

# **A linguagem objetificante de Kant e a linguagem não-objetificante de Heidegger**

**Kant's Objectifying Language and Heidegger's Non-Objectifying Language**

**ZELJKO LOPARIC**

Universidade Estadual de Campinas / Pontifícia Universidade Católica de São Paulo /  
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul  
Brasil

Depois de expor, usando a filosofia de Kant como exemplo, em que consiste o uso objetificante da linguagem, o artigo prossegue explicitando os perigos extremos que Heidegger relaciona a esse uso e a defesa que ele recomenda: a mudança da nossa relação com a linguagem.

After having exposed what is the objectifying use of language using Kant's philosophy as an example, this paper continues explaining the extreme perils related to that use according to Heidegger, and the defense that he recommends: a change of our relationship with language.

## § 1. O problema de Heidegger com a linguagem

Heidegger não se interessa pela filosofia da linguagem, um modo de teorização que toma a linguagem como um objeto de estudo, entre outros possíveis<sup>1</sup>. Os seus problemas são *com* a linguagem e, por isso, ele fala da linguagem ao invés de filosofar *sobre* a linguagem.

Quais são os problemas de Heidegger com a linguagem? Vários. Um deles, do qual tratarei aqui, é o fato de, na nossa época, a linguagem ser usada de tal maneira que tende a tornar irrelevante ou mesmo sem sentido a pergunta fundamental da metafísica desde Aristóteles: «Que é o ente?». As únicas indagações que guardam sentido são as objetivas, relativas a propriedades reais de objetos reais, entendidas, no sentido kantiano, como objetos representados na intuição e no discurso judicativo. Esse discurso é formulado na linguagem que Heidegger chama de objetificante (*objektivierend*), moldada exemplarmente por Kant.

Para Kant, cabe distinguir dois usos da palavra «é»: o lógico, meramente sintático, abstraído qualquer conteúdo objetivo, e o real. No uso lógico, «é» pode desempenhar duas funções: a de cópula de um juízo predicativo e a de um «quantificador existencial» num juízo de existência<sup>2</sup>. No primeiro caso —por exemplo, no juízo «Deus

---

<sup>1</sup> Cfr. a recusa desse conceito em Heidegger, Martin, «Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus» (1916), em: GA I, *Frühe Schriften*, p. 340 (a sigla GA corresponde, com a indicação de volume, título e página, a Heidegger, Martin, *Gesamtausgabe / Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann*, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, de 1978 em diante); GA 65, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1989), p. 498; Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer, 1927, p. 166.

<sup>2</sup> Estou cometendo esse anacronismo, visto que Kant não possui a terminologia adequada para essa função sintática de «é».

é onipotente» —, «é» não é um termo que possa ser interpretado objetivamente, mas apenas uma «palavrinha» (*Wörtchen*) que «não acrescenta nenhum novo predicado, mas serve somente para pôr (*setzt*) o predicado em relação com o sujeito»<sup>3</sup>. No segundo caso — por exemplo, quando afirmo o juízo «Deus é» (ou «Deus existe») —, eu «não ponho (*setze*) um predicado novo para o conceito de Deus, mas apenas o sujeito em si mesmo com todos os seus predicados; na verdade, eu ponho o objeto em relação com o seu conceito»<sup>4</sup>. Neste caso, o «é» expressa que eu penso o objeto como «simplesmente dado» (*als schlechthin gegeben*) ou, ainda, que penso a sua «existência unicamente mediante a categoria pura», não esquematizada (no domínio de experiência representacional possível)<sup>5</sup>.

No uso real de «é», ou seja, nos casos em que os termos dos juízos não são deixados sem conteúdo (ou referidos, como nos exemplos acima, ao campo do pensamento puro), mas aplicados aos objetos no domínio de objetos de experiência representacional possível, a cópula «é» não desempenha apenas a função lógica de pôr um predicado em relação com o sujeito, mas expressa a *síntese objetiva* do sujeito e do predicado, *dada* na experiência representacional possível<sup>6</sup>. Da mesma forma, o «quantificador» «é» ou «existe» não serve apenas para pôr o objeto em relação com o seu conceito, sem acrescentar nada a esse conceito, mas para expressar algo novo — não uma determinação real do objeto, mas sim o fato de este ser *pensado*, isto é, suposto pertencer «ao contexto de experiência total». Em termos contemporâneos, dizer que algo existe significa dizer que ele está contido no universo de discurso constituído de objetos de experiência perceptiva possível. Um juízo existencial não diz nada sobre o objeto ele próprio, mas sobre a relação do objeto com a nossa faculdade cognitiva, a saber, «a conexão da coisa com a percepção»<sup>7</sup>.

