CDD: 142.78

A FABRICAÇÃO DOS HUMANOS*

ZELJKO LOPARIC

Unicamp / PUCSP / PUCRS
loparicz@uol.com.br

Resumo: Na introdução, o presente artigo examina a ameaça da fabricação industrial dos humanos tal como tematizada por Heidegger em 1939. Em seguida, procura elaborar o horizonte hermenêutico no qual Heidegger discute as alternativas de realização desse empreendimento já em curso. Prossegue considerando a defesa montada por Heidegger contra esse perigo, para terminar apresentando duas críticas à solução proposta por ele.

Palavras-chave: Heidegger. Técnica moderna. Fabricação dos humanos. Hermenêutica. Nascencialidade.

Abstract: In its introduction, this article examines the threat of industrial production of humans as thematized by Heidegger in 1939. Next, it tries to elaborate the hermeneutic framework within which Heidegger discusses the alternatives of realization of this enterprise already in course. After considering the defenses put up by Heidegger against this danger and ends by presenting two criticisms of his solution.

Key-words: Heidegger. Modern technology. Fabrication of humans. Hermeneutics. Nativity.

1. INTRODUÇÃO

A possibilidade da produção industrial dos seres humanos ocupa o pensamento de Heidegger pelo menos desde 1939, quando, ao comentar o conceito de *physis* do livro B, 1 da *Física* de Aristóteles, ele escreveu: "Às

* Texto modificado e ampliado da palestra proferida no VIII Colóquio Heidegger: "A fabricação dos humanos", Unicamp, Departamento de Filosofia, 22-23/11/2001.

vezes parece que a humanidade da época moderna tem pressa em atingir o seguinte objetivo: que *o homem se produza tecnicamente a si mesmo*" (1958 [1939], GA 9, p. 257). Um dos principais resultados da meditação heideggeriana sobre esse objetivo potencial da modernidade será resumido na seguinte observação acerca das perspectivas da fabricação dos humanos, enunciada num texto escrito nos anos 40: "Visto que o ser humano é a matéria-prima mais importante, pode-se contar que, um dia, com base em pesquisa química contemporânea, serão erigidas fábricas para a criação artificial do material humano" (1954, p. 95).[1]

Essa previsão não faz mais do que extrair uma conseqüência extrema da tese que Heidegger já estava defendendo há vários anos: na atualidade, a técnica é o nome para o ser do ente como tal no seu todo. 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 "verda-

[1] Essa citação foi retirada de um texto publicado inicialmente em 1951 e, em seguida, como fragmento XXVI do artigo "Die Überwindung der Metaphysik", em *Vorträge und Aufsätze*, de 1954, composto de material escrito entre 1936 e 1946. O termo "material humano" ocorre no tratado *Koinon. Aus der Geschichte des Seyns*, de 1998 [1938/40], GA 69, p. 185.

de 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).

Ora, se a fenomenologia do projeto é insuficiente para tratar do problema da "construção" do sentido do ser, ela tampouco oferece meios para sua desconstrução (*Abbau*) ou destruição (*Destruktion*). Em 1927, o que possibilita desconstruir a história da metafísica é a recuperação do horizonte do *tempo circular da acontecência do Dasein* como condição de possibilidade de todos os projetos de sentido. Tendo reconhecido que o sentido do ser configurado como técnica moderna não resulta de um projeto executado pelo *Dasein*, mas da acontecência do ser ele mesmo, depositada na história da filosofia ocidental, Heidegger se viu obrigado a concluir que a despontencialização desse sentido do ser tampouco pode consistir no retorno às condições que possibilitam o projetar tal como explicitadas pela analítica existencial. Sob o impacto da reflexão (constante e quase obsessiva) sobre a essência da técnica como o sentido do ser atual do ente como tal no seu todo, Heidegger ficou convencido – esse é o ponto que ele deixa claro no seminário de Zähringen (1973) – que, em *Ser e tempo*, "não se chegou a um conhecimento genuíno da acontecência do ser, de onde resultou a falta de jeito e, estritamente falando, a ingenuidade da 'destruição ontológica'". Desde então, tratava-se para ele de conceber a destruição não como desconstrução de algo projetado, mas "daquilo que se destina [ao ser humano] desde o início, na seqüência ininterrupta de modificações que são apresentadas pela história da filosofia" (1986, GA 15, p. 395). Creio ser plausível dizer que a mudança que vai do sentido do ser para a verdade do ser constitui o essencial do que Heidegger passou a chamar de *Kehre*, virada do seu pensamento (e do próprio ser). Se é assim, a *Kehre* deve ser atribuída essencialmente ao fracasso da tentativa de Heidegger de dar conta da técnica moderna no interior da sua pergunta inicial pelo ser.

A tarefa de pensar a verdade do ser exigia, nada mais nada menos, a reformulação do conceito de hermenêutica filosófica proposto em *Ser e tempo*. A partir de 1936, o conceito da temporalidade do ser de *Ser e tempo* cede lugar ao de acontecência do ser – conceito exposto pela primeira vez,

de maneira abrangente, na obra póstuma *Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis)* (Contribuições à filosofia. Sobre o acontecimento apropriador), escrita entre 1936 e 1938.[2] Desde então, a discussão heideggeriana sobre a essência da técnica – da sua origem e do seu ultrapassamento – não tem mais o caráter de uma hermenêutica *ontológico-existencial*, baseada na circularidade do *Dasein*. Ela passa a ser remetida à uma hermenêutica *ontológico-acontecencial* (*seinsgeschichtlich*), um modo de compreender fundamentado no *tempo circular da acontecência do ser*, num círculo que se origina no primeiro grande início do pensamento ocidental, quando este ainda estava visitado pela verdade do ser, que percorre todas as etapas decisivas da metafísica (as determinações do ser do ente, constitutivas do esquecimento da verdade do ser) e que, depois de ter chegado ao ponto mais distante da origem na época atual, quando o ser se revela como armação técnica, retornaria à origem e se fecharia – essa é a esperança de Heidegger – com a interpelação do homem por outro início do autodesocultamento do ser. Sendo assim, a questão da fabricação dos humanos, introduzida em torno de 1939 como um desenvolvimento da problemática da técnica, também será tratada, desde o começo, do ponto de vista da sua hermenêutica ontológico-acontecencial e não mais da existencial. Esses dois problemas são completamente novos para Heidegger, pois não há qualquer indício deles nos textos de Heidegger anteriores a 1930.[3]

Depois de descobrir que o lugar de nascença da técnica como verdade do ser não é a acontecencialidade do *Dasein*, mas a acontecencialidade do próprio ser – que se oculta ao desocultar-se como ser do ente tematizado pela metafísica – Heidegger se viu obrigado a recolocar o problema do sentido originário do ser para os gregos. Assim surgiu a nova tarefa, não previs-

[2] Veja, ainda, Heidegger 1992, GA 45, que contém textos sobre o mesmo assunto e escritos na mesma época.

