momento, ao mesmo tempo, a crítica ao sujeito cartesiano e ao modo desse sujeito compreender e se relacionar com o mundo através da *presentidade*. Por isso, levamos a cabo uma crítica ao modo de ser do sujeito em relação à Analítica existencial. Chegamos a entender em que sentido Heidegger consegue superar a noção de sujeito. E com ela retirar o privilégio da *vorhanden*, podendo alargar o horizonte ontológico para subsidiar seu retorno destrutivo a tradição ontológica.

Num primeiro momento, portanto, a filosofia de Heidegger compreende o problema do processo de objetificação como decorrência de uma não caracterização completa do *Dasein*, tomando-o a partir do modo de ser de um ente dado sem se dar conta de que esse modo de ser do *simplesmente dado* é derivado do próprio modo de *ser-no-mundo*. O modo de ser do objeto deriva do comportamento do *Dasein* como vimos. Assim, o processo de objetificação configura-se através da não compreensão adequada do homem como *Dasein* e *ser-no-mundo*. A negligência ontológica com o ser do homem tomou forma desde a antiguidade até compreensão do homem como sujeito, isto é, a configuração do homem através das categorias da tradição ontologia.

No capítulo 3, observamos que houve uma mudança no curso do pensamento de Heidegger. Percebemos que a centralidade do *Dasein* não se sustenta mais em sua filosofia. Porém, apesar do filósofo não centralizar sua leitura na ontologia no *Dasein*, ele não o renega. Ele parte de uma concepção da própria acontecência do ser. Como observamos, a busca pelo *sentido do ser* cede lugar à busca da *verdade do ser*. Essa acontecência do ser se revela na tradição do pensamento ocidental como metafísica. Neste ponto, metafísica é para Heidegger uma característica da própria *verdade do ser*. E o processo de objetificação também se insere nesse quadro. Ele é um reflexo do esquecimento do ser como seu destino. Neste ponto de inflexão do pensamento do filósofo, a investigação sobre o processo de objetificação se insere no próprio acontecer da verdade metafísica.

A análise da questão da verdade nos possibilitou entender a leitura de Heidegger sobre a metafísica nessa nova acepção que mencionamos. A questão da verdade deve enfatizar a mudança do olhar heideggeriano para o acontecer do ser

através do homem. O desenvolver da questão da verdade na tradição nos revelou o próprio movimento da metafísica em direção a um contexto mais amplo para o processo de objetificação. Uma vez que a questão sobre a verdade expõe a relação entre ser e homem a partir do acontecer dessa verdade na trajetória do pensamento ocidental como verdade do ente.

O processo de objetificação decorrente da trajetória metafísica caminha para sua consumação por meio da técnica moderna. A objetificação moderna é um movimento que se consolida através da trajetória da metafísica e tem sua plenitude na técnica moderna. Esse movimento é analisado por Heidegger neste período em sua complexidade a partir da compreensão do pensamento grego desde a verdade em *Platão e Aristóteles* até a técnica moderna em progressivo esquecimento do ser.

Na perspectiva da história do ser, a técnica surge como consumação do processo de objetificação. O horizonte histórico do ser como observamos no *capítulo 3* ganha primazia num segundo momento do pensamento heideggeriano. A metafísica passa a ser o acontecer do esquecimento do ser. Ela é o acontecer da história do ser impescindindo de sua ausência e retraimento. O ser como presença [ente] é o primeiro momento de acontecer do ser. Todas as épocas da metafísica são determinadas pelo retraimento do ser.

A consumação do processo de objetificação na era da técnica é consequência da instauração da técnica moderna, *armação*. A partir desse momento, o ente deixa de ser interpelado como objeto na concepção moderna: o representado passa a ser o disponível. Assim, a consumação da técnica consiste em uma *transformação* da objetividade [gegenstandlichkeit] em disponibilidade [bestandlichkeit]. Deste modo, na era da técnica não há mais meros objetos [gegestände] em sentido moderno, isto é, o ente de encontro a um sujeito cognoscente. Há apenas *bestände* [estoque, fundo de reserva]. Não há mais substâncias, mas subsistências disponíveis. “O homem também se acha incluído nesse processo, não podendo mais esconder seu caráter de matéria-prima mais importante”. (HEIDEGGER, 2008b, p. 80) A técnica é outro “nível” no processo de objetificação do ente em sua totalidade.

O processo de objetificação que teve seus precedentes no início da metafísica apoiou-se numa determinada compreensão de subjetividade que chega a seu acabamento sob o ponto de vista de uma concepção de homem que suprime essa subjetividade. “Pois o homem também se acha incluído nesse processo, não podendo mais esconder seu caráter de matéria-prima”. (HEIDEGGER, 2008b, p. 80)

Chegando ao extremo perigo de:

Como o homem é matéria prima mais importante, pode-se contar que, em virtude da pesquisa química contemporânea, algum dia fábricas haverão de ser construídas para produção artificial de material humano. (HEIDEGGER, 2008b, p. 82)

A essência da técnica seduz ainda a linguagem para uma instrumentalização. A lida com o ente de maneira como faz a técnica moderna conduz a linguagem a servir apenas de meio. Ela é reduzida e conduzida à utilidade prática dos sinais.

