

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

CAUÊ CARDOSO POLLA

**O partido das coisas:
modernidade, ciência e decisão.**

São Paulo

2008

CAUÊ CARDOSO POLLA

**O partido das coisas:
modernidade, ciência e decisão.**

Dissertação apresentada ao Departamento de filosofia da Universidade de São Paulo, sob a orientação do Prof. Dr. Marco Aurélio Werle, como exigência para obtenção do título Mestre em Filosofia.

São Paulo

2008

[1]

Agradecimentos

Agradeço a *todos* aqueles que participaram, direta ou indiretamente, nomeada ou anonimamente, da confecção deste trabalho.

Agradeço à Bettina (pelo encorajamento e carinho), à Cristina (pela amizade dançante), ao Guilherme (pelo quebra-cabeça *in progress*), à Paola (pela amizade poética), à Rachelle (pela intensa pesquisa lingüística).

Agradeço a toda minha família, e principalmente minha mãe, Rosa, meu padrasto Roberto e meu irmão Caco.

Agradeço à minha analista pelas sessões de mim mesmo.

Agradeço às secretárias do departamento que, com paciência infinita, me auxiliaram pelos caminhos pouco iluminados da burocracia acadêmica, e também pelos cafés, conversas e risadas.

Agradeço à equipe da biblioteca sempre atenciosa e gentil.

Agradeço aos Professores Franklin Leopoldo e Silva e Ricardo Terra e à professora Cláudia Drücker.

Agradeço também à professora e amiga Ana Thereza Dürmaier, pelas conversas únicas e pelas indicações preciosas.

Meu agradecimento especial ao meu orientador, professor Marco Aurélio Werle, por ter aceitado meu trabalho, apoiado minhas idéias, e pelo exemplo de absoluta honestidade intelectual.

Por fim, agradeço à Capes, pela bolsa que permitiu esta pesquisa.

Resumo

POLLA, C.C. – O partido das coisas: modernidade, ciência e decisão. 2008, XX f. Dissertação (Mestrado). – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

Nosso estudo tem como objetivo dimensionar o alcance da pergunta “que é uma coisa?” na filosofia de Martin Heidegger na década de 30. Num primeiro momento, a análise da pergunta “que é uma coisa?” mostra as implicações conceituais envolvidas no processo histórico de elaboração de teorias acerca da coisa. Num segundo momento, trata-se de compreender o papel decisivo da modernidade filosófica e científica na construção da determinação dominante da coisa que impera até os dias atuais. Num terceiro momento, pretende-se esclarecer o caráter de *decisão* da época moderna em sua totalidade. Por fim, uma reflexão final aponta para os caminhos abertos por Heidegger em sua aproximação a uma resposta para a pergunta “que é uma coisa?”.

Abstract

POLLA, C.C. – On the side of things: modernity, science and decision. 2008, XX pages. Dissertation (Master Degree) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

Our study aims at analyzing the reach of the question “what is a thing?” in the philosophy of Martin Heidegger during the 30’s. At first, the analysis of the question “what is a thing?” shows the conceptual implications intertwined in the historical process of the elaboration of theories regarding the thing. Secondly, it shows the necessity of understanding the decisive role of modernity both philosophical and scientific in the construction of the up to nowadays dominant determination of the thing. Thirdly, we intend to clarify the character of *decision* of the modern epoch in its entirety. As a conclusion, a reflection points out to the paths opened up by Heidegger in his approximation of an answer to the question “what is a thing?”.

ÍNDICE

1- Introdução.....	06
2- Primeiro Capítulo: analítica da pergunta.....	29
3 - Segundo Capítulo: filosofia moderna, ciência moderna.....	68
4- Terceiro Capítulo: modernidade e decisão.....	106
5- Conclusão.....	129
6-Bibliografia.....	137

INTRODUÇÃO

*...assim como aquele que se desviou do caminho
correto volta para o lugar do qual partiu, para
tomar na mão a sua bússola...*

Immanuel Kant

I. Apresentação

O estudo que apresentamos investiga tematicamente a pergunta pela coisa no pensamento de Martin Heidegger em sua estreita relação com o problema da moderna ciência da natureza e os sistemas metafísicos da modernidade.

Antes da década de 30, a reflexão sobre esta problemática tinha um caráter de relevância *negativa*¹. Todavia, no período de 1935/36, a questão da coisa aparece concomitantemente em duas ocasiões distintas, e em ambas assume *papel fundamental*. Na primeira, perscrutando a *Crítica da Razão Pura*, o texto *A pergunta pela coisa* analisa a questão “que é uma coisa?”. Primeiramente, Heidegger delinea os limites e a história da pergunta para, em seguida, lidar propriamente com a teoria kantiana. Na segunda, em *A origem da obra de arte*, a questão é abordada no âmbito de uma original reflexão sobre a arte. Estes dois trabalhos, se tomados em conjunto, fornecem o fundo histórico e a proveniência e destinação metafísicas da questão “que é uma coisa?”.

Nos anos seguintes, a questão da coisa se insere no cerne do pensamento heideggeriano. Nas *Conferências de Bremen*, pronunciadas em 1949, Heidegger confere uma função crucial ao problema da coisa. Não por menos, a primeira das preleções se intitula simplesmente “A coisa”². Esta nova perspectiva sobre a coisa, aberta com a conferência de mesmo nome, sustenta o que já se anunciara

¹ O conceito de coisa serviu, para o jovem Heidegger, como base da crítica as ontologias tradicionais. Como bem observou Arnaud Dewalque, a crítica heideggeriana do período pré-Kehre identifica as ontologias tradicionais como “ontologies ‘chosiques’ traditionnelles”. O estudo de Dewalque intitulado *Heidegger et la question de la chose: esquisse d'une lecture interne*, oferece uma análise detalhada desta questão no pensamento de Heidegger à partir de 1919.

² Outro desenvolvimento importante advindo deste ciclo é o fundamental *A pergunta pela técnica*.

nos textos anteriores: nenhuma resposta à questão “que é uma coisa?” foi até agora satisfatória. O caráter mais positivo e menos interrogativo do texto sugere, contudo, uma aproximação à resposta. Esta etapa está estreitamente vinculada à relação entre poesia e filosofia, ou mais especificamente, no vocabulário de Heidegger, como se estabeleceria depois dos anos 40, entre poesia e pensamento.

Muitos indícios nos levam a crer que a pergunta pela coisa assume gradativamente status de uma *figura* privilegiada da questão de ser, a *Seinsfrage*, que se traduz em questão pelo sentido de ser, pela verdade de ser e pela clareira de ser. Originalmente, a *Seinsfrage* exige um âmbito preparado pela analítica existencial que explicita a estrutura daquele ente privilegiado que pode perguntar pelo ser, o *Dasein*³, possibilitando a recolocação da pergunta pelo sentido de ser, objetivo único de *Ser e Tempo*.

Heidegger indica sucintamente o sentido da palavra analítica numa passagem dos *Seminários de Zollikon*, de 1965. Homero emprega na *Odisséia* o verbo *analúein*, analisar, para descrever a atividade de desfazer à noite a trama que Penélope tece durante o dia. O mesmo verbo pode “significar também

³ Conservaremos o vocábulo *Dasein* que já se encontra registrado no *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Por vezes traduziremos *Dasein* por ser-aí, não optando pela tradução brasileira estabelecida na tradução de *Ser e Tempo*, pre-sença. A definição dicionarizada é a seguinte: “no existencialismo heideggeriano, o modo de existência específico do ser humano, que se define fundamentalmente pela angústia diante da morte e do vazio, pela liberdade de projeção do futuro e pelo poder de interrogar o *Ser* de todas as coisas. Cf. Houaiss, Antonio. *Dicionário Houaiss da Língua portuguesa*. São Paulo: Editora Objetiva, 2001, p. 911. As citações de *Ser e Tempo* em nosso trabalho contém pequenas alterações.

desmontar os *pedaços de uma construção*, por exemplo, desmontar as barracas”⁴ (itálico nosso).

Analogamente podemos sugerir uma analítica da coisa, tendo como finalidade perguntar pelo sentido de ser *a partir* de uma explicitação da estrutura mesma da coisa. A arquitetônica do problema é desmembrada com a pergunta “que é uma coisa?” e de modo similar prepara um âmbito para a pergunta pela verdade de ser⁵. Para tanto é preciso desconstruir as *teorias* determinantes acerca da coisa.

Não se pode nem se pretende anular ou invalidar a perspectiva original da pergunta que tem o *Dasein* como ponto de partida. Pelo contrário, a abertura de um novo horizonte a partir da coisa inclui ainda mais radicalmente a questão “que é o homem?”⁶, como bem aponta Heidegger na conclusão do curso do semestre de inverno de 1935/36.

II. Contexto histórico

Contudo, seria ingênuo e incorreto afirmar que este questionamento importa só a Heidegger. Remonta a uma tradição que, tanto explícita como implicitamente,

⁴ Heidegger, M – *Seminários de Zollikon*, Tradução de Gabriela Arnhold e Maria de Fátima de Almeida Prado. Petrópolis: Vozes, 2001, p.140. Heidegger prossegue dizendo que “Muito mais tarde o filósofo Kant usa a expressão analítica em sua *Crítica da Razão Pura*. Foi daí que tirei a palavra analítica, no título ‘Analítica do Dasein’.

⁵ Sentido de ser, verdade de ser, e clareira de ser são expressões que Heidegger utiliza para circunscrever a *Seinsfrage*. Ainda que existam algumas nuances conceituais, podem ser tomadas como equivalentes.

⁶ Esta afirmação na conclusão do curso não é fortuita, visto que o horizonte interpretativo é dado pela doutrina kantiana dos elementos transcendentais, englobando, não obstante, o que Heidegger chamaria de totalidade do pensamento kantiano. Como lembra Jean-François Courtine, “Kant, em seus cursos de *Lógica*, propõe reconduzir à questão ‘que é o homem?’ todas as outras questões até então diretoras da filosofia”. *A tragédia e o tempo da história*. Tradução de Heloísa B. S Rocha, São Paulo: Editora 34, 2006, p.23.

reflete sobre a questão. É sem dúvida no contexto da filosofia kantiana e pós-kantiana que a problemática ganha maior relevo, principiando com a distinção entre coisa-em-si e fenômeno, sendo eminente a necessidade de se determinar o que é uma coisa para que possa haver algo como coisa-em-si e um fenômeno desta coisa.

Ainda que os debates dos séculos 18 e 19 tenham sido intensos, não retomaremos esta história. Indicaremos, ao invés disto, no contexto da filosofia no século 20, a *atualidade da questão* em suas múltiplas vertentes num breve paralelo com György Lukács e Maurice Merleau-Ponty. Ambos refletiram sobre o problema da coisa, direta ou indiretamente. Não interpretamos as relações absolutamente frutíferas entre estes três autores; antes, destacamos o modo e âmbito do questionar que eles apresentam.

a. Lukács e a ótica do trabalho

De um período anterior a *Ser e Tempo*, publicado em 1927, data o texto de Lukács “O fenômeno da coisificação” da clássica obra *História e Consciência de Classe*. Na introdução do capítulo “A reificação e a consciência do proletariado”⁷ é dito que qualquer problema, para ser analisado, remete à “solução do enigma da

⁷ É preciso aqui lembrar que reificação traduz *Verdinglichung*, que também poderia ser traduzido por coisificação. *Verdinglichung* tem uma conotação negativa, presente em coisificar. É necessário manter uma distinção com o uso que Heidegger fará do verbo “dingen”, que pode ser traduzido pelo neologismo “coisear”. Heidegger também usa o termo *Verdinglichung* em *Ser e Tempo* de uma forma bem diferente da utilizada por Lukács. É mesmo de se notar que o termo é já utilizado por Heidegger desde 1919. Cf. Dewalque, p. 45, nota 33 e Grondin, J. – *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, p.72, nota 2.

estrutura da mercadoria”⁸. O direcionamento é claro e nos conduz ao âmbito de uma análise social que mostra que “a essência da estrutura da mercadoria [que] foi freqüentemente sublinhada assenta nisto, que uma relação, uma conexão entre pessoas, assume um caráter de coisa e, desse modo, uma ‘objetividade ilusória”⁹. Tal caráter tem uma feição especialmente negativa, pois se liga a uma objetificação das coisas, dos homens e do mundo.

O âmbito ressaltado por Lukács é o do trabalho. A mão de obra humana torna-se trabalho reificado, assumindo um aspecto de coisa para o próprio trabalhador, estranho a ele, “na medida em que surge um mundo de coisas prontas e de relação entre coisas (o mundo das mercadorias e sua circulação no mercado)”¹⁰. Este mundo se torna como que “autônomo” e regula o homem, o que só é possível num mundo de abstrações no qual qualquer qualidade se torna quantificável. Neste sentido é que se fala no “princípio de racionalização baseada no cálculo, na calculabilidade”¹¹. A matematização e a dominação da natureza se refletem, para Lukács, no tempo:

“o tempo perde, com isso, seu caráter qualitativo, mutável, fluído: se fixa num continuum delimitado com precisão, quantitativamente mensurável, cheio de coisas ‘qualitativamente mensuráveis’ (‘as realizações’ do trabalhador, coisificadas, objetivada mecanicamente, separadas com

⁸ Lukács, Gyorgy “Das Phänomen der Verdinglichung”, In: *Geschichte und Klassenbewußtsein: Studien über marxistische Dialektik*. pg.170. Todas as traduções do presente trabalho são de autoria nossa, salvo indicação contrário.

⁹ Idem, p.170-1

¹⁰ Idem, p.175

¹¹ Idem, p.177

precisão do todo da personalidade humana), [se fixa] num espaço”¹². O trabalho do homem perde sua qualidade, torna-se algo coisificado-quantificável. E as coisas?

As coisas são transformadas em objetos para um sujeito pelo processo de racionalização.

“Essa objetificação racional encobre, sobretudo, o caráter não mediatizado de coisa de todas as coisas – qualitativo e material. Na medida em que os valores de uso aparecem, sem exceção, como mercadorias, eles adquirem uma nova objetividade, uma nova coisidade – que, na época da simples troca ocasional não tinham - na qual sua coisidade própria e originária se destrói, desaparece”¹³. Este estranhamento das coisas, essa expropriação de sua coisidade própria é ilustrada com uma passagem de Marx, na Ideologia Alemã: “A propriedade privada *aliena* não só os homens, mas também as coisas”¹⁴.

Trata-se, para Lukács, de uma realidade capitalista, o que ressalta o caráter moderno da coisificação. A orientação social de sua análise o diferenciara ao mesmo tempo de Merleau-Ponty, e sua ótica da percepção, e de Heidegger, que analisa o tema num âmbito ontológico. Por isso, apenas para ele pode surgir a idéia de uma consciência reificada como contraparte das coisas objetificadas

¹² Idem, p.179-180

¹³ Idem, p.183

¹⁴ Idem, p.183-184

tendo a *mercadoria* como índice: tudo se torna apenas uma troca vazia e quantitativa de objetos.

As relações humanas só se constituem e valem no mercado. Deste modo, “assim como o sistema capitalista incessantemente se produz e reproduz economicamente a um nível mais elevado, assim no curso do desenvolvimento capitalista, a estrutura da coisificação se afunda sempre mais fundo, de modo inevitável e constitutivo, na consciência dos homens”¹⁵. Apesar da distância que o separa do pensador marxista, Heidegger observa algo similar, ao dizer que “este predomínio da coisa material, como verdadeira infra-estrutura de todas as coisas, estende o seu poder além do âmbito da coisa, em direção à região do ‘espiritual’ (se o quisermos chamar deste modo muito grosseiro), por exemplo, no domínio da interpretação da linguagem, da história, da obra de arte, etc.”¹⁶.

O quadro que se esboça em Lukács é de uma reificação total. Não somente as coisas só assumem valor numa relação mercantil, mas o homem com suas “propriedades” apenas vale dentro de um contexto mercadológico. Ele é apenas uma coisa entre coisas, algo de valor vazio. Assim também, “o mundo reificado aparece daí em diante – filosoficamente à segunda potência, numa clarificação ‘crítica’ – definitivamente como o único mundo possível, conceitualmente acessível, compreensível, que é dado a nós, homens”¹⁷. Lukács se detém no processo de coisificação, processo que tem uma acentuação especialmente

¹⁵ Idem, p.185

¹⁶ FD 39; QC 56. As citações serão feitas de acordo com tradução portuguesa, *Que é uma coisa?: doutrina de Kant dos princípios transcendentais*. Tradução de Carlos Morujão, Lisboa: Edições 70, 2002. Indicaremos também a edição alemã *Die Frage nach dem Ding: zu Kants Lehre von den Transzendentalen Grundsätzen*. Dritte, durchgesehene Auflage. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1987. Na maioria dos casos a tradução sofreu alterações. As respectivas siglas serão QC e FD.

¹⁷ Lukács, op. cit., p.208

negativa, importando mais saber a relação do homem com as coisas num âmbito social e entender a raiz do empobrecimento desta relação do que perguntar propriamente “que é uma coisa?”.

b. Merleau-Ponty e a ótica da percepção

Merleau-Ponty, por sua vez, lida diretamente com os problemas da percepção. No seu livro de 1945, *Fenomenologia da Percepção*, ele dedica o terceiro capítulo da segunda parte a entender “A coisa e o mundo natural”. O começo do capítulo dá a tônica da análise: “Mesmo que ela não possa ser definida por isto, uma coisa tem ‘características’ ou ‘propriedades’ estáveis, e nós nos aproximaremos do fenômeno da realidade estudando as constantes perceptivas”¹⁸. É importante ressaltar, primeiramente, que uma definição de coisa não pode se basear no fato de ela ter “propriedades”, isto é: não podemos definir a coisa como sendo uma substância e seus acidentes, o que Heidegger também aponta em seus textos; contudo, diferentemente do filósofo francês, ele não admitirá uma resposta pela percepção, o que é necessário para Merleau-Ponty, já que devemos levar em conta as “constantes perceptivas”, vez que os perfis da coisa podem variar.

É necessário achar uma distância adequada para perceber o objeto¹⁹ – “Para cada objeto, como para cada quadro numa galeria, há uma distância ótima de onde ele pede para ser visto, uma orientação sob a qual ele dá mais de si

¹⁸ Merleau-Ponty. “La chose et le monde naturel”, in: *Phénoménologie de la Perception*, Gallimard. Paris: 1945, p.345

¹⁹ Objeto, neste contexto, não possui caráter negativo.

mesmo: aquém e além dela nós não temos senão uma percepção confusa, pelo excesso ou pela falta”²⁰. O problema do distanciamento, proximidade-distância, é fundamental para entendermos como a análise da percepção está distante de uma postura científicista. Este diagnóstico é de certa forma partilhado por Heidegger no texto “A coisa”, quando diz que parece não haver mais nenhum distanciamento e indaga o que é a distância mesma. Para o pensador francês, esse distanciar não é uma “grandeza que cresce ou decresce, mas uma tensão que oscila em torno de uma norma”²¹. Reconhecer que não podemos nos aproximar ou distanciar à vontade da coisa significa que ela “determina”, de certo modo, nosso posicionamento. Contudo, vemos as coisas como projetadas por um sujeito, como o que impressiona nossos sentidos ou como aquilo que o sujeito determina *a priori*: “nossa percepção [a percepção moderna], no contexto de nossas ocupações, se põe sobre as coisas somente para reencontrar sua presença familiar e não para redescobrir o que aí se esconde de inumano”²².