[3] Desenvolvi esse ponto pela primeira vez e com mais detalhes em Loparic 1996.

ta em *Ser e tempo*[4] – o retorno aos pré-socráticos. Entretanto, a nova concepção da destruição não resolvia um outro aspecto do problema da desconstrução da técnica, a saber, o da futura volta à origem, isto é, o problema da possibilidade de um ultrapassamento[5] da técnica que ao mesmo tempo a preserve e apresente uma alternativa real para ela enquanto sentido terminal do ser pensado pela metafísica. Em outras palavras, Heidegger percebeu que a recuperação do primeiro começo não bastava, por si só, para garantir o retorno do pensamento do ser (da verdade do ser) à sua origem e a um outro início desse pensamento.[6] Conforme já vimos, o ultrapassamento da técnica não podia ser assegurado pelos homens mediante "projetos", mas no máximo preparado por eles, cabendo-lhes, no essencial, esperar uma virada do destinamento (*Geschick*). Por isso, trabalhando na preparação do outro início, Heidegger buscará as possibilidades de uma abertura do ser que não é mais o aí do ser-o-aí, o *Da* do *Da-sein*, ou o mundo do ser-no-mundo, mas o

---

[4] Nessa obra, a tarefa da desconstrução, concebida a partir "da destruição da história da ontologia segundo o fio condutor da problemática da temporalidade", desdobra-se em três sub-tarefas principais: desconstruir a doutrina kantiana do esquematismo, o fundamento ontológico do *cogito sum* cartesiano e o tempo aristotélico como "critério de discriminação da base fenomenal e dos limites da antiga ontologia" (1927, § 8).

[5] Esse termo traduz o heideggeriano *Überwindung*. Uma das razões dessa tradução encontra-se no seguinte trecho, escrito em 1938-39: "'Ultrapassar' ['*überwinden*'] – deixar para trás ou abaixo de si; apenas o primeiro, a fim de pôr de lado, ou o segundo, para que o ultrapassado – modificado pelo ultrapassamento – seja ao mesmo tempo assimilado ao outro [dele] que [o] ultrapassa. – O ultrapassamento precisa primeiro compreender-se a si mesmo e perfazer o seu passo no que é essencial e, junto com isso, tentar iniciar a constituição do que está para ser ultrapassado" (1999, GA 67, p. 10).

[6] Esse ponto é elaborado, com particular precisão, no esboço das preleções de 1937/40 (1984, GA 45, pp. 197-202). O mesmo tema é tocado já em 1934/5, nas primeiras preleções sobre Hölderlin, em que Heidegger distingue entre a tarefa filosófica básica que coube ao povo grego – nessa data, ele ainda pensa em termos de povos – e aquela da qual está incumbido o povo alemão (1980, GA 39, pp. 292-3).

aberto anunciado na poesia de Hölderlin e que Heidegger chamará de quadrindade (*Geviert*) ou contréa (*Gegend*), propondo-se a ultrapassar definitivamente o ponto de vista transcendental ainda residual em *Ser e tempo*.[7]

É desse novo ponto de vista hermenêutico, ontológico-acontecencial, ao mesmo tempo desconstrutivo (passo para trás) e reconstrutivo (ultrapassamento, outro começo), que Heidegger discute o problema da fabricação dos humanos. Para que possamos nos orientar nessa discussão, é preciso explicitar melhor os dois aspectos mais relevantes do ponto de vista esboçado: 1) o encontro de Heidegger com a obra de Jünger e a sua descoberta, a partir desse encontro, da técnica moderna como o sentido do ser na atualidade; 2) a formulação acontecencial-ontológica da pergunta pela origem desse sentido do ser e a explicitação das tarefas de retorno aos pré-socráticos e do ultrapassamento da técnica pela escuta do que é dito na poesia de Hölderlin. Em seguida a esse preâmbulo, pretendo considerar alguns dos principais textos de Heidegger sobre a fabricação dos humanos. Por fim, perguntar-me-ei sobre o alcance do projeto heideggeriano de ultrapassamento da técnica e as conseqüências dessa problemática para a questão da eventual fabricação futura dos humanos.

2. O ENCONTRO DE HEIDEGGER COM JÜNGER E A DESCOBERTA DA TÉCNICA MODERNA COMO O SENTIDO DO SER NA ATUALIDADE

Como é sabido, o cotidiano analisado em *Ser e tempo* é o do uso de objetos, cujo modelo é o trabalho artesanal. Não há nenhuma menção ao trabalho industrial, no sentido moderno, tal como explicitado, por exemplo, por Marx, na sua teoria do processo de trabalho. A partir de 1930, esse panorama muda e Heidegger começa a perceber que o cotidiano dominante na nossa época não é o caseiro, tematizado em *Ser e tempo*, mas o cotidiano técnico, descrito por Ernst Jünger no artigo "A mobilização total", de 1930,

[7] A existência, em *Ser e tempo*, de resquícios de transcendentalismo fundacionista é reconhecida explicitamente em Heidegger 1969, pp. 33-4.

e no livro *Der Arbeiter* (O trabalhador) publicado em 1932. A leitura de Jünger levou Heidegger às seguintes conclusões: 1) a fenomenologia da facticidade (do cotidiano) exposta em *Ser e tempo* é ingênua; 2) ela não representa um ponto de partida adequado para formular a questão do ser nos dias de hoje; 3) a técnica moderna é o sentido do ser na atualidade; e 4) o diálogo com Nietzsche é tarefa obrigatória para qualquer tentativa de compreender e ultrapassar esse sentido do ser. Essas conclusões obrigaram Heidegger a constatar o fracasso do projeto de repensar o sentido do ser em termos da sua ontologia fundamental e a procurar novos horizontes hermenêuticos para a elaboração dessa pergunta, crise que resultou, como disse anteriormente, na introdução do ponto de vista ontológico-acontecencial, isto é, na *Kehre*.