Ora, quando isso acontece, quando a linguagem deixa de ser a «casa do ser» para se tornar apenas um modo de registrar informações perceptivas sobre objetos da experiência representacional, há o perigo de o ser como tal ficar esquecido. E quando há esse perigo — o ser de uma coisa tendo sido reduzido a ser objeto, à mera objetividade (*Gegenständlichkeit*) —, a pergunta pelo ser do ente (pelo ente como tal no seu todo) é ameaçada de falta de sentido. Nessa situação, o homem também corre perigo extremo, pois, de acordo com Heidegger (estou usando aqui a linguagem de *Ser e tempo*) o homem existe como pergunta pelo sentido ou pela verdade do ser, não ape-

<sup>3</sup> Kant, Immanuel, *Crítica da razão pura* (segunda edição, B), São Paulo: Abril, B 627 (daqui em diante, CRP). Como de costume, eu mesmo assumo a responsabilidade para a tradução das citações de Kant.

<sup>4</sup> *Loc. cit.*

<sup>5</sup> *Cfr. ibid.*, B 627-7.

<sup>6</sup> Sobre esse ponto, *cfr.* Loparic, Zeljko, *A semântica transcendental de Kant*, Campinas: Unicamp (Coleção CLE), 2002, cap. 7.1.

<sup>7</sup> CRP, B 288n. Creio ser plausível dizer que, em Kant, a existência é um predicado de segundo grau, isto é, um predicado de predicados, designando o fato de um predicado ter referentes (ser aplicável) no domínio de experiência representacional possível e, nesse sentido, não ser vazio.

nas como sintetizador de percepções de objetos. Dito de outra maneira, o ser humano não é determinado inicialmente pela relação sujeito-objeto, mas como sendo o aí da presença viva dos entes no seu todo, ou seja, o lugar do desocultamento do ser.

## § 2. A origem aristotélica da pergunta pelo ente como tal

A pergunta: «O que é o ente?» surgiu inicialmente no quadro da teoria aristotélica das categorias. Analisando as respostas aos diferentes tipos de perguntas —tais como: «O que é este ente?», «Como é este ente?», «Onde é (está) este ente?», «Quando este ente é?», «Que tamanho tem este ente?», etc.—, Aristóteles fez notar que, em cada caso, o «é» tem função diferente, servindo para atribuir, respectivamente, a essência, o acidente, o lugar no tempo, o lugar no espaço, a quantidade etc. a este ou àquele ente, o domínio dos entes sendo fenômenos da natureza, coisas vivas ou mortas, incluindo os seres humanos. Esses diferentes sentidos do «é» são «análogos» entre si, isto é, ao mesmo tempo diversos e semelhantes, podendo ser subsumidos sob diferentes categorias, diferentes modos gerais de caracterizar o ser do ente: substância, acidente, tempo, espaço, quantidade, etc. Como a pergunta: «O que é este ente?» pode ser feita sobre todos os entes naturais, «físicos», a pergunta: «O que é o ente enquanto ente?» torna-se a mais geral de todas e a sua resposta fica a cargo da ciência mais importante de todas, a ontologia, ocupando um lugar superior ao da física, o da metafísica.

## § 3. A desqualificação kantiana da pergunta pelo ente enquanto tal

Como é conhecido, Kant apresentou uma crítica contundente do modo como Aristóteles determinou as categorias: falta-lhe o fio condutor para determiná-las, a saber, uma teoria que fornecesse um princípio unificado para formular as perguntas básicas sobre as coisas. Daí o caráter rapsódico do sistema categorial de Aristóteles. Para remediar essa situação, Kant elaborou: 1) uma teoria das perguntas teóricas, distinguindo as necessárias (decorrentes das regras *a priori* que governam a razão pura) das opcionais, e 2) uma teoria das respostas a essas perguntas, baseada nas formas lógicas dos juízos sintéticos teóricos, *a priori* e *a posteriori*.

Para caracterizar a sintaxe dos juízos sintéticos em geral, Kant usou, com algumas modificações, a lógica «formal» de Aristóteles. Partindo daí, elaborou também uma tábua de categorias, conceitos necessários para «entender» aquilo pelo que se está perguntando e sobre o que se está respondendo por juízos, tendo essas ou aquela estrutura sintática, ou seja, elaborou uma semântica *a priori* desses juízos. Dessa tábua, o tempo e o espaço não fazem parte pela simples razão de não serem determinações de objetos que correspondam a alguma forma de juízo. As categorias kantia-

nas são conceitos lógico-semânticos, e não mistos (ora lógicos ou materiais) como em Aristóteles.