Temos pelas coisas um desinteresse metafísico, já que nos consideramos como aquilo que efetivamente tem valor. Não vivemos as coisas. Duas décadas depois, num texto tardio, Merleau-Ponty volta a apontar a ciência como empobrecedora de nossa relação com as coisas, pois ela

“manipula as coisas e renuncia habitá-las. Ela se dá modelos internos e, operando sobre esses índices ou variáveis as transformações permitidas

²⁰ Idem, p.348

²¹ Idem, p.349. Heidegger, no texto “A coisa” pensará de modo similar a questão da proximidade-distância.

²² Idem, p.372.

pela sua definição, não se confronta senão de longe com o mundo real. Ela é, tem sido sempre, este pensamento admiravelmente ativo, engenhoso, desenvolvido, este *parti pris* de tomar todo ser como 'objeto em geral', isto é, ao mesmo tempo como se ele não fosse nada para nós e se encontrasse, contudo, predestinado a nossos artifícios”²³.

Assim, a ciência transforma as coisas em variáveis manipuláveis e as opera internamente para si mesma, dispondo o mundo para nós - não reconhece as coisas como coisas, o mundo como mundo, apenas objetos para um sujeito que pode calcular. E é especificamente a ciência moderna que é criticada, pois já perdeu o “sentimento de opacidade do mundo”, ou seja, tudo lhe é transparente e observável - não há enigmas.

As coisas que percebemos são aquelas que nossa tendência cientificista transforma em equações. Construimos a ciência sobre essa malha de coisas – não conceituais – que percebemos, isto é, trabalhamos o percebido como se fossem as coisas que devessem a nós o fato de, por serem percebidas, existirem. Isso resulta de uma postura subjetivista, antropocêntrica, naturalizada em nós. A postura que assumimos é aquela de dar um valor, apreciar judicativamente. O artista – especialmente o pintor– ao contrário, tem direito de “olhar todas as coisas sem nenhum dever de apreciação. Dir-se-ia que diante dele as palavras de ordem do conhecimento e da ação perdem sua virtude”²⁴.

²³ Idem. - L'oeil et l'esprit, Gallimard, Paris: 1964, p.09

²⁴ Idem, p.14

Cabe notar que noutra ocasião Merleau-Ponty se refere ao fato de que o pintor deixa a coisa falar, não tentando representá-la como um sujeito representando um objeto. Neste momento, “o objeto não é mais coberto de reflexos, perdido em suas relações com o ar e os outros objetos, ele é como que iluminado secretamente do interior, a luz emana dele”²⁵. Cézanne é um exemplo: “ele não quer separar as coisas fixas que aparecem sob nosso olhar de sua maneira fugidia de aparecer”²⁶. Devolvendo o direito que se roubara da coisa, o artista devolve ao mundo aquela opacidade perdida, restituindo o caráter de coisa das coisas. Na pintura de Cézanne, Merleau-Ponty identifica uma alternativa: “a coisa vivida não é reencontrada ou construída a partir dos dados dos sentidos, mas se oferece de chofre como o centro de onde elas irradiam”²⁷.

Podemos realçar que a diferença fundamental entre as abordagens de Lukács, Merleau-Ponty e Heidegger reside no fato de que, para este último, a *pergunta*²⁸, e não tanto a resposta, recebe maior atenção. É necessário sublinhar que não há um método do questionar, ou antes, uma reflexão sobre o problema do método em Lukács e Merleau-Ponty, o que não enfraquece as bases de suas reflexões. A ênfase heideggeriana no problema do método o leva a reavaliar o problema da estrutura da pergunta.

c. Heidegger e a ótica fenomenológica

²⁵ Merleau-Ponty, M. – “La doute de Cézanne”, in: *Sens et Non-Sens*, Nagel. Paris: 1966 p.21

²⁶ Idem, p.23

²⁷ Idem, p.26

²⁸ Utilizaremos como intercambiáveis os termos pergunta e questão.

Dando à pergunta um *status* antes não assegurado pela filosofia (possivelmente só alcançado indiretamente com as aporias dos diálogos platônicos), foi apontado por Adorno como tendo levado a cabo uma “hipóstase da questão”²⁹. O juízo depreciativo de seu ‘grande antípoda’ dá maiores razões para destacarmos o caráter acentuadamente questionador do pensamento de Heidegger, que podemos chamar num sentido amplo de *negativo*, ou mais propriamente *negador*.

Em *Introdução a Metafísica*, do semestre de Verão de 1935³⁰, o filósofo discute brevemente o estatuto da questão. Ainda que já distanciado das circunstâncias mais propriamente fenomenológico-hermenêuticas que abarcam até meados dos anos 30, Heidegger mostra uma preocupação com a estrutura do questionar. Primeiramente, acentua o caráter extra-ordinário da questão, que não é algo simplesmente dado: “questões, e acima de tudo *questões fundamentais*, não ocorrem simplesmente como pedras e água. Questões não existem como sapatos e roupas, ou livros”³¹ (itálico nosso). Em outras palavras: questões não estão dadas como subsistentes, não são entes representáveis objetivamente, nem são passíveis de cálculo.

²⁹ Adorno, T. W – *Ontologie und Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002, p.199-214. A crítica de Adorno se dá de forma panorâmica e se configura bem datada. Vale notar que não há referência à letra, mas somente ao espírito da reflexão heideggeriana.

³⁰ Estas preleções aconteceram no semestre que precedeu as preleções que originaram *A pergunta pela coisa*, do semestre de inverno de 1935/36. É notável que o primeiro capítulo intitulado “Die Grundfrage der Metaphysik” [a pergunta fundamental da metafísica], que lida extensamente com a *Seinsfrage*, se assemelhe ao título original das preleções que se seguiram, intituladas *Grundfragen der Metaphysik*, [perguntas fundamentais da metafísica]. Esta proximidade pode reforçar a idéia de que a pergunta pela coisa é uma instância privilegiada da *Seinsfrage*. Já no semestre de verão de 1933-34, Heidegger ministrara um curso intitulado “A questão fundamental da filosofia”.

³¹ *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen: M. Niemeyer, 1987, p.15. Doravante EiM.

Entretanto, pode-se argumentar que, se como nos diz Heidegger, questões são históricas, então elas surgiram num determinado momento e desde então ficaram disponíveis como subsistentes *para* e *na* história. A questão do ser ela mesma foi *esquecida*, *encoberta* pela tradição. Contudo, dizer que a questão é histórica não implica dizer que se torna disponível a partir de determinada data: é preciso saber qual o conceito de história que subjaz ao adjetivo e o conceito de tempo que fundamenta o substantivo. Não é necessário ir tão longe.

Heidegger aponta para uma resposta: “questões são e somente são quando efetivamente feitas” ³². Uma pergunta só adquire seu sentido quando é efetivamente posta por aquele que interroga, não bastando retirá-la de dentro da história da filosofia. A pergunta se dá no perguntar, isto é, numa *ação*. É preciso por a pergunta em movimento. Perguntar é um querer saber [Wissen-wollen]. O Dasein que se coloca todo em um querer é um Dasein resolutivo [entschlossen]. Resolução não deve ser entendida aqui como uma mera decisão para agir, mas sim como “o começo decisivo de todo agir, pelo qual toda ação - é o começo decisivo do agir que alcança além e através de toda ação. Querer é ser resolutivo” ³³.

É preciso compreender a sutil diferença entre a pergunta e o perguntar. Ainda que seja inconcebível o surgimento daquela sem este, é perfeitamente possível compreendermos a crítica de Heidegger ao mercado que negocia perguntas: não é o perguntar que assume a forma de algo simplesmente dado [Vorhandenes], ainda que possa ser banalizado, mas a pergunta em sua forma

³² EiM, p.15

³³ EiM, p.16

lingüística. Assim, desenvolve-se um acúmulo de sentenças interrogativas que são o cerne dos problemas filosóficos. Não obstante, a pergunta [Frage] só nos é acessível em sua forma lingüística, i.e., na sentença interrogativa [Fragesatz]. O acesso ao modo de perguntar se dá, portanto, nesta sentença que é como que a ‘expressão’ formal da pergunta.

Parece haver um círculo vicioso que leva do perguntar à formalização na pergunta e expressão na forma lingüística. Entretanto, isto só se passa assim se concebermos hipoteticamente todo este processo fora da tradição. Todo perguntar é histórico, e é nesta dimensão que o perguntar ganha força: “no perguntar a pergunta nós permanecemos dentro de uma tradição”³⁴. Mesmo que nesta passagem se trate explicitamente da *Seinsfrage*, não se restringe a ela. Podemos dizer, ao modo de Heidegger, que *todo autêntico perguntar permanece dentro de uma tradição*.

Não obstante, é necessário juntar à diferença referida acima entre as abordagens de Lukács e Merleau-Ponty um outro elemento. Se o viés daquele é o social, e o deste o da percepção (âmbitos que Heidegger chamaria de regionalizados), o de Heidegger se caracteriza por ser ontológico. É mister destacar, logo de início, que ontologia não é entendida aqui como uma disciplina tradicional que pensa as categorias do ser. Ontologia em sentido forte, como a concebe o filósofo alemão, *não* é uma ontologia regional. Esta torsão já é significativa para compreendermos o procedimento apropriador que o filósofo

³⁴ EiM, p.18

opera. Em todo seu caminho de pensamento³⁵ Heidegger radicaliza o deslocamento de conceitos tradicionais com a intenção de ressaltar seu caráter dito originário.

III. O método fenomenológico

A reflexão ontológica de Heidegger se destaca por ser fortemente marcada pelo método fenomenológico de cunho hermenêutico, e por procurar se distanciar de um âmbito regionalizado, perguntando, antes, o que possibilita estes âmbitos mesmos. Não é possível circunscrever em uma única obra a caracterização do método do modo como o filósofo o concebe. Não obstante, uma descrição concisa pode ser encontrada em um curso de 1927 intitulado *Os conceitos fundamentais da fenomenologia*, no qual é dito que este método, que é o método da filosofia em geral, é “distinguido pelo fato de que ontologia não tem nada em comum com nenhum método de nenhuma das outras ciências, todas as quais, enquanto

³⁵ Pretendemos evitar ao máximo todo tipo de “heideggerianês”, isto é, uma linguagem de simulacro que tenha a pretensão de glosar a linguagem da qual Heidegger se utiliza. Contudo, alguns conceitos-chaves que são imprescindíveis para entender o pensamento heideggeriano são de tal forma alterados, que certas expressões um tanto ‘batidas’ são necessárias para sua compreensão. Neste caso, a expressão “caminho de pensamento” tem em vista o *motto* “*Caminhos, não obras*” [Wege, nicht Werke], com o qual o pensador designou o delineamento da Edição Completa [Gesamtausgabe - GA] de seus trabalhos, além das inúmeras referências que Heidegger faz aos ‘caminhos’: Caminhos de Floresta [Holzwege], Caminho do Campo [Feldweg], etc. Podemos lembrar uma preciosa passagem de Paul Ricoeur: “Todo livro que se propõe a tratar de Heidegger e se apagar diante da leitura de sua obra está ameaçado por dois perigos, aquele da glosa e aquele do pastiche. Por um lado, tentar-se-á resumir um livro, um parágrafo, e se tingirá de platitudes sobre o ser e o tempo, a existência e a compreensão, a escuta do ser. Por outro lado, tentar-se-á imitar o mestre ao produzir textos inspirados e desregrados que não serão jamais senão cópias bufonas de torneios heideggerianos” Ricoeur, P. - “Préface” In: Guilead, Reuben - *Être et Liberté: une étude sur le dernier Heidegger*. Éditions Nauwelaerts, Louvain, 1965.

ciências positivas, lidam com entes”³⁶. Sucintamente, três são as partes que o compõe: redução, construção, desconstrução, partes estas que se co-pertencem originariamente – uma não pode haver sem a outra.

A primeira etapa, apropriada da fenomenologia husserliana – e dela muito diferenciada -, tem como objetivo preparar o acesso ao ser do ente visado: ser é sempre ser de um ente, e por isto é necessário que a apreensão fenomenológica do ente possibilite o acesso ao ser deste ente. A tematização se dá por uma apreensão de ser, isto é, a

“investigação ontológica sempre se dirige, primeiramente e de modo necessário, para algum ente; então, *de uma maneira determinada, é desviada* daquele ente e *reconduzida a seu ser*. Esta parte fundamental do método, no sentido de uma recondução da visão investigadora de um ente ingenuamente apreendido ao ser [deste ente], nós designamos por *redução fenomenológica*”³⁷.

Heidegger precisa o modo como entende redução: “*para nós*, redução fenomenológica significa a recondução da visão fenomenológica da apreensão de um ente, qualquer que seja o caráter dessa apreensão, para a *compreensão* do ser deste ente (projetar no modo de seu desvelamento)”³⁸. Em outras palavras,

³⁶ Heidegger, M. – *Die Grundprobleme der Phänomenologie: Marburger Vorlesung Sommersemester 1927*. Gesamtausgabe Bd 24. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1997. p. 28. Doravante GA 24. É certo que o método ontológico também lida com entes. Contudo, seu procedimento visa procurar o ser [Sein] do ente [Seiende], sendo que a compreensão de ser dos entes o que possibilita nossa relação para com eles.

³⁷ GA 24, p.28-29

³⁸ GA 24, p. 29

compreendemos o modo de ser deste ente no *modo como* se mostra e vem ao encontro.

O passo seguinte é uma construção, isto é: dado que ser [Sein] não se dá a nós como um ente [Seiende], é preciso que o construamos numa “projeção livre” para que ele se nos mostre, e “este projetar do ente previamente dado em seu ser e suas estruturas nós chamamos *construção fenomenológica*”³⁹.

Contudo, qualquer construção adquire, por sua própria natureza, caráter histórico. É deste modo que o método fenomenológico, ao lidar com conceitos tradicionais da história da filosofia deve lidar com um paradoxo: aceitar o conceito como tal e apenas adicionar como que uma nova camada interpretativa no já vasto aglomerado de estratos? O peso da tradição deve ser corretamente aquilatado. É evidente que toda discussão filosófica,

“mesmo a mais radical tentativa de começar tudo novamente, é invadida pelos conceitos tradicionais e assim pelos horizontes e perspectivas tradicionais, os quais não podemos aceitar com inquestionável certeza que tenham vindos original e genuinamente do âmbito de ser e da constituição de ser que as quais eles acreditam corresponder”⁴⁰.

É por este motivo que pertence necessariamente à redução construtiva de ser, “a *destruição*, isto é, uma desconstrução [Abbau] crítica dos conceitos tradicionais, que num primeiro momento devem necessariamente ser empregados,

³⁹ GA 24, p.29-30

⁴⁰ GA 24, p.31

até as fontes das quais eles são retirados”⁴¹. Assim, por exemplo, veremos mais adiante como Heidegger reconduz o problema da determinação da coisa até as determinações platônico-aristotélicas.

Não se pode negligenciar em nenhum momento o caráter histórico do método. O binômio construção-destruição é cravejado de historicidade. Para construir, isto é, para trazer o ser do ente numa projeção livre é preciso destruir as camadas tradicionais do conceito do ente visado. É preciso, portanto, uma confrontação com a tradição filosófica que seja uma “apropriação positiva [desta] tradição”⁴². O conhecimento filosófico é, indubitavelmente, conhecimento histórico.

Não se trata aqui do círculo hermenêutico estrito senso, mas de um círculo que tem como eixo o perguntar. Uma analogia pode ser feita – observada a devida distância - com a passagem de uma carta de Kant a Christian Garve de 1783, na qual lemos que “os esforços humanos se movem em um *círculo constante* e retornam sempre a um ponto, onde eles já haviam estado; então, os materiais que estão empoeirados podem ser trabalhados para resultar, *talvez*, numa construção mais segura”⁴³ (itálico nosso).

Para Heidegger as questões postas pela filosofia não devem terminar na geração de uma resposta que se cristaliza, mas permanecer sempre em aberto. O questionar, diagnóstica o filósofo, caiu em desuso vez que hoje a indústria dos

⁴¹ GA 24, p.31

⁴² GA 24, p.31

⁴³ In: Kant im Kontext III (Klompettausgabe). Werke, Briefwechsel, Nachlaß, Vorlesungsnachschriften, Referenzschriften. Berlin, 2007. Este software é a edição eletrônica da obra completa de Kant publicada pela Academia Prussiana das Ciências. Dado que a referência é exatamente a mesma indicaremos também a paginação encontrada na edição em papel. AK, X, 341.

“problemas” é imperante, isto é, grandes questões filosóficas – *questões fundamentais* – ao perderem sua força interrogante, tornaram-se problemas simplesmente dados que esperam por uma solução. Assim, questões são consideradas como meras ocorrências, como os “problemas” filosóficos que são retirados do que é lido e ouvido, tratados com “profundidade”. As questões crescem de uma confrontação ⁴⁴.

Tendo isto em vista, podemos entender agora o sentido de ontologia e do que é um perguntar ontológico. Embora não seja possível fixar um único sentido, delimitar uma única acepção e uso desta palavra para o conjunto de reflexões de Heidegger, elegemos, por seu caráter didático, algumas passagens que precisam o termo no curso *Ontologia: Hermenêutica da Facticidade* (Curso do Semestre de Verão de 1923). Assim, “Ontologia’ quer dizer doutrina do ser. Se nós ouvirmos neste termo somente uma *diretiva indeterminada* de que, no que se segue, *ser vem de algum modo temático a ser investigado e vem à linguagem*, então a palavra realizou seu possível serviço como título do curso” ⁴⁵ (itálico nosso).

Os termos ontologia e ontológico são pensados por Heidegger num “sentido vazio, como indicações não conectivas” ⁴⁶. Neste sentido, “*ontológico se refere a colocação de questões, explicações, conceitos e categorias que surgiram, ou não surgiram, do olhar para o ente enquanto ser*”⁴⁷ (itálico nosso). A pergunta pela coisa é uma pergunta ontológica *par excellence*.

⁴⁴ Heidegger, M. - *Ontologie: Hermeneutik der Faktizität. Frühe Freiburger Vorlesung Sommersemester 1923*. Gesamtausgabe Bd 63. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1995, p.04. Doravante GA 63

⁴⁵ GA 63, p.01

⁴⁶ GA 63, p.01

⁴⁷ GA 63, p.03

Se tomarmos a pergunta pela coisa como uma pergunta que tem este caráter ontológico, torna-se claro que Heidegger, ao respondê-la, não traria uma nova definição em termos de ontologia como disciplina, isto é, um ente pensado sob os nomes de substância e acidente, etc. O enfoque eminentemente *ontológico* não tenciona excluir - menos ainda invalidar - outro possível questionamento. Num âmbito mais amplo seria mesmo de grande valia entrecruzar, por exemplo, os questionamentos tão diversos sobre este tema como os referidos acima e o de Heidegger, mostrando pontos comuns e divergentes.