A importância de Jünger para Heidegger é textualmente muito bem documentada.[8] No opúsculo *Das Rektorat 1933/34*, escrito em 1945, Heidegger escreve:

> No ano 1930, foi publicado o artigo "A mobilização total" de Ernst Jünger; nesse artigo, foram anunciadas as linhas fundamentais do livro *Der Arbeiter*, que apareceu em 1932. Num pequeno círculo, de que fazia parte o meu assistente Brock,[9] eu discutia já então esses escritos, tentando mostrar como eles expressam uma compreensão essencial da metafísica de Nietzsche, na medida em que a história e o momento atual do Ocidente foi visto no horizonte dessa metafísica. A partir desses trabalhos e, mais essencialmente ainda, de seus fundamentos, pensamos naquilo que estava por vir, isto é, tentávamos ir ao seu encontro e questioná-lo. [...] No inverno de 1939/40, eu de novo comentei, num círculo de colegas, partes do livro de Jünger *Der Arbeiter* e constatei que ainda naquela época esses pensamentos eram estranhos e que ainda causavam estranheza, até que foram confirmados pelos "fatos". Aquilo que Ernst Jünger pensa nos pensamentos de domínio e forma do trabalhador, e que ele vê à luz desse pensamento, é o domínio universal da vontade de poder no interior da história vista planetariamente. É nessa realidade que hoje

[8] Esse contato está abundantemente documentado no volume 90 da *Gesamtausgabe*. Em Zimmermann (1990), encontram-se análises esclarecedoras da recepção heideggeriana ao pensamento de Jünger. Eu mesmo tratei desse assunto em Loparic 1996. Cf., ainda, Jünger 1950.

[9] Talvez seja interessante assinalar que Werner Brock era judeu e que defendeu Heidegger contra a acusação de anti-semitismo.

> se encontra tudo, que se chame comunismo, fascismo ou democracia mundial. É a partir dessa realidade da vontade de poder que eu comecei a ver, já nessa época, o que *há*. (Heidegger 1983, pp. 24-5)

De que realidade se trata? Qual é o sentido do ser de todas as coisas nos dias de hoje? Este é caracterizado pela *mobilização total* do ente no seu todo, decorrente de um processo cujo expoente não é o artesão, mas a figura do trabalhador. Em 1955, num texto dedicado a Ernst Jünger, Heidegger escreve: "'Trabalho', do qual a figura do trabalhador recebe por sua vez o sentido, é idêntico ao 'ser'" (1986, GA 15, p. 400). A partir de que lugar se determina a essência do trabalho, isto é, do ser dos entes na nossa época? Da técnica. Heidegger cita Jünger: "A técnica é o modo como a figura do trabalhador mobiliza o mundo" (p. 398). No fragmento II de "Überwindung der Metaphysik", Heidegger esclarece esse ponto notando que, na nossa época, o trabalho alcança "o *status* metafísico de objetificação incondicional de tudo que está presente e que se essencia na vontade da vontade" (1954, p. 72), processo assistido pelas condições de possibilidade (do tipo kantiano) da teorização objetificante sobre o ente no seu todo – a representidade (*Vorgestelltheit*) como o sentido de ser dominante.

3. A FORMULAÇÃO ACONTECENCIAL-ONTOLÓGICA DA PERGUNTA PELA TÉCNICA E AS TAREFAS DE RETORNO E DE ULTRAPASSAMENTO

É precisamente nesse momento que Heidegger se coloca a pergunta que guiará, desde então, grande parte do seu trabalho na segunda fase do seu pensamento: "Será que não há, portanto, motivo e necessidade essencial suficientes para começar, na meditação originária, a indagar sobre um ultrapassamento da metafísica da vontade de poder, isto é, refazer o pensamento ocidental a partir do retorno ao seu início?" (Heidegger 1983, p. 25).

A resposta de Heidegger foi sim; ela se concretizou, no essencial, nas sucessivas tentativas de remontar à origem filosófica grega da técnica para avançar além da técnica. Ao mesmo tempo em que trabalha Nietzsche, Heidegger ensaia o retorno aos pré-socráticos, combinado com a meditação

sobre a terra e o céu, os mortais e os imortais de Hölderlin. Um dos primeiros testemunhos desse esforço de volta às origens é o discurso do reitorado, de 1933. O primeiro curso sobre os pré-socráticos (Anaximander e Parmênides) data de 1932. Seus temas serão retomados no curso de 1942/3 (Parmênides) e de 1943 (Heráclito). Sobre Hölderlin, Heidegger vai lecionar a partir de 1934/5.

Há também o caminho de descida da origem grega à época atual – o do esquecimento do ser –, esboçado pela primeira vez em 1936, no parágrafo final do Posfácio de suas palestras ministradas em Frankfurt sobre a origem da obra de arte. O essencial do conteúdo desse texto está resumido nas duas perguntas do tratado *Besinnung*, de 1938/9, citadas a seguir:

> Além disso, o que há de mais claro, embora no seu alcance ainda muito pouco pensado, que a conexão interna entre *eidos* – *morfe* – *hyle* e da *tehne* na metafísica de Aristóteles, determinante para o Ocidente no seu todo (não apenas para a Idade Média)? Onde é que a distinção quase incontornável entre a "forma" e o "conteúdo" tem a sua raiz senão na interpretação "técnica", fundada na *tehne*, do *on* e da *ousia*? (1997, GA 66, p. 177)

Aristóteles, o pensador a quem Heidegger deve o conceito de fenômeno, é, ao mesmo tempo, aquele cuja obra está na origem de um acontecer que consiste no obscurecimento progressivo e inevitável precisamente da fenomenalidade dos entes; aqui temos um dos exemplos mais claros daquilo que Heidegger chamará, seguindo Sófocles, de *deinon* no ser humano – a manifestação do destino no seu existir e no seu pensar.

4. A FABRICAÇÃO DOS HUMANOS EM 1939

Essa é a perspectiva na qual Heidegger tratará da fabricação dos humanos. As suas primeiras observações sobre esse tema encontram-se, conforme disse, no seu comentário ao Livro B,1 da *Física* de Aristóteles, de 1939. O ponto de partida de Heidegger é a distinção aristotélica entre os dois gêneros do ente: o dos *physei onta*, as coisas que crescem, e o dos *poioumena*, as coisas feitas (1976, GA 9, p. 299). Os entes do primeiro gênero têm

o princípio (*arche*) do seu movimento (*kinesis*), incluindo neste a sua gênese, em si mesmos; os do segundo, em um outro ente, o artesão. Essa distinção é relacionada aos modos de produção desses entes: os *physei onta* devem o seu ser ao crescimento, à *physis*; os *poioumena*, ao fazer, à *poiesis*, própria da *tehne* (p. 289). Em virtude dessa diferença de origem, os entes feitos existem no sentido de serem disponíveis ou disponibilizados para o uso (pp. 251 e 290); os seres crescidos, no sentido de se essenciarem no desocultado. Essa essenciação tem o caráter de colocação no aspecto, expressão usada por Heidegger para traduzir *morphe* de Aristóteles. À *physis* pertence a *morfe*, que, enquanto *genesis*, é caminho, isto é, um a-caminho de um ainda-não para um não-mais.[10]

