DA REPRESENTAÇÃO DAS COISAS ÀS COISAS ELAS MESMAS

Zeljko Loparic
Unicamp, PUCSP e PUCRS
Rio Grande do Sul

Abstract

This paper is about the thesis of Heidegger's that in the epoch of technology in which we live the annihilation of the thing occurs through the process of its reduction to representation. In order to come to an understanding of this thesis I shall make explicit some moments of Heidegger's meditation on the origin of this process in occidental metaphysics, on modes of metaphysical letting things be as such and on the happening and epochal character of theses modes. I shall examine, next, the way by which, according to Heidegger, it would possible for man in the epoch of technology to overcome metaphysics and, as a consequence, the scientific-technological annihilation of the thing. Finally, I shall show that the first steps done by Heidegger on this way are dictated by requirements following out of an original ethics different from ethics of practical laws of the Kantian kind.

Keywords

< Kant > < Heidegger > < Representation > < Thing > < Original ethics >

1. A colocação do problema: a tese da aniquilação da coisa

No seu famoso ensaio "Das Ding",[1] Heidegger atribui à ciência moderna a aniquilação da coisa:

> No seu domínio, o dos objetos, o saber impositivo da ciência aniquilou as coisas enquanto coisas já muito antes da explosão da bomba atômica. A sua explosão é apenas a mais grosseira de todas as grosseiras confirmações da aniquilação da coisa [*Vernichtung des Dinges*] que vem acontecendo desde há muito tempo: do fato de que a coisa enquanto coisa permanece nula [*nichtig*]. (Heidegger, 1954: 168)

Fecha de recepción: 6 Sep. 2005 - Fecha de aceptación: 2 Nov. 2005
Representaciones, Vol. I Nº 1 - Nov. 2005, pp 37-58.
© SIRCA Publicaciones Académicas - representaciones@sircaestudios.org

A tese da aniquilação da coisa não afirma a destruição de coisas singulares nem de coisas no seu todo. O que vem sendo aniquilado é a coisa como coisa, a coisidade das coisas: "A coisidade [*Dingheit*] da coisa permanece oculta, esquecida. A essência da coisa nunca se manifesta, isto é, não recebe a palavra" (*ibid.*).

Heidegger ajudará a compreensão dessa tese por meio do seguinte exemplo (que examinarei mas detalhadamente a seguir): no cotidiano, presenciamos uma jarra como coisa quando a enchemos, e encher uma jarra significa deixar correr um derramamento na jarra vazia. O que faz a jarra ser um vasilhame não é a matéria sólida de que ela é feita, mas o oposto desta: o vazio. Por outro lado, na visão da ciência moderna,[2] encher uma jarra é um assunto totalmente diferente: trata-se de trocar, num recipiente de paredes impermeáveis, um enchimento (o ar) por um outro (um líquido). Aqui, não há a jarra, o vasilhame. Isso mostra que, para a ciência, não há coisas. Na exata medida em que não admite a coisa como padrão do que há, "a ciência faz da coisa-jarra algo nulo". O contencioso de Heidegger com a ciência moderna não diz respeito, portanto, ao que acontece com os entes, mas ao sentido e à verdade do ser dos entes como tais no seu todo. A diferença que está em jogo é ontológica, não ôntica.

Heidegger chama de "armação" (*Gestell*) o sentido do ser privilegiado pela ciência, os entes armados de "constanteações" (*Bestand*)[3] e a ação de armar – o modo de desocultamento do ente no seu todo, privilegiado pela modernidade – de "encomenda perseguidora" (*nachstellendes Bestellen*). A ciência é dita aniquilar no sentido de deixar ser apenas por encomenda, e de nenhuma outra maneira. Ela vê os entes como constanteações e não como coisas. Não se afirma que a ciência esteja cega. A ciência vê os entes, e muito bem, mas tão somente como efeitos de causas, mais verdadeiramente, como pro-cedências (*Her-stand*) de um processo de efetivação, como objetos postos. A coisa enquanto coisa permanece oculta (*verborgen*). Não isso ou aquilo, mas a coisidade (*die Dingheit*) mesma da coisa não chega a se mostrar, nem a ser falada. O ser, a presença, a essenciação (*die Wesung*) da coisa enquanto tal é anulada. Nos nossos dias, a presença dos entes passou a ser assunto exclusivo da produção tecnológica no quadro das instituições de indústria e comércio.[4]

Heidegger entende que esse modo de lidar com a presença não foi nem poderia ter sido elaborado pela ciência moderna ela mesma. Ele é uma herança da metafísica grega: o logocetrismo. Mas a metafísica tampouco está em condições de se perguntar pelo sentido e pela verdade do ser dos entes como coisas, visto que, desde a antiguidade grega, ela foi desocultando o ente como algo meramente presente, como mera "presentidade" (*das Vorhandene*), e não como coisa. Sendo assim, a fim de entender o que está em jogo na aniquilação da coisa é

preciso entrar no movimento do acontecer do qual ela é um dos resultados.

2. O *a priori* logocêntrico

Desde Platão, passado por Aristóteles, Kant e Hegel, a entitude (*Seiendheit*) do ente é determinada à luz da estrutura do juízo, do *logos*. Isso significa que:

1) a estrutura lógica (gramatical) dos juízos é embutida na estrutura do ente,

2) o lugar da verdade são os juízos,

3) a verdade é a relação de adequação entre os nossos juízos e os seus objetos.

O modo *logocêntrico* de ver os entes como aquilo sobre o que se julga e não como coisas iniciou-se na metafísica grega. Acessado no horizonte dos juízos possíveis, o ente foi concebido como portador fixo de propriedades fixas ou mutáveis, o que o torna modelo possível de juízos verdadeiros ou falsos (Heidegger, 1962: 25). Os gregos determinaram a constituição ontológica dos entes pela constituição dos juízos, sem elaborar com precisão as razões de tirar de juízos "a medida e o modelo medida de como as coisas devem ser determinadas na sua coisidade" (*Ibid*: 35). Esse déficit reflexivo foi suprido por Kant, na cuja obra o modo de acessar o ente típico do *logocentrismo* recebeu a sua formulação decisiva para a época moderna e sua fundação.

Em Kant, poder entender algo significa poder enunciar juízos verdadeiros ou falsos sobre esse algo (Kant, 1787: 80). Para que um juízo dessa ou daquela forma lógica possa ser verdadeiro ou falso, isto é, possa ter validade objetiva, é necessário que o seu objeto tenha a estrutura que corresponda a sua forma. Assim, por exemplo, para que um juízo predicativo possa ser objetivamente verdadeiro ou falso é necessário que o objeto a que este juízo se refere tenha a estrutura expressa pela categoria de relação substância-acidente. Os juízos que enunciam as propriedades ou relações estruturais *a priori* dos entes enquanto objetos de juízos objetivamente verdadeiros ou falsos —isto é, juízos que atribuem propriedades ou relações categoriais aos objetos de experiência em geral— são chamados de princípios de entendimento. Esses princípios não enunciam verdades de fato, e sim verdades transcendentais que possibilitam as verdades factuais, isto é, os juízos de experiência. Os enunciados das verdades transcendentais constituem o que chamei de *semântica transcendental* de Kant, doutrina *a priori* que estuda as estruturas que as coisas devem ter para que todos os juízos sintéticos sobre elas, tanto os *a priori* como os

empíricos, possam ser verdadeiros ou falsos e, caso isso seja possível, conhecidos como tais.[5] A tese central dessa semântica diz que as condições de possibilidade da *experiência de objetos* em geral, enunciados nos princípios do entendimento, são, ao mesmo tempo, condições de possibilidade dos *objetos de experiência* (*Ibid*: 197)