IV. Escopo do trabalho

Nosso estudo foi dirigido para abranger especialmente a parte preparatória e o capítulo um da parte principal de *A pergunta pela coisa*. Ambas as partes são complementares e dependentes: o resultado da segunda não tem sentido sem os pressupostos da primeira, ou seja, o mapeamento da questão “que é uma coisa?”, levado a cabo na parte introdutória, demanda uma reflexão sobre o papel da filosofia e da ciência moderna em sua determinação. Dois outros trabalhos de Heidegger são fundamentais para compreender o vínculo entre a questão que é uma coisa?, a ciência e a decisão, a saber, *A época da Imagem de Mundo* e as *Contribuições à Filosofia (sobre o acontecimento)*.

Entendemos ser necessário mostrar como a pergunta pela coisa em seu momento central é condicionada pela modernidade filosófica, e o papel crucial da moderna ciência da natureza na construção teórica da problemática, enfatizando o fenômeno da *decisão*.

Procuramos mostrar como Heidegger *questiona radicalmente o ser da coisa*, ressaltando o caráter não só *ontológico*, mas *histórico* da questão. Nas palavras de Heidegger:

“De há muito, nosso pensamento habituou-se a fixar a essência das coisas de forma *extremamente indigente*. No decurso do pensamento ocidental, a conseqüência desse hábito foi se representar a coisa como um X, dotado de propriedades sensíveis. Desse ponto de vista, tudo *aquilo que já pertence à essência reunidora e integradora dessa coisa* aparece, para nós, como algo acrescentado posteriormente mediante uma interpretação”⁴⁸.

Considerando a questão da coisa como uma *configuração particular* da questão de ser, podemos fazer nossas as palavras de Jean-François Courtine, ilustrativas desta paralaxe hipotética:

“a questão do ser, hoje – esta poderia ser também a questão de saber se e como a interrogação que se debruça sobre o sentido de ‘ser’, isto é, primeiramente aquele do ‘é’, tal como *Ser e Tempo* Iha reabriu magistralmente a possibilidade, pode abrir e alargar outros caminhos que aquele orientado pela ‘virada’, através da “mitologia” hölderliniana e o

⁴⁸ Heidegger, M. – “Construir, Habitar, Pensar”. In: *Ensaio e Conferências*. Tradução de Emanuel Carneiro Leão, Márcia Sá Cavalcante Schuback, Gilvan Fogel. Petrópolis, Vozes, 2002, p.133. Acreditamos que aqui se encontra uma referência crítica direta ao parágrafo 102 das *Idéias*, de Husserl. Ao mesmo tempo, Heidegger critica três referências históricas subsumidas na posição husserliana: Locke, Descartes e Kant.

Dichten – Denken, ao Geviert e a Gestell, os caminhos do filosofar suscetíveis de cruzar novamente tal ontologia”⁴⁹.

⁴⁹ Courtine, J-F. – “Présentation: la question de l’être aujourd’hui”. In: *Revue de Métaphysique et de Morale*. Número 04, 2006, p.434

Capítulo 01

A analítica da pergunta

Passa ela, então, a tecer uma tela mui grande, de

dia;

à luz dos fachos, porém, pela noite destece o

trabalho.

Homero

1. Apresentação

No livro *A pergunta pela coisa: sobre a doutrina de Kant dos elementos transcendentais*, Heidegger prepara o âmbito da questão "que é uma coisa?" no amplo contexto da *Crítica da Razão Pura*. O livro se divide em duas partes: uma primeira parte preparatória, que vai dos parágrafos 01 a 13, e uma segunda parte, dividida em dois capítulos, que vai do parágrafo 14 até a conclusão. A parte preparatória, dividida em 13 parágrafos, leva o título *Dos distintos modos de perguntar pela coisa*. Heidegger investiga as várias formas de determinação da coisa, fazendo um inventário dos modos de questionar "que é uma coisa?".

1.1 Questão metafísica

É importante enfatizar que toda investigação heideggeriana se coloca sob o signo da metafísica⁵⁰, o que não adjectiva necessariamente sua reflexão. Heidegger lida com a metafísica numa dimensão problemática, lhe conferindo múltiplas acepções. O modo pelo qual ele procede desvia das asserções metafísicas em sentido estrito e, por isto, ao qualificar uma questão como metafísica ele não faz mais do que reconhecer seu carácter legado, não pensando necessariamente com os pressupostos metafísicos que deram origem a tal

⁵⁰ Como já dito anteriormente, o texto de *A pergunta pela coisa* foi originalmente uma preleção ministrada no semestre de inverno 1935/36 sob o título de *Questões fundamentais da metafísica* [*Grundfragen der Metaphysik*], como consta no prefácio. FD, VII. Note-se que o filósofo insiste, não sem implicações conceituais, no uso de Grund como adjectivo: Grundprobleme [Problemas fundamentais], Grundbegriffe [conceitos fundamentais], Grundfragen [perguntas fundamentais]. Conferir os títulos em GA 18, 22, 24, 29/30, 36/37, 45, 51, 58.

questão. Podemos dizer, em certo sentido, que o adjetivo metafísico corresponde de modo amplo a tradicional, advindo da tradição.

A questão condutora do curso é caracterizada como uma destas questões: “colocamos, nesta preleção, a partir do *âmbito das questões fundamentais da metafísica, uma* questão. Ela enuncia: ‘que é uma coisa?’”⁵¹. Deste modo, a pergunta se inscreve na metafísica, o que equivale a dizer, para Heidegger, na própria filosofia. Metafísica não é uma disciplina da filosofia: “na filosofia não há nenhuma disciplina, pois ela mesma não é nenhuma disciplina”⁵². É uma questão fundamental por se localizar no cerne e centro [Kerne und Mittel] desta. Neste trabalho, consideramos a metafísica como a própria história da filosofia, de Platão a Nietzsche, e também como um modo específico de perguntar, um modo que se funda na repetição da tradição, mas que ao mesmo tempo aponta para fora dela, em direção a um *outro*.

Uma passagem do opúsculo *Que é metafísica?*, de 1929, elucida o caráter totalizante das questões metafísicas. Heidegger diz que

“[...] discutiremos uma determinada questão metafísica [...] nos situaremos imediatamente dentro da metafísica. [...] De um lado, *toda questão*

⁵¹ FD 01; QC 13 (itálico nosso)

⁵² FD 03; QC 13 “In der Philosophie gibt es keine Fächer, weil sie selbst kein Fach ist”. A palavra Fach pode ser traduzida por divisão, compartimento, disciplina. Dizer que a filosofia mesma não é nenhuma disciplina/divisão é ressaltar seu caráter de questionamento na totalidade. Diferentemente da tradição, que aceita a tripartição disciplinar, como vemos, por exemplo, em Kant, no início da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, encontramos em Heidegger crítica recorrente a disciplinarização da filosofia. Lemos, na *Carta sobre o Humanismo que* “os nomes como ‘lógica’, ‘ética’, ‘física’, apenas surgem quando o pensar originário chega ao fim”, p.150 e também que “a ‘ética’ surge junto com a ‘lógica’ e a ‘física’, pela primeira vez, na escola de Platão. As disciplinas surgem ao tempo que permite a transformação do pensar em ‘filosofia’, a filosofia em *epistême (ciência)* e a ciência mesma em um assunto de escola e de atividade escola.”, p.150 e 170. Heidegger, M. - *Conferências e Escritos filosóficos*. Tradução de Ernildo Stein. Coleção “Os Pensadores”, São Paulo: Abril Cultural, 1979, doravante Heidegger-OP.

metafísica abarca sempre a totalidade da problemática metafísica. Ela é a própria totalidade. De outro, toda questão metafísica somente pode ser formulada de tal modo que aquele que interroga, enquanto tal, esteja implicado na questão, isto é, seja problematizado”⁵³ (itálico nosso).

1.2 A questão: que é uma coisa?

A pergunta pela coisa é uma questão fundamental já antiga. O que é novo é o fato de que ela deve sempre ser posta, *explicitada* – como que arrancada do não-pensado e não-questionado, substrato do pensado e questionado. Ao perguntarmos, nos dirigimos em direção [nach] a coisa mesma, nos aproximamos do perguntado; não perguntamos sobre [über], dele nos distanciando⁵⁴. Mas, a partir de onde colocamos a questão? A partir do âmbito da filosofia.

Representações habituais devem ser deixadas de lado, vez que o “habitual”, repetido à exaustão, vazio de sentido, não diz respeito a ela. Em contrapartida, tanto o “senso comum” quanto a ciência têm este “habitual” não-questionado em seu fundamento como ponto de partida. Já a filosofia, que é uma postura pensante [denkerische Haltung], se desloca [Verrückung] e se consuma apenas num arranque, num solavanco [Ruck].

⁵³ *Que é metafísica?* In: Heidegger-OP, p.35

⁵⁴ A preocupação de Heidegger com uma explicitação da estrutura da questão é notadamente derivada de sua formação hermenêutica. Assim, em *Ser e Tempo*, o §02 trata explicitamente da “Estrutura formal da questão do ser”, desenvolvendo uma conceituação tripartite, a saber: aquilo que é questionado [Gefragte], o ser; aquilo que é interrogado [Befragte], o Dasein; aquilo que é perguntado [Erfragte], o sentido. Cf. *Ser e Tempo*. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. 10ª. Edição. Petrópolis: Editora Vozes, 2001, p.30-34. Um interessante paralelo entre a estrutura da questão do sentido do ser e a questão da coisa é feito por Arnaud Dewalque na única monografia dedicada a problemática da pergunta pela coisa. Cf. Dewalque, p.21-28.

A filosofia não pode começar falando acerca de seu “objeto” sem colocar de modo apropriado a questão; as ciências, pelo contrário, começam por apresentar [darstellen] seu objeto, como algo já dado. Aquela, do contrário, não garante um posicionamento de seu objeto, efetuando permanentes descolamentos em suas posições e graus, caindo numa “desorientação inevitável” [unvermeidliche Verwirrung]⁵⁵, que provém justamente do contato direto com as coisas mesmas, com um não-posicionamento da esfera de objetos a ser questionada.

Neste sentido podemos diferenciar a preocupação filosófica de Heidegger da preocupação científica com o método. O método científico prepara *a priori* seu campo de ação, direcionando seus resultados. O método fenomenológico, por outro lado, nasce do confronto com “as coisas mesmas”, não determina ontologicamente *a priori* a região que irá pensar, mesmo porque não pensa um âmbito regionalizado, mas a possibilidade de abertura de âmbitos. Como consequência, a filosofia não pode estabelecer o início de seus resultados, isto é, não pode se orientar de modo seguro e certo.

A questão “que é uma coisa?” *não começa nada*, isto é, não inaugura nada a partir de um ponto zero e se desenvolve numa progressão até um ponto final, numa resposta. Esta determinação essencial da questão, a saber, sua intrínseca *possibilidade* de resposta é uma determinação mesma da filosofia. Este estranho caráter radical da filosofia causa espanto e mesmo risadas. Por isto Heidegger refere-se ao diálogo platônico Teeteto (174a e ss)⁵⁶, no qual se conta uma

⁵⁵ FD 01; QC 14.

⁵⁶ “Teodoro - O que queres dizer com isso, Sócrates? / Sócrates - Tal como, quando Tales observava os astros, Teodoro, e olhava para cima, caiu num poço. Conta-se que uma bela e graciosa serva trácia disse uma piada a propósito, visto, na ânsia de conhecer as coisas do céu,

anedota sobre Tales que, procurando saber do mais “alto”, caiu num poço, pois não conseguia ver aquilo que estava sob seus pés – anedota que faz as criadas rirem. A filosofia nada começa e é risível. O perguntar filosófico, isto é, *metafísico*, é o “modo de proceder no qual se corre, em particular, o ‘risco de cair num poço”⁵⁷ (itálico nosso).

A amplitude da questão demanda que distingamos o perguntado da questão, isto é, delimitemos qual o sentido de *coisa* de que nos utilizamos para questionar. Heidegger aponta para uma divisão em dois sentidos:

“compreendemos a palavra ‘coisa’ num sentido estrito e num sentido amplo. Coisa em sentido *estrito* significa o apreensível, visível, e assim por diante, o que está-à-mão [Greifbare, Sichtbare u.s.f, das Vorhandene]. Coisa em sentido *amplo* significa qualquer assunto, qualquer coisa que aconteça, de um modo ou de outro, as coisas que se passam ‘no mundo’, acontecimentos, eventos.”⁵⁸

No uso corrente da linguagem, por exemplo, dizemos “a pedra é uma coisa”, “pegue aquela coisa para mim”, como também “que coisa horrível

deixar escapar o que tinha à frente, debaixo dos pés. Esta graça serve para todos os que se dedicam à filosofia. Pois, a uma pessoa assim, o que lhe está próximo, o seu vizinho, é um desconhecido; não só o que faz, como se é mesmo um homem ou qualquer criatura. Mas o que é o homem e o que deve fazer ou sofrer uma natureza desse género, diferente das outras, é isso que investiga e se preocupa em explorar. Suponho que compreendes, Teodoro, não?”. In: *Teeteto*. Tradução de Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005, p.247-248. Para uma excelente e minuciosa discussão acerca deste episódio e a interpretação de Heidegger ver Blumenberg, H. – *O riso da mulher de trácia: uma pré-história da teoria*. Tradução de Maria Adélia Silva e Melo e Sabine Urban. Lisboa: Difel, 1994, em especial o capítulo 13.

⁵⁷ FD 04; QC 15

⁵⁸ FD 04; QC 17

aconteceu a ele”. Há ainda um sentido *mais amplo*, aquele que Kant utiliza ao denominar o que nos é inacessível enquanto tal como coisa- em- si.

Esta oscilação de significados prejudica a determinação da própria questão, e se faz mister limitar a questão a um dos sentidos. Heidegger sugere que a reflexão seja feita a partir do primeiro sentido, ou seja, a partir da coisa como aquilo que está ao alcance da mão: “uma pedra, um pedaço de madeira, um alicate, um relógio, uma maçã, um pedaço de pão; as coisas sem vida e as coisas com vida; uma rosa, um arbusto, uma faia, um abeto, um lagarto, uma vespa”⁵⁹. Ainda que seja arbitrária a fixação de um domínio de sentido, isto é, ainda que não seja totalmente precisa a definição daquilo que se encontra sob este domínio, a escolha deste sentido se deve ao fato de que “a questão acerca da coisa, mesmo quando é entendida em sentido amplo, ou no mais amplo de todos, *aponta, na maior parte das vezes, para este sentido estrito e parte, em primeiro lugar, dele*”⁶⁰ (itálico nosso).

Tendo isto em vista, o que nos ensina agora o riso das criadas? Apenas que devemos prestar atenção ao que está ao nosso redor, ao que é palpável [Handgreifliche] – “ao perguntar ‘que é uma coisa?’ visamos agora as coisas que estão à nossa volta [um uns herum]”⁶¹. Podemos perceber aqui a presença do tema da facticidade e do cotidiano. Esta hermenêutica do entorno é fundamental para compreendermos o pensamento de Heidegger. Já em *Ser e Tempo* a analítica existencial buscava entender o Dasein em meio à cotidianidade mediana.

⁵⁹ FD 05; OC 18

⁶⁰ FD 05; QC 18

⁶¹ FD 05; QC 18

Aqui, novamente, a atenção se volta para o que está a nossa volta, ao mundo circundante.

Resta, contudo, buscar a determinação, não mais do sentido do discurso, mas da coisa mesma. Se desejamos saber de modo mais aprofundado o que é uma maçã, um seixo ou um relógio, buscamos uma determinação do que estas coisas são junto ao botânico, ao mineralogista e ao relojoeiro. Contudo, as determinações científicas e técnicas são apenas *descritivas*. Qual a especificidade das definições de caráter científico e técnico? O que faz com que consideremos três coisas tão diferentes entre si como *coisa*? Reportemos algumas definições especializadas a fim de ilustrarmos a questão.

Maçã: “A maçã é um fruto *pomáceo* da macieira, espécie *Malus domestica*, da família *Rosaceae*. É uma das árvores frutíferas mais cultivadas. A árvore é pequena e decídua, atingindo de 5 a 12 metros de altura, com uma copa larga e em geral densamente ramosa. As folhas são ovais simples, de 5 a 12 cm de comprimento por 3 a 6 cm de largura, arranjadas em alternância num pecíolo com uma extremidade pontiaguda, margens serradas e com o lado de baixo levemente voltado para baixo. As flores são produzidas na primavera simultaneamente com os botões das folhas. As folhas são brancas, com cinco pétalas, 2,5 a 3,5 cm de diâmetro, brancas com um matiz rosa que esmaece gradualmente. A fruta amadurece no outono, e tipicamente tem de 5 a 9 cm de diâmetro (raramente até 15 cm). O centro

da fruta contém cinco carpelos arranjados em uma estrela de cinco pontas, cada carpo contém de uma a três sementes”⁶² (sublinhado nosso).

Seixo: “Um seixo é um fragmento de rocha com uma partícula de tamanho entre 4 e 64 milímetros, baseado na escala Krumbein phi de sedimentologia. Uma rocha feita predominantemente de seixos é chamada de conglomerado”⁶³ (sublinhado nosso).

Relógio: “Um relógio (do latim cloca, “sino”) é um instrumento para medir tempo. Relógios autênticos têm um mecanismo anunciante ou de cordas, que soa a cada intervalo de tempo estabelecido, em geral tocando um sino (que, como antes indicado, originalmente deu ao relógio seu nome), carrilhão ou gongo. Um relógio silencioso sem o mecanismo de cordas é tradicionalmente conhecido como cronômetro, um termo algumas vezes utilizado por horologistas e outros especialistas para descrever os relógios de pulso e outros dispositivos de tempo que não têm um mecanismo de corda”⁶⁴ (sublinhado nosso).

Podemos notar nestas definições que as ciências nunca se perguntam pela maçã enquanto coisa, pelo seixo enquanto coisa e mesmo pelo relógio enquanto coisa. A definição opera como numa fórmula do tipo X é Y, na qual basta colocar corretamente os termos.

⁶² Disponível em: <<http://en.wikipedia.org/wiki/Apple>> Acesso em 10 de Julho de 2007.

⁶³ Disponível em: <<http://en.wikipedia.org/wiki/Pebble>> Acesso em: 10 de Julho de 2007

⁶⁴ Disponível em: <<http://en.wikipedia.org/wiki/Clock>> Acesso em 10 de Julho de 2007.

Contudo, “com a nossa questão ‘que é uma coisa?’ não queremos saber, evidentemente, o que é um granito, um sílex, um calcário ou um grão de areia, mas o que é uma pedra *enquanto coisa*”⁶⁵ (itálico nosso). Deste modo, perguntamos pela coisalidade [Dinglichkeit] da coisa, não por uma coisa em específico, mas por aquilo que condiciona [Be-dingt] a coisa [Ding], e que não é, todavia, uma coisa, a saber, pelo incondicionado [Un-bedingte], que dá o fundamento e o solo [Grund und Boden]. Não obstante e paradoxalmente, com este estranho discurso, com esta questão, pretendemos saber apenas o que é uma maçã, um seixo e um relógio.