Sendo assim, Aristóteles pode não somente dizer que a *physis* é um gênero do ente (*hen gar ti genos tou ontos*), mas também que ela é uma espécie de *ousia*, isto é, diz Heidegger, de entitude[11] ou de ser do ente (pp. 259, 265 e 299). Esse resultado previne que os *physei onta* sejam descaracterizados como *poioumena* e, por essa incompreensão do seu ser, jogados na vala comum dos entes disponibilizáveis. Ainda assim, a posição de Aristóteles dever ser vista como um esquecimento do grande início do pensamento grego, no qual a *physis* não é uma espécie de entitude, mas o ser do ente no seu todo como tal, anteriormente à sua divisão em *physis* e disponibilidade (p. 300). Um eco desse grande início encontrar-se-ia numa frase perdida no primeiro capítulo da *Metafísica* de Aristóteles, na qual a *ousia*, a entitude do ente, é dita ser *physis tis*, uma certa *physis*. Essa frase, por não ser consistente com a tese de que a *physis* é um *genos tou ontos*, um gênero do ente, introduz uma tensão interna ao pensamento aristotélico que revelaria, segundo Heidegger, o fato ontológi-

---

[10] Heidegger anota, ainda, que a colocação do ente numa forma ou aspecto faz com que ele seja de tal maneira que, ao mesmo tempo, "*na* presenciação, presencia-se uma ausência" (no original: "in *der Anwesung eine Abwesung anwest* ", 1976, GA 9, p. 297). Isso significa que "cada ser vivo já começa, ao ser vivo, também a morrer e *vice-versa*: o morrer é ainda um viver, pois só algo vivo pode morrer; mais ainda, a morte *pode* ser o 'ato' supremo da vida" (p. 298).

[11] Essa é a minha tradução do termo heideggeriano *Seindheit*.

co-acontecencial de que "a *physis* trazida por Aristóteles para o conceito de essência só pode ser um descendente longínquo da *physis* inicial" (p. 300).

Tendo mostrado que, para Aristóteles, existe uma diferença essencial entre a *physis* e a *tehne*, Heidegger indica, em vários pontos do texto, que essa diferença é obliterada na concepção moderna do ser vivo como organismo. "Organismo", diz ele, é "um conceito moderno, mecânico-técnico, de acordo com o qual o crescimento é interpretado como uma feitura que se faz a si mesma" (p. 255). Dessa forma, a *physis* fica descaracterizada como autoprodução ou auto-organização. Abandonando repentinamente a atitude hermenêutica, Heidegger faz sua a argumentação de Aristóteles, afirmando que a técnica, mesmo a mais avançada, não pode substituir a natureza, mas apenas "apoiar e dirigir" a natureza. Aristóteles deixou claro que a técnica médica, por exemplo, não pode tornar-se a *arhe* da saúde como tal.[12] Isso somente seria o caso "se a vida como tal se tornasse uma feitura que pode ser produzida 'tecnicamente'". Se fosse assim, prossegue Heidegger, "não haveria mais saúde, nem mesmo nascimento e morte".

Heidegger sabe muito bem que a sua evocação do sentido grego da saúde, do nascimento e da morte não pode impedir, por si só, que a vida humana passe a ser produzida tecnologicamente. Ao invés de excluir categoricamente essa possibilidade, seja em termos de Aristóteles, seja nos da ontologia fundamental de *Ser e tempo*, Heidegger acrescenta:

> [...] caso se consiga isso, o homem teria feito voar pelos ares a si mesmo, isto é, a sua essência como subjetividade pelos ares, onde o que é simplesmente sem sentido valeria como o único "sentido" e a manutenção dessa validade apareceria como o "domínio" humano sobre o globo terrestre. Dessa forma, a subjetividade não é ultrapassada, mas apenas tranqüilizada no "eterno progresso" de uma "*constância*" à moda chinesa; essa é extrema in-essência em relação à *physis-ousia*. (1976, GA 9, p. 257)

---

[12] No comentário da sua tradução da *Física* de Aristóteles para o alemão, Hans Wagner mostrou que, ao contrário do que diz Heidegger, para Aristóteles, tal como para a medicina moderna, a saúde pode ser um efeito da *tehne* e não apenas da *physis* ajudada pela *tehne* (Aristóteles 1967, p. 370).

O mesmo motivo reaparece no fim do texto aqui analisado, quando Heidegger diz ser perfeitamente possível que a morte seja objetificada, no sentido de concernir algo meramente disponível, que pode ser manipulado, por onde se chega à "in-essência extrema" da *physis*, "que se eriça como a própria e única essência, o qual eriçar-se permanece de fato a essência de toda in-essência" (p. 298).

Aqui se tem um importante resultado do pensamento heideggeriano da acontecência do ser. A in-essência em questão é entendida por Heidegger – no artigo sobre a *Física* de Aristóteles, assim como no restante de sua obra da segunda fase – como um auto-ocultamento do ser, isto é, como sendo ainda um modo de desocultamento do ser. Essa "inverdade" do ser, por sua vez, precisa ser pensada – conforme indiquei anteriormente – como um destino imposto ao homem pelo próprio ser, do qual o homem não pode libertar-se pelas próprias forças, mas tão-somente pelo advento, propiciado pelo ser, de um outro modo de seu autodesocultamento. Isso está dito, por exemplo, na seguinte frase da entrevista de Heidegger com Richard Wisser, de 1963: "Eu vejo na técnica, isto é, na sua essência, que o homem está submetido a um poder que o desafia e em relação ao qual ele não é livre – que aqui se anuncia algo, a saber, uma relação do ser com o homem – e que essa relação, que se esconde na essência da técnica, um dia talvez chegará a se iluminar no seu desocultamento" (2000, GA 16, pp. 706-7). E acrescenta: "Eu não sei se isso vai acontecer". Se acontecer, não será devido a um esforço humano, quer teórico quer prático, mas à mudança radical no modo como o ser se destina ao homem e o interpela, ao *Ereignis*, acontecimento que apropria o tempo ao ser e o homem ao ser. Não se trata, portanto, de fazer coisa alguma – de tentar, por exemplo, resistir à técnica ou condená-la –, mas de compreender o modo de essenciação (*das Wesen*) da técnica e do mundo técnico, o compreender sendo tomado no sentido de correspondência a um segredo mais profundo que a técnica, o *Ereignis* (*idem*).