Nesse contexto, a pergunta «O que é *este* ente?», bem como a pergunta geral «O que é *o* ente?», não têm mais a posição dominante. Todas as perguntas relativas a qualquer uma das determinações categoriais dos objetos são do *mesmo nível semântico*. Em outras palavras, o ente concebido como objeto não é determinado pela sua essência, mais pelo conjunto de leis empíricas que o determinam, ou ainda, pela sua posição no «sistema da natureza». As *perguntas* das ontologias regionais pela essência deste ou daquele tipo de coisa, bem como a pergunta ontológica fundamental pela essência do ente —pelo ente enquanto ente ou pelo ser do ente—perdem o caráter de perguntas-guia. Por isso mesmo, *os enunciados* de essência também perdem seu lugar especial. Mas isso não é tudo. Na primeira Crítica, o próprio conceito de ontologia é abandonado e substituído pela teoria da *exposição* (*Exposition*) de fenômenos por meios conceituais (discursivos), isto é, pela analítica do entendimento judicativo. A filosofia de Kant continua distinta da ciência, não por se propor como ontologia, mas por ser definida pela tarefa de determinar as condições de exponibilidade dos fenômenos em conceitos, de tal maneira que todas as perguntas relativas a eles possam ser respondidas, pelo menos em princípio, por sim ou não, ou declaradas comprovadamente não-solúveis, ficando a tarefa de exposição efetiva de fenômeno por conta das ciências particulares, puras ou empíricas. Sendo assim, o programa kantiano da crítica da razão pura teórica pode ser resumido dizendo que ele tem como objetivo principal a elaboração de uma teoria geral da solubilidade dos problemas necessários da razão pura teórica. A realização desse objetivo exige que seja resolvida uma outra tarefa, chamada por Kant tarefa principal (*Hauptaufgabe*) da filosofia transcendental, formulada da seguinte maneira: «Como são possíveis os juízos sintéticos *a priori* teóricos?»<sup>8</sup>. O que se quer saber são as condições nas quais um juízo sintético teórico *a priori* possa ser dito objetivamente verdadeiro ou falso. Constituída a partir da solução dessa tarefa, a filosofia torna-se *transcendental*, no sentido de explicitar *que e como* as representações conceituais *a priori* se aplicam aos objetos que podem ser *dados* na intuição cognitiva, podendo ser verdadeiros ou falsos destes referentes, ou seja, como uma semântica transcendental. A fim de resolver, isto é, decidir, qualquer pergunta sobre qualquer coisa, é preciso: 1) mostrar que ela é formulada por um enunciado possível e, para tanto, é imprescindível determinar o significado dos seus termos e da sua forma no campo de objetos que satisfazem as condições de possibilidade da experiência cognitiva, e 2) encontrar um procedimento para decidir se o enunciado corresponde ou não ao que é efetivamente dado na experiência. A crítica kantiana da razão teórica torna-

<sup>8</sup> Depois da primeira Crítica, Kant estende essa pergunta a todos os juízos sintéticos *a priori*, independentemente do domínio a que se aplicam.

se, assim, uma teoria das condições de possibilidade de objetos ou, mais precisamente, da objetividade de objetos. Ao mesmo tempo, ela é uma teoria da dizibilidade de objetos e da decidibilidade ou demonstrabilidade do que foi dito (em termos de verdadeiro e falso), não da natureza ou do ser de objetos<sup>9</sup>.

Ao elaborar a sua teoria do significado e da prova, Kant se inspirou na matemática grega, em especial na do matemático, físico e filósofo pré-socrático Tales de Mileto<sup>10</sup>. Um problema matemático é definido pelos dados, pela incógnita e pela condição (relação com os dados do problema) que deve ser satisfeita pela incógnita para que seja aceita como solução. Em outras palavras, os problemas matemáticos não surgem do maravilhamento ou do espanto diante do mundo (do *thaumatzein* aristotélico), mas da nossa ignorância sobre o mundo<sup>11</sup>.

Tanto os dados e a condição, como a incógnita, são submetidos a um modo determinado de dadidade — a construção pelos procedimentos aritméticos ou geométricos. Kant irá interpretar essa condição como construtibilidade *na intuição pura*. Assim, por exemplo, pode-se perguntar qual é a relação entre as medidas *a*, *b* e *c*, lados de um triângulo retângulo. Esses são os dados do problema. Qual é o modo de dadidade (não estou dizendo: de ser) desses dados? A construtibilidade. Qual é o modo presumido da relação entre eles? Também a construtibilidade: a relação entre as medidas *a*, *b* e *c* também deve poder ser construída por operações efetivas e, nesse sentido, dada. Ou seja, os problemas da matemática, desde o pré-socrático Tales, são formulados não com respeito ao que aparece (na linguagem de Heidegger: ao que se desoculta), mas em relação a um domínio de objetos que obedecem um determinado modo de acessibilidade, prescrito pelas exigências internas da ciência matemática: a acessibilidade mediante um certo modo de produção efetiva. A pergunta: «Que são esses dados?», considerada independentemente do método matemático de resolução de problemas, é simplesmente desprovida de sentido. Considerada do ponto de vista de Tales, a pergunta aristotélica: «Que é o ente?» é, portanto, *não-científica*, no sentido de ser *pré-cienti-*

<sup>9</sup> Na formulação generalizada, o problema fundamental da filosofia transcendental é o seguinte: «Como são possíveis os juízos sintéticos *a priori* em geral?». A extensão do programa kantiano da crítica da razão pura teórica a todos os domínios do discurso *a priori* é analisada em Loparic, Zeljko, «O fato da razão. Uma interpretação semântica», em: *Analytica*, vol. 4, Nº 1 (1999), pp. 13-55; Loparic, Zeljko, *A semântica transcendental de Kant*; e Loparic, Zeljko, «Os problemas da razão e a semântica transcendental», 2005 (no prelo).