O processo de objetificação tornou possível a ciência moderna. Porém, o espírito objetivo da ciência moderna foi submetido às exigências da técnica moderna. Essa faz com que o ente passe a ser tomado em sua totalidade como explorável. A técnica moderna é a consumação da metafísica enquanto parte desse destino objetivo peculiar do processo de objetificação.

A instrumentalização da linguagem está associada a essa tecnicização do pensar. Ela tem sua mais tenra elaboração com a técnica moderna. E está intimamente ligada a ao esquecimento do ser. Pois, “[...] o ser é abandonado como elemento do pensar”. (HEIDEGGER, 2005, p. 10).

A linguagem recusa-nos ainda a sua essência: isto é, que ela é a casa da verdade do ser. A linguagem abandona-se, ao contrário ao nosso puro querer e atividade, como um instrumento de dominação do ente. (HEIDEGGER, 2005, p. 16)

A investigação heideggeriana do processo de objetificação e da sua consequência agravada na técnica moderna é de certa forma crítica, pois como percebemos ela acontece na perspectiva de uma *destruição* ou apropriação da tradição metafísica; numa retomada histórica da metafísica ou da tradição ontológica. Num primeiro momento, o filósofo pretende uma destruição da ontologia clássica pelo viés da retirada do primado da *Vorhandenheit*; e, posteriormente, vê essa mesma *destruição* na perspectiva do acontecer histórico do próprio ser no homem. Tornando-se um destino planetário ao qual a tarefa do Dasein é lidar com ele serenamente.

Constatamos, portanto, que a desconstrução do processo de objetificação, como pensara a partir do projeto *Ser e Tempo*, não é suficiente para expor o seu acabamento na era da técnica moderna.

REFERÊNCIAS

Primárias:

HEIDEGGER, Martin. **A caminho da linguagem**. Márcio Sá Cavalcanti Schuback. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 2008a.

_____. **Caminhos de floresta**. Trad. Irene Borges-Duarte. Lisboa: Fundação Calouste, 1998.

_____. **Carta sobre Humanismo**. São Paulo: Centauro, 2005a.

_____. **Conferências e escritos filosóficos**. São Paulo: Nova cultural, 1999.

_____. **Ensaio e conferências**. Trad. Emanuel Carneiro Leão. 5ª ed. Petrópolis: Vozes, 2008b.

_____. **Introdução à Filosofia**. Trad. Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2008c.

_____. **Língua de tradição e língua técnica**. Lisboa: Passagens, 1995.

_____. **Lógica. A pergunta pela essência da linguagem**. Trad. Irene Borges-Duarte. Lisboa: Fundação Calouste, 2008d.

_____. **Los Problemas Fundamentales de la Fenomenología**. Madid: Trotta, 2000.

_____. **Que é uma coisa?** Carlos Morujão (trad.). Lisboa: Edições 70, 1992

_____. **Parmênides**. Sérgio Mário Wrublevski. Petrópolis: Vozes, 2008e.

_____. **Questions I et II**. Paris: Galimard, 2006.

_____. **Questions III e IV**. Paris: Galimard, 2008f.

_____. **Ser e Tempo**. Parte I. 14ª ed. Trad. Márcia Sá Cavalcanti Schuback. Petrópolis: Vozes, 2005b.

_____. **Ser e Tempo**. Parte II. 13ª ed. Trad. Márcia Sá Cavalcanti Schuback. Petrópolis: Vozes, 2005c.

_____. **Ser e Verdade: a questão fundamental filosofia; da essência da verdade**. Trad. Emanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2007.

Secundárias:

BRAGUE, Remí. La fenomenología como vía de acceso al mundo griego: nota sobre la crítica de la Vorhandenheit como modelo ontológico en la lectura heideggeriana de Aristóteles. **Revista de Filosofía**. 3ª época, vol.IV (1991). núm. 6. págs. 401-427. Editorial Complutense. Madrid.

CASANOVA, Marco Antônio. **Compreender Heidegger**. São Paulo: Vozes, 2009.

DA SILVA, Pedro Ivo F. Heidegger: Técnica e imagem de mundo. **PRIMEIROS ESCRITOS**. V. 1, N. 1, p. 225-235, 2009.

DASTUR, Françoise. **Heidegger and the question of the “essentia” of language**. In: Heidegger and Language. Editado por Jeffrey Powell. Indiana University Press, 2013. LIVRO ELETRÔNICO.

_____. **Heidegger e a questão do tempo**. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

DE SOUSA, Ricardo Timm. & DE OLIVEIRA, Nitamar Fernandes (Orgs.). Fenomenologia II: Significado e linguagem. Rio Grande do Sul: EDIPUCS.

FERRY, Luc. & RENAUT, Alain. **Heidegger y los modernos**. Mexico: Paidós, 2001.