5. A FABRICAÇÃO DOS HUMANOS NOS ANOS 1940 E 1955

O tema da fabricação ressurge no fragmento XXVI de "Ultrapassamento da metafísica", escrito nos anos 40. O trecho relevante, parcialmente citado anteriormente, diz:

> Visto que o ser humano é a matéria-prima mais importante, pode-se contar que, um dia, com base em pesquisa química contemporânea, serão construídas fábricas para a criação artificial do material humano. As pesquisas do químico Kuhn, contemplado pelo Prêmio Goethe da Cidade de Frankfurt deste ano [1949], já abrem a possibilidade de conduzir a criação dos seres vivos de sexo masculino e feminino de maneira planejada, segundo a demanda. À liderança literária no setor "Cultura" corresponde, pela lógica nua e crua, à liderança em inseminação artificial. (1954, p. 95)

Para Heidegger, homem é a "matéria-prima mais importante" no sentido de ser ele "o sujeito de todo o consumo, contudo, de tal maneira que ele deixa que a sua vontade seja completamente envolvida nesse processo e, dessa forma, ele torna-se, ao mesmo tempo, o 'objeto' do abandono do ser" (1954, p. 92). A materialidade da matéria-prima que é o homem não está, portanto, na sua fisicalidade, mas no fato de o homem não ser mais do que algo meramente presente e disponível, no e para o consumo. Tal modo de ser do ser humano pode, sim, ser fabricado artificialmente, por meios químicos. As técnicas para tanto são as da inseminação artificial, que, conforme observa Heidegger, já na época permitem a escolha do sexo do ser humano criado. O ponto central, entretanto, não é a variedade de produtos humanos possibilitados, mas o fato de a técnica invadir o próprio processo de nascimento. A questão que se coloca em decorrência disso é se um ser humano criado quimicamente de fato nasceu ou se, pelo contrário, a fabricação torna o nascimento impossível, ou seja, os seres humanos fabricados são entes que não nasceram.

No texto citado, Heidegger trata da relação entre a fabricação e o nascimento. Em outros, ele fala da oposição entre a morte natural e a morte fabricada. Na terceira palestra da série de quatro palestras pronunciadas por

Heidegger em 1949 sob o título *Einsicht in das was ist* (Um olhar por dentro do que há), intitulada "Die Gefahr" ("O perigo"), ele escreve:

> Centenas de milhares morrem em massa. Eles morrem? Não, eles perecem. Eles são abatidos. Eles morrem? Não, eles se tornam componentes do estado de fabricação dos cadáveres. Eles morrem? Não, eles são liquidados, sem dar na vista, em campos de extermínio. E nem precisa de tanto – milhões findam miseravelmente agora na China pela fome. (1994, GA 79, p. 56)

Nesse texto, a morte, não o nascimento, é vista como produto técnico. Os modos de produção considerados são vários, mas, na sua essência, eles são os mesmos: terminam com os seres humanos, não deixando que possam morrer e, dessa maneira, "materializam" o homem. Aqui, convém lembrar como o segundo Heidegger pensa a morte morrida:

> Os mortais são os homens. Estes se chamam mortais porque podem morrer. Morrer quer dizer: poder a morte enquanto morte. Só o homem morre. O animal termina. Ele não tem a morte nem diante de si nem atrás de si. A morte é o santuário do nada, daquilo que, sob todo aspecto, nunca é meramente ente. A morte como santuário do nada guarda o essenciar-se do ser em si. (1954, p. 177)

Num outro texto, o processo de materialização por fabricação é estendido à relação do homem com a natureza no seu todo: "A agricultura é agora indústria de alimentação motorizada; na essência, o mesmo que a fabricação dos cadáveres em câmaras de gás e campos de extermínio, o mesmo que o bloqueio que impõe fome a países inteiros, o mesmo que a fabricação de bombas de hidrogênio" (1994, GA 79, p. 27).

Quando lido na chave da moral tradicional, esse texto soa escandaloso. Mas ele não é escrito nessa chave, mas *contra* ela. Para Heidegger, a moral e a revolta moral não são respostas viáveis para o desafio da técnica. O texto deve ser lido na chave ontológico-acontecencial que fornece também, cabe

enfatizar, o acesso à ética originária de Heidegger.[13] Essa leitura começa, de fato, pela constatação da objetificação extrema da relação do homem com a terra, a que faz com que o cultivo seja substituído pelo trabalho industrial mecanizado. Tal agricultura não deixa nascer nem crescer, ela *faz* os produtos agrícolas e, dessa maneira, *aniquila* os frutos da terra que alimentam os humanos. As coisas assim produzidas não são coisas naturais, vivas, mas antinaturais, mortas. A agricultura motorizada não ajuda que as frutas se mostrem elas mesmas a partir delas mesmas; ao invés disso, ela produz cadáveres de frutas. Heidegger diz isso antes mesmo de existirem sementes de frutas e vegetais estéreis. Na sua essência, o que ele tem em vista é o processo de *aniquilação agrícola da coisa*, que é apenas um aspecto da aniquilação da coisa pela técnica moderna.[14] É mesma a essência da fabricação industrial de cadáveres humanos nas câmaras de gás, executada, segundo os produtores industriais dessas câmaras, J. A. Topf und Söhne, pelo "processo e aparelho para incineração de carcaças, cadáveres e de suas partes".[15] O mesmo tipo de relação de objeto prevalece na política moderna e na conduta da guerra: a vida e a morte não são cuidadas como fenômenos da própria vida, mas produzidas, isto é, a vida é instalada ou desinstalada, de acordo com as condições impostas pelo ser como representidade.[16]

No artigo "Gelassenheit" (Serenidade) (1955), Heidegger retoma o tema da fabricação dos humanos. Em um encontro recente dos ganhadores do Prêmio Nobel realizado em Lindau, cidade situada à beira do lago de Konstanz, escreve ele, o químico americano Stanley declarou: "Está próxima a hora em que a substância viva será entregue na mão dos químicos, que

---

[13] Tratei da relação entre o pensamento do ser e a ética originária em Loparic 2004.

[14] Os temas da aniquilação e do salvamento da coisa são abordados em Loparic 2001 e 2005.

[15] Citado segundo Young 1997, p. 185.

[16] As implicações da crítica de Heidegger à técnica para a sua crítica do nazismo, iniciada em torno de 1936, foram explicitadas em Loparic 1996, Vietta 1989 e Young 1997.

poderão desfazer, refazer e modificar essa substância como quiserem" (1959a, p. 22). Aqui teríamos, entende Heidegger, o anúncio de *ataque total* contra a vida e a essência do ser humano, pior que a explosão de uma bomba de hidrogênio. Mesmo se bombas desse tipo não explodirem, continuará, em virtude dos resultados da pesquisa genética, a mais radical e impensável modificação do mundo humano.[17] Inúmeras vezes Heidegger enfatizará que se trata aqui de um perigo extremo que consiste – dirá em 1963, numa conversa com um monge budista tailandês – na possibilidade "de o homem ser totalmente entregue à técnica e de ser transformado, um dia, numa máquina pilotada" (2000, GA 16, p. 591).