<sup>10</sup> Como se vê, Kant também tem seus pré-socráticos. Entre eles, um lugar de destaque deve, sem dúvida, ser reservado a Pitágoras, que teve influência decisiva no desenvolvimento da teoria da prova na matemática grega e, por conseguinte, no racionalismo filosófico grego em geral. É interessante notar que Heidegger, na sua tentativa de retornar à origem esquecida da metafísica e da ciência gregas, praticamente ignora Tales e Pitágoras, recorrendo exclusivamente a Anaximandro, Parmênides e Heráclito, pensadores posteriores aos pré-socráticos «kantianos» e que pouco ou nada contribuíram para o desenvolvimento da ciência grega. Esse fato sugere ser necessário tomar com cautela as teses de Heidegger sobre os problemas fundamentais e a posteridade do pensamento pré-socrático.

<sup>11</sup> Tudo se passa como se Tales, ao se preocupar com a sua ignorância, assumia um atitude *mais adulta* que Aristóteles, preocupado em explicitar aquilo que o deixava maravilhado.

fica ou, se preferirmos, *para-científica*, ou seja, dirigida para outros fins, diferentes dos da ciência, da matemática ou da física (Tales era também astrônomo)<sup>12</sup>.

#### § 4. A linguagem objetificante como herança kantiana

Depois de uma breve hesitação<sup>13</sup>, Heidegger reconheceu, ainda na sua primeira fase, ser um engano considerar a filosofia uma ciência. Mas foi só na segunda fase que ele teve plena clareza desse engano, cometido inicialmente por Platão e Aristóteles, e perpetuado por Hegel —veja-se a sua *Ciência da Lógica*— e por Husserl —considere-se a sua concepção da fenomenologia transcendental como ciência rigorosa *a priori* e universal, depositária, tal como a de Hegel, do saber sobre o absoluto<sup>14</sup>. Sim, a metafísica como ciência rigorosa está para Heidegger no fim. Na perspectiva aberta por Kant, essencialmente antiplatônica, depois de passar por Nietzsche, outro pensador também empenhado em reavaliar o platonismo, o positivismo e o biologismo, ela ficou reduzida, no essencial, à lógica formal, acompanhada da semântica e ampliada pela ciência empírica<sup>15</sup>.

Acresça-se a isso a apropriação, pela ciência, da tarefa tradicionalmente filosófica de explicitar as ontologias regionais (natureza, história, direito e arte). Naquele momento —década de 60 do século passado—, essa tarefa já era assumida pela ciência como uma questão *interna*. O interesse da ciência, escreve Heidegger, «dirige-se para a teoria de conceitos estruturais, necessários em cada caso, da região respectiva de objetos»<sup>16</sup>. O termo «teoria» significa agora, prossegue ele, «*suposição de categorias às quais é concedida tão-somente uma função cibernética, sendo-lhe retirada todo e qualquer sentido ontológico. O caráter operacional, ligado ao uso de modelos, do pensamento representacional-calculador chega a predominar*»<sup>17</sup>.

Esse desenvolvimento tomou alguns séculos. Com o *Cosmotheoros* de Kepler, seguido da Física de Galileu e dos *Principia* de Newton, a teoria emerge com um novo sentido

<sup>12</sup> Generalizando, concordo com Heidegger (e Kuhn) que nenhuma ciência pode prescindir de um horizonte metafísico. Contudo, uma determinada metafísica pode representar um retrocesso quando julgada do ponto de vista dos resultados alcançados pela ciência ou tornar-se, com tempo, um impedimento para a pesquisa científica.

<sup>13</sup> Nas preleções de verão de 1927, em Marburg, Heidegger defende a tese que a filosofia é ciência não do ente, mas do ser, isto é, uma ontologia, e que ela se fundamenta na objetificação (*Vergegenständlichung*) do ser (cfr. GA 24 [1975], *Grundprobleme der Phänomenologie* [1927], pp. 15, 458). Já um ano depois, nas preleções do inverno de 1928/29, proferidas em Freiburg, Heidegger afirmará que «embora a filosofia seja a *origem* da ciência, ela, por isso mesmo, *não* é ciência, nem mesmo ciência originária» (GA 27 [1996], *Einleitung in die Philosophie* [1928/29], p. 18).

<sup>14</sup> Cfr. Heidegger, Martin, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen: Niemeyer, 1969, p. 77.

<sup>15</sup> Cfr. *ibid.*, p. 63.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>17</sup> *Loc. cit.* Os itálicos são meus.

fundamental. De que este textos tratam? Do movimento. Decerto, esse é um assunto antigo. Galileo o reconhece: *subjecto vetustissimo novam promovemus scientiam*. Foi Aristóteles quem deu a primeira definição do movimento<sup>18</sup>. Na Idade Média, essa definição tornou-se: *motus est actus entis in potentia prout in potentia*, ato de um ente em potência enquanto é em potência. Para os modernos, contudo, essa concepção de movimento foi, como se sabe, motivo de escárnio. Descartes escreveu: «Mas, na verdade, será que não parecem proferir palavras mágicas, carregadas de força oculta e ultrapassando o alcance da mente humana, aqueles que dizem<sup>19</sup> que o movimento, isso que todo mundo conhece perfeitamente, é ato de um ente em potência enquanto é em potência?»<sup>20</sup>. Descartes questiona: *Quis enim intelligit haec verba?* —pois quem entende essas palavras?— e conclui que não se deve definir coisas simples pelas complicadas, sendo necessário isolar as primeiras de todas as outras, mediante «intuição atenciosa»<sup>21</sup>.