É necessário, pois, saber o que caracteriza esta questão em face da ciência, ou seja, saber o que diferencia os dois modos de perguntar. A pergunta filosófica tem um caráter de decisão [Entscheidung], de uma decisão essencial [wesentliche Entscheidung]. Enquanto as ciências têm em vista somente o progresso e melhora do conhecimento, a indicação do caráter utilitário de algo, a filosofia prepara o terreno para uma decisão (questão que retomaremos mais adiante):

“Esta decisão é a seguinte: é a ciência o padrão de medida para o saber, ou há um saber no qual, em primeiro lugar, se determinam os fundamentos e os limites da ciência e, com isso, a sua eficácia própria? É este saber autêntico necessário a um povo histórico, ou pode passar-se sem ele e substituí-lo por outra coisa?”⁶⁶.

⁶⁵ FD 06; QC 19

⁶⁶ FD 08; QC 21

As decisões ocorrem quando “se criam disposições e se manifestam atitudes nas quais a decisão é inevitável”⁶⁷. O que caracteriza as decisões é “que elas só podem ser preparadas por uma única questão”⁶⁸, isto é, pela questão que nada começa e que provoca riso. Esta questão é filosófica *par excellence* e com ela “colocamo-nos fora das ciências, e o saber a que a nossa questão aspira não é nem melhor, nem pior – mas *completamente outro*”⁶⁹ (itálico nosso).

Estabelecido o caráter e estatuto da questão, resta saber o *lugar* no qual encontraremos a *coisalidade da coisa*. Heidegger avança a possibilidade de procurarmos na *experiência*, tanto cotidiana como científica. Analisa primeiramente a experiência cotidiana a partir do exemplo do Sol. Descreve o que é o sol para o pastor e o sol para um astrofísico, para então perguntar: “Qual é, então, o sol efetivo? Que coisa é a verdadeira – o sol do pastor ou o sol do astrofísico?”⁷⁰ Mas o que é uma coisa para dizermos dela ser verdadeira ou falsa? Nem o pastor nem o astrofísico a podem responder, e nem sequer precisam.

Outro exemplo trata da descrição de uma mesa, feita pelo astrônomo inglês Arthur Stanley Eddington⁷¹. Em suas palavras:

⁶⁷ FD 08; QC 21

⁶⁸ FD 08; QC 21

⁶⁹ FD 08; QC 21

⁷⁰ FD 10; QC 23

⁷¹ Heidegger refere-se ao livro “A natureza do mundo físico” [The nature of physical world], livro publicado em Agosto de 1928. O texto deste livro fora previamente apresentado numa série de conferências em 1927 na Universidade de Edimburgo, na Escócia. A descrição da mesa que Heidegger menciona se encontra na introdução do livro.

“Pus-me a escrever estas preleções e aproximei minha cadeira das minhas duas mesas. Duas mesas! Sim; existem duplicatas de todos os objetos a minha volta – duas mesas, duas cadeiras, duas canetas. [...] Uma delas me é familiar já de longa data. É um objeto comum daquele ambiente que eu chamo mundo. Como a descreverei? Ela é extensa; é relativamente permanente; é colorida; acima de tudo, é substancial. Por substancial eu não quero dizer apenas que ela não se desmancha quando me apoio nela; quero dizer que ela é constituída de “substância” e com esta palavra estou tentando lhes transmitir uma concepção de sua natureza intrínseca. Ela é uma coisa; não como o espaço, que é mera negação; não como o tempo, que é – Deus sabe o quê! [...] A mesa número 02 é minha mesa científica. Ela é uma conhecida recente e eu não me sinto tão familiar com ela. Ela não pertence ao mundo previamente mencionado que espontaneamente aparece ao meu redor quando eu abro meus olhos, embora eu não considere aqui o quanto dele é objetivo e o quanto é subjetivo. Ela é parte de um mundo que de maneira tortuosa se impôs a minha atenção. Minha mesa científica é em sua maior parte vazio”⁷².

A divisão sugerida por Eddington, a saber, que há duas mesas, uma do dia-a-dia e uma da ciência, é refutada por Heidegger: “Qual é agora a mesa verdadeira, a número um ou a número dois? Ou são ambas verdadeiras? E em

⁷² Disponível em:

<http://www.groups.dcs.st-andrews.ac.uk/~history/Extras/Eddington_Gifford.html> Acesso em: 23 de Julho de 2007. É interessante ressaltar que a referência feita por Heidegger mostra sua atenção aos acontecimentos da época, particularmente os problemas concernentes às ciências.

que sentido de verdade? Que verdade medeia entre ambas?”⁷³. Segue-se então uma hipótese: há ainda uma terceira mesa, que validaria as mesas 1 e 2. Mas isto só causa mais confusão. A crítica implícita ao modo de proceder da ciência é visível, e Heidegger questiona justamente se as teorias científicas que norteiam o pensamento contemporâneo não acabaram por criar distinções mais confusas do que pretendem aparentar sob os rótulos de clareza e rigor. Nem o método indutivo nem o dedutivo garantem uma verdade inabalável, mas apenas uma verdade *ao modo da ciência*. Mas não é esta justamente a verdade que nos guia?

Neste passo, o filósofo afirma:

“sobre esta física fundamentam-se as nossas fábricas gigantescas, os aviões, o rádio e a televisão, toda a técnica que mudou a terra e com ela o homem, mais do que ele suspeita. Isto são realidades, não opiniões que algum investigador, ‘afastado da vida’, defende. Quer-se ter a ciência ainda mais perto da vida? Penso que ela está já tão perto que a esmaga. Precisamos, antes, do adequado afastamento em relação à vida, para obtermos mais uma vez, a distância com que possamos avaliar o que acontece conosco, homens”⁷⁴.

⁷³ FD 10; QC 24

⁷⁴ FD 11; QC 24 Este trecho é crivado de implicações e já indica temas basilares para o Heidegger ‘tardio’: técnica, aproximação, distância. Não por menos, nas *Preleções de Bremen*, de 1949 – cujos desdobramentos mais conhecidos são os textos *A coisa* e *A pergunta pela técnica*, a reflexão radical de Heidegger propõe pensar o problema da distância-proximidade, da técnica e da coisa em conjunto, chegando a formulações inovadoras e muito próprias. Cremos que a importância destas preleções para o pensamento de Heidegger, tanto do ponto de vista histórico como do ponto de vista de uma possível *atualização* ainda não foi satisfatoriamente aquilatada.

Esta proximidade microscópica é rechaçada. O que Heidegger nota, com este procedimento comparativo, é que há diferentes *modos* de verdade, isto é, diferentes verdades [verschiedenen Wahrheiten]. Mas, “o que é a coisa de forma a isto poder acontecer com ela? A partir de onde devemos decidir o ser-coisa da coisa?”⁷⁵. A escolha recai sobre a experiência cotidiana, “com a reserva de que a sua verdade exige ser fundamentada”⁷⁶.

A escolha do âmbito da cotidianidade tem sua razão em vários fatores. Pode-se ressaltar o mais fundamental deles, a saber, o fato de Heidegger sempre privilegiar a facticidade como lugar de questionamento. Nesta experiência fática cotidiana lidamos com coisas singulares, é sempre uma dimensão de lida que está em primeiro lugar. No dia-a-dia, cada coisa é “esta coisa e nenhuma outra”⁷⁷. Quando dizemos, por exemplo, eu quero aquela faca, indicamos (não necessariamente de modo físico) para uma faca específica e não para uma ‘idéia de faca em geral’. Parece então que encontramos uma primeira determinação de uma coisa enquanto coisa, a saber, seu caráter singular de ser esta e não outra. As ciências, pelo contrário, não lidam com a singularidade, mas somente com exemplares: “o ‘ser esta’ que caracteriza qualquer coisa é posto de lado pela ciência”⁷⁸.

O que se procura é a “istidade”, ou hecceidade. [Jedesheit]⁷⁹.

⁷⁵ FD 11; QC 25

⁷⁶ FD 11; QC 25

⁷⁷ FD 11; QC 25

⁷⁸ FD 11; QC 25

⁷⁹ Heidegger deriva a palavra *Jedesheit*, inexistente em alemão corrente, de *Jedes*, cada e do sufixo *-heit*, “dade”. Contudo, seria inapropriado utilizar “cadidade”, pois o que o filósofo pretende dizer é o caráter de *cada* coisa ser “esta”, ainda que pudesse ter utilizado para isto o termo “diese(r)”. Encontra-se em jogo uma sutil referência ao problema da hecceidade (*haecceitas*). Hecceidade é o “termo criado por Duns Scot a partir do adjetivo *haec*, com que se indica uma coisa

Contudo, cabe ainda perguntar: mas não há nunca duas coisas idênticas? Duas luminárias, por exemplo, podem ser idênticas, sendo impossível diferenciar uma da outra. Contudo, elas não podem ocupar o mesmo espaço no mesmo momento. “Esta característica fundamental da coisa e esta determinação essencial da coisalidade da coisa, que a faz ser esta coisa, funda-se na essência do espaço e do tempo”⁸⁰.

Esta constatação tangencia umas das mais complicadas questões filosóficas: o problema do tempo e do espaço. Convém lembrar, ainda que em outra perspectiva, que o conceito de tempo é crucial para Heidegger desde antes de *Ser e Tempo*: é o horizonte a partir do qual podemos compreender *ser*⁸¹. Contudo, neste referencial, o resgate do problema tempo-espaço se deve a importância que a problemática tem tanto para a filosofia como para a ciência

particular, para designar a *individualidade*; esta consiste na ‘realidade última do ente’, que determina e ‘*contra*’ a natureza comum (composta de matéria e forma) numa coisa particular, *ad esse hanc rem*. Esse princípio é invocado por Duns Scot para explicar de que maneira a coisa individual se origina da ‘natureza comum’, que é indiferente tanto à universalidade quanto à individualidade”. Esta hipótese é reforçada tendo em vista o trabalho de Heidegger sobre Duns Scotus. Convém lembrar, entretanto, que o trabalho interpretado por Heidegger foi erroneamente atribuído a Scotus, sendo na verdade de Tomás de Erfurt. Todavia, a doutrina do texto é expressamente scotiana. Abbagnano, N. – *Dicionário de Filosofia*. Tradução de Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p.496

⁸⁰ FD 12; QC 26

⁸¹ Esta estranha construção pretende evitar uma confusão quanto ao sentido da palavra *ser*. Quando Heidegger se refere ao sentido do *ser*, a questão do *ser*, a questão do sentido do *ser*, esquecimento do *ser*, compreensão de *ser*, etc, não pretende dizer “o *ser*”, substantivado. Este é um erro muito freqüente que é mister evitar. *Ser* é sempre *ser* em seu sentido verbal. Como nos diz Thomas Sheehan: “Os intérpretes de Heidegger tendem a hipostasiar *das Sein* [o *ser*] em um Algo (“O Grande *Ser*”) que nós podemos legitimamente procurar e com o qual nós podemos nos relacionar, um ‘X’ que realize tarefas míticas tais como revelar e esconder a si mesmo, aviar épocas de si mesmo, e assim por diante”. Sheehan, T. - “Being, Opened-ness, and Unlimited Technology” in: *Revista Portuguesa de Filosofia. A Herança de Heidegger*. Outubro-Dezembro, 2003, volume 59, Fasc.4. Faculdade de Filosofia de Braga: Braga, Portugal, pp. 1253-1259. Contudo, aqui não se tem em vista o *ser* como o é da cópula da linguagem predicativa (*ser* como verbo de ligação, “a casa é grande”). Deste modo há uma crítica implícita a Aristóteles. A interpretação de Heidegger do que é *ser* se encontra para além da *simples* articulação lingüística *como enunciação*.

moderna. Não por menos, na *Crítica da Razão Pura*, Kant conceituará tempo e espaço como formas puras da intuição.

Sob este viés, o caráter metafísico da questão “que é uma coisa?” inclui as questões “que é o espaço?” e “que é o tempo?”⁸². Denominando a questão de “questão do espaço-de-tempo”⁸³, o filósofo indaga sobre o espaço, sobre o tempo, e sobre a unidade dos dois, unidade esta que parece então ser aquilo que determina o “caráter fundamental da coisa, que consiste em ser somente ‘esta coisa’”⁸⁴.

Lugar e momento-de-tempo são determinações que pertencem à coisa mesma ou lhe são exteriores e atribuídas? Se considerarmos lugar e momento-de-tempo como aquilo que nos permite localizar uma coisa e distingui-la de outra, se considerarmos lugar e espaço-de-tempo como meras *coordenadas*, ainda assim não dizemos nada acerca da coisa. Há uma questão mais fundamental implícita:

“são espaço e tempo apenas um quadro para as coisas, um sistema de coordenadas que instalamos provisoriamente, apenas para alcançar indicações rigorosas sobre as coisas, ou são espaço e tempo algo de diferente? A relação da coisa com eles é esta relação exterior?”⁸⁵

⁸² Vale notar que a questão “que é uma coisa?” não só inclui a questão “que é o espaço?” e “que é o tempo?” como também, escreve Heidegger na conclusão do curso, “a questão ‘que é uma coisa?’ é a questão ‘que é o homem?’”. FD 189; QC 231

⁸³ FD 12; QC 26

⁸⁴ FD 12; QC 26

⁸⁵ FD 13; QC 27

É através do exemplo do giz que Heidegger questionará os pressupostos do problema.⁸⁶ A argumentação que se segue no texto se desenvolve neste sentido: o espaço está “espalhado” em volta do giz; o giz ocupa um espaço; o pedaço de giz é extenso; ele mesmo tem espaço, é preenchido em seu interior; como atingir esse espaço interior do giz?; quebra-se o giz; continuamos no exterior e não atingimos o interior do giz; podemos ir quebrando mais e mais até o giz se desfazer em pó; nesta divisão, se o giz tem 4cm ou 0,004mm, isto é uma questão de quantidade, não diz respeito ao quê (essência).

Heidegger prossegue sugerindo um “desmembramento através da decomposição química das moléculas; podemos retroceder até a estrutura atômica das moléculas”⁸⁷. Assim, está-se de acordo com a premissa de nos mantermos realmente próximos das coisas. Esta ironia do filósofo remete a uma atitude cega em face de pressupostos estabelecidos levados as últimas conseqüências, em outras palavras: ao sugerir que prestemos atenção as coisas que estão a nossa volta, e que nos mantenhamos próximos delas, Heidegger não diz que devemos assumir uma atitude extremada, “científica”, que tenha como orientação única uma metodologia e pesquisa. Seria antes uma atitude fenomenológica (distante, estrito senso, da husserliana) de descrição, guiada por duas concepções fundamentais que Heidegger posteriormente nomeará por pensamento deliberativo⁸⁸/meditação [Besinnung] e serenidade [Gelassenheit].

⁸⁶ Interessante notar, a título de curiosidade, que em *Kant e o problema da metafísica* Heidegger se utiliza também de um exemplo relativo a um giz. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Freiburg-am-Brigau: Klostermann, 1998, §05, p.27

⁸⁷ FD 15; QC 29

⁸⁸ A tradução de Besinnung por pensamento deliberativo se baseia na sugestão de Theodore Kisiel no texto “Science, Phenomenology, and the Thinking of Being” no qual ele traduz Besinnung por “deliberative thinking”. Sob esta perspectiva, Besinnung guardaria estreita relação com

“A nossa questão era saber como se observa o interior dos corpos extensos ou, mais rigorosamente, o que ‘ai’ acontece ao espaço. Resultado: este interior continua a ser um exterior para os corpos, por menores que se tornem”⁸⁹. Temos agora pó de giz, mas não podemos nos utilizar dele para escrever como anteriormente. Repete-se o processo de dissecação e mais questões aparecem: o que era interior do giz previamente quebrado, o pó compacto, já é agora exterior ao novo giz quebrado – mas ainda assim é giz:

“(…) onde permanece, de um modo geral, o interior do giz e onde termina o exterior? O giz consiste em espaço? Ou o espaço é somente o recipiente, o que envolve aquilo em que o giz consiste, o que o próprio giz é? O giz apenas ocupa espaço; para a coisa há já sempre um espaço que lhe foi atribuído (...) O que preenche um espaço é o limite que separa um exterior e um interior. Mas o interior é, simplesmente, um exterior cada vez mais recuado (falando de modo rigoroso, não há, no espaço, nem exterior, nem interior)”⁹⁰.

As questões abundam e um horizonte de resposta parece se abrir indefinidamente. Ocorre que, talvez, a questão esteja mal posta. Não nos ocorreu ainda investigar “o espaço referente a coisas tais como este giz, ou seja, utensílios de escrita, ou a utensílios em geral, ao que designamos como espaço-de-utensílio

Entscheidung, isto porque deliberar é um modo de decidir precedido de uma discussão ou exame. In: *Phenomenology and the Natural Science*. Evanston: Northwestern University Press, 1986

⁸⁹ FD 15; QC 29

⁹⁰ FD 16; QC 30

[Zeugraum]”⁹¹. Contudo, esta investigação não é levada a cabo por Heidegger: “trata-se de dirigir a nossa reflexão [Besinnung] para este problema: espaço e tempo são, ou não, ‘exteriores’ às coisas?”⁹².

Questionando a relação das coisas com o tempo, percebe-se que o tempo é, por assim dizer, ainda mais exterior. As coisas têm espaço, mas não tempo. Mesmo se considerarmos o tempo como ‘extensão’ não física, como medida entre dois momentos, não encontramos o tempo nas coisas. Heidegger exemplifica do seguinte modo: “o fluxo do tempo deixa as coisas sem serem molestadas. Que o tempo tenha passado das 5.15h para as 6.00h, nada tem a ver com o giz”⁹³. O tempo desgasta as coisas, mas não o vemos agir: no relógio, que “marca” o tempo, não *vemos* as horas passando. Onde está o tempo? A série de indagações é suspensa com a observação de que um questionamento assim pode ou estar mal colocado, ou levar ao limite no qual as coisas desvaneceriam.

Afinal, qual relação é estabelecida entre as coisas e o tempo, as coisas e o espaço? Tudo parece indicar que estes dois conceitos só servem para enquadrar as coisas em eixos, sendo *completamente exteriores* a elas. É preciso voltar ao início da argumentação. Talvez este caráter de ser “esta” não seja inextricavelmente determinante da coisa, pois que só o é de acordo com o quadro nocional espaço-tempo. Heidegger cita brevemente o *principium identitatis indiscernibilium* (princípio dos indiscerníveis) exposto por Leibniz, segundo o qual – isto é, de acordo com sua posição fundamental metafísica – não há razão para

⁹¹ FD 16; QC 30. Para uma discussão detalhada da distinção entre coisa e instrumento, ver Dewalque, A. – op.cit, capítulo II

⁹² FD 16; QC 30

⁹³ FD 16; QC 30

existir duas coisas iguais, já que Deus em sua perfeição não criaria duas coisas iguais. Heidegger não analisa extensivamente o argumento de Leibniz, e conclui: “Da indicação de Leibniz resulta que a característica da coisa, de ser ‘esta’, pode ser também fundamentada de *outro modo*, a partir do seu próprio ser e não apenas pela referência à sua localização espaço-temporal”⁹⁴.