Este "princípio supremo" da lógica transcendental, isto é, da semântica transcendental de Kant consagra o logocentrismo. Ao propor a doutrina de que o que torna possível a *representidade* dos entes (os juízos factuais objetivamente verdadeiros ou falsos) são as mesmas estruturas, expressas nas categorias, que tornam possível a *objetidade* dos objetos (os objetos enquanto objetos), Kant dá os seguintes passos: 1) embute a estrutura dos juízos nos entes, 2) reafirma que o lugar da verdade, isto é, da manifestação de todas os objetos são os juízos sobre eles e 3) estabelece um relação precisa entre os modos de ser humano (representar, julgar), o sentido do ser dos entes e a verdade. Dessa maneira, Kant introduz um novo sentido da verdade do ser dos entes em geral e da relação entre a verdade e o ser humano. O conceito de ser torna-se sinônimo de objetidade efetivamente dável (*dabile*) na experiência. As estruturas do ser dos entes passam a ser estruturas *a priori* da sua manifestação possível no domínio de dados intuitivos reveladas pelas verdades transcendentais (juízos do entendimento). Ainda que a verdade empírica permaneça definida como correspondência entre nossas representações cognitivas (juízos) e os objetos, a verdade transcendental não tem mais o sentido correspondencial, ela passa ser "condição de possibilidade" de todas as verdades correspondenciais.[6] O ser (objetidade) e a verdade (representidade) são doravante conceitos congeminados, inseparáveis. Por outro lado, o lugar em que esta congeminação se dá é o ser humano. Não temos mais, como na época pré-kantiana, o homem, de um lado e os entes, do outro, mas o homem, sujeito puro, no "entre" o homem factual e as coisas. Este entre transcende cada ente, inclusive o ser humano, embora só exista enquanto nós, seres humanos, nos movemos nele (Heidegger, 1962: 188).

3. A tentativa heideggeriana em desconstruir o logocentrismo de Kant

Em *Ser e tempo*, Heidegger tentou desvincular a estrutura ontológica dos entes da estrutura lógica (gramatical) dos juízos e encontrar um outro lugar *a priori* da verdade ou da manifestação dos entes, que não seja o dos juízos.[7] Há, sustenta ele, um acesso mais primitivo aos entes que o "conhecimento": o uso manual.[8] Dessa maneira, fica mudado, de uma vez, o sentido do ser, da verdade e a relação entre o homem, o ser e a verdade.

A estrutura do ser dos entes acessíveis no manuseio não reflete as formas *a priori* dos juízos e sim a articulação da significância do mundo em que vivemos. O lugar da verdade anterior ao juízo é a ocupação com as coisas e a preocupação para com outros, dois modos de ser do homem não redutíveis aos atos judicativos. Permanecendo ainda no campo de força da filosofia transcendental de Kant, Heidegger distingue a verdade transcendental, possibilitadora, e a verdade factual, possibilitada. Mas a primeira não é mais concebida como o horizonte demarcado por conceitos e juízos puros *a priori*, nem a segunda como correspondência de juízos empíricos aos fatos. A verdade transcendental é agora o mundo mantido aberto pelo ser-o-aí (*das Da-Sein*) do ser humano, que funciona como a condição de possibilidade existencial-ontológica de cada modo concreto de manifestação dos entes.

Nessa perspectiva, podem se feitas duas afirmações: que o homem *é* a verdade, no sentido de *ser* a abertura da manifestação do ente como tal no seu todo, e que ele *está* na verdade, no sentido de os modos concretos do seu ser-no-mundo serem possibilitados pelo seu ser-o-aí ou ser-a-abertura. A verdade transcendental possibilitadora não é mais a *apofansis* judicativa, mas o mundo, o aí da manifestação dos entes, sustentado pelo ser humano e desde sempre concretizado como um mundo –um todo de deixas (*Bewandnisganzheit*), um complexo de remissões instrumentais, constitutivos da "significância" (*Bedeutsamkeit*) possibilitadora–. A verdade possibilitada não é a do juízo objetivamente válido, mas a manifestação do utensílio na mão que o utiliza. A manifestação do ente no acesso pré-proposicional e mesmo pré-verbal, em particular, no trabalho manual é mais primitiva que a sua manifestação nos juízos empiricamente verdadeiros ou falsos. O sentido mais original da verdade empírica é o descobrimento do ente como à-mão no uso cotidiano.

Chega-se, assim, a uma fórmula que pode ser vista como a desconstrução heideggeriana do princípio supremo do logocentrismo kantiano: as condições de possibilidade do uso das coisas em geral, que constituem a significância, são, ao mesmo tempo, condições de possibilidade das coisas usadas. A mudança no quadro *a priori* possibilitador da manifestação modifica e aproxima os conceitos do sentido do ser e da verdade. Para o homem, ser significa antecipar o não-ser deixando-ser os entes no seu todo (no sentido de descobrir os entes, estando no mundo preocupado pelos outros e ocupado das coisas); para o ente intramundano, ser significa ter serventia para o nosso ser-no-mundo (instrumentalidade, *Zuhandenheit*). A verdade deste modo de presença não é atestada pelos dados sensoriais, mas pelo uso efetivo.

Apesar de abandonar do *logo*-centrismo, Heidegger preserva e mesmo estende o alcance da idéia da condição "transcendental" de

possibilidade. Ele não rejeita da tese subjacente da perspectiva logocêntrica –a que diz que a verdade e a falsidade factuais são possibilitadas pela verdade *a priori*–. Ele não nega que existe uma verdade *prévia* que possibilita a factual, mas rejeita a tese logocêntrica de que o lugar dessa verdade *a priori* é o juízo (no caso de Kant, os princípios do entendimento). A idéia do *a priori* permanece viva na tese de que o homem *existe* como fundamento existencial-ontológico da descoberta dos entes enquanto entes e de todas as suas determinações ônticas. Esse fundamento não são mais os princípios *a priori* do entendimento, mas o fato de o homem ser o aí, de si mesmo e de todos os entes, cuja uma configuração primeira é, conforme disse, o mundo cotidiano concebido como um todo de deixas, como "um todo categorial de uma possibilidade da comum-pertença". Nesse conceito de mundo-deixa ecoa claramente a tese de Kant de que a pergunta sobre o ser da natureza concerne às "condições de sua possibilidade".[9] A semelhança aqui apontada não esconde a mudança: o lugar dos juízos passa a ser ocupado pelo mundo, concebido como o aí concreto em que estamos e vivemos e onde permitimos que os entes existam.

A recusa de reconhecer o *status* originário e fundante ao logocentrismo kantiano não significa, portanto, sua rejeição pura e simples. Pelo contrário, Heidegger reconhece que, num certo domínio de entes, a saber, relativamente aos entes meramente presentes ou presentidades, o transcendentalismo de Kant preserva toda a sua força. Os princípios do entendimento (ou seu análogos mais modernos) continuam definindo a região dos objetos de que trata a ciência natural. O conceito de verdade empírica no sentido de Kant, isto é, no sentido de concordância entre o conhecimento (o juízo) e o objeto (dado na intuição),[10] continua em vigor, mas apenas como conceito *regional*. Heidegger reserva um lugar estrutural, no cuidado para com os entes, à verdade proposicional e à presentidade, o modo de ser que tematiza. O saber científico permanece como uma via de acesso "autêntica" aos entes, ainda que encobridora da verdade mais originária dos entes. A mudança do sentido e do lugar mais originários da verdade introduzida por Heidegger não implica, portanto, no abandono puro e simples do modo de acesso aos entes *derivado*, característico do logocentrismo. Fica descartada apenas a tese de que, nos primórdios, era o *logos*.[11]