Descartes ri da definição escolástica, diz Heidegger, porque ele já não tem mais em vista aquilo que para Aristóteles ainda se mostra com toda clareza: a *kinesis*, o ser-em-movimento (*Bewegtheit*) do ente, o seu autodesocultamento como fenômeno, como existindo «na verdade». Diz Heidegger: «Isso significa que desapareceu a *aletheia*, na qual poderiam aparecer para Aristóteles as múltiplas figuras do movimento na sua unidade secreta»<sup>22</sup>. Heidegger continua: «(...) a partir de Galileu, apenas uma dessas formas ocupa toda a cena: a *fora*. Mas a própria *fora* mudou de sentido, pois o conceito de lugar (*topos*) ao qual ela se refere se desfaz ele próprio diante do conceito de posição de um corpo no espaço geometricamente homogêneo, para o qual os gregos não possuem nem ao menos um nome. Trata-se de um projeto matemático da natureza com base na homogeneidade do espaço»<sup>23</sup>.

Qual seria o objetivo de Descartes? Projetar uma natureza calculável a fim de tornar possível o método experimental. Seria esse tipo de teoria desprovido de qualquer sentido ontológico? Não, responde Heidegger. O espaço e as suas propriedades fundamentais —a homogeneidade, a tridimensionalidade, o movimento local, etc.— ainda são vistos por pensadores decisivos do século XVII como entes efetivamente reais. Newton não deixa dúvidas: as suas hipóteses não são forjadas, nelas não há nada de imaginário. Heidegger usa essa afirmação para enfatizar que «a concepção de teoria de Newton e Galileu se encontra entre a *theoria* no sentido grego e a acepção contemporânea da palavra. Da interpretação grega, ela mantém

<sup>18</sup> Cfr. Aristóteles, *Física*, G, 201a.

<sup>19</sup> No original: «(...) *illi verba magica proferre, quae vim habeant occultam & supra captum humani ingenii, qui dicunt*» (Descartes, René, «Regulae», em: Adam, Charles e Tannery, Pierre [eds.], *Oeuvres de Descartes*, Paris: Vrin, 1974, vol. 10, p. 426).

<sup>20</sup> *Loc. cit.*

<sup>21</sup> Cfr. *loc. cit.*

<sup>22</sup> GA 15 (1986), *Seminare*, p. 354.

<sup>23</sup> *Loc. cit.*

uma visão ontológica da natureza considerada como conjunto de movimentos no espaço e no tempo»<sup>24</sup>.

Contudo, com o surgimento da mecânica quântica, a ciência física parece ter abandonado por completo seus compromissos ontológicos: «A teoria contemporânea, ao contrário, abandona essa <newtoniana> ambição ontológica; ela é apenas a fixação dos elementos necessários a uma experiência ou, se preferirmos, ela é o modo de proceder visando a execução de um experimento»<sup>25</sup>. Niels Bohr e os físicos contemporâneos não crêem, em momento algum, diz Heidegger, «que o modelo atômico por eles projetado represente o ente como tal. O sentido da palavra hipótese — e com isso a teoria ela mesma — modificou-se. Ela é apenas um 'supondo que...', a ser desenvolvido. Ela possui hoje em dia um sentido *meramente metodológico* e já *nenhum sentido ontológico*, o que, entretanto, não impede Heisenberg de ainda sustentar que ele *descreve* a natureza. Mas o que significa para ele 'descrever'? Na realidade, a via da descrição é obstruída pela experimentação; a natureza é dita 'descrita' a partir do momento em que é conduzida à uma forma matemática cuja função é chegar à exatidão, visando a experimentação. Mas o que se entende por exatidão? É a possibilidade da repetição idêntica da experiência, segundo o esquema: 'se  $x...$ , então  $y$ '. A experimentação visa, assim, o *efeito*»<sup>26</sup>.

Sendo assim, a física contemporânea é orientada «exclusivamente para a calculabilidade do objeto. Na medida em que há descrição aqui, ela não consiste em trazer o aspecto (*Aussehen*) de um objeto diante dos olhos, mas se restringe a constatar algo da natureza, em uma *fórmula matemática* que apresenta uma lei do movimento»<sup>27</sup>. Isso dito, como se deve proceder se o efeito não ocorre? Muda-se a teoria, ou seja, a fórmula. A teoria é, portanto, «essencialmente modificável, tendo um sentido *meramente metodológico*». No fundo, «ela é apenas uma das variáveis da pesquisa»<sup>28</sup>.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 357. Heidegger está simplificando as coisas. A ciência moderna mantinha, decerto, uma visão ontológica da natureza considerada como conjunto de movimentos no espaço e no tempo, mas combinava essa visão com uma posição instrumentalista sobre aspectos físicos particulares desses movimentos, posição reivindicada explicitamente por Osiander, Descartes e até mesmo por Kant (cf. Loparic, Zeljko, «Andreas Osiander: Prefácio ao *De revolutionibus* de Copérnico», em: Cadernos de história e filosofia da ciência, vol. 1, Nº 1 [1980], pp. 44-61; e Loparic, Zeljko, A semântica transcendental de Kant, cap. 9). A mesma mistura de atitudes teóricas encontra-se na astronomia de Ptolomeu, que é aristotélico na sua visão filosófica do sistema solar e instrumentalista não-aristotélico na sua teoria dos movimentos planetários. O instrumentalismo (antiontologismo) da física contemporânea pode ser considerado, portanto, como radicalização de uma tradição cujos antecedentes remontam à antiguidade grega.