Perguntemos então pelo isto [dieses]. Podemos nos utilizar das palavras isto [dieses] ou aquilo [jenes], para designar alguma coisa. Assim, mostra-se, indica-se uma coisa: “damos a outra pessoa – aos que estão conosco, por quem estamos acompanhados – uma indicação acerca de qualquer coisa. E, na verdade, uma instrução do âmbito do ‘aí’ – o ‘aí’, isto aí”⁹⁵.

Ao utilizarmos-nos de “isto” e “aquilo”, sabemos que são palavras determinadas pela gramática como pronomes demonstrativos, isto é, ficam no lugar ou na frente do nome: *pronomina*, *antonúmia* □ □ *Fürwörter*. Contudo, esta função não é um mero substituir um substantivo: “o trabalho de nomeação que se realiza no demonstrativo pertence ao que é mais próprio ao dizer em geral; não é uma mera substituição, de caráter secundário e subordinado”⁹⁶.

Deste modo, o “isto” não é característica da coisa, mas um artifício de linguagem do qual nos utilizamos para falar dela. O “isto” é o que cada um utiliza para designar; mas cada qual que designa é um sujeito individual, o que faz com que o “isto” seja nada mais do que um “acréscimo subjetivo” [subjektive Zutat]. Mas, se o “isto” é subjetivo, a coisa é um mero objeto contraposto ao sujeito que enuncia?

⁹⁴ FD 18; QC 33

⁹⁵ FD 19; QC 33

⁹⁶ FD 19; QC 34

Indicar o caráter subjetivo do “isto” como acréscimo põe em cena o problema da distinção entre subjetivo e objetivo. Contudo, se o “isto” pode ser visto a partir de uma ótica do eu que indica, pode também ser visto a partir da ótica da coisa mesma indicada, como “fonte” incitante da indicação. Qual é então a postura verdadeira? “Permanece em questão de que gênero é, em geral, a verdade que temos na experiência cotidiana das coisas: se subjetiva, se objetiva, se uma mistura das duas, se nenhuma delas”⁹⁷. Cabe notar que Heidegger insiste durante todo o percurso argumentativo no problema da verdade. Aqui novamente é levantada a questão, sob uma nova ótica. Esta oscilação é proposital e tem em vista ressaltar o seu caráter problemático.

Fundamentar a verdade da experiência cotidiana da coisa levanta duas questões: como dizer algo acerca da coisa, se seu modo de verdade não está fundamentado? E, por outro lado, como fundamentar esta verdade se não sabemos o que é uma coisa? O procedimento de buscar junto às coisas mesmas suas determinações – objetivas – se torna infrutífero; do mesmo modo, lançar às coisas determinações de um sujeito – subjetivas – redundam em vazio.

Pode ser o caso, então, de que estas determinações “não sejam nem uma coisa, nem outra, que a diferenciação entre sujeito e objeto e, justamente com ela, a própria relação sujeito-objeto, manifeste um retrocesso da filosofia, altamente questionável, se bem que muito difundido”⁹⁸. O processo de desconstrução,

⁹⁷ FD 20; QC 35

⁹⁸ FD 21; QC 35

Abbau, do arcabouço nocional advindo da experiência cotidiana encaminha-se para um abismo, *Abgrund*. “Onde nos apoiarmos? O solo foge-nos”⁹⁹.

O acúmulo aparentemente excessivo de questões não encontra uma solução rápida e certa. Seria mais fácil, neste caso, sem um apoio seguro, abdicar completamente do questionar e nos voltarmos para o cotidiano, sem mais. Ocorre que a filosofia, pelo contrário, deve insistir no questionar e permanecer constantemente com a dúvida. Heidegger retoma o trilha da argumentação, que procedeu do seguinte modo: partindo de um questionar filosófico, contrapõe-se lhe um questionar científico; esta diferenciação nos leva a perceber a polissemia inerente ao nosso falar acerca de uma coisa; a pergunta pela coisa se põe no âmbito da experiência cotidiana, restando fundamentar a verdade desta experiência; na experiência cotidiana lidamos com coisas singulares que são a cada caso esta e nenhuma outra, tendo como determinação o binômio espaço e tempo, não necessariamente conjugados; descobrimos o espaço e o tempo como determinações da coisa; a coisa se mostra então como “esta” coisa, esta ou aquela, de acordo com o modo como é indicada; a indicação pronominal levanta a questão do subjetivo e do objetivo, e chegamos novamente ao impasse.

O único elemento argumentativo sobre o qual ainda não se refletiu é justamente o mais fundamental deles, a raiz do problema: a verdade. Não significa aqui reduzir *todo* o problema à questão da verdade, antes, trata-se de reconduzir o questionamento a este problema originário para então precisar a determinação da coisalidade da coisa.

⁹⁹ FD 21; QC 36

Heidegger retoma o exemplo do giz¹⁰⁰ a fim de indagar o que é verdadeiro, tendo como estrutura de fundo o espaço e o tempo. Primeiramente colocamos uma folha de papel ao lado do giz com o seguinte escrito: “aqui está o giz”. Isto é, sem dúvida, verdadeiro, pois é facilmente verificável que o giz está ali. Mas basta que abramos a porta da sala, a folha voe e aquilo que está escrito se transforme numa não-verdade. “É espantoso como uma verdade depende de uma rajada de vento. Outrora, os filósofos diziam que a verdade era qualquer coisa que valia por si mesma, supra-temporal e eterna”¹⁰¹.

Mas será que isto não se passa assim por termos escrito na folha apenas uma meia-verdade? Esquecemos de especificar o quando, dissemos somente onde, ou seja, nos referimos somente a um dos elementos estruturadores das coisas, o espaço. Podemos experimentar, então, com o outro elemento, e escrevemos: agora é meio-dia.

“Suponhamos que se fecha a sala, de modo que ninguém se possa aproximar da verdade anotada e falsificá-la em segredo. De manhã cedo, entra o bedel para limpar a sala; lê a verdade: ‘agora é meio-dia’. Acha que

¹⁰⁰ Chamamos atenção aqui para a estrutura argumentativa que se dá em círculos, isto é, a cada vez que Heidegger exemplifica um problema ele retoma os mesmos pressupostos antecedentes, desdobrando o problema e extraíndo da argumentação anterior um novo argumento, como se vê na seguinte linha: o caráter singular e de ser esta a cada vez desdobra-se no problema do espaço e tempo; o problema do espaço e tempo desemboca na questão de determinar a coisa como “esta”, como um isto; o isto, por sua vez, coloca em jogo o duo subjetivo-objetivo que, questionado em sua relação exige a pergunta pela verdade. Quando Heidegger passa a inquirir sobre esta verdade, a macro-estrutura é retomada: espaço-tempo e isto são retomados no exemplo do giz, agora com outra finalidade. Este modo de proceder é tipicamente hermenêutico e sujeito à acusação corrente de círculo vicioso, acusação aceita por Heidegger. Cf. *A Origem da Obra de Arte*. In: *Caminhos de Floresta*. Vários tradutores. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1998, p. 9-10.

¹⁰¹ FD 22; QC 37

esta afirmação é falsa, e que o professor se enganou. Durante a noite, da verdade resultou uma não-verdade.”¹⁰²

Frente a este outro insucesso, podemos considerar que permanece ainda o “isto”, que consideramos como o giz para nós. Uma última experiência pode ser feita. Escrevemos agora “isto é um giz”, e colocamos ao lado do giz. Alguém retira o giz e coloca em seu lugar uma caneta. O resultado é, de novo, falso. Todas as determinações parecem ser ao mesmo tempo apropriadas e inapropriadas.

Do mesmo modo como procuramos saber se espaço, tempo e “isto” são características da própria coisa, ou se são acrescentadas por nós, podemos levantar a questão de saber

“se a verdade acerca da coisa é apenas algo que é trazido à coisa e adere a ela com ajuda de uma folha de papel, ou se, pelo contrário, a coisa não se encontra na verdade de modo tal que aparece no espaço e no tempo; ou se a verdade não é de tal modo que não está na coisa, nem reside em nós, nem se encontra em qualquer parte do céu”¹⁰³.

Podemos notar que o acesso às coisas nos é vedado pela preocupação excessiva de verificação se este ou aquele conceito é aplicado de fora ou provém da coisa mesma. Talvez seja necessário prestar atenção ao fato de que todas as determinações tentadas partem de uma *concepção prévia* fortemente arraigada no pensamento, em especial na filosofia, da distinção aparentemente inevitável entre

¹⁰² FD 22-23; QC 38

¹⁰³ FD 23; QC 38

sujeito e objeto. Disto resulta que ficarão enquadradas sempre nesta dicotomia, acarretando um impasse para o processo de des-velamento fenomenológico.

Resta ainda, como caminho, falar a partir das coisas elas mesmas, isto é, a partir da ótica das coisas. “Por isso, devemos tomar a decisão de por de lado, de uma vez por todas, o quadro que rodeia as coisas e olhar exclusivamente para sua *estrutura*. Este caminho tem tanta legitimidade em ser percorrido, como o anterior” ¹⁰⁴ (itálico nosso).

Reflitamos novamente sobre as coisas próximas: uma pedra, uma planta, um relógio. Dizemos da pedra que ela é dura, cinza, áspera, grande; dizemos da planta que ela tem folhas verdes, caule, raiz; de um relógio que tem ponteiros, cor preta, etc. A estes exemplos subjaz o fato de que atribuímos sempre características diversas. Se abstrairmos dos “conteúdos” propriamente ditos, e nos ativermos as “formas”, vemos que o *quê* essas coisas são resume-se a serem suportes para propriedades, ou seja: “um centro, à volta do qual giram propriedades mutáveis, ou um suporte em que estas propriedades se apóiam, qualquer coisa que tem em si outras coisas”.¹⁰⁵ Parece que assim tomamos as coisas como elas são efetivamente e que este é o modo natural de proceder. Na experiência cotidiana este é o modo pelo qual nos exprimimos acerca das coisas.

Contudo,

¹⁰⁴ FD 24; QC 39

¹⁰⁵ FD 25; QC 40

“desde há muito tempo a filosofia não disse nada de diferente. O que dissemos acerca da coisa – que ela é um suporte de propriedades – já o exprimiram Platão e, acima de tudo, Aristóteles. Isto foi dito, mais tarde, por outras palavras e outros conceitos, mas, no fundo, visou-se sempre o mesmo, até quando os ‘pontos de vista’ filosóficos são tão diversos, como, por exemplo, os de Aristóteles e de Kant. Assim, Kant diz na Crítica da Razão Pura (A182), como proposição de fundo, que ‘todos os fenômenos [quer dizer, todas as coisas para nós] contém o que permanece (substância) como o próprio objeto e o variável como mera determinação desse objeto, quer dizer, como um modo de o objeto existir’.¹⁰⁶

Este paralelo entre uma possível dedução cotidiana e os conceitos tradicionais da filosofia é utilizado por Heidegger para sublinhar o caráter natural/óbvio [natürlich] da resposta, que domina [berherrscht], afetando não somente o pensamento científico e o “teorético”, como também o “comércio [Umgang] com as coisas, o seu cálculo [Berechnung] e a sua avaliação [Abschätzung]”¹⁰⁷. Esta argumentação será reconstituída no §12, como a formulação mais radical da pergunta e a primeira indicação, ainda que negativa, para a elaboração de uma resposta.

Ao fazer convergir determinação cotidiana e determinação filosófica, Heidegger se utiliza de um truque fenomenológico, relativizando a distinção husserliana entre postura natural e postura fenomenológica. O “truque” consiste

¹⁰⁶ FD 26; QC 40

¹⁰⁷ FD 26; QC 41

no fato de que, desde o começo de suas descrições, Heidegger nos faz acreditar que nos movemos no âmbito da cotidianidade, refletindo sobre a singularidade, o tempo e o espaço, o caráter de ser a cada vez esta, o “isto”, quando na verdade este questionamento já é altamente sofisticado para se inscrever de modo simples no âmbito do cotidiano. É possível mesmo fazer crer que Heidegger propositadamente desfaz esta distinção.

Contudo, seria mais correto afirmar que nos movemos no âmbito da experiência cotidiana com um viés filosófico, lembrando a insistência do filósofo no caráter extra-ordinário do questionamento filosófico. Em outras palavras: atravessamos reflexivamente o cotidiano tanto intrínseca como extrinsecamente. Nenhuma das noções elencadas que se extraem das respostas anteriores tem o real caráter de serem “tão naturais”. Apenas o uso repetitivo da estrutura predicativa do tipo “Isto é...” ou seu equivalente “Isto tem x ou y qualidade...” é realmente natural/óbvio, cotidiano. E é neste uso da linguagem para descrever o que são as coisas que Heidegger encontra o real vínculo entre o uso fático e a reflexão filosófica sobre a coisa.

Encontrado o denominador comum, Heidegger enumera uma lista de binômios conceituais que veiculam historicamente o conceito de coisa como “x é/tem y”:

1. hypokeimenon – symbebekós
2. substantia – accidens

3. suporte – propriedades [träger] – [eigenschaften]

(4. Sujeito – predicado)

Se aceitarmos esta definição de coisa, ao menos provisoriamente, então podemos agora perguntar o que é a verdade. Quando dizemos algo sobre algo, se o que dizemos se adequa a coisa dita, então dizemos que nossa sentença é verdadeira. Colocamos a nossa sentença ao lado da coisa sobre a qual falamos, da qual ela tira a medida [anmisst], e vemos como ela se conforma. Parece, então, que a estrutura da verdade se funda na estrutura da coisa mesma.

“Quando encontramos, deste modo, na estrutura essencial da verdade, a mesma estrutura que na estrutura essencial das coisas, prova-se, então, a partir da própria essência da verdade, a verdade da determinação corrente da estrutura essencial da coisa. Verdade é conformidade com as coisas, correspondência com as coisas. Mas de que modo é aquilo que se conforma? Que é a correspondência? O que é isso, que dizemos ser verdadeiro ou falso?”¹⁰⁸

A modulação da verdade a que chamamos verdadeiro é o enunciado, a veiculação das coisas (ou de seus conceitos) através das palavras em cópula: “verdadeira ou falsa é sempre a ligação entre palavras; a porta está fechada; o giz

¹⁰⁸ FD 27; QC 42. Esta passagem se torna mais compreensível se tivermos em mente o §44 de *Ser e Tempo* e a preleção *Da essência da verdade*, de 1932. Heidegger negará o caráter próprio da verdade como *adequatio*, e mostrará como este caráter é derivado da verdade originária que se dá como desvelamento ou desencobrimento dos entes. Concomitantemente, mostrará o caráter derivado da enunciação como veiculação desta mesma descoberta dos entes feita pelo Dasein.

é branco”¹⁰⁹. A verdade e a não-verdade residem no enunciado. Que é, então, um enunciado?¹¹⁰ Heidegger enumera quatro significados de enunciado [Aussage – literalmente, “dito a partir de”].

Enunciar acerca de...proposição	[Aussagen von... Satz]
Enunciar sobre... informação	[Aussagen über...Auskunft]
Enunciar a... comunicação	[Aussagen an...Mitteilung]
Expressar-se... expressão	[Sich-aussprechen... Ausdruck] ¹¹¹

Estes significados quase sempre se entremesclam, não existindo em separado. No mais das vezes, estão *todos* unidos. Aquele que se exprime comunica algo por meio deste expressar-se, o que é por sua vez uma informação veiculada, que antes estava latente na proposição. Nesta proposição em que enunciamos *a* ou *b* acerca de *X*, encontra-se a verdade. Sua estrutura, como nos ensina a lógica e a gramática¹¹², é composta de sujeito, predicado e cópula, isto é, o objeto-da-proposição, o enunciado-da-proposição e a palavra de ligação¹¹³.

Juntando as três noções, temos que

¹⁰⁹ FD 27; QC 43

¹¹⁰ A análise que Heidegger faz dos enunciados é muito tradicional, e mesmo, em certo sentido, pobre. Por um lado, não se consideram os atos de fala como aqueles estudados por Austin, os atos performativos, perlocutórios etc. Por outro, a análise de predicados feita pelo positivismo lógico de Viena é terminantemente ignorada.

¹¹¹ FD 27; QC 43

¹¹² Heidegger critica repetidamente a prevalência da análise da linguagem exclusivamente via gramática. É paradigmática desta crítica a seguinte passagem de *Ser e Tempo*: “uma coisa é fazer um relatório narrativo sobre os *entes*, outra coisa é apreender o ente em seu *ser*. Para esta última tarefa não apenas faltam, na maioria das vezes, as palavras, mas, sobretudo, a ‘gramática’”. Heidegger, M – *op. cit.*, p.70

¹¹³ FD 28; QC 44

“a verdade reside no fato de o predicado convir ao sujeito e, sendo aquilo que lhe convém, ser posto e dito na proposição. A construção da verdade e os elementos dessa construção, quer dizer, da proposição verdadeira, estão em conformidade com aquilo por que a verdade, enquanto tal, se guia, ou seja, a coisa enquanto suporte e as suas propriedades”¹¹⁴.

Justamente quando montamos este quadro conceitual de elementos constituintes da resposta à questão “que é uma coisa?”, nos damos conta do quão óbvia [natürlich] era esta solução. Devido a este caráter de obviedade da resposta, Heidegger nos diz que a questão já não é uma questão mais séria, grave [Ernst]. Não nos damos conta da gravidade da questão e do seu alcance para o nosso Dasein. Quando parece que a argumentação beira a loucura, desistimos do pensamento e rechaçamos a questão. Antes, contudo, coloquemos mais uma vez a pergunta à prova.

Heidegger insiste no caráter natural da resposta. O que significa este natural, óbvio [natürlich]? O que é natural para um engenheiro italiano, por exemplo, o funcionamento de um bombardeiro, não o é para um abissínio¹¹⁵ de uma povoação interior de montanha: a máquina não é evidente por si mesma, conhecida cotidiana do habitante de uma povoação interior de montanha. O natural para um homem das Luzes do século XVIII, a crença na razão humana,

¹¹⁴ FD 28; QC 44

¹¹⁵ Em vista do exemplo dado, é interessante lembrar aqui do período no qual este curso foi proferido, Semestre de Inverno de 1935/36. É neste período que a Itália fascista de Mussolini, já com duas colônias no corno da África (Eritreia e Somália), invade a Abissínia (hoje Etiópia). A Abissínia foi invadida no dia 3 de Outubro de 1935, sua capital foi tomada em 5 de Maio de 1936. Em 9 de Maio Mussolini anuncia o fim da guerra e a constituição do Império Italiano da Etiópia. Disponível em <http://it.wikipedia.org/wiki/Guerra_d'Etiopia>, acesso em 25 de Setembro de 2007.

razão em si mesma, não o pode ser para um homem da Idade Média. O natural, óbvio, historicamente visto, é ao mesmo tempo natural e antinatural. Isto torna claro que “o ‘natural’ é sempre histórico”¹¹⁶ [Das “Natürliche” ist immer geschichtlich].