4. O caráter acontecencial do logocentrismo

As idéias platônicas são exemplo paradigmático de entidades eternas. Em Kant, o conjunto de princípios do entendimento constitui um sistema *a priori* sem história. [12] Em *Ser e tempo*, a relação tradicional entre o ser e o tempo muda radicalmente: "as condições de possibilidade" *a priori* do ente acontecem e se vão. Isso vale tanto para

os mundos que "deixam ser" os utensílios, como para os quadros categoriais que "possibilitam" os diferentes modos de presentidade. Uma das tarefas principais de Heidegger será precisamente a de mostrar que o desocultamento logocêntrico (metafísico) de presentidades não permaneceu o mesmo desde Platão. Ele mudou, como se depreende, exemplarmente, das obras de Aristóteles, Descartes e Kant. Essa mudança deve-se a um acontecer que não diz respeito a entes singulares, mas ao caráter temporal do modo de desocultamento dos entes enquanto presentidades. Trata-se da acontecência (*Geschichtlichkeit*) do ser e não dos entes. A acontecência do ser implica a temporalidade da verdade do ser, do desocultamento dos entes como tais no seu todo. Nessa perspectiva, a teoria kantiana da verdade transcendental – das "condições de possibilidade" dos entes e das verdades judicativas sobre estes – é apenas uma episódio de um acontecer na qual se decidem as possibilidades *a priori* da manifestação dos entes enquanto entes (Heidegger, 1962: 40).

Na sua primeira fase, Heidegger pensava que o tempo da acontecência do ser era o tempo originário do ser-o-aí do ser humano. Não obstante a acontecência tanto da instrumentalidade como da presentidade, esses dois modos de ser básicos eram vistos como *compossíveis* e as coisas caracterizadas por eles, como copresentes. O ser-o-aí pode sempre, devido a possibilidades que, a cada momento do seu existir, constituem a sua estrutura, deixar ser um manual *ou* uma presentidade. O fato de acontecerem em mundos diferentes e de o mundo dos instrumentos ser mais originário que o dos objetos tematizados teoricamente nada modifica nesse quadro.

No começo dos anos 30, a coexistência dos deferentes sentidos do ser do ente intramundano começa a se tornar um problema para Heidegger. Nas preleções do semestre de inverno de 1935/36, publicadas em 1962, sob o título *A pergunta pela coisa*, [13] Heidegger levanta a questão de saber como é possível que as coisas do cotidiano se apresentem a nós com "duas caras", a do senso comum e da ciência. Por exemplo, sol do pastor defere radicalmente do sol do astrônomo. Heidegger comenta: "Qual é o sol real [*wirklich*]? Qual coisa é a verdadeira? [...] Ou a pergunta está mal formulada? Quem deve decidir isso? Manifestamente, para tanto seria preciso saber o que é uma coisa e o que significa ser uma coisa e como se determina a verdade de uma coisa" (*Ibid*: 10). Heidegger cita mais um exemplo, emprestado ao físico e astrônomo inglês Arthur Eddington, que afirmou ter à sua frente duas mesas, a mesa número 1, feita de madeira e sólida, que ele conhece desde a infância, e a mesa número 2, que consiste em grande parte de vazio e que é "científica". Sendo assim, todas as outras coisas com estamos familiarizados têm sósias (*Doppelgänger*) científicos (*Ibid.*).[14] Heidegger pergunta de novo:

> Qual é a verdadeira mesa? A número 1, a número 2 ou ambas? Em que sentido de verdade? Qual verdade faz a mediação entre as duas? Nesse caso, há de haver uma terceira verdade com respeito à qual a [mesa] número 1 e a [mesa] número 2 são verdadeiras à sua maneira e representam modificações da verdade. (*Ibid.*)

A tentativa de desenvolver a pergunta: "Que é uma coisa?" mostra, conclui Heidegger, que qualquer resposta satisfatória pressupõe a clareza prévia sobre a verdade das coisas, isto é, o deixar ser das coisas como coisas que acontece como ser-o-aí do ser humano. Quando isso se torna claro, fica visível o modo de ser das coisas de uso manual, ao mesmo tempo autônomo e distinto daquele privilegiado pela ciência moderna.

Mas Heidegger já percebe o *caráter opressor* da efetividade científico-técnica. A sua explicação desse fenômeno consiste em dizer o seguinte: se a técnica nos oprime (*uns erdrückt*), isso se deve ao fato de não termos mais uma distância vivencial justa em relação à técnica. O que precisamos fazer é tentar conseguir, seguindo o preceito geral da filosofia, um afastamento daquilo que se dá no mais freqüente para podermos tomar medida do essencial que acontece conosco (*Ibid*: 11). Tal distanciamento é possível em princípio, pois está facultado por um traço essencial da estrutura do existir humano, o de fazer parte de um *coletivo*. No semestre de inverno de 1935/36, Heidegger ainda acredita que a pergunta pela técnica pode ser respondida, se não por um homem decidido isolado, então por um *povo* decidido. As decisões desse tipo "ocorrem no domínio da liberdade acontecencial, isto é, lá onde um Dasein acontecencial se decide pelo seu fundamento, de acordo com o modo como ele se decide, o qual grau de liberdade de conhecimento ele escolhe e o que põe como liberdade" (*Ibid*: 31). Em tempos diferentes, essas decisões são diferentes, diferindo ainda de um povo para o outro. Na dependência do grau escolhido de liberdade do saber em cada momento, isto é, do *perguntar*, um povo determina para si mesmo o "nível do seu Dasein". Os gregos, por exemplo, eram um povo capaz de levantar a pergunta: que é o ente? e de decidir essa pergunta livremente. Os que não podiam ou não queriam levantar perguntas desse tipo eram chamados de "bárbaros" (*Ibid*: 32). Heidegger tinha a esperança que, naquela época, a pergunta pela "relação da técnica das máquinas ao nosso Dasein" possa ser desenvolvida e decidida pelo povo alemão.

O esforço de Heidegger em pensar a determinação acontencencial-ontológica a partir do movimento do Dasein acontecencial *coletivo*, que estaria à altura do acontecer destinamental (em oposição ao Dasein individual extático), terminou rapidamente em

fracasso. Ele deu-se conta, já em 1936, que a "distância vivencial justa" em relação à técnica não está no poder nem do ser-o-aí individual nem do coletivo (do povo alemão, por exemplo). Com isso inicia-se definitivamente a segunda fase do seu pensamento, na qual o caráter acontecencial dos modos da presentidade desvinculado dos modos de ser do Dasein começa a ocupar o primeiro plano. A presentidade não é mais vista como modificação da manualidade e sim como o modo acontecencialmente originário do sentido do ser dos entes no seu todo. Esse modo ter-se-ia manifestado inicialmente na filosofia grega e teria passado a dominar, cada vez mais, todos os outros modos, até vir a se impor como o único na época da técnica. O mundo da manualidade não é mais uma alternativa positiva à presentidade tal como esta se apresenta nos dias de hoje: à constanteação. Não foram os povos decisivos da Modernidade que inventaram a subjetividade representante nem a ciência moderna, foi esse modo de desocultar o ente que tomou conta do homem moderno. Tal fato não resulta de uma decisão seja individual ou coletiva, mas de um destinamento (*Geschick*) de algo não entificável que doa ao homem o ser e os entes no seu todo. Tampouco foram os gregos que inventaram a metafísica, foi antes o modo de desocultamento reconhecido como o da metafísica que se apoderou dos gregos.