FRANCK, Didier. **Heidegger e o problema do espaço**. Lisbo: Instituto Piaget, 1986.

GADAMER, Hans-Georg. **Hermenêutica em Retrospectiva**. Volume I. 2ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

_____. **Verdade e Método**. Trad.: Flávio Paulo Meuer. Petrópolis: Vozes, 1997.

GREISCH, Jean. **Ontologie et Temporalité. Esquisse d’une interprétation intégrale de Sein und Zeit**. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.

GRONDIN, Jean. **Heidegger et le problème de la métaphysique**. Paru dans la revue DIOTI, n° VI, 1999, 163-204. Disponível em: http://mapageweb.umontreal.ca/grondinj/pdf/heid_probl_met.pdf. Acessado em: 26.11.2009.

GRONDIN, Jean. **L’herméneutique dans Sein und Zeit**. Publiée dans J.-F. COURTINE (Dir.). Heidegger 1919-1929. De l’herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein. Paris: Vrin, 1996. p. 179-192. Disponível em: http://mapageweb.umontreal.ca/grondinj/pdf/hermeneutique_sz.pdf. Acessado em: 26.10.2014.

_____. **Le Tournant dans la Pensée de Martin Heidegger**. Paris: Épipiménée – puf, 1987.

_____. **Les Chemins de Heidegger**. Trad. Jean Grondin. Paris: Vrin. Disponível em: http://mapageweb.umontreal.ca/grondinj/pdf/chemins_de_heidegger.pdf. Acessado em: 21.10.2014.

_____. **Pourquoi Heidegger met-il en question l'ontologie du sujet afin de lui substituer une ontologie du Dasein?** Paru dans P. Brickle (Dir.). *La Filosofia como pasión. Homenaje a Jorge Eduardo Rivera Cruchaga en su 75 cumpleaños*. Madrid: Trotta, 2003. p. 191-197. Disponível em: http://mapageweb.umontreal.ca/grondinj/pdf/Grondin_Dasein_et_sujet_chez_Heid.pdf. Acesso em: 26.10.2014.

HEISENBERG, Werner. **Física y filosofía**. Buenos Aires: La Isla, 1959.

INWOOD, Michael. **Dicionário Heidegger**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

LOPARIC, Zeljko. **A Fabricação dos Humanos**. Manuscrito, v. 28, n. 2, pp. 339-65. 2004. Disponível em: <http://www.zeljko.loparic.com/completa.htm>. Acessado em: 06/05/2014.

_____. **A linguagem objetificante de Kant e a linguagem não-objetificante de Heidegger**. Disponível em: <http://www.zeljko.loparic.com/completa.htm>. Acessado em: 06/05/2014.

_____. **A metafísica e o processo de objetificação**. *Nat. hum.*, São Paulo, v. 10, n. 2, dez. 2008. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302008000200001&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 09 jun. 2015.

_____. **Heidegger e a pergunta pela técnica**. Disponível em: <http://www.zeljko.loparic.com/completa.htm>. Acessado em: 06/05/2014.

MAC DOWELL, João A. **A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger**. São Paulo: Loyola, 1993.

MITCHAM, Carl. **Que es la filosofía de la tecnología**. Barcelona: Anthropos, 1989.

MOUNIER, Emmanuel. **Introdução aos Existencialismos**. São Paulo: Duas Cidades, 1963. p.67.

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

OLIVEIRA, Rubem Mendes. **A questão da técnica em Spengler e Heidegger**. Belo Horizonte; Tessitura, 2006.

PÖGGELER, Otto. **La pensée de Heidegger**. Paris: Aubier-Montaigne, 1967.

'RÉE, Jonathan. **Heidegger: História e verdade em Ser e Tempo**. São Paulo: UNESP, 2000.

REIS, R. R. A ideia de dissolução da lógica. **NATUREZA HUMANA**. 5(2): 423-440, jul.-dez. 2003.

RÜDIGER, Francisco. **Martin Heidegger e a questão da técnica: prospectos acerca do homem do futuro**. Porto Alegre: Sulina, 2006.

SAFRANSKI, Rüdiger. **Heidegger um mestre da Alemanha entre o bem e mal**. São Paulo: Geração editorial, 2000.

STEIN, Ernildo. **Seis estudos sobre Ser e Tempo** (Martin Heidegger). Petrópolis: Vozes, 1990.

_____. **Compreensão e finitude: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana**. Rio Grande do Sul: UNIJUI, 2001.

_____. **Em busca da linguagem para um dizer não-metafísico**. *Natureza Humana*. 6(2): 289-304, jul.-dez. 2004.

TAMINIAUX, Jacques. **Lectures de l'ontologie fondamentale: Essais sur Heidegger**. Grenoble: Jérôme Millon, 1989.

ZANELLO, Valeska. A linguagem poética em Heidegger. **EDUCAÇÃO E FILOSOFIA**. V. 18, nº 35/36, jan/dez. 2004, p. 279-310.

ZARADER, Marilèna. **Heidegger e as palavras da origem**. Trad. João Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.