Deste modo, que tomemos a definição de coisa como algo natural não pode ser aceito sem mais. É ela também natural, portanto, histórica. Esta determinação de ser um suporte de propriedades tem uma “data”, e uma época antecedente a formulação explícita desta determinação. Heidegger aponta Platão e Aristóteles como as fontes que originaram o modo pelo qual definimos as coisas, mas não só: “ao mesmo tempo e na mesma conexão com o descobrimento da coisa, foi igualmente descoberta a proposição enquanto tal e, do mesmo modo, descobriu-se que a verdade, enquanto conformidade com as coisas, tem o seu lugar na proposição”¹¹⁷.

Ao apoiarmo-nos no que é natural, óbvio, não questionamos propriamente; somente quando reconhecemos o carácter histórico deste natural é que percebemos também que a própria questão é histórica. O que é natural só o é através de muito esforço. Parece assim que as coisas tais como as consideramos por esta ótica natural se apresentam, quando as questionamos fenomenologicamente, de modo completamente diferente e mesmo infensas às

¹¹⁶ FD 30; QC 46

¹¹⁷ FD 30; QC 46 Nesta passagem encontram-se misturadas duas interpretações distintas que Heidegger desenvolveu em outras obras, a saber: que se inicia em Platão a questão da verdade como adequação e que Aristóteles cria as condições para a localização da verdade no enunciado. A macro-interpretação proposta pode carecer de “veracidade”, como sugerem alguns críticos, mas não é de forma alguma infrutífera. Conferir, por exemplo, Friedländer, Paul - “Aletheia”. In: *Plato: an introduction*. Tradução de Hans Meyerhoff. New York: Harper Torchbooks, 1964.

concepções que lhe são atribuídas com naturalidade. As coisas mesmas parecem contradizer nosso quadro nocional prévio. “Na medida em que, segundo parece, com ligeireza e desprevenidamente, nos dirigimos às coisas e dizemos que elas são um suporte de propriedades, não somos nós que vemos ou falamos, mas uma antiga tradição histórica” ¹¹⁸.

Mas, que é que se modifica? Ainda que saibamos isto, “o carro-elétrico não se desloca de modo diferente que antes; o giz é um giz, a rosa é uma rosa e um gato é um gato” ¹¹⁹. Já na primeira lição Heidegger havia dito que com a filosofia nada se podia começar, sendo justamente aquele modo específico de proceder que nada pode começar. Não obstante,

“quando nos entregamos ao esforço de examinar a fundo a situação interna das *modernas ciências da natureza*, tanto as dos seres inanimados, como as dos seres vivos, quando, do mesmo modo, examinamos a fundo a relação entre a técnica das máquinas e o nosso ser-aí, torna-se então claro que, aqui, o saber e o questionar chegaram a limites que indicam *que falta, verdadeiramente, uma relação originária com as coisas* e que tal relação se torna apenas ilusória com o progresso das descobertas e com os resultados da técnica” ¹²⁰ (itálico nosso).

Esta passagem mostra a crítica às ciências, isto é, a crítica de que as ciências não pensam, apenas calculam; elas não pensam o modo de ser dos

¹¹⁸ FD 30; QC 47

¹¹⁹ FD 31; QC 47

¹²⁰ FD 31; QC 47

entes (coisas) nem tampouco o modo de ser daquele que investiga (o Dasein): as ciências trabalham com o *positum*, com aquilo que elas põe já de antemão como passível de investigação [Forschung]. O modo de proceder das ciências *deve* ser assim, pois que elas passam muito bem sem o questionar radical da filosofia; a crítica se dirige ao caráter de decisão que a ciência tem.

Poderíamos tomar como parâmetro definições científicas, ou mesmo apenas aceitarmos aquilo que é óbvio na cotidianidade. Podemos mesmo “fazer valer esta ausência de pensamento como parâmetro das coisas [Gedankenlosigkeit als Maßstab der Dinge]” ¹²¹. Contudo, tomar a decisão deste pensar grave não afetará meramente o carro-elétrico e a motocicleta. Esta é uma decisão que, ainda que não aja no âmbito do que é efetivo, age noutro âmbito, “a saber, no domínio da liberdade histórica, quer dizer, onde um Dasein histórico se decide pelo seu fundamento e no modo como ele se decide. No grau de liberdade do saber que escolhe para si e no que ele põe como liberdade” ¹²². Esta decisão é histórica. Em cada época o Dasein histórico de um povo se decide. Para os gregos, era o caráter inexorável do *perguntar* [Unerbittlichkeit des *Fragens*] que lhes determinava. Não por acaso, foram tomados pelo *thaumazein*, certidão de nascimento da filosofia.

O trabalho de colocar a pergunta em sua plena extensão e levar a cabo uma reflexão demorada sobre seus desdobramentos só é possível se a assumirmos pergunta como algo que nos ultrapassa/ceifa [hinwegrast], “uma

¹²¹ FD 31; QC 47

¹²² FD 31; QC 47

questão que deve ainda ultrapassar em alcance, profundidade e certeza, tudo o que foi atingido até o momento”¹²³.

Se a questão é histórica, também o são as respostas que foram dadas no decorrer do tempo. Teorias diversas sobre a coisa, sua relação com a proposição e a verdade surgiram. Não obstante, enumerar os modos de colocar a questão e as respectivas respostas não faz jus ao caráter histórico da questão, sendo apenas uma abordagem historiográfica que relata ‘fatos’. Para Heidegger, a historicidade não se dá historiograficamente, isto é, a história ou elemento historial vive na questão: “perguntamos historicamente quando perguntamos pelo que ainda acontece, mesmo quando tal dá a aparência de já ter passado. Perguntamos pelo que ainda acontece se permanecemos à altura desse acontecer, de modo que, primeiro, ele se possa manifestar”¹²⁴.

Nesta maneira de proceder não são buscadas definições, opiniões, pontos de vista, fórmulas e proposições; estas são o resultado de uma postura do Dasein em meio aos entes, em relação ao ser mesmo destes entes em seu caráter temporal, e funcionam como um apoio [Bodensatz] e sedimentação [Niederschlag] para as posturas fundamentais [Grundstellung] – ou melhor dizendo, fundantes – do Dasein, do comportar-se deste Dasein.

No que está aparentemente em repouso, isto é, na pergunta “que é uma coisa?”, há um acontecer que vigora, em outras palavras: “o meramente passado não esgota o acontecido. [Das bloß Vergangene erschöpft nicht das Gewesene.]

¹²³ FD 32; QC 48

¹²⁴ FD 33; QC 49

Este ainda vigora [west], e o seu modo-de-ser é um peculiar repouso do acontecer [Ruhe des Geschehens]" ¹²⁵.

Erramos ao pensar que movimentar a questão é fazer um levantamento histórico das concepções epocais das determinações da coisa. Traçar uma linha de Platão a Aristóteles, passando pelos estóicos, escolástica medieval chegando até o idealismo alemão, comparar as teorias, e dar uma conclusão, não é o caminho mais adequado para retirar do repouso a pergunta. Afinal, o que repousa na pergunta? As determinações primeiras. Assim, colocar em movimento a pergunta “que é uma coisa?” é inserir “em determinadas possibilidades a determinação platônico-aristotélica da coisa, da proposição e da verdade e pomos essas possibilidades à prova” ¹²⁶.

Como se relacionam estas determinações?

“a estrutura essencial da verdade e da proposição [Wesensbau der Wahrheit und des Satzes] mediu-se pela estrutura da coisa [Bau der Dinge]? Ou passa-se o contrário: a estrutura essencial da coisa [Wesensbau des Dinges], considerada como suporte de propriedades, foi interpretada a partir da estrutura da proposição [Bau des Satzes], como unidade de ‘sujeito’ e ‘predicado’? será que o homem *leu* a estrutura da proposição na estrutura da coisa, ou terá transportado para as coisas a estrutura da proposição?”. ¹²⁷

¹²⁵ FD 33-34; QC 50

¹²⁶ FD 34; QC 51

¹²⁷ FD 35; QC 51

Duas vias são possíveis. Se dissermos que a estrutura da coisa se guia pela estrutura da proposição, então podemos considerar como algo ‘subjetivo’, já que a proposição enunciada é obra do homem, lhe é interior. Se dissermos que a estrutura da proposição se guia pela estrutura da coisa, então podemos considerar como algo ‘objetivo’, já que as coisas são exteriores e objetivas. Mas será essa possibilidade “ou... ou...” realmente suficiente para colocar a questão?

Se a essência da coisa é o que origina a essência da verdade e da proposição, então é o incondicionado que é origem da verdade e da proposição. Qual a fonte comum da coisa e da proposição? Havia sido dito que a essência da coisa em sua coisalidade deveria se fundar no incondicionado. Ocorre que fica patente que o incondicionado se determina por oposição aquilo que é considerado coisa e condição. Na idade média, a coisa que é o *ens creatum*, criado por Deus, encontra seu “incondicionado” em Deus; quando a coisa é considerada como objeto [Gegenstand], que se encontra oposto ao Eu, isto é, um não-eu, então o Eu como Eu absoluto é o incondicionado.

A pergunta fica, deste modo, desconstruída e aporética. É justamente com o esgotamento do que é natural na questão que colocamos em movimento o passado aí vigente. Voltando a origem da questão, e investigando a partir das determinações originais seu contraste com as determinações naturais, vem à tona a dignidade da questão. Eliminando as adjacências teóricas abrimos a questão através da crítica, como numa redução fenomenológica aumentada em vistas de uma *atualização*.

Este por em movimento não é irreal nem passado acontecido. É necessário por em

“movimento o íntimo acontecer inicial desta questão, a partir dos seus traços-de-mobilidade mais simples, embora consolidados no repouso, *acontecer esse que não se encontra algures em tempos obscuros, mas que está aí, em cada proposição, em cada opinião cotidiana, em cada aproximação em direção as coisas*”¹²⁸ (itálico nosso).

O caráter histórico da questão “que é uma coisa?” é válido para qualquer questão filosófica, se se aceita que a filosofia é um questionar que se questiona a si mesmo, se movendo sempre em círculo [im Kreis bewegt]¹²⁹.

O aspecto crucial da pequena questão “que é uma coisa?”, isto é, de movimentar toda a história em seu acontecer, indica que chegamos ao limiar de uma situação. Algo acontece. O cerne da questão é ilustrado na seguinte passagem, a nosso ver, a espinha dorsal de toda a reflexão posterior de Heidegger sobre a coisa:

“Já foi indicado: uma mera definição da coisa não diz nada, nem se nós descobríssemos uma tal definição no passado, nem se nós mesmos tivéssemos a ambição de construir em conjunto uma assim chamada ‘nova’ definição. A resposta à pergunta: ‘Que é uma coisa?’ tem um outro caráter.

¹²⁸ FD 37; QC 54

¹²⁹ Podemos lembrar aqui de uma obra posterior que ressalta o caráter circular do pensamento: “Parece que o pensamento é como que continuado num círculo mágico em torno do mesmo, sem jamais poder aproximar-se deste mesmo. Mas talvez o círculo seja uma oculta espiral. Quiçá esta se tenha, entretanto, estreitado”. Heidegger, M. - *Sobre o problema do Ser*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo, Duas Cidades, 1969.

*Não é nenhuma proposição, mas sim uma postura fundamental transformada – ou ainda melhor e mais cautelosamente – a transformação iniciadora da postura, até o presente, em relação às coisas, uma transformação do perguntar e apreciar, do ver e do distinguir; em poucas palavras: do *Da-sein em meio aos entes*. Determinar esta postura fundamental que se modifica a si mesma na relação com os entes é a *tarefa de toda uma época*”¹³⁰ (itálico nosso).*

Esta exigência de proporções homéricas só é viável se olharmos com olhos mais lúcidos [mit helleren Augen erblick – hell pode ser traduzido por claro, límpido, lúcido] o que nos tem impedido e tornado não-livres no que concerne à experiência e determinação das coisas. A crítica de Heidegger se dirige aqui frontalmente *contra* a moderna ciência da natureza. A determinação da coisa como um suporte de propriedades adquire maior impulsão com o aporte da determinação da coisa pela ciência como uma porção de massa que se movimenta no enquadramento nocional de tempo-espço. Graficamente, um ponto entre eixos verticais e horizontais. É esta concepção que se estenderá para todos os domínios, para a história, a arte, a linguagem, etc.

A questão se mostrou em toda sua amplitude. As respostas dadas se acumularam no percurso dos séculos. Predominou a determinação da coisa como suporte subsistente de propriedades acidentais. O trabalho [Arbeit] que resta é “nos prepararmos para decidir a possibilidade da determinação da coisa”¹³¹,

¹³⁰ FD 38; QC 55

¹³¹ FD 40; QC 57

perscrutando tanto a resposta dada pela modernidade vinculada com a moderna ciência da natureza, quanto o começo original da determinação. Devemos experimentar a pergunta como nossa, assumi-la em seu caráter decisivo.

Por fim, é preciso reafirmar: a filosofia procede de modo diferente da ciência, não abordando diretamente as suas questões, mas as colocando em questão. No presente contexto pode ser delineada a partir de dois pontos. Por um lado, evidencia-se o horizonte conceitual tradicional da questão: “primeiro, o quadro da coisa, o espaço-tempo, e o modo-de-encontro da coisa, o ‘isto’; em seguida, a estrutura da própria coisa, o facto de ser um suporte de propriedades, totalmente universal e vazio, que permite formar a unidade de uma multiplicidade”¹³². Por outro lado, mostra-se o seu caráter histórico e o modo histórico de se questionar. Na questão ‘que é uma coisa?’ “se agitam continuamente duas questões diretrizes e que, por esse motivo, devem ser com elas postas. A primeira: onde pertence, em geral, algo como uma coisa? A segunda: onde vamos buscar a determinação da sua coisalidade?”¹³³.

¹³² FD 40; QC 58

¹³³ FD 40; QC 48

Capítulo 2

Filosofia moderna, ciência moderna

Agora, porém, a ciência moderna, em contraste com os meros poemas conceituais da escolástica e da ciência medieval, deve fundar-se na experiência.

Martin Heidegger

2. Ciência como parâmetro

Para que se possa compreender a determinação do que é uma coisa na modernidade, e a partir de sua metafísica, é preciso vislumbrar sua mais essencial manifestação: a ciência moderna. Esta ciência delimita o modo como entendemos o que é uma coisa, tanto na própria modernidade, como nos dias atuais - o século XX é a consumação do quadro conceitual moderno.

Como se tornou esta ciência o parâmetro para a determinação do ente? É preciso, primeiramente, entender a origem da ciência moderna enquanto ciência numa confrontação com a ciência antiga. Em segundo lugar, é preciso refletir sobre como a modernidade fez confluír ciência e metafísica, ou antes, como a postura metafísica, que é matemática, determinou o modo de ser desta ciência.

2.1 Ciência Antiga e Ciência Moderna

A ciência antiga não difere da ciência moderna por ser menos exata. Nesta perspectiva, a ciência progrediria em direção à perfeição. Conseqüentemente, “se quisermos conceber a essência da ciência moderna, devemos, antes de tudo, nos libertar do hábito de diferenciar a ciência moderna da antiga de forma simplesmente gradual, tomando a perspectiva do progresso”¹³⁴.

¹³⁴ Heidegger, M. – *A época das Imagens de Mundo* Tradução de Cláudia Drucker. Disponível em <<http://www.cfh.ufsc.br/~wfil/heidegger.htm>> Acesso em: 04 de Março de 2008, p.3 Doravante EIMundo. Por se tratar de um texto disponível online, copiamos o texto no processador Microsoft Word, formatação padrão, adicionando a numeração.

Nesta recusa encontra-se operante o conceito de decisão. Sob este viés, a ciência processa suas mudanças paradigmáticas por *processos* de decisão, através de uma cisão, um corte fundamental que redefine a esfera de ação da disciplina científica. Do mesmo modo encontram-se as diferenciações internas nas próprias regiões da ciência, a física, a química, a biologia etc. Deste ponto de vista, as duas épocas cruciais na história da filosofia são a grega e a moderna, dado que nestes dois períodos decisões fundamentais foram tomadas.

Conseqüentemente, Heidegger argumenta que

“a oposição entre a antiga e a nova *atitude científica* não pode, por isso, ser estabelecida de tal modo que se diga: de um lado, conceitos e proposições teóricas, do outro, fatos. De ambos os lados, quer do lado da antiga, quer do lado da moderna ciência, encontramos as duas coisas, os fatos e os conceitos; *mas o decisivo é o modo e o processo como os fatos são concebidos e os conceitos avaliados*”¹³⁵ (itálico nosso).

Com o advento da ciência moderna surge o preconceito que acentua seu caráter de *novo*, que a diferencia da antiga e medieval por um critério realista de comprovação. Pensado à luz da noção de decisão que Heidegger explora, é neste momento que acontece uma de-cisão, isto é, uma cisão, uma ruptura no interior da ciência, colocando o que passou para trás. Até a Idade Média, a ciência grega não era negada, e a precedência da teoria deste ou daquele autor se alternava, especialmente entre as de matriz platônica e aristotélica.

¹³⁵ FD 51; QC 73

Esta separação fica evidente no *Prefácio* à segunda edição dos *Principia* de Newton, escrito por Roger Cotes: “aqueles que trataram da filosofia natural podem ser agrupados em três classes”¹³⁶. Na primeira classe estão aqueles que

“atribuíram qualidades específicas e ocultas a várias espécies de coisas, de acordo com as quais se supõe que os fenômenos de corpos particulares aconteçam de uma forma desconhecida. O todo da doutrina das escolas derivadas de *Aristóteles* e os peripatéticos fundamenta-se neste princípio [de que] vários efeitos surgem das naturezas particulares daqueles corpos. Mas de onde os corpos derivam aquelas naturezas, eles não dizem: e, portanto, não nos dizem nada, [...] e ocupados em dar nomes às coisas, e não [em] investigá-las [...] não nos deram a conhecer a verdadeira filosofia”¹³⁷.

Por outro lado, há os que rejeitam

“aquela miscelânea de palavras inúteis. Eles supõem que toda matéria é homogênea e que a variedade de formas que é vista nos corpos provém de algumas relações bem simples e claras das partículas componentes. E partindo de coisas simples para as mais complexas, eles certamente procedem corretamente se atribuírem àquelas relações primárias nenhuma outra relação que não aquelas que a Natureza estabeleceu. Mas quando

¹³⁶ Newton, Isaac - *Princípios matemáticos de filosofia natural*. Tradução de Trieste Ricci *et al.* São Paulo: Stella/Edusp, 1990, p.IV.