À luz dessa tese, Heidegger mudou a sua concepção sobre a natureza da abertura que possibilita a manifestação do ente: esta não é mais embutida na estrutura do existir humano, mas concedida por algo prévio até mesmo ao existir humano. Na mesma época, ele iniciou uma caracterização mais precisa da acontecencialidade deste prévio, definitivamente não mais antropocêntrico, da acontecencialidade que pudesse dar conta das mudanças no sentido de ser. Ele deixou de trabalhar como a temporalidade do ser-o-aí do homem e passou a conceber essas mudanças não como projetos e sim como destinamentos sucessivos (*Schickungen*, *Geschicke*), o homem sendo o seu destinatário e não o expedidor. Para tanto, Hediegger precisou elaborar o conceito de um tempo mais originário ainda que o tempo do ser-para-a-morte, tempo do ser ele mesmo que pudesse permitir que este aconteça e receba as diferente estampas (*Prägungen*). É relativamente a esse tempo mais fundamental da acontecência do ser que será situado o que aconteceu com o sentido do ser *antes* e o que poderá acontecer *depois* da época da técnica. O resultado a ser obtido por esse esforço também diferia do esperado em *Ser e tempo*. Não se tratava mais de expedir a certidão de nascimento dos diferentes sentidos do ser no ser-o-aí. A expectativa de Heidegger mudou devido à opressão que a presentidade técnica passou a exercer sobre o cotidiano dos homens. Ele se viu incumbido da tarefa de antever, à luz deste acontecer, o fim da época atual, determinada pelo sentido do ser privilegiado pela metafísica e a ciência da modernidade, e preparar a chegada de um "outros começo" do pensamento do ser pela

desconstrução da presentidade técnica. Mas de que opressão Heidegger esta falando, exatamente?

5. A raiz técnica do *a priori* logocêntrico

A opressão em questão não deve ser entendida no nível ôntico e sim no nível ontológico. Heidegger não é um fatalista trivial, como querem Jonas e Blumenberg. Ela decorre do destinamento do ser que faz com que a armação venha a dominar como "a única maneira de desocultamento" que exclui todas as outras possibilidades *a priori* de deixar ser. Este é, segundo Heidegger, o *perigo extremo*: o de o homem não mais se compreender a partir da sua relação com a verdade do ser dos entes –isto é, com o acontecer do desocultamento (dos entes) que se oculta (nos entes desocultados)–, perdendo, dessa maneira, a relação consigo mesmo, com a sua essência, e passando a existir como um si-mesmo falso (Heidegger, 1954: 35).

O perigo de ocultamento da relação do homem ao acontecer de desocultamento dos entes no seu todo teria suas raízes na filosofia grega. Já na Grécia antiga, a presença de um ente era concebida como resultado de produção, da *poiesis*. Tanto a natureza como o artesanato e a arte eram vistos como distintos modos do produzir. O que é que isso tem a ver com a técnica? Tudo, responde Heidegger. A técnica pertence à *poiesis*, ela é algo "poiético". Como tal, ela se essencia no âmbito do desocultamento e do ocultamento, isto é, da verdade e do deixar ser. Em resumo, desde o início, o deixar ser concedido aos gregos é de essência poiético-técnica.

Heidegger mostra isso observando que, em Platão, o que é uma jarra enquanto jarra determina-se com respeito à aspectualidade, à *idea*. Dessa maneira, a jarra como essa jarra-coisa não pode ser experienciada, nem, menos ainda, adequadamente pensada. Por ter determinado a presença das coisas a partir do seu aspecto, Platão não pensou a essência da *coisa*. Contudo, o fundamento da compreensão platônica das coisas não é a simples aspectualidade, mas a aspectualidade à medida em que esta é relevante para a produção (*herstellen*) das coisas. Tudo que é presente é objeto (*Gegenstand*) da produção, algo procedente (*Herstand*) de um processo de auto-produção ou de fabricação.[15] Aristóteles aprofundou esse caráter técnico-poiético do deixar ser da metafísica grega com a sua doutrina das quatro causas. Decerto, elas são quatro modos de ocasionamento da transição do ente da não presença à presença, ainda ligadas, portanto, à recordação do ser como manifestação da verdade como desocultamento. Ao mesmo tempo, contudo, a posição de *eidos* como causa, anuncia a restrição do desocultamento como mera fabricação (*Ibid*: 166). Sendo assim, desde Platão e Aristóteles, isto é, desde que existe, a metafísica ocidental não admite coisa como coisa e sim como

algo diferente da coisa. Inicialmente, como o pro-cedente, em seguida, como substância, atualidade, representidade, vontade de poder e, no fim da linha, como objeto instalável. Portanto, jamais houve coisas, nem na Grécia antiga, nem na Idade Média, nem na Modernidade. Nunca houve coisas, porque elas ainda nunca puderam mostrar-se como coisas. As coisas como coisas estão por vir (*Ibid*: 180).

6. A coisa no mundo-deixa

Além de chocar o senso comum, esta interpretação parece estar em conflito com *Ser e tempo*. Nessa obra, Heidegger define o seu pensamento pela pergunta sobre o sentido do ser dos entes, e não pela pergunta: que é o ente?, como faziam os pensadores metafísicos. Não seria o termo "ente", na expressão "ser do ente", substituível pelo termo "coisa"? Caso sim, a problemática da coisa teria começado já em 1927. Mais ainda, a coisa poderia ser entendida como instrumento que é deixado ser no mundo-deixa cuja estrutura ontológica, o pretérito *a priori*, foi também devidamente elaborada.

Por vários motivos, creio que seria um erro identificar os instrumentos de *Ser e tempo* com as coisas do segundo Heidegger. O instrumento, *Zeug*, *pragma*, é o ente referido ao trabalho manual, ao manusear, como modo de desocultamento e de acesso. Desse sentido primário do ser do ente Heidegger deriva um secundário, a presentidade, que caracteriza objetos da tematização consciente e, em particular, da ciência, derivação que encobre, sim, mas não ameaça o modo de ser originário. Em *Ser e tempo*, não existe ainda o conceito de perigo que apresenta para o homem o sentido do ser com o qual trabalha a ciência e a técnica. Por isso, não existe a disputa sobre o efetivo-padrão entre o deixar ser da ciência e outros modos de desocultamento.

Ao introduzir a questão sobre o modo de presença da "coisa", Heidegger se distancia desse contexto, reconhecendo a insuficiência do conceito de mundo-deixa de *Ser e tempo* como operador de desconstrução da presentidade como o único sentido do ser dos entes em geral. Em primeiro lugar, o mundo-deixa não é um *a priori* em pé de igualdade com o mundo da constanteação tecnológica, já que está entrando em colapso diante deste processo, sem poder oferecer nenhuma alternativa "concreta". Assim como as coisas artesanais, também o artesão e o artesanato são impossibilitados pela armação e só permanecem a título de instalações mais ou menos exóticas (assim como todas as coisas chamadas de "ecológicas"). Em segundo lugar, a técnica, na sua essência, não é um projeto do ser-o-aí e, portanto, ela não pode ser entendida no quadro da analítica existencial. *A fortiori*, deve fracassar qualquer outra tentativa de interpretação da técnica como *instrumento* do agir humano.[16] A afirmação do caráter instrumental da

técnica é, sem dúvida, correta, diz Heidegger, mas insuficiente. Por que insuficiente? Porque esquece que no conceito de instrumento (*instrumentum*) está implícito o conceito de causalidade e que esse conceito da metafísica da presentidade, por seu turno, é uma acontecência esquecida. Em resumo, nem a manualidade heideggeriana nem qualquer outro conceito do ente intramundano derivado desta basta para caracterizar a presentidade que vigora nos nossos dias. A acontecência da presentidade tem uma dinâmica de manifestação que ignora por completo a manualidade, ameaçando "aniquilar" este modo de ser. Não há como ultrapassar os mandos da ciência simplesmente voltando ao mundo das oficinas artesanais. Não basta mudar de *atitude* metafísica com respeito ao ente. Essa seria uma solução metodológica. Não há *caminho* que vai do objeto à coisa (*Ibid*: 180).