<sup>25</sup> GA 15 (1986), *Seminare*, p. 357.

<sup>26</sup> *Loc. cit.*

<sup>27</sup> *Loc. cit.* Os itálicos são meus. Heidegger toma como exemplo a fórmula universal do mundo, com a qual Heisenberg trabalha já há algum tempo: «Para que essa fórmula seja possível, ela não deve se tornar uma descrição da natureza; ela apenas pode ser uma equação fundamental: aquilo com o que se deve contar para que, em cada caso, se possa contar com algo. Mas qual é a determinação fundamental da natureza na física? A calculabilidade? Então resta saber o que é calculável. (...) De fato, a moderna física experimental, do mesmo modo que Aristóteles, busca sempre as leis do movimento. Tal é o sentido da fórmula universal fundamental, na medida em que ela permite deduzir todas as possibilidades do movimento em sua variação infinita» (*loc. cit.*).

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 355.

Neste contexto, o termo «feito» significa: «1) conseqüência do que é 'antecipado' na teoria; 2) fixação objetiva da realidade efetiva com base na repetição *ad libitum* do experimento». Heidegger comenta: «Esse conceito foi determinado pelo enunciado da segunda analogia da experiência de Kant: 'Tudo o que ocorre (começa a ser) pressupõe algo, ao qual se segue segundo uma regra'. Para a física moderna, o trovão se segue ao relâmpago e isso é tudo. Essa física vê a natureza como uma seqüência de coisas, umas depois das outras, e já não, como em Aristóteles, como uma sucessão de coisas, *surgindo umas das outras*»<sup>29</sup>. A diferença em relação a Aristóteles está clara: «O que para Aristóteles era sucessão de um a partir do outro (*Auseinanderfolge*) (sucessão no sentido de surgimento a partir de, *ek-eis*), tornou-se seqüência de um depois do outro (*Aufeinanderfolge*) (seqüência determinada pela sucessão temporal) —o primeiro pensamento, apesar de ser em certo sentido reabilitado por Leibniz, é desqualificado pelos cartesianos como sendo tão-somente 'uma qualidade não-distinta'»<sup>30</sup>.

## § 5. O perigo

A idéia de a objetificação dos entes no seu todo, resultado do projeto cartesiano de uma natureza calculável, ser perigosa não é característica apenas do Heidegger tardio. Já em 1915, a sua discussão desse ponto é motivada por ameaças decorrentes da homogeneização da região do real físico pela categorias matemáticas de número ou de medida, fazendo com que seja perdida de vista tanto a multiplicidade quanto a unidade dessa região<sup>31</sup> e deixando a impressão de um «vazio mortífero»<sup>32</sup>. A outra ameaça destacada é o nivelamento, que ocorre na vida contemporânea (estamos no início do século XX), das diferenças categoriais e de valores. Enquanto na Idade Média a capacidade vivencial da subjetividade era condicionada pela «dimensão da vida da alma que se estende *até o transcendente*», nos dias de hoje, diz Heidegger, essa capacidade é condicionada «*pela amplitude fugidia de conteúdos*»<sup>33</sup>. E acrescenta: «Nessa atitude de vida que flui superficialmente, as possibilidades de uma crescente incerteza e de uma completa desorientação são muito maiores e praticamente ilimitadas, enquanto a articulação da forma de vida do homem medieval não se perde, de antemão, na amplitude de conteúdos da efetividade sensível, nem fica ancorada aí, mas subordina essa mesma amplitude, como *carecendo de ancoragem*, numa necessidade de fins transcendentess»<sup>34</sup>.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 356.

<sup>30</sup> *Loc. cit.*

<sup>31</sup> Cfr. GA I, *Frühe Schriften*, p. 262.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 399.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 409. Itálicos no original.

<sup>34</sup> *Ibid.*, pp. 409-410.