6. DIÁLOGO COM MARX: O TRABALHO ENTENDIDO COMO PROCESSO DE PRODUÇÃO

É nessa mesma perspectiva de uma hermenêutica ontológico-acontecencial, e não política[18] ou moral, Heidegger discute também com Marx. Num trecho particularmente significativo do seminário de Le Thor, realizado em 1969, Heidegger comenta a famosa 11ª tese de Marx sobre Feuerbach, segundo a qual os filósofos têm apenas *interpretado* o mundo de modos diferentes e que se trata de *modificá-lo* (Marx 1845, p. 7). Para Marx, o mundo não pode ser modificado para melhor desfazendo, pela crítica filosófica, as ilusões da consciência, mas tão-somente pela intervenção efetiva nos processos reais constitutivos do mundo (cf. Marx e Engels 1845/46, pp. 20 e 84). Heidegger objeta, observando que toda modificação efetiva do mundo pressupõe, como ferramenta, um ponto de vista teórico:

---

[17] Esse ponto não foi notado pelo famoso Unabomber (Theodore Kaczynski), que pensou poder deter o progresso do poder da técnica sobre os seres humanos lançando bombas caseiras sobre seus expoentes ou mesmo contra os membros avulsos e indiferentes da sociedade tecnológica (cf. Unabomber 1996).

[18] O caráter não-político dessa discussão é explicitamente afirmado, por exemplo, em 1986, GA 15, p. 393.

> De *que* modificação se trata em Marx? Da modificação das relações de produção. Mas onde é que a produção tem o seu lugar? Na práxis. E pelo que é determinada a práxis? Por uma certa teoria que cunhou o conceito de produção como produção do homem por ele próprio. Marx tem, portanto, uma concepção teórica do homem – uma concepção muito precisa que contém, como sua base, a filosofia de Hegel. (1986, GA 15, pp. 352-3)

Heidegger acrescenta: "Na medida em que inverte, à sua maneira, o idealismo de Hegel, Marx exige que seja dado ao ser o primado sobre a consciência" (*idem*). Mas que é o ser para Marx? "O ser para Marx", responde Heidegger, "é o processo de produção. Essa é a concepção que ele recebe da metafísica, da interpretação hegeliana da vida como processo. O conceito prático de produção só pode ser formulado com fundamento num conceito de ser oriundo da metafísica" (*idem*). Ao pensar o ser como processo de trabalho, isto é, como processo de produção, Marx herda (via interpretação hegeliana da vida como processo de produção) a tese de que o sentido de ser do ente no seu todo é relacionado à *poiesis*, tese que só se torna possível pelo esquecimento metafísico da *physis* de Aristóteles e, mais significativamente ainda, dos pré-socráticos (p. 353).

Nesse contexto, a frase de Marx "a raiz do homem é o próprio homem" deve ser interpretada no sentido de que o processo de produção é, na sua essência, o processo da autoprodução do homem e da sociedade. Quando Marx diz: "O homem se produz a si mesmo...", isso significa: "O homem é uma fábrica. Ele faz a si mesmo assim como produz os seus sapatos" (p. 323). Essa conclusão não é enfraquecida, mas reforçada por uma outra tese famosa de Marx "o homem é o ser supremo para o homem". Disso se segue que, com Marx, chega-se à "posição do niilismo extremo" (p. 393). Essa proposição, esclarece Heidegger, "não diz outra coisa senão: na doutrina que declara explicitamente que o *homem* é o ser supremo do homem, fica fundamentado e confirmado, definitivamente, que o ser como ser não é mais *nada* (*nihil*) para o homem" (*idem*). Um eco dessas análises encontra-se na seguinte frase da entrevista concedida por Heidegger a Wisser, mencionada anteri-

ormente: "A partir do *marxismo*, não se pode compreender a *essência* da técnica" (p. 707).[19]

7. IDÉIA DE UMA MAIÊUTICA COMO CONDIÇÃO DE POSSIBILIDADE DE QUALQUER PENSAMENTO DO SER

Para terminar, gostaria de examinar brevemente as chances de êxito do plano de Heidegger de avançar além da técnica, recuando aos pré-socráticos. Partirei das seguintes perguntas: a hermenêutica ontológico-acontecencial evita a ingenuidade que o próprio Heidegger constata existir na hermenêutica ontológico-existencial de *Ser e tempo*? Em que medida, portanto, o recurso regressivo a Heráclito e progressivo a Hölderlin tem maiores chances que a teoria de *Ser e tempo* da compreensão projetiva dos sentidos do ser, de assegurar a desconstrução da técnica, isto é, a anulação do seu poder sobre a essência dos seres humanos? Trata-se de saber, em outras palavras, se a tese ontológico-acontecencial do segundo Heidegger – de que a técnica haure a sua força do esquecimento do sentido grego do ser, imposto pelo próprio ser – fornece a base de uma *crítica* satisfatória da fabricação industrial dos humanos e um meio adequado de defesa contra ela.

Como foi visto, de acordo com o próprio Heidegger, a ingenuidade da hermenêutica de *Ser e tempo* deve-se aos resquícios do subjetivismo. Mas talvez esse diagnóstico não seja suficiente. É possível que existam outras razões para a fraqueza do projeto desconstrutivo-construtivo de Heidegger, tanto na primeira quanto na sua segunda fase. Gostaria de assinalar duas delas. Em *Ser e tempo*, Heidegger formula a sua luta pelo sentido originário do ser do ente como busca das condições de possibilidade da manifestação do ente, sendo a manifestidade ou fenomenalidade compreendida como um

[19] Vê-se facilmente que a discussão de Heidegger com Marx passa, no fundo, pela desconstrução ontológico-acontecencial do sistema de Hegel. O mesmo vale para os trabalhos de Heidegger sobre Nietzsche. O pensador da vontade de poder também é interpretado, em última instância, à luz de uma filosofia da história da filosofia concebida explicitamente como oposta à de Hegel (cf. 1989, GA 65, p. 221).

mostrar-se si mesmo a partir de si mesmo ("essenciação no desocultado", na linguagem do artigo sobre Aristóteles analisado anteriormente). Essa tese nunca será abandonada. Ser, para Heidegger, significa sempre surgir, emergir, em si e a partir de si. É esse o sentido que Heidegger procura, como já foi abordado, no conceito aristotélico de *physis* e, com mais ênfase ainda, na *physis* dos pré-socráticos.

É questionável sustentar que a manifestidade, tomada nesse sentido, esgota todas as dimensões da pergunta pelo ser do ser humano. Para mostrar isso, sugiro uma comparação do argumento ontológico-acontecencial de Heidegger, dirigido contra a possibilidade de produção industrial dos seres humanos como tais, com o argumento lógico-semântico de Kant. Segundo Kant, nós estamos longe de ser "suficientemente instruídos, quer pela experiência quer pelos argumentos da razão, sobre a questão de saber se o homem contém a alma (no sentido de [...] uma substância espiritual) ou se, pelo contrário, a vida é uma propriedade da matéria" (1797b, p. 66). Tampouco estamos em condições de negar, categoricamente, a afirmação materialista de que "a razão, segundo a sua capacidade teórica, poderia muito bem ser também uma qualidade de um ser corpóreo vivo" (1797b, p. 65). Se a vida e, até mesmo, a nossa capacidade teórica podem ser propriedades da matéria, não parece haver boas razões para negar que a saúde, o nascimento e a morte o sejam também e que, portanto, podem ser manipuláveis por meio de operações técnico-práticas.