7. A coisa na quadrindade

Haveria como acontecer o ultrapassamento do deixar ser científico dos entes? Qual é o mundo em que podem existir entes que não sejam meras instalações? Não surpreenderia que se pense numa solução que se valesse da volta ao mundo do mito e da poesia. Parece plausível a idéia de que o modo de deixar ser *a priori* que permite haver coisas, procurado por Heidegger, já existiu num passado longínquo – um deixar ser antigo, posteriormente rechaçado pela metafísica e esquecido. Nessa interpretação, Heidegger não estaria fazendo mais do que lamentar o fato, já constatado por Max Weber, de que a racionalidade moderna vai progressivamente desenfeitiçando o mundo.

Há, sem dúvida, um momento arqueológico no modo de pensar de Heidegger. Ele recorda que a palavra alemã antiga para a coisa, "*thing*" ou "*dinc*", significa "reunião para fins de tratar de um caso litigioso". Heidegger lembra ainda que o sentido originário da palavra latina "*res*" é aquilo de que se fala, de que se trata na vida pública. Uma outra palavra com o mesmo significado é "*causa*", que não se referia inicialmente àquilo que produz efeitos, mas ao caso em pauta, ao que está em disputa, num sentido aparentado ao que está preservado em português nas expressões tais como "causa pública" ou "causa jurídica". O termo "*thing*" presta-se, portanto, muito bem para a tradução de "*res*" e de "*causa*" latinos.

Teríamos aqui, na etimologia das palavras da linguagem comum, uma saída libertadora do pensamento da ciência moderna sobre a coisa? A resposta é "não". A pergunta heideggeriana pela coisa não é arqueológica. A sua jarra não é uma *res*. É verdade que "*res*" nomeia aquilo que concerne o homem dessa ou daquela maneira. A concernência (*Angang*) é a *realidade* da *res*. No entanto, os romanos jamais pensaram esta experiência de realidade como tal, tematizando

o seu modo específico de se essenciar. Ao invés disso, escreve Heidegger,

> A *realitas* da *res* foi representada, sob influência da filosofia grega tardia, no sentido do *on* grego; '*on*', em latim, '*ens*', que significa o que é presente no sentido de pro-cedente das causas. A *res* virou *ens*, o presente, no sentido de algo produzido e representado. A *realitas* própria da *res* tal como foi experienciada originariamente à maneira romana, a concernência, foi soterrada e permaneceu impensada como essência do presente. (*Ibid*: 174)

O mesmo processo de ontologização aconteceu com a *thing* alemã na Idade Média. Em conseqüência, ficaram esquecidos os sentidos antigos do ser dos entes distintos de meras presentidades. Nem por isso é lícito dizer que esses sentidos esquecidos permitem pensar a presença da coisa heideggeriana. "Uma jarra", escreve Heidegger, "não é uma coisa nem no sentido da *res* pensada à maneira romana, nem no sentido do *ens* representado à maneira medieval nem, menos ainda, no sentido do *objeto* representado modernamente" (*Ibid*: 176, itálicos meus). Esses conceitos não abrangem a verdade procurada do ser das coisas já que "as coisas em geral nunca puderam manifestar-se ao pensamento como coisas" (*Ibid*: 169). *Nunca* houve, portanto, uma coisa tal como a jarra heideggeriana. Ela permanece essencialmente inacessível a qualquer busca do tipo arqueológico e não pode ser escavada em lugar nenhum.[17] Sendo assim, a filosofia inteira, antes de Heidegger, jamais tratou de coisas, mas de presentidades. Para que, afinal, os entes possam manifestar-se como coisas, é preciso que aconteça uma outra verdade *a priori* possibilitadora, um outro mundo. Que verdade? Que mundo? Uma coisa vem a ser, responde Heidegger, na *roda-mundo* (*das Gering*) onde brincam, espelhando-se uns nos outros, a terra e o céu, os mortais e os divinos.

Como é que Heidegger chega a uma afirmação tal inesperada? Partindo da observação, aludida anteriormente, de que só nos damos conta de uma jarra como coisa, quando a enchemos, e encher uma jarra é o mesmo que deixar um derramamento escorrer nela e ser recebido pelo seu vazio. Como o vazio da jarra recebe o que é derramado? pergunta Heidegger. Ele o "acolhe" e o "contém". O derramamento recebido pode, em seguida, ser vertido num oferecimento. É nesse momento que se manifesta a essência mesma desse vasilhame: o ser jarra da jarra consiste na oferta do vertido. Pode ser uma bebida, pode ser água ou vinho. Na água ofertada, demora-se a fonte. Na fonte, demora-se a rocha e, nesta, o sonho escuro da terra que recebe do céu

a chuva e o orvalho. "Na água da fonte perduram as núpcias do céu e da terra". Não só na água. Elas duram também "no vinho que o fruto da vinha dá, no qual o nutriente da terra e o sol do céu, um ao outro estão confiados". Um desdobramento análogo mostra que, na oferta da jarra, perduram à sua maneira, os mortais. A oferta do vertido é a bebida para estes. A jarra mitiga-lhes a sede, deleita seu ócio, alegra seu convívio numa taverna. Às vezes, a oferta da jarra é ofertada em consagração, como libação aos deuses imortais. Então, ela não estanca a sede, ela se torna oferenda e sacrifício.[18]

Essa "descrição", obviamente inspirada em Hölderlin, permite a Heidegger um passo decisivo: como o ser jarra da jarra está na oferta da água e do vinho, e como, nesta oferta, demoram-se o céu e a terra, os mortais e os divinos, no ser jarra da jarra *duram* o céu e a terra, os mortais e os divinos. Uma coisa tal como uma jarra reúne, estancia (*verweilt*) os quatro, no sentido de aproximá-los, preservando, contudo, as distâncias entre eles. É nesse contexto que Heidegger dirá que a coisa "*dingt*", que ela "coisa" dos quatro.

O "coisar" dos quatro pela coisa não poderia dar-se se estes não pertencessem desde sempre uns aos outros e não se antecipassem, unificados numa quadrindade (*Geviert*), a tudo que nesta se torna presente, a toda coisa. A quadrindade é, portanto, o mundo ou o *a priori* possibilitador dos entes, procurado por Heidegger. De que maneira estão unidos os quatro na quadrindade? Não por uma estrutura cósmica, mas —aqui Heidegger surpreende de novo— por um brincar (*Spiel*), o brincar de espelhamento: cada um espelha, à sua maneira, a essência dos outros.[19] Esse espelhamento não é uma reprodução visual, uma "representação", mas uma iluminação que libera cada um para o que é dele. Individuados desta maneira, nenhum dos quatro teima em se separar e em permanecer na sua particularidade. Esse brincar que une os quatro na simplicidade da sua comum-pertença, Heidegger chama de "mundo" (*Welt*). Na tentativa de caracterizar melhor esse tipo de abertura, Heidegger falará em quadração (*Vierung*) que une os quatro, e dirá que esta se dá como uma ronda (*Reigen*). A ronda dos quatro é a roda (*Ring*) que gira e cujo girar apropria os quatro à roda-mundo (*das Gering*).

Agora é possível dizer o que possibilita o ser-coisa da coisa: o "coisar". Este modo de ser fundamenta-se no brincar de espelhamento dos quatro da quadrindade. Inversamente, a coisa possibilitada estancia os quatro unidos na simplicidade da roda-mundo. A estância dos quatro apropria-se a um in-stante: *nisto*, nessa coisa (*Ibid*: 172). Eis a versão heideggeriana tardia da relação entre a verdade *a priori*, possibilitadora, e o ente possibilitado, no caso, a coisa. O que possibilita tais entes é um modo de abertura da presença (em termos kantianos, um modo da verdade transcendental): a quadrindade da terra e do céu, dos mortais e

dos divinos. A quadrindade é a roda-mundo que torna possível a coisa a qual, por seu turno, está "coisando" desta.