¹³⁷ *Ibidem*, p.IV Podemos observar aqui a exigência de um fundamento, típica da modernidade.

tomam a liberdade de imaginar à vontade formas e grandezas desconhecidas, situações e movimentos incertos das partes [...] incorrem em sonhos e quimeras e descuidam da verdadeira constituição das coisas, que certamente não deverá ser derivada de conjecturas falaciosas, quando mal a alcançamos pelas mais seguras observações. Aqueles que tomam hipóteses como princípios primeiros de suas especulações, embora mais tarde procedam com a maior precisão a partir destes princípios, podem realmente construir um engenhoso romance, mas que ainda assim será somente um romance”¹³⁸.

No terceiro grupo, no qual se encontra Newton, agrupam-se aqueles que adotam a filosofia experimental:

“estes, na verdade, derivam as causas de todas as coisas a partir dos princípios mais simples possíveis; mas, então, não *aceitam nada como princípio que não tenha sido provado através de fenômenos*. Não constroem nenhuma hipótese, nem as aceitam em filosofia a não ser como questões cuja verdade pode ser discutida. Procedem, portanto, em um método duplo: sintético e analítico. A partir de alguns *fenômenos selecionados*, deduzem, por análise, as forças da natureza e as leis de

¹³⁸ Ibidem, p.IV. Como nos diz uma nota da edição brasileira, Cotes se refere, neste segundo grupo, especialmente à Descartes e sua teoria dos vórtices, que é, para ele, uma quimera. Havia um intenso debate na Inglaterra de então, pois a teoria cartesiana era amplamente aceita e a teoria newtoniana corria em paralelo. Mesmo alguns adeptos da teoria de Newton ensinavam a teoria cartesiana para não entrar em conflito com o *establishment*. Cf. op.cit, nota 05, p.269-273.

forças mais simples, e daí, por síntese, mostram a constituição do resto”¹³⁹
(itálico nosso).

2.2 A relação entre ciência e filosofia.

Heidegger chama atenção para o fato de que a transformação da ciência em ciência moderna se dá numa confrontação [Auseinandersetzung] com os conceitos tradicionais da filosofia. A mesma posição é sustentada por Alexandre Koyré, que diz, em *Da influência das concepções filosóficas sobre a evolução das teorias científicas*, que a

“[...] ‘subestrutura filosófica’ teve uma importância muito grande, e que a influência das concepções filosóficas sobre o desenvolvimento da ciência foi tão grande quanto a das concepções científicas sobre o desenvolvimento da filosofia. Poderíamos alegar numerosos exemplos dessa influência. Um dos melhores [...] nos é dado pelo período pós-copernicano da ciência, período que comumente concordamos em considerar como o das *origens da ciência moderna*; quer dizer da ciência que dominou o pensamento europeu durante mais ou menos três séculos, *grosso modo*, desde Galileu até Einstein e Planck, ou Niels Bohr”¹⁴⁰.

¹³⁹ Ibidem, p.IV-V

¹⁴⁰ Koyré, Alexandre – “Da influência das concepções filosóficas sobre a evolução das teorias científicas”. In: *Estudos de história do pensamento filosófico*. Tradução de M. L. Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p.202-203. Não é de surpreender que Koyré tenha estudado com Husserl e também escrito um precioso estudo sobre o pensamento de Heidegger.

A relação entre ciência e metafísica deve ser entendida como uma mútua determinação. Não se pode argumentar que a ciência moderna seja *completamente dependente* da metafísica moderna para elaborar seus conceitos, e mesmo para operá-los. A ciência só se transforma *na* e *pela* própria ciência. Pode-se sustentar, entretanto, que os conceitos científicos têm um *fundo metafísico*¹⁴¹. A ciência se transforma, nos diz Heidegger, apoiada num duplo fundamento:

“1) na experiência-do-trabalho, na direção e no modo de domínio e de utilização do ente; 2) na metafísica, quer dizer, no projeto do saber fundamental sobre o ser, sob o qual o ente se estrutura, na ordem do saber. Experiência-de-trabalho e projeto-de-ser estão, assim, numa relação de reciprocidade e reúnem-se sempre num traço fundamental da atitude do ser-aí”¹⁴².

Embora a ciência em sua forma mais elaborada não deixe transparecer seus pressupostos, isto é, ainda que uma lei física como a lei da inércia, por exemplo, não explicita a concepção de corpo, de espaço e de tempo que lhe é subjacente, elas são *constituintes da configuração* desta lei. Koyré argumenta que, mesmo que os pressupostos filosóficos (ou metafísicos) possam ser deixados de

¹⁴¹ A posição de Heidegger quanto à relação é imprecisa, dando margem a variadas interpretações. Assumimos aqui a idéia de que a relação entre filosofia e ciência não se dá como relação de dependência, mas como um processo de trocas conceituais constantes.

¹⁴² FD 50; QC 72

lado, de um modo ou de outro eles *permanecem como sustentação* das teorias científicas:

“O pensamento científico pode, sem dúvida, rejeitá-los *post factum*. Mas talvez apenas para substituí-los por outros, ou, ainda, para deixá-los escoar no esquecimento, na inconsciência das coisas nas quais não se pensa mais – como as regras de gramática que esquecemos à proporção que aprendemos uma língua, e que desaparecem da consciência no próprio momento em que mais a dominam” ¹⁴³.

Uma das questões levantadas por Koyré para embasar a idéia de que conceitos filosóficos operam como substrato de elaborações científicas é o fato de a lei do movimento inercial só funcionar numa estrutura ideal - não pode e nunca poderá ser observado por ninguém, sendo inclusive estrita e rigorosamente impossível. Este argumento é o mesmo utilizado por Heidegger para registrar a certidão de nascimento da moderna ciência da natureza: a lei da inércia como catalisadora da relação entre filosofia e ciência. Em outras palavras, o movimento inercial da teoria científica do movimento, depende de um conceito que torne possível este movimento, e por isto, “o nascimento da ciência moderna é concomitante a uma transformação – mutação – da atitude filosófica, a uma inversão do valor atribuído ao conhecimento intelectual em relação à experiência sensível da descoberta do caráter positivo da noção de infinito” ¹⁴⁴.

¹⁴³ Koyré, op.cit, p.203

¹⁴⁴ Koyré, op.cit, p.208

2.3 O caráter *matemático* da ciência moderna.

O traço característico da moderna ciência é o seu caráter matemático, ela é uma ciência matematizada, e aí reside a distinção fundamental em relação às outras ciências. O *matemático* é um conceito que torna visível a penetração da metafísica na ciência, e para Heidegger torna possível diagnosticar que, de certo modo, os germes da modernidade encontravam-se já na *Idea* platônica. A *Idea* seria a primeira decisão fundamental, na filosofia, que abriria o caminho para a decisão moderna da metafísica e da ciência.

O caráter matemático da ciência moderna é visível em sua essência, isto é, na pesquisa [Forschung], que consiste no fato de que o conhecimento se instala “em um âmbito do ente, da natureza ou da história, enquanto procedimento”¹⁴⁵. O procedimento não se reduz a uma maneira de proceder ou processamento¹⁴⁶, mas é aquilo que abre a esfera dentro da qual pode se mover o conhecimento, em outras palavras, fornece os limites e delimita *tudo aquilo que pode ser conhecido*. Este pro-ceder é um projetar de antemão um *traço fundamental* (o que Heidegger chamará de matemático em sentido profundo), um elemento determinante daquilo que se encontra na região abarcada pelo procedimento. O projeto fixa também o modo como o conhecimento deve se dar e o parâmetro para avaliar o seu rigor.

¹⁴⁵ Heidegger, M. – p.3 Nas *Contribuições a filosofia* Heidegger afirma, no parágrafo 76, 2ª. proposição, que “a ciência é uma *instalação* derivada de um saber, isto é, a abertura artificial de um recorte (contexto) de certezas”. In: Stein, Ernildo – *Epistemologia e crítica da modernidade*. Ijuí: Editora Unijuí, 2001, p.98

¹⁴⁶ O uso das palavras Vorgehen e Verfahren, que têm diferenças semânticas, não é rigoroso em Heidegger. Em FD, ao traduzir a palavra *methodus* que Descartes utiliza nas Regras IV e V, no primeiro caso se utiliza de Vorgehen, no segundo de Verfahren. Podemos considerar que o núcleo semântico profundo é mesmo a idéia de *methodus* como definido por Descartes, FD 79; QC 105.

A física moderna é, para Heidegger, o exemplo máximo deste plano conceitual. É nela que se torna visível o caráter procedimental e projetivo da essência da ciência: “a física moderna se chama matemática, pois emprega em sentido eminente uma matemática bastante específica. Só que ela só pode prosseguir de modo matemático porque já é matemática em um sentido profundo”¹⁴⁷. Aqui se revela o cerne da argumentação heideggeriana: a ciência moderna é matemática. Mas o que é este matemático?

2.4 O conceito de matemático

O conceito de *Matemático*¹⁴⁸ é o fundamento da interpretação heideggeriana da metafísica e ciência modernas. Para sua compreensão, é necessário traçar seu uso no contexto em que apareceu pela primeira vez. Entre os gregos *mathésis* é uma lição e o ato de ir aprender uma lição (ir a uma aula). É aquilo que se pode aprender, e assim se pode ensinar. Do verbo *manthánein* deriva-se o substantivo, para o qual temos, segundo Heidegger, os seguintes empregos: *tà mathémata* se refere às coisas, na medida em que se dão por si mesmas, são produzidas por si mesmas (*tà physika*); às coisas na medida em que os homens as produzem (*tà poioumena*); às coisas tanto produzidas por si mesmas, como pelo homem, na medida em que estão disponíveis para uso (*tà*

¹⁴⁷ EIMundo, p.4

¹⁴⁸ Este conceito é amplamente explorado por Heidegger num curso anterior ao *A pergunta pela coisa*, intitulado nas obras completas como *Ser e Verdade*. Trata-se de um curso do semestre de verão de 1933, cujo segundo capítulo recebe o significativo título de *O sistema da metafísica moderna e seu primeiro fundamento principal de determinação: o matemático*. A argumentação é similar a desenvolvida por Heidegger em *A pergunta* e também na *A época da imagem de mundo* e nas *Contribuições à Filosofia*. Conferir, Heidegger, Martin – *Ser e Verdade*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2007, em especial capítulo 2, p.43-63.

khremata); às coisas na medida em que estabelecemos uma relação de lida com elas, (tà pragmata).

As coisas são vistas com uma restrição que estabelece a relação entre o homem e a coisa, *na medida em que*.

“Em qualquer caso, observamos o seguinte: o matemático diz respeito às coisas, numa determinada perspectiva. Movemo-nos, com a questão acerca do matemático, no interior da nossa questão diretriz: ‘que é uma coisa?’. Em que perspectiva se toma as coisas, quando elas são vistas e abordadas matematicamente?”¹⁴⁹.

Se o matemático diz respeito às coisas, então por que o vinculamos quase que imediatamente aos números? É preciso, portanto, ver a conexão manifesta em que se encontram *o matemático* e *os números*. O matemático é aquilo que já sabemos, aquilo que conhecemos de antemão quando consideramos uma coisa. Sabemos o que é um corpo porque *conhecemos* a corporeidade; sabemos o que é um animal, porque *conhecemos* a animalidade; e sabemos o que é uma coisa, porque *conhecemos* a coisalidade. Heidegger explicitamente retoma o sentido grego de *tà mathémata* como “aquilo que o homem já sabe de antemão ao considerar os entes e ao lidar com as coisas: nos corpos, é o corpóreo, nas plantas, é o botânico, nos animais, é o zoológico e no homem, é a humanidade”

150

¹⁴⁹ FD 54; QC 77

¹⁵⁰ EIMundo, p.4. Também em FD 56; QC 79

Sabemos de antemão algo acerca das coisas, isto é, *determinamos* o traço fundamental daquilo com que lidamos, traço este que “não começamos por buscar as coisas, mas que, de certo modo, levamos conosco até elas” ¹⁵¹. Dado esta anterioridade determinante, o numérico vem a ser a figura privilegiada do matemático, pois independe da coisa mesma. Três cadeiras, três maçãs, três gatos. Mesmo o conjunto de três coisas distintas ainda pode ser cancelado com o número 3 - um conjunto composto de um par de sapatos, um vaso de begônias e um quadro de Francis Bacon. “Podemos contar as coisas até três porque já sabemos o que é o ‘três’ [...] conhecimento que, *de certo modo*, já possuímos” ¹⁵² (itálico nosso).

Sabemos do número três sua triplicidade. Heidegger insiste que somente a partir do 3 eu tenho a série, isto é, só podemos contar uma série de números como sendo 1, 2, 3 (mesmo não atribuindo uma ordem para cada coisa como sendo 1^a, 2^a ou 3^a) a partir da triplicidade. O exemplo que se utiliza é o seguinte. “Temos, por exemplo, um pedaço de pão e uma faca, um aqui e a outra ali. Quando os tomamos ao mesmo tempo dizemos ‘ambos’, um e outro, e não ‘estes dois’, não 1 + 1. Quando, por exemplo, ao pão e à faca se acrescenta uma taça e tomamos ao mesmo tempo aquilo que nos é dado, dizemos ‘todos’ [...] Só a partir do terceiro o um de há pouco se tornou o primeiro e o outro de há pouco se tornou

¹⁵¹ FD 56; QC 80

¹⁵² FD 57; QC 80

o segundo, apareceu o um e o dois, do 'e' surgiu o 'mais', apareceu a possibilidade do lugar e da série”¹⁵³.

Os números são a configuração do matemático mais próxima de nós como o *matemático*, aquilo que sabemos antecipadamente. Deparamos-nos com coisas que não conhecemos, mas ainda assim somos capazes de enumerá-las porque os números não fazem referência às coisas. Também no dia a dia, mesmo quando lidamos com o mais conhecido, ao manusearmos as coisas, podemos calcular, dar um número a elas, e assim não lidamos com as coisas elas mesmas.

Não obstante, é preciso enfatizar que o número é somente uma *instância* privilegiada do matemático. Na explicação da quarta regra das *Regras para Direção do Espírito*, Descartes coloca de maneira muito clara a precedência deste matemático:

“pareceu-me enfim claro reportar à Matemática tudo aquilo em que somente se examinam a ordem e a medida, sem levar em conta se é em números, em figuras, em astros, em sons, ou em qualquer outro objeto, que tal medida deva ser procurada. Daí resulta que deve haver uma ciência geral que explique tudo quanto se pode procurar referente à ordem e à medida, sem as aplicar a uma matéria especial: essa ciência se designa, não pelo nome emprestado, mas pelo nome, já antigo e consagrado pelo uso, Matemática universal [mathesis universalis], porque ela encerra tudo o que

¹⁵³ FD 57; QC 81. Esta reflexão sobre o número é muito importante em Heidegger. Conferir a relação do filósofo com as matemáticas, Souan, Olivier – “Heidegger et les mathématiques”, in: Heidegger. Organização de Maxence Caron. Paris: Cerf, 2006, p.361-416.

fez dar a outras ciências a denominação de partes das matemáticas”¹⁵⁴
(itálico nosso).

Heidegger considera o matemático como uma posição-de-fundo, como uma *Grundstellung*. Esta concepção é crucial para entendermos a interpretação heideggeriana. Uma postura fundamental é um conceito que abarca quatro momentos essenciais:

“1. a forma e maneira como o homem é homem, isto é, como ele mesmo é; a forma essencial deste ser si mesmo, que de forma alguma coincide com a eguidade, mas se determina a partir da relação com o ser enquanto tal; 2. a interpretação essencial do ser do ente; 3. o projeto essencial da verdade; 4. o sentido de acordo com o qual o homem, cá e lá, é a medida”¹⁵⁵.

Os quatro momentos estão interligados e se co-determinam, e “cada um deles caracteriza a totalidade de uma posição metafísica”¹⁵⁶.

A posição de fundo matemática é aquela na qual “as coisas se nos propõem, a partir do modo como já nos foram dadas, têm de ser dadas e devem ser dadas”¹⁵⁷. Na modernidade o homem se concebe como cogito, o ser é compreendido como ser do ente que pode ser abarcado na objetificação, a verdade se torna certeza comprobatória daquilo que eu represento e o ponto de

¹⁵⁴ Descartes, René – *Regras para Direção do Espírito*. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.27

¹⁵⁵ EIMundo, p.27

¹⁵⁶ Idem, p. 27

¹⁵⁷ FD 58; QC 81-82

partida e fundamento para todo saber é o próprio sujeito na figura do eu do animal racional.

Se o *matemático* é este tomar algo como algo com antecedência, a ciência que se apóia nesta postura fundamental matemática é também *matemática*, em sentido amplo, isto é, ela pergunta e investiga se apoiando no matemático, e por isto – e não do contrário – é que a matemática em sentido restrito como matemática dos números entra em jogo. O traço fundamental do saber moderno é o *matemático*.

A ciência exemplar da modernidade é a física, ou ciência da natureza. Podemos ressaltar aqui a estratégia de Heidegger em limitar a ciência moderna à física: coloca-se em questão o contexto da *physis* - interpretada modernamente como *natura, natureza*, - *tà mathémata* como *tà physiká*, das coisas na medida em que estão disponíveis por si na natureza em sentido amplo. A relação com a concepção categorial da *Vorhandenheit* (ser simplesmente dado) é expressa, já que a modernidade, segundo Heidegger interpreta os entes como meramente disponíveis, como *Vorhandenes* (meramente disponível).¹⁵⁸

Para Heidegger, o pensamento moderno tem seus primórdios já no século XV, com a escolástica tardia. O século posterior é um século de investidas e recaídas, sendo que no século XVII pela primeira vez ocorrem “clarificações e

¹⁵⁸ Este é o sentido escolhido por Heidegger no §02 de FD ao dizer que no decurso de sua exposição interpretará coisa “no sentido daquilo que está ao alcance da mão”. Está em jogo aqui toda a crítica de Heidegger à categoria da *Vorhandenheit* (meramente disponível) desenvolvida no Projeto de *Ser e Tempo*, como única determinação do modo de ser dos entes. Nesta via, a coisa é vista como um ente-objeto (*res extensa*) que surge em contraposição ao ente-sujeito (*res cogitans*), mas ambos são *coisas em sentido amplo*. Daí a introdução do conceito de *Dasein* (ser-aí) e *Zuhandenheit* (disponível-à-mão, instrumento) como uma primeira alternativa ao pensamento metafísico.

fundamentações *decisivas*". E aqui dois nomes saltam à vista: Descartes e Newton. É a partir destes dois nomes fundamentais que nasce a ciência moderna.

Heidegger se utiliza de dois conceitos para mostrar a fundação desta ciência. Por um lado, mostra o predomínio do método e do procedimento, por outro, faz uma apresentação do princípio de inércia a partir de Galileu, perpassando Descartes, até Newton. E não só: nesta articulação fica clara a interdependência entre filosofia (metafísica) e ciência.

2.4.1 O conceito de inércia e sua relação com o matemático.

2.4.1.1 – O caráter experimental da Ciência Moderna

Para a compreensão do alcance da crítica heideggeriana da relação entre Aristóteles e Galileu (e Newton) é preciso retomar a distinção entre a ciência antiga e medieval e a moderna pelo viés do *experimento*, sendo este uma característica fundamental da ciência moderna no sentido matemático. Segundo Heidegger, Aristóteles "foi o primeiro a compreender o que *empeiria* (*experientia*) significa: a observação das próprias coisas, de suas particularidades e modificações sob condições cambiantes, e por isso o conhecimento do modo como as coisas se relacionam segundo a regra"¹⁵⁹.