Creio que temos aqui a raiz das preocupações recorrentes em toda a obra de Heidegger, desde *Ser e tempo* até a segunda fase do seu pensamento, a saber, o receio da objetificação niveladora do ente no seu todo pelo projeto matematizante da natureza, formulado na linguagem objetificante, sem sentido ontológico. Foi o segundo Heidegger, contudo, que percebeu com clareza as conseqüências específicas da doutrina kantiana da objetividade para a sua pergunta pelo sentido ou pela verdade do ser. Com Kant, a filosofia separa-se, decididamente, da problemática grega do ente enquanto aquilo que perdura em nossa frente e que está na origem da pergunta maravilhada sobre o ser do ente: «Quando, na época moderna, o ser fica determinado transcendentalmente como objetividade (*Gegenständlichkeit*) e está como condição de possibilidade do objeto, o ser como que desaparece a favor daquilo que a condição de possibilidade significa e que pertence à mesma espécie que o fundamento racional e a fundamentação»<sup>35</sup>. Heidegger explica este último ponto dizendo que, a partir do momento em que a permanência do ente é determinada com base em condições de possibilidade para a representação, essa representação «fornece a razão suficiente para a presença do presente como objeto remetido a um sujeito». Quando isso acontece, a «representação adquire aquela peculiaridade que determina a relação do homem com o mundo na época moderna; isso significa que a representação possibilita a técnica moderna»<sup>36</sup>. A técnica representa um perigo extremo para o humano por objetificar. Mas a fonte desse perigo não está na própria técnica e sim numa modalidade da representação do mundo ou, para falar a linguagem de Kant, num modo de expor discursivamente o que há, a saber, por meio de conceitos comuns<sup>37</sup>. A linguagem é, na sua essência, a «casa do ser». Quando essa essência se torna oculta, quando a linguagem é usada apenas para exibir conceitualmente o que há, a palavra «é» expressando uma *posição* sintática ou uma *suposição* semântica, os seres humanos correm perigo extremo. Esse perigo «está na própria linguagem, não naquilo *que* discutimos, nem mesmo na maneira como o fazemos»<sup>38</sup>.

Em 1969, Heidegger, se perguntou o que a descoberta de uma fórmula do mundo significaria para a física. Seria o fim da física, respondeu, acrescentando: «Um tal fim modificará totalmente a situação do homem, colocando-o diante das seguintes alternativas: abrir-se a uma nova relação para com a natureza ou, terminada a tarefa de exploração, instalar-se na pura e impensada espoliação da descoberta»<sup>39</sup>. Como conseqüência da segunda alternativa, pode-se prever a transformação da biologia em *biofísica*. Isso significa, diz Heidegger, «que o homem pode ser produzido, de acordo com um

<sup>35</sup> Heidegger, Martin, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen: Neske, 1957, p. 183.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 148.

<sup>37</sup> Considerações importantes de Heidegger sobre o comum, o *koinon*, encontram-se em GA 69 (1998), *Die Geschichte des Seins* (1938/1940), pp. 177 ss.

<sup>38</sup> Heidegger, Martin, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen: Neske, 1959, p. 89.

<sup>39</sup> GA 13 (1983), *Aus der Erfahrung des Denkens*, pp. 357-358.

determinado plano, como qualquer objeto técnico»<sup>40</sup>. A fonte principal desse perigo, contudo, é a linguagem, que com isso fica reduzida ao discurso meramente conceitual sobre um mundo definido como domínio de dados intuitivos (no sentido de Kant).

## § 6. A defesa

A defesa contra esse perigo precisa recorrer ao uso não-objetificante da linguagem. Esse é um vasto tema. Limitar-me-ei a esboçar a primeira versão oferecida por Heidegger de uma tal linguagem, ainda nos anos 20: a tese do caráter indicativo ou indicial da linguagem da filosofia.

Em *Ser e tempo*, Heidegger distingue diferentes grupos de determinações da efetividade dos entes, relacionando-os a diferentes regiões ontológicas. Ele tematiza três grupos de conceitos filosóficos —os existenciais, os pragmáticos e as categorias teóricas— ligando-os aos três domínios de objetos —o de seres humanos, caracterizados pela estrutura de *Dasein*, o de instrumentos, cujo modo de ser («efetividade») é a instrumentalidade, e o de presentidades, que existem como os objetos do tipo considerados pela filosofia tradicional (Kant) e pela ciência objetificante.

Como são concebidos os existenciais, conceitos fundamentais da *linguagem filosófica*? Não como categorias aplicáveis a objetos. Ou seja, não como conceitos aplicáveis aos referentes dados prévia ou independentemente da dadidade do *Dasein*. Nota-se que já em Kant as categorias são co-constitutivas da objetividade (da realidade objetiva teórica). Na filosofia transcendental teórica, uma representação conceitual é um meio de *exposição* de representações intuitivas, de dados sensíveis. Inversamente, as representações intuitivas *apresentam, exemplificam e sensificam* as representações conceituais. O mesmo vale para as categorias, com a diferença de que elas são conceitos *a priori*, podendo ser apresentadas na intuição *a priori*, mediante regras e esquemas também *a priori*. Os existenciais heideggerianos são também *a priori*. Mas eles não servem para expor fenômenos sensíveis previamente dados, mas para indicar as possibilidades *a priori* para os modos concretos do ser no mundo. Não sendo aplicáveis ao múltiplo sensível já disponibilizado pela sensibilidade, os existenciais não são *representações* conceituais, são *indicadores*. O traço essencial desses conceitos é o fato de o teor de significação de cada um deles não visar nem dizer diretamente aquilo a que se refere, mas tão-somente dar «uma indicação, um apontamento de que aquele que compreende é exigido (*aufgefordert*) por este contexto conceitual, a perfazer uma modificação de si mesmo no ser-o-aí»<sup>41</sup>. Essa definição está de acordo

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 358.