8. O homem na quadrindade

Esta é a maneira que Heidegger encontrou, seguindo o poeta Hölderlin, para pensar o ser do ente não mais dominado pela armação. Na quadrindade, a identidade última do ser humano e a ordem de seus afazeres determina-se pelo brincar de espelhamento entre os constituintes da quadrindade. Tornando-se oleiro, o homem apronta jarras. Na qualidade de agricultor, ele enche as jarras. Nas horas de descanso, ele bebe das jarras nas tavernas. Nos dias de festa, ele as usa para fazer oferendas aos desconhecidos divinos. Na hora da morte, ele se afasta de todas as coisas e passa para o "santuário do nada". À alternativa heideggeriana para os entes enquanto constanteações, corresponde um modo do existir humano diferente da encomenda perseguidora, característico do homem que participa da cadeia de produção industrial racionalmente planejada.[20]

Os modos de ser do homem da quadrindade podem parecer familiares, mas *não* são. Eles todos têm um sentido como que transfigurado. Tomemos como exemplo a atividade de aprontar jarras. O oleiro da quadrindade é um artesão, sim, ele faz jarras, mas ele não as fabrica. Ele nem ao menos configura (*gestaltet*) a argila, a matéria. O seu produzir não se vale das quatro causas aristotélicas (matéria, forma, finalidade, efetivação). Ele não é um trabalhador, nem no sentido sociológico, nem na acepção existencial-ôntica dessa palavra em *Ser e tempo*, exemplificada por um artesão da vida cotidiana. O oleiro heideggeriano não obedece nem as regras das linhas de montagem industrial, nem as que nos impõe o mundo do trabalho manual. O que "determina cada movimento do [seu] produzir" é o vazio da jarra. Isso porque a coisidade do vasilhame não reside na matéria que o constitui, mas no vazio que ele próprio contém. No essencial, o oleiro heideggeriano apenas enforma o vazio: "Por este, neste e a partir deste [vazio], o oleiro modela a argila numa forma" (*Ibid*: 167). E Heidegger continua: "Em primeiro lugar e sempre, o oleiro capta o não-captável do vazio e o põe, como o continente, na forma do vasilhame".

Assim como a aniquilação da coisa implica um perigo extremo para o ser humano, no salvamento da coisa são pensados não somente o salvamento do mundo da condição exclusiva de um estoque de materiais e um canteiro de obras, mas também, e sobretudo, a libertação do homem de um destino que o leva à robotização total. Contudo, apesar desse significado "prático" do pensamento heideggeriano sobre a quadrindade –um assunto que permanece insuficientemente compreendido pela maioria dos comentadores–, não há como negar que o homem mortal do último Heidegger carece de facticidade,

mais precisamente, de um lugar determinado no espaço e no tempo. Poderia parecer, inclusive, que a sua única concretude é a que lhe podemos atribuir à luz da poesia de Hölderlin. Da mesma forma, a descrição heideggeriana do roda-mundo, por ser desesperadamente abstrata, poderia facilmente ser confundida, como ele próprio teme, com uma mitologia poética ou religiosa (pagã) (*Ibid*: 168).

Se, por um lado, existem sérias dificuldades em desvincular o *a priori* das coisas do Heidegger tardio da sua fonte inspiradora, a poesia de Hölderlin,[21] por outro lado, não há razões para pensar que Heidegger esteja entendendo que a poesia possa, por si só, abrir um espaço de manifestação dos entes como tais no seu todo ou dispensar a filosofia da tarefa de vincular a abertura possibilitadora *a priori* aos possibilitados *concretos*. Desde *Ser e tempo*, Heidegger sempre ensinou, seguindo o método de análise de Kant, que não se pode falar de condições de possibilidade em abstrato, sem que o possibilitado seja dável por conta própria, "em pessoa". [22]

Fica, portanto, a questão: a que *fenômenos* concretos, a poesia de Hölderlin à parte, Heidegger está se referindo quando fala dos mortais na quadrindade? Ou ainda: onde, quando e como podem ser encontrados os mortais heideggerianos? A resposta de Heidegger, dada em "*Das Ding*", é, mais uma vez, surpreendente: estes *ainda* não existem. Eles nunca existiram, pelo menos não no Ocidente, porque lhes foi vedado existir. Assim como nunca deixaram o ente ser a coisa, a metafísica ocidental e, por contaminação, a ciência moderna continuam sem permitir ao homem ser mortal. A metafísica desde sempre o representou como animal racional. Ora, foi justamente esta visão do mundo que fez do ente mera presentidade e que preparou as condições de possibilidade para a acontecência da armação. A fim de desarmar a armação, "os seres vivos racionais têm-que [*müssen*] antes tornar-se [*werden*] mortais" (*ibid*: 177). Tese inaudita, que contém a resposta do segundo Heidegger sobre a facticidade do homem mortal: este não é factual, visto que existe tão somente como um *ter-que-ser*, a facticidade implicando a presença efetiva (e calculável) no passado, no presente ou no futuro.

Este resultado do pensamento heideggeriano suscita naturalmente numerosas objeções. Mencionarei aqui apenas uma, a de que Heidegger, inspirado em Hölderlin, caiu na *ficção poética*. Creio ser possível rebater essa objeção traçando mais um paralelo com Kant. Na segunda parte de *Der Streit der Fakultäten* (*O conflito de faculdades*, 1798), Kant pergunta se é possível dizer algo sobre o progresso futuro da humanidade para melhor, isto é, em direção do controle da vida social por meio de constituições republicanas cada vez mais aperfeiçoadas. Claro está, de início, que uma previsão desse tipo não pode ser classificada como um juízo "teórico" ou "especulativo", já que não pode ser interpretada no domínio dos fatos da natureza. Ela deverá

necessariamente ser tratada como um juízo prático e, por ter implicações jurídicas normativas incondicionais (a submissão da vida social a constituição republicana é uma exigência da razão pura prática), como um juízo *a priori*. Em vista disso, surge a pergunta: como são possíveis juízos práticos *a priori* sobre o futuro da vida pública? A resposta de Kant é a seguinte: tais juízos (só) serão possíveis se quem fizer a previsão realizar e instituir ele próprio as ocorrências que prenuncia (Kant, 1798: 132). No caso, trata-se de realizar o que pede a moral, devidamente estendida para incluir a exigência da realização de uma vida coletiva submetida às leis do direito. Ora, um gênero humano juridicamente melhor é um gênero diferente do atual; ele nunca existiu e só passará a existir se os homens se tornarem *o que ainda não são*, por obediência à razão prática. Portanto, quem afirmar, no sentido de Kant, que a humanidade caminha para o juridicamente melhor não está se referindo a nada factual; está dizendo que, cumprindo o que exige a razão, as pessoas estão contribuindo para a instituição de uma ordem mundial racional. Os juízos sintéticos *a priori* da história dos costumes são, portanto, todos ficcionais e recebem a sua realidade objetiva exclusivamente das ações e dos modos de vida humanos que eles próprios *antecipam*. Não seria errado, parece-me, chamá-los de profecias autoconfirmadoras da razão prática.[23]

O paralelo entre Heidegger e Kant pode agora ser construído aproximando 1) o homem mortal heideggeriano do gênero humano moralmente melhor kantiano, 2) o ter-que superar a técnica do dever imposto pela doutrina do direito, e 3) o tornar-se mortal da realização das mudanças em direção do progresso jurídico-moral. Se esse paralelo procede, então o discurso heideggeriano sobre o homem mortal da quadrindade não é mais "poético" do que o de Kant sobre o gênero humano progressivamente moralizado. Ele é ficcional, sim, tanto quanto o kantiano, sendo que, em ambos os casos, trata-se de ficções *a priori* necessárias –a kantiana decorrendo de uma imposição da razão prática, a heideggeriana, do destino da verdade do ser. Em ambos os casos, a realidade objetiva da exigência nunca poderá ser assegurada por um exemplo factual adequado, mas tão-somente pela mudança no modo de vida (Kant) ou no modo de ser (Heidegger)–.