O que, então, separa Kant de um materialista? O fato de que, segundo ele, não é possível admitir que possam ser produzidos seres livres, caso o conceito de liberdade seja definido pela lei moral kantiana. "É impossível fazer-se um conceito da criação", diz Kant, "por meio de uma operação física, de um ente dotado de liberdade" (1797a, p. 113). Numa nota de rodapé, Kant acrescenta ser igualmente impossível conceber "como é possível que *Deus crie* seres livres; pois, nesse caso, ao que parece, todas as ações futu-

ras deles, predeterminadas por aquele ato inicial, estariam contidas na cadeia de necessidade da natureza e, portanto, não livres" (*idem*).[20]

A principal diferença entre os argumentos de Heidegger e de Kant reside no fato de o primeiro condicionar a possibilidade de fabricação dos humanos ao esquecimento radical da verdade do ser, enquanto o segundo nega terminantemente essa possibilidade pela mera *análise semântica*. O nascimento de um ente livre, tomado no sentido de agente moral-prático, submetido à lei moral, não pode ser pensado nem explicado por nenhum conceito teórico-prático bem formado. É, portanto, um *contra-senso* pensar que um ser humano livre, tal como definido na moral kantiana, possa ser produzido industrialmente. Em Kant, o ser humano não pode ser produzido porque a categoria teórica de existência não se aplica à existência humana enquanto submetida ao imperativo categórico. À medida que é capaz de agir moralmente, isto é, de ser moral, o homem não pertence ao domínio dos fenômenos da natureza. As ações humanas pensadas como modos de ser de um agente livre não são fenômenos e não podem ser descritas (expostas conceitualmente) por meio de conceitos definidos no domínio da natureza.[21]

Surge assim a suspeita de que a ingenuidade de Heidegger, tanto na primeira quanto na sua segunda fase, decorre da identificação do ser com a manifestidade ou fenomenalidade, posição herdada por ele de Aristóteles e de Husserl, totalmente inaceitável a Kant. A descoberta heideggeriana dos modos sucessivos de desocultamento do ente e, em particular, a aplicação desse movimento aleteiológico (alético) na tentativa de compreender o acontecer interno da história da metafísica são contribuições admiráveis que ainda precisam ser devidamente assimiladas. Entretanto, parece problemático querer discutir *todas* as questões relativas ao ser dos seres humanos em termos de manifestidade, como se pode depreender da concepção kantiana de existência moral.

---

[20] Nesse contexto, Kant continua assumindo que a criação é pensada como uma operação física, natural.

[21] A interpretação semântica do projeto kantiano da crítica da razão pura, utilizada na presente análise, é exposta de maneira detalhada em Loparic 2002.

A mesma suspeita de ingenuidade de Heidegger, presente nas duas formulações da sua hermenêutica, pode ser fundamentada também em resultados da psicanálise contemporânea. A fim de poder nascer, todo ser humano precisa (pelo menos no mundo atual) da presença de uma mãe. Ora, é possível mostrar por meio de estudos factuais que essa presença não tem o sentido de manifestidade e sim de confiabilidade. A mãe é real para o bebê não por essenciar-se no desocultado ou por ser uma mortal a habitar a quadrindade, mas por cuidar dele de maneira física e devotada. O bebê apropria-se do ser – essa é a tese do psicanalista inglês Donald W. Winnicott – na exata medida em que se identifica com a mãe, no sentido de *ser a mãe* (aqui ser tem um sentido transitivo) que cuida dele. No início da vida humana, ser significa ter contato com um outro ser humano. Nem o ser interpretado como objetividade técnica, nem o ser entendido como manifestidade não-humana, pode ser *experienciado* por um bebê humano e *ter sentido* para ele. Um bebê humano, enquanto tal, não pode nascer nem numa proveta, nem na *physis* dos pré-socráticos, nem na quadrindade de Hölderlin. Ele não se cria em nenhum desses ambientes (mundos). Dito de maneira bruta: os seres humanos só nascem das barrigas das mães capazes de engravidar, gestar e se devotar aos seus bebês. A *mãe-natureza* das parteiras tem o primado onto-ontológico tanto sobre a natureza-mãe dos mitos, das religiões, dos poetas e dos filósofos quanto sobre a natureza-máquina dos cientistas modernos.

Das duas uma: ou um recém-nascido de uma mãe humana não é interpelado pelo ser e, portanto, não é um ser humano, ou ele é concernido pelo sentido do ser e, então, o sentido do ser relevante é o de confiabilidade, não o de manifestidade ou de representidade. Tanto o segundo sentido, característico da técnica moderna, quanto o primeiro, buscado por Heidegger, devem ser abandonados como conceitos-guia exclusivos ou mesmo dominantes. Decerto, a meditação heideggeriana sobre a manifestidade, conduzida no quadro das suas hermenêuticas, ajuda a diagnosticar o caráter encobridor e mesmo extremamente perigoso da armação técnica do mundo, fundada no ser como representidade. Contudo, restam sérias dúvidas, sugeridas pela filosofia tradicional (Kant) e pela ciência factual (Winnicott), quan-

to às chances de que o caminho de saída dessa armação[22] passaria exclusivamente por uma região em que tudo acontece, como antevê Heidegger, num jogo de luzes e sombras. Há claras indicações de que, ao lado das *hermenêuticas* do tipo heideggeriano e da *teorização objetificante*, feudo da ciência moderna, a *maiêutica*, a ciência e a arte do parto, deve permanecer fazendo parte da práxis filosófica. Sem dúvida, a fim de atender às necessidades da atualidade, a concepção platônica dessa ciência-arte precisaria ser reformulada de maneira a poder ser usada não somente para facilitar o parto de idéias, mas também, e em primeiro lugar, o nascimento e o crescimento dos seres humanos. Sem elucidar maieuticamente a *nascencialidade* dos humanos – as condições de possibilidade de eles chegarem-ao-mundo e, progressivamente, integrarem-se em unidades pessoais, estáveis, sem serem rígidas – não é possível, parece-me, tratar hermeneuticamente, de modo adequado, a existencialidade dos humanos, ou seja, as condições nas quais, uma vez nascidos e saudáveis,[23] eles podem continuar a estar-no-mundo e até morrer. Menos ainda é possível dar sentido ao seu confronto com a realidade externa constituída pelos processos representacionais objetificantes.