<sup>41</sup> Heidegger, Martin, *Conceitos fundamentais da metafísica*, Rio de Janeiro: Forense, 2003, p. 340 (GA 29/30 [1983], *Grundbegriffe der Metaphysik* [1929/1930], p. 430).

com a tese «substancial» que a «essência» do ente humano reside no seu a-ser (*Zu-sein*), no o fato que «ele é e tem que de ser»<sup>42</sup>. Aquilo que o homem ainda não é onticamente, ele tem que de ser existencial-ontologicamente, isto é, estruturalmente. A estrutura do *Dasein* é a de um poder ser a ser assumido, de acordo com a indicação: «Torne-se o que você já é»<sup>43</sup>.

Obviamente, as exigências (*Aufforderungen*) expressas pelo modo de falar sobre o ser humano, praticado por Heidegger na sua analítica existencial, são categorialmente diferentes da objetificação ou, usando a linguagem de Kant, da exibição conceitual dos dados perceptivos. Contudo, elas, tampouco, têm o caráter de obrigações morais expressas no discurso prático do tipo kantiano. Creio ser correto afirmar que a linguagem filosófica do primeiro Heidegger —o mesmo valendo, mutatis mutandis, para a linguagem do segundo Heidegger— interpela o ser humano no sentido de uma *ética originária*<sup>44</sup>. O que essa ética pede ao homem é sustentar a abertura do ser, a qual, por sua vez, possibilita os modos de manifestação essencialmente não-objetificáveis do si-mesmo e de outros seres humanos, modos de ser, portanto, que não farão sentido algum, se não for obedecida a exigência em questão.

Depois de criticar a semântica kantiana dos conceitos fundamentais da filosofia teórica, Heidegger rejeita também as concepções sistêmicas da conexão dos conceitos filosóficos. À conexão lógico-formal dos conceitos, Heidegger opõe a «conexão viva» entre os indicadores formais, estabelecida pelos modos do acontecer do ser-o-aí em resposta às exigências da ética originária. Ele escreve: «Mas como todos os conceitos formalmente indicadores e as conexões interpretativas interpelam (*ansprechen*) quem está compreendendo quanto ao ser-o-aí nele, também está dada, com isso, uma conexão totalmente própria desses conceitos. Essa conexão não reside nas ligações que podem ser conquistadas, por exemplo, quando jogamos dialeticamente tais conceitos uns contra os outros, sem referência ao caráter indicador deles. Ao contrário, a *conexão originária e única dos conceitos já é instituída através do ser-o-aí mesmo*. O caráter vivo da conexão depende da medida em que o ser-o-aí chega, a cada vez, a si mesmo (o que não equivale ao grau de sua reflexão subjetiva). A conexão é em si acontecencial: ela está oculta na acontecência do ser-o-aí. Portanto, para a interpretação metafísica do ser-o-aí não há *nenhum sistema do ser-o-aí* <os itálicos são meus>. Ao contrário, a conexão conceitual interna é a conexão da acontecência do ser-o-aí ela mesma, que se modifica enquanto acontecência»<sup>45</sup>.

<sup>42</sup> No original: «Dass es ist und zu sein hat» (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 134).

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 145.

<sup>44</sup> Expliquei esse conceito em Loparic, Zeljko, *Sobre a responsabilidade*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003; e Loparic, Zeljko, *Ética e finitude*, São Paulo: Escuta, 2004, segunda edição.

<sup>45</sup> Heidegger, Martin, *Conceitos fundamentais da metafísica*, p. 341 (GA 29/30 [1983], *Grundbegriffe der Metaphysik*, p. 432).

Diferentemente de Kant, Heidegger não busca assegurar a especificidade do que pode ou deve acontecer com o ser humano recorrendo à distinção entre o «sistema da natureza», submetido às leis causais da natureza, e o «sistema da liberdade», governado pelas leis moral-práticas, não menos causais e, por isso mesmo, também objetificantes<sup>46</sup>. Ele não usa esse recurso kantiano para escapar da naturalização do humano, porque a distinção entre o teórico e prático, embora garanta um domínio à parte para os seres humanos, preserva a fonte de um perigo ainda maior que a naturalização: a objetificação. O salvamento desse perigo não passa pela moralização objetificante, pensada em oposição à naturalização, também objetificante, mas pela modificação da nossa relação com a linguagem. Essa linguagem deve assegurar o caráter essencialmente não-objetificável —isto é, nem naturalizável nem moralizável— do homem, ente que, enquanto Dasein, há de aceitar acontecer como o aí no qual os entes como tais no seu todo podem vir a se manifestar, isto é, a ser.

---

<sup>46</sup> A distinção entre esses dois sistemas encontra-se, por exemplo, em: Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Königsberg: F. Nicolovius, 1797, p. 12.