A comparação com Kant também permite entender melhor a relação entre Heidegger e Hölderlin: o que o poeta fornece ao pensador são figuras ou modelos imaginais, de caráter ôntico, como ajuda na tarefa de atender a necessidade de avistar um *a priori* possibilitador dos entes e do existir humano totalmente diferente da armação que determina o sentido da presença na época da técnica. Os hinos hölderlinianos são usados, portanto, como "esquemas simbólicos", não como "idéias" de uma outra vida, uso que só poderá ser compreendido por aqueles que seguirem Heidegger na sua análise *conceitual* da claustrofobia que nos inspira o mundo das instalações computáveis.

É essencial ter clareza sobre a diferença entre o dizer poético e pensante aqui assinalada. Heidegger reconhece os poetas "instauram" (*stiften*) o ser. *Antigona* de Sófocles é, enquanto poema, a instauração do existir grego no seu todo (GA 39: 216). Da mesma forma, a poesia de Hölderlin projeta o existir futuro do povo alemão. Heidegger logo generalizará a importância de Hölderlin, dizendo que ele instaura o futuro do homem da época da técnica como tal (*ibid.*). É precisamente por isso que a sua palavra deve necessariamente ser ouvida pela filosofia atual (GA 65: 422). Entretanto, embora instaurador, o pensar poético originário, do qual emerge a palavra do poeta, é imaginal, não conceitual.[24] "Mais facilmente que os outros, o poeta vela a verdade na imagem e a oferta, assim, à guarda do olhar", diz Heidegger em *Contribuições à filosofia* [25] (GA 65: 19). O esforço do poeta chega mais facilmente ao bom termo que o do pensador, pois "ao poeta é facultado que signos e imagens sejam o seu mais íntimo, tendo licença de colocar na forma do `poema´, captável pela vista, aquilo que a cada momento lhe é essencial" (*Ibid*: 60). A situação do pensador é diferente, porque, no seu caso, "o conceito quer atravessar a necessidade e a pergunta, os caminhos desta" (*ibid.*). Qual é, então, a relação entre o poeta e o pensador? A de um diálogo que visa "aproximar da conceituação o ser aberto na poesia" (GA 39: 149; cf. *Ibid*: 151). Esse diálogo consiste na interpretação pós-metafísica das imagens ônticas dos poetas, tarefa análoga à de oferecer um sentido não-metafísico, desconstruído, aos modelos ônticos da linguagem comum.[26]

O paralelo entre Heidegger e Kant que acabo de traçar não dever esconder as diferenças que e existem entre os dois pensadores. Em Heidegger, a chave estritamente normativa de Kant, baseada na distinção metafísica entre o ser e o dever, é substituída pela chave acontecencial que desconhece essa distinção. A mortalidade do homem da quadrindade não é nem uma qualidade essencial, do tipo ontológico, nem um dever, do tipo deôntico. Heidegger não está introduzindo, como fez Kant, uma antropologia moral ou uma ética das obrigações sociais ônticas. A fim de reconstruir sentido especificamente pós-metafísico desse ter-que-ser que implica na modificação nunca vista do modo de existir do homem, convém ir além dos paralelos como pensadores tradicionais, e entrar no movimento interno do pensamento heideggeriano. Um modo de fazer isso consiste em observar que o ter-que tornar-se mortal tem semelhanças com o ter-que-ser de *Ser e tempo*. Este ter-que é um fato, não um fato bruto (uma mera presentidade) e sim um fato que, ao mesmo tempo, é um destino e que admite, como mostrei em outro lugar, uma interpretação ética, mas não normativa (cf. Loparic, 1999c). Do mesmo modo, o ter que tornar-se mortal pode ser visto como um destino, o destino do homem tomado pelo destinamento da armação, que admite também uma interpretação ética, mas, de novo, não

normativa. Ao homem moderno, capturado pela armação, é imposto, desse feito, o destino inaudito de ter-que ultrapassar a armação para "guardar o desocultamento e, com este, já antes, o ocultamento de tudo que se essencia nesta terra" (Heidegger, 1954: 40). É justamente nesta vocação de testemunhar o surgimento e o retraimento dos mundos de manifestação dos entes no seu todo que Heidegger vê a mais alta dignidade do homem, isto é, o seu distintivo ontológico-ético. Tal como o homem de *Ser e tempo*, o homem do segundo Heidegger não é um simples ente e sim um acontecente. Nos dois casos, ele acontece como um ter-que-ser factual, numa sobra do não-ser sobre o ser.

Esse paralelo à parte, o homem mortal do Heidegger tardio não é um ser-no-mundo cujas estruturas foram descritas pela ontologia fenomenológica de *Ser e tempo*. Sendo pensada a partir da brincadeira de espelhamento do homem nos outros três da quadrindade, a mortalidade não pode mais ser o ser-para-a-morte tido como possibilidade onto-ontológica do ente homem. Trata-se de uma outra mortalidade, que não é nem a dos antigos, nem a do *Ser e tempo*; de uma mortalidade, portanto, que nunca se manifestou, isto é, que nunca existiu. É por isso que Heidegger diz que o homem tem que tornar-se mortal, entenda-se, *pela primeira vez*.

O ponto central da diferença entre o primeiro e o segundo Heidegger está no sentido da transcendência constitutiva do acontecer humano. Antes, ela consistia em transcender o ser-no-mundo e, assim, todos os sentido estruturalmente possíveis (projetáveis) dos entes no seu todo à luz do poder, também estrutural, de não-mais-ser-o-aí. Agora, a transcendência consiste em transcender a armação, o ser destinamental dos entes no seu todo, na busca de um espaço, também destinamental, pois ainda precisando acontecer, no qual a *distância* entre o que permanece (a terra) e o que anda (o céu), entre o que conhecemos (nós mesmos) e o que não conhecemos (a alteridade dos divinos) torne-se *próxima* de nós. Aqui, a transcendência é definida por meio de uma negatividade (distância) distinta da que onticamente se manifesta como morte. Sobretudo, esta distância não é estrutural do ser-o-aí humano, mas de um espaço que "contem" o ser humano; ela não está realizada, mas está essencialmente por vir.

A mortalidade de homem é, portanto, um modo como o homem da época da técnica tem-que-ser e como o homem ocidental das épocas anteriores não tinha que ser, nem mesmo podia ter-que-ser. É a técnica que possibilita e impõe esse modo específico de ter-que-ser: o de ter-que-ser mortal na quadrindade. Ou ainda, é do sentido do ser enquanto armação que decorre uma necessitação que é ao mesmo tempo um destino e uma dignificação: a mortalidade na unidade dos quatro.