Ao fazer essas breves observações, busquei explicitar dois pontos de crítica a Heidegger. Em primeiro lugar, a sua estratégia de recorrer à hermenêutica não é o único recurso de uma defesa filosófica contra a fabricação dos humanos, visto que a determinação moral-teórica do caráter não-natural do homem, feita no estilo de Kant, oferece uma possibilidade de defesa alternativa. Em segundo lugar, além de não ser necessária, essa estratégia também não é suficiente, pois a recuperação heideggeriana de um pensamento da origem não pode dar conta da experiência pessoal do nascimento, elemento constitutivo, segundo Winnicott, de um ser essencialmente não-fabricável.[24]

---

22 Uso esse termo para traduzir *Gestell* de Heidegger.

23 Cf. o tema da saúde em Kant, Schopenhauer, Nietzsche, Freud e Winnicott.

24 Estou afirmando, com fundamento em Kant e Winnicott, não somente os limites das hermenêuticas heideggerianas, mas também da teoria da interpretação da psicanálise tradicional.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. *Physikvorlesung*. Tradução de Hans Wagner. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967.

HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, 1927.

———. "Die Zeit des Weltbildes" [1938]. In: Heidegger 1950a, pp. 69-104.

———. "Nietzsches Wort 'Gott ist tot'" [1943]. In: Heidegger 1950a, pp. 193-247.

———. "Rektorat 1933/34. Tatsachen und Gedanken" [1945]. In: Heidegger 1983, pp. 21-45.

———. "Wozu Dichter" [1946]. In: Heidegger 1950a, pp. 248-95.

———. *Holzwege*. Franfurt/M: Klostermann, 1950a.

———. "Der Ursprung des Kunstwerkes" [1936]. In: Heidegger 1950a, pp. 7-68.

———. *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Neske, 1954.

———. "Gelassenheit" [1955]. In: Heidegger 1959a, pp. 11-28.

———. *Einführung in die Metaphysik* [1935]. Tübingen: Niemeyer, 1957a.

———. *Der Satz vom Grund*. Pfullingen: Neske, 1957b.

———. *Identität und Differenz*. Pfullingen: Neske, 1957c.

———. "Vom Wesen und Begriff der *physis*. Asistóteles. *Physik* B, 1". *Il pensiero*, v. 3, n. 2 e 3, 1958. In: Heidegger 1976, GA 9, pp. 239-301.

———. *Gelassenheit*. Pfullingen: Neske, 1959a.

———. *Zur Seinsfrage*. Frankfurt/M: Klostermann, 1959b.

———. *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen: Neske, 1959c.

———. *Nietzsche*. 2 v. Pfullingen: Neske, 1961a.

———. *Was heisst Denken?* Tübingen: Niemeyer, 1961b.

———. *Die Technik und die Kehre*. Pfullingen: Neske, 1962a.

———. *Der Ursprung des Kunstwerkes* [1936]. Stuttgart: Reklam, 1962b.

———. *Die Frage nach dem Ding* [1935/6]. Tübingen: Niemeyer, 1962c.

———. "Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens". In: Heidegger 1969, pp. 61-80.

———. *Zur Sache des Denkens.* Tübingen: Niemeyer, 1969.

———. *Wegmarken.* GA 9. Frankfurt/M: Klostermann, 1976.

———. *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"* [1934/35]. GA 39. Frankfurt/M: Klostermann, 1980.

———. *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933/34* [1933/1945]. Frankfurt/M: Klostermann, 1983.

———. *Grundfragen der Philosophie.* GA 45. Frankfurt/M: Klostermann, 1984.

———. *Seminare.* GA 15. Frankfurt/M: Klostermann, 1986.

———. *Zollikoner Seminare.* Frankfurt/M: Klostermann, 1987.

———. *Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis).* GA 65. Frankfurt/M: Klostermann, 1989.

———.*Grundfragen der Philosophie* [1937/8]. GA 45. Frankfurt/M: Klostermann, 1992.

———. *Bremer und Freiburger Vortrage.* GA 79. Frankfurt/M: Klostermann, 1994.

———. *Besinnung* [1938/9]. GA 66. Frankfurt/M: Klostermann, 1997.

———. *Die Geschichte des Seyns* [1938/40]. GA 69. Frankfurt/M: Klostermann, 1998.

———. *Metaphysik und Nihilismus.* GA 67. Frankfurt/M: Klostermann, 1999.

———. *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges.* GA 16. Frankfurt/M: Klostermann, 2000.

———. *Zu Ernst Jünger.* GA 90. Frankfurt/M: Klostermann, 2004.

JÜNGER, E. "Die totale Mobilmachung". In: *Werke*, v. 5. Stuttgart: Klett, 1930. Tradução brasileira: A mobilização total. *Natureza humana*, v. 4, n. 1, pp. 189-216.

———. "Über die Linie". In: *Anteile. Martin Heideger zum 60. Geburtstag*, Frankfurt/M: Klostermann, pp. 245-284, 1950.

———. *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt* [1932]. Stuttgart: Cotta, 1981.

KANT, I. *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre.* In: Kant 1956, v. 6. 1797a

————. *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre.* In: Kant 1956, v. 6. 1797b.

————. *Werke.* Ed. Weischedel. 6v. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1956.

LOPARIC, Z. "Heidegger e a pergunta pela técnica". *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, série 3, v. 6, n. 2, pp. 107-38, 1996.

————. "Sobre a aniquilação da coisa". *Cult*, n. 44, pp. 51-4, 2001.

————. *A semântica transcendental de Kant.* 2.ed. Campinas: CLE, 2002.

————. *Sobre a responsabilidade.* Porto Alegre: Edipucrs, 2003.

————. *Ética e finitude.* São Paulo: Escuta, 2004.

————. "Da representação das coisas às coisas elas mesmas". *Representaciones*, v. 1, n. 1, pp. 37-58, 2005.

MARX, K. "Thesen über Fuerbach" [1845]. In: Marx e Engels 1983, v. 3, pp. 5-7.

MARX, K.; ENGELS, F. *Deutsche Ideologie* [1845/46]. In: Marx e Engels 1983, v. 3, p. 9 e ss.

————. *Werke.* Berlin: Dietz, 1983.

UNABOMBER. *Manifeste: l'avenir de la société industrielle.* Paris: Pauvert, 1996.

VIETTA, S. *Heideggers Kritik am Nationalsozialismus und an der Technik.* Tübingen: Niemeyer, 1989.

YOUNG, J. *Heidegger, Philosophy, Nazism.* Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

ZIMMERMANN, M.E. 1990: *Heidegger's Confrontation with Modernity.* Bloomington: Indiana University Press, 1990.