Notas

1. "Das Ding" ("A coisa") é a primeira de quatro palestras proferidas por Heidegger em Bremen, em 1949, sob o título geral "Einblick in das was ist" ("Um olhar sobre o que há"). Essas palestras foram publicadas pela primeira vez em conjunto no volume 79 da *Gesamtausgabe* (1994). Eu usarei uma versão ligeiramente ampliada da mesma palestra, publicada em Heidegger, 1954: 163-81.
2. Embora Heidegger fale, no texto que analisamos, apenas de ciência sem qualificação, ele de fato visa exclusivamente a ciência moderna, pós-cartesiana e não toda e qualquer ciência, em particular, não a "ciência autêntica" constituída de acordo com a ontologia fundamental de *Ser e tempo*. Sobre o projeto heideggeriano de uma "ciência do homem" elaborada nesse quadro, cf. Heidegger, 1987.
3. Outras traduções propostas para "*Bestand*" são "estoque-reserva" e "subsistência". Creio que o neologismo "constanteação" capta melhor o sentido implícito na raiz verbal de "*Bestand*", que é "*bestehen*", consistir, durar. Além disso, ele se presta bem para traduzir o termo "*Beständigung*", ação de tornar algo constante, também usado por Heidegger. Na mesma linha de raciocínio, estou utilizando "constantear" para traduzir o termo heideggeriano "*beständigen*", tornar constante.
4. Wittgenstein se refere, a sua maneira, a esse mesmo fenômeno de ocultamento *a priori* de certos sentidos do ser quando diz que, qualquer que, por mais extraordinário que seja um fato, a ciência nunca poderá tratá-lo como um milagre. Isso não quer dizer que a ciência provou que não há milagres, mas tão somente que "o modo científico de ver fatos não é o de vê-los como milagres" (cf. Wittgenstein, 1993: 123).
5. Sobre a interpretação semântica da analítica transcendental de Kant, cf., por exemplo, Loparic, 2000.
6. Para muitos, esse é o ponto de virada decisiva da filosofia moderna, cf. Taylor, 1995: 72.
7. Segundo Heidegger, os primeiros passos nesta direção foram dados por Husserl (GA 15: 377).
8. Eu digo "mais primitivo", porque entendo que o uso do objeto, tal como descrito em *Ser e tempo* não o acesso originário. Voltarei a esse ponto em seguida.
9. Cf. Heidegger, 1927: 144-45. Em 1935/36, Heidegger volta a teoria do entendimento de Kant.
10. Cf. Kant, 1787: 82.
11. Um outro paralelo entre Kant e Heidegger merece ser notado. Em Kant, a pergunta: que posso saber? faz parte da pergunta: que é o homem? (Kant, 1803: 26). Em Heidegger, pergunta pela coisa remete ao homem porque o ser humano é o aí da manifestação de todas as coisas. Sendo assim, a pergunta pela coisa faz parte, também em Heidegger, da pergunta: que é o homem? Isso não significa que as coisas são uma maquinação humana, mas, pelo contrário, que o homem é aquele ente que transcende as coisas de tal maneira que estas possam vir ao seu encontro permanecendo elas mesmas (cf. Heidegger, 1962: 189).
12. Kant admitia apenas que se falasse em história em relação à descoberta e articulação desse sistema.
13. O título do original: *Die Frage nach dem Ding*.

14. Heidegger está se referindo a Eddington, 1928, pp. XI-XIII.
15. Heidegger concede, entretanto, que, em certos textos de Platão, a *poiesis* é tomada como ocasionamento do "que vem do não ser e passa a ser" (Heidegger, 1954: 19), portanto, como um modo de desocultamento e não de produção propriamente dita.
16. Heidegger chama essa interpretação de "corrente" (Heidegger, 1954: 14). É provável que ele tenha em vista a que foi proposta por Jaspers em 1949. Segundo Jaspers, a técnica é um meio de realização pelo homem de seus objetivos, em si mesma nem boa nem má, devendo ser submetidas aos controles racionais (cf. Jaspers, 1955: 122).
17. Gostaria de sublinhar que estão excluídas tanto as arqueologias do tipo filosófico (Foucault), como do psicanalítico (Winnicott).
18. Todas as citações são retiradas de Heidegger, 1954: 170-1.
19. Traduzo os termos heideggerianos "*Spiel*" e "*spielen*" por "brincadeira" e "brincar", respectivamente, não por "jogo" e "jogar" para deixar claro que se trata 1) de um modo de comunicação entre os quatro ao mesmo tempo receptivo e criador, 2) de um acontecer que não conhece regras fixas verbalizáveis.
20. A coisidade da coisa assim determinada também difere, radicalmente, da manualidade possibilitada pelo mundo-deixa de *Ser e tempo*.
21. Segundo Heidegger, a quadrindade, embora já pensada, não foi nomeada, como tal, por Hölderlin.
22. Em outras palavras, a analítica existencial de *Ser e tempo* procede segundo o modelo da analítica transcendental dos conceitos e dos princípios de Kant, apresentada na primeira seção da primeira *Crítica*.
23. Há interesse de lembrar aqui um outro uso do "ter-que", o que atribula e apavora o Zaratustra de Nietzsche. Os animais de Zaratustra sabem "quem ele é e ter-que tornar-se" (*werden muss*). Heidegger comenta: "Zaratustra ter-que tornar-se ainda quem ele é" (Heidegger, 1954: 105).
24. Para essa tese central, cf. GA 39: 144, 149, 164; GA 65: 36.
25. O título do original: *Beiträge zur Philosophie*.
26. Sobre essa última tarefa, cf. Heidegger, 1969: 53-55.

Referências

Eddington, Arthur (1928): *Nature of the Physical World*. New York: Macmillan.

Heidegger, Martin (1927): *Sein und Zeit*. Tübingen, Niemeyer. Tradução brasileira: Ser e tempo, Petrópolis, Vozes, 1988/9, 2 v.

— (1954): *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Neske.

— (1962): *Die Frage nach dem Ding*. Tübingen: Niemeyer.

— (1969): *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Niemeyer.

— (1980): *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*. GA 39. Frankfurt/M: Klostermann.

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

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

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

— (1994 [1949]): *Bremer und Freiburger Vortäge*. GA 79. Frankfurt/M: Klostermann.

Jaspers, Karl (1955): *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Frankfurt/M: Fischer.

Kant. Immanuel 1787: *Kritik der reinen Vernunft* (B). Frankfurt/M: Weischedel.

— (1798): *Der Streit der Fakultäten* (*O conflito de faculdades*). Frankfurt/M: Weischedel.

— (1803): *Logik* (Jäsche). Frankfurt/M: Weischedel.

Loparic, Zeljko (1999a): "Origem e sentido da responsabilidade em Heidegger", *Veritas*, v.44, n. 1, 201-20.

— (1999b): "O fato da razão – uma interpretação semântica", *Analytica*, v. 4, n. 1, 1999, pp. 13-55.

— (1999c): "Alguns escritos recentes sobre a ética em Heidegger", *Natureza humana*, v.1, n. 2, pp. 447-55.

— (2000): *A semântica transcendental de Kant*. 3a. ed. Campinas: CLE.

Taylor, Charles (1995): *Philosophical Arguments*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Wittgenstein, Ludwig (1993 [1929]): "A Lecture on Ethics". In: Klaage, J. e Nordman, A. (eds.) (1993): *Ludwig Wittgenstein: Philosophical Occasions (1912-1951)*. Indianapolis: Hackett, pp. 115-155.

Prof. Dr. Zeljko LOPARIC

Unicamp, PUCSP e PUCRS
Rio Grande do Sul

http://www.zeljko.loparic.com/

Mestrado em Filosofia, Universidade de Louvain, 1965; Ph. D. em Filosofia, Universidade de Louvain, 1982; e Livre-docência, Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), 1986. Atualmente se desempenha como Professor titular aposentado na Universiade Estadual de Campinas (UNICAMP), desde 1998; como Docente junto ao Programa de Estudos Pós-Graduados em Psiclogia Clínica da PUCSP, desde 1995; e como Docente junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS, desde 2002. Suas principias linhas de pesquisa son Descartes e a epistemologia heurística, Kant e a herança kantiana, Heidegger e o pensamento pós-metafísico, Winnicott e a psicanálise pós-edipiana, Freud e a psicanálise edipiana, Ética e filosofia prática.