A primeira distinção a ser observada reside no fato de que a experiência, como vista pelo filósofo grego, não é experiência no sentido moderno, isto porque a ciência antiga não é essencialmente *pesquisa*, como o é a ciência moderna,

¹⁵⁹ EIMundo, p.6

para a qual a pesquisa *conforma o matemático*. Se a *experientia* encontra uma regra, ela não a *cria* e *promulga*, apenas a retira da observação. Mesmo se utilizarmos números e medidas para fazer as observações não temos ainda o fundamental do *experimento moderno*: a lei¹⁶⁰.

A moderna ciência se intitula *experimental* (como atesta o prefácio de Roger Cotes aos *Principia* de Newton). Ela prepara experimentos que comprovam a lei que ela se dá, ou seja, representa “uma condição de acordo com a qual um sistema específico de movimentos pode ser acompanhado na necessidade do seu decurso, de tal forma que o sistema pode ser dominado de antemão pela *calculação*”¹⁶¹. Para Heidegger, que interpreta a ciência moderna a partir de seu traço matemático, a relação entre lei e experimento é clara: este é somente uma comprovação daquela, uma cobrança da efetividade para que se dê do modo previamente estabelecido, em outras palavras, é um colocar à prova o traço fundamental que delimita todo o possível na esfera pesquisada. É nesta via que a lei fornece o parâmetro para a medição, que virá, por último, ser expressa em números, donde a relação manifesta entre *o matemático* e os números (domínio da matemática em sentido estrito). Em suma,

“o experimento é o método cujo planejamento e execução são sustentados e conduzidos por uma lei tomada por base, para que os fatos possam comprovar ou negar-lhe a confirmação. Quando mais exato for o traço

¹⁶⁰ Uma interpretação similar encontra-se também nos parágrafos 77-79 das *Contribuições a Filosofia*.

¹⁶¹ EIMundo, p.6

básico projetado para a natureza, mais exata se torna a possibilidade do experimento”¹⁶².

A insistência de alguns estudiosos no caráter experimental da ciência moderna nos conduz a um equívoco. Ainda que o experimento seja crucial, não o é do modo como comumente se pretende, a saber, como a experimentação de um fato do qual se extrai uma lei. Do contrário, funciona como um *campo de comprovação*, na efetividade, daquilo que se determina de antemão. O experimento é um *ataque* a efetividade. Como sustenta Koyré, para a ciência moderna não são o *phainomena* que se estão ligados por leis causalmente inexplicadas ou inexplicáveis, mas os *noeta*: “de fato, não são os corpos de nossa experiência comum, mas os corpos abstratos, as partículas e os átomos do mundo newtoniano que são os *relata*, ou os *fundamenta* das relações matemáticas estabelecidas pela ciência”¹⁶³.

2.4.1.2 Aristóteles e Galileu

O conceito de inércia¹⁶⁴, que tem sua fonte primeira em Galileu, nos *Diálogos*, de 1638, é fundamentado metafisicamente em Descartes nos *Princípios de Filosofia*, de 1648¹⁶⁵. O conceito de método que Descartes cunha em 1628 nas

¹⁶² EIMundo, p.7

¹⁶³ Koyré, op.cit, p.211

¹⁶⁴ Uma sucinta explicação da relação entre física e filosofia sob a ótica do conceito de inércia em Cushing, J. T. – *Philosophical concepts in physics: the historical relations between philosophy and science*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p.79-81.

¹⁶⁵ Na 2ª. Parte dos *Princípios*, Descartes enuncia a primeira lei da natureza: “cada coisa permanece no seu estado se nada o alterar; assim, aquilo que uma vez foi posto em movimento

Regras, e depois trabalha no *Discurso do Método*, de 1637 (versão francesa) e 1655 (versão latina), fornece a base da ciência moderna elevando o *método* a procedimento necessário e universalmente aceito. Que o ponto de partida e os resultados dos diferentes métodos possam variar, não descarta a necessidade do *método* como ponto de partida seguro da ciência. Newton, que inicialmente estudara a filosofia de Descartes, iria negá-la veementemente nos seus *Principia*, de 1687, mas nunca abandonou a idéia de método. E foi através de seu “método experimental” que estabeleceu definitivamente a lei da inércia, ou primeiro princípio do movimento.

O que há então de comum entre o pensamento filosófico e o científico, o elo que os une em suas mútuas dependências? O matemático.

A “descoberta” da lei da inércia por Galileu é o passo basilar para a fundamentação da ciência pelo matemático, pois

continuará sempre a mover-se”, justificando do seguinte modo: “Como Deus não está sujeito a mudanças, e agindo sempre da mesma maneira, podemos chegar ao *conhecimento de certas regras a que chamo as leis da Natureza*, e que são as causas segundas, particulares, dos diversos movimentos que observamos em todos os corpos. A primeira é que cada coisa particular, enquanto simples e indivisa, se conserva o mais possível e nunca muda a não ser por causas externas. Por conseguinte, se vemos que uma parte da matéria é quadrada, ela permanecerá assim se nada vier a alterar a sua figura; e se estiver em repouso, nunca se moverá por si mesma; mas uma vez posta em andamento, também não podemos pensar que ela possa deixar de se mover com a mesma força enquanto não encontrar nada que atrase ou detenha o seu movimento. *De modo que, se um corpo começou a mover-se, devemos concluir que continuará sempre em movimento. Mas como habitamos uma Terra cuja constituição é de tal ordem que os movimentos que acontecem à nossa volta depressa param e muitas vezes por razões que os nossos sentidos ignoram, desde o começo da nossa vida pensamos que os movimentos que assim terminavam – por razões que desconhecíamos –, o faziam por si próprios.* E ainda hoje nossa inclinação é crer que o mesmo acontece com tudo o que existe no mundo, isto é, que acabam naturalmente por si próprios e que tendem ao repouso. *Mas isso não passa de um falso preconceito que repugna claramente às leis da Natureza: com efeito, o repouso é contrário ao movimento; e, pela sua própria natureza, nada se torna no seu oposto ou se destrói a si próprio*” (itálico nosso). In: Descartes, René - *Princípios da Filosofia* [1644] Tradução João Gama. Lisboa: Edições 70, 1997, p.76-77. Uma das diferenças a se notar em relação a Newton é o fato de Descartes basear metafisicamente todo o movimento em Deus.

“no milênio e meio anterior, não só permaneceu desconhecida, como a natureza e o ente foram, em geral, experimentados de tal modo que *esta lei não podia ter sentido*. Na sua descoberta e na sua avaliação como lei fundamental está presente uma transformação, que pertence aos maiores acontecimentos do pensar humano e que dá, pela primeira vez, um solo à modificação da representação da totalidade da natureza, de ptolomaica em copernicana” ¹⁶⁶ (itálico nosso).

Para entendermos o *caráter de-cisivo* da ciência de Galileu, um paralelo com Aristóteles se faz necessário. Baseado na experiência da queda dos corpos, Galileu quebrou com *todo paradigma* aristotélico, pois “obteve o conhecimento *decisivo* de que todos os corpos caem à mesma velocidade e que a diferença dos tempos de queda resulta somente da resistência da atmosfera, e não da diferença *da natureza*” ¹⁶⁷ (itálico nosso).

A representação habitual na teoria de Aristóteles dizia que um corpo leve tende a subir, e um pesado a descer. Estes eram chamados de movimentos naturais, por natureza, *katá physin*. “O corpo movimenta-se de acordo com a sua natureza. Um corpo movendo-se por si mesmo, que é, ele próprio, *arkhé kinéseos*, é um corpo natural” ¹⁶⁸. E o que era uma coisa natural para Aristóteles? Corpos que pertencem à natureza e a constituem, corpos que se movem quando se deslocam. O movimento, além de depender da qualidade do corpo, *katá physin*, era também um movimento *katá tópon*, ou seja, um movimento de acordo com o

¹⁶⁶ FD 61; QC 84-85

¹⁶⁷ FD 69; QC 94

¹⁶⁸ FD 64; QC 89

lugar ao qual o corpo pertence. Ainda, é preciso notar que o movimento é *kath'auta*, ou seja, pertence ao próprio corpo e depende de sua natureza e do modo como ele se relaciona com o lugar. Em suma, “cada corpo tem *seu* lugar, para o qual se dirige, *de acordo com seu modo de ser*”¹⁶⁹.

Assim, o fogo sobe em direção ao céu e a pedra cai em direção ao solo, pois estes são os movimentos naturais. A possibilidade de um movimento anti-natural, *pará physin*, era também prevista: deste modo, uma pedra lançada para cima descrevia um movimento violento, *bia*, contra sua natureza. Todo este quadro nocional se dava tendo como certo que a terra era o centro e a medida, o parâmetro para o movimento¹⁷⁰.

Ao fazer sua experiência Galileu observou que todos os corpos caíam com uma velocidade semelhante, independente de sua constituição intrínseca. Constatou, a partir daí, que era indiferente quais corpos caíam, sendo importante reconhecer *apenas* que o resultado da medição se devia a resistência imposta pela atmosfera. Em outras palavras: mesmo contra a evidência¹⁷¹ Galileu anulou a diferença existente, fazendo assim *valer* a sua lei. Isto porque já era pré-concebido, ou seja, já estava determinado o que deveria acontecer.

O filósofo italiano ‘comprova’ a lei de inércia, sem, no entanto, a formular como o faria Newton. A descrição de uma experiência similar àquela do plano inclinado na “Quarta Jornada” de seus *Diálogos* é absolutamente esclarecedora:

¹⁶⁹ FD 65; QC 89

¹⁷⁰ Este esboço pretende apenas oferecer uma indicação da teoria aristotélica, não sendo uma descrição exaustiva e circunstanciada. A bibliografia sobre o tema é tão extensa quanto a história da filosofia. Conferir, para fins de comparação, o belíssimo estudo de Alexandre Koyré intitulado *Estudos Galilaicos*.

¹⁷¹ Heidegger insiste no caráter contra-evidente do experimento moderno. Posição similar a de Galileu quanto à “anulação” da evidência encontramos também em Descartes, cf. nota 30.

“Examinamos anteriormente tanto as propriedades do movimento uniforme, como aquelas do movimento naturalmente acelerado sobre planos de qualquer inclinação. No que pretendo tratar agora, tentarei apresentar e estabelecer, através de demonstrações exatas, algumas conseqüências particulares interessantes e dignas de serem conhecidas e que são próprias de um móvel quando se movimenta com um movimento composto por outros dois, a saber, um movimento uniforme e outro naturalmente acelerado, pois desse gênero parecer ser aquele movimento que chamamos dos projéteis, cuja geração concebo da seguinte maneira: *imagino* que um móvel foi projetado sobre um plano horizontal livre de qualquer obstáculo; já é *evidente*, de acordo com o que expusemos longamente em outro lugar, que dito móvel se movimentarão sobre esse mesmo plano com um movimento uniforme e perpétuo, *supondo* que esse plano seja prolongado ao *infinito*”¹⁷² (itálico nosso).

Segundo Heidegger, este crucial experimento é interpretado por Galileu de acordo com aquilo que ele havia concebido, isto é, um móvel numa *superfície ideal*. “Aquilo que Galileu pensava, antecipadamente, acerca do movimento era que a determinação do movimento de cada corpo é uniforme e em linha reta,

¹⁷² Galilei, Galileu – Duas Novas Ciências. Tradução e notas: Letizio Mariconda e Pablo R. Mariconda. São Paulo: Nova Stella, 1988, p.245

sempre que ele não encontra qualquer obstáculo, e que se modifica uniformemente, sempre que uma força constante atue sobre ele”¹⁷³.

A comprovação da teoria só poderia ter poder se efetivar numa estrutura ideal. Por isto Galileu emprega a expressão “imagino”, “concebo na mente”, *mente concipere*). Este imaginar é, como diz Heidegger, “dar-se-a-si-mesmo-conhecimento’ de uma determinação acerca das coisas”¹⁷⁴. É preciso notar que a insistência na idéia de antecedência reforça o caráter apriorístico da ciência, proveniente do matemático¹⁷⁵. A modernidade será, deste modo, o triunfo do a *priori*, do *matemático*, do *axiomático*, que passam, nesta época, a ser referidos ao homem como *único* sujeito.

¹⁷³ FD 70; QC 95

¹⁷⁴ FD 70; QC 95. Nesta passagem Heidegger se utiliza de uma citação do Menão de Platão para ilustrar esta idéia do “dar-se-a-si-mesmo” (tomar por si mesmo, axioma): “Logo, aprenderia sem que ninguém lhe ensinasse, apenas com ser interrogado, tirando de si próprio todo o seu conhecimento”. In: Platão – *Diálogos: Critão – Menão – Hípias Maior e outros*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém do Pará: Editora da UFPA, 2ª.Edição Revisada, p.261, 85d4.

¹⁷⁵ Kant, na *Crítica da Razão Pura* faz uma significativa referência ao experimento de Galileu, e fornece um quadro que dá voz ao argumento de Heidegger: “Quando Galileu fez rolar no plano inclinado as esferas, com uma aceleração que *ele próprio escolhera*, quando Torricelli fez suportar pelo ar um peso, que *antecipadamente* sabia idêntico ao peso conhecido de uma coluna de água, ou quando, mais recentemente, Stahl transformou metais em cal, e esta, por sua vez, em metal, tirando-lhes e restituindo-lhes algo foi uma iluminação para todos os físicos. Compreenderam que a razão só entende aquilo que produz segundo os seus próprios planos; que ela tem que *tomar a dianteira com princípios*, que determinam os seus juízos segundo leis constantes e deve *forçar a natureza à responder as suas interrogações em vez de se deixar guiar por esta*; de outro modo, as observações feitas ao acaso, realizadas sem plano prévio, não se ordenam segundo a lei necessária, que a razão procura e de que necessita. *A razão, tendo por um lado seus princípios, únicos a poderem dar aos fenômenos concordantes a autoridade de leis, e, por outro, a experimentação, que imaginou segundo estes princípios, deve ir ao encontra da natureza, para ser por esta ensinada, é certo, mas não na qualidade de aluno que aceita tudo o que o mestre afirma, antes na de juiz investido nas suas funções, que obriga as testemunhas a responder aos quesitos que lhes apresenta*. Assim, a própria física tem de agradecer a revolução, tão proveitosa, do seu modo de pensar, unicamente à idéia de procurar na natureza (e não imaginar), de acordo com o que a razão nela pôs, o que nela deverá aprender e que por si só não alcançaria saber; só assim a física enveredou pelo trilho certo da ciência, após tantos séculos em que foi apenas simples tateio” (itálico nosso). KANT, I. – *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manoela Pinto dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997, p.18.

2.4.1.3 Aristóteles e Newton

O termo *lei*, ou *axioma*, nos indica o modo e o alcance da teoria. Axioma diz “auto-evidente” e válido em sua auto-evidência¹⁷⁶. A palavra já se encontra presente neste sentido *científico* na *Metafísica* e nos *Analíticos Posteriores* (Livro I, parte 2) de Aristóteles como princípio auto-evidente. É neste último que encontramos uma definição mais precisa, quando o filósofo observa a necessidade de um aluno, caso queira aprender o que quer que seja, conhecer axiomas, pois são verdades básicas *par excellence*. Ainda que notadamente afastado do contexto científico aristotélico, Newton utiliza como título ao capítulo que introduz as leis do movimento, *Axiomata, sive leges motus*, Axiomas ou leis do movimento.

A grande diferença que se abre entre Aristóteles e o filósofo inglês é o aparecimento do sujeito. Para o primeiro, o conhecimento da natureza não se fazia por remissão a leis que os homens pré-determinavam, no sentido de esquematizar, a partir de si mesmo como sujeito, o cognoscível. Já em Newton, a pretensa superfície de *lei da natureza*, no sentido genitivo, é falsa: a lei é a *lei imposta* pelo sujeito à natureza, enquadrando os fenômenos.

Este traço moderno é elaborado por Newton na primeira lei do seu *Principia*, que tem uma série de pressupostos e conseqüências exemplares. Ela diz: “*Todo corpo continua em seu estado de repouso ou de movimento uniforme*

¹⁷⁶ Uma consulta ao dicionário Liddell mostra que *axioma* também é, em outras circunstâncias, traduzido por decreto, decisão válida. Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0057%3Aentry%3D%2311076>. Acesso em 13 de Maio de 2008.

em uma linha reta, a menos que ele seja forçado a mudar aquele estado por forças imprimidas sobre ele”¹⁷⁷.

Heidegger deriva da análise da primeira lei alguns pontos que sintetizam a posição de fundo matemática da teoria newtoniana. O enunciado de Newton diz que “todo corpo” (*omne corpus*) está sujeito a esta lei, e este caráter *universal* destrói as qualidades particulares dos corpos, pois, no cosmos já homogêneo, estes são apenas um aglomerado x sujeito a leis. Deve-se enfatizar que este corpo *não existe* senão como *ideal*. Os corpos naturais, que em Aristóteles tinham movimentos próprios *katá physin*, são agora *idênticos* uns aos outros. Outro ponto é a atribuição da precedência ao movimento em linha reta, que se torna decisivo. O movimento circular na teoria aristotélica era o movimento fundamental, de acordo com o sistema do cosmos. Apagando a distinção entre mundo lunar e sublunar, não há mais separação entre os corpos nestes lugares distintos. Desaparecem os *topói*, e por conseqüência o movimento *katá topón*. Um corpo qualquer pode estar em qualquer lugar sujeito as mesmas leis.

Assim,

“correspondendo à modificação do conceito de lugar, o movimento é visto apenas como modificação da posição e relação com a posição, como afastamento do lugar. Por conseguinte, a determinação do movimento

¹⁷⁷ Newton, Isaac – *op. cit.*, p.15. O comentário que se segue a esta lei é o seguinte: “Projéteis continuam em seus movimentos, desde que não sejam retardados pela resistência do ar, ou impelidos para baixo pela força da gravidade. Um pião, cujas partes por sua coesão são continuamente afastadas de movimentos retilíneos, não cessa sua rotação a não ser quando retardado pelo ar. Os corpos maiores dos planetas e cometas, encontrando menos resistência em espaços mais livres, preservam seus movimentos, tanto progressivo como circular, por um tempo muito maior.”

torna-se determinação das distâncias, dos espaços do mensurável, do que tem tal e tal grandeza. O movimento é determinado a partir da grandeza e a massa é determinada como peso” ¹⁷⁸.

Também perdem sentido as noções de movimento natural e movimento antinatural. Isto porque

“natureza não é mais o princípio *interno* do qual resulta o movimento do corpo; natureza, pelo contrário, é o modo da multiplicidade das variáveis relações de posição dos corpos, o modo como eles estão presentes no espaço e no tempo, os quais, enquanto domínios de possíveis ordens de colocação e de determinação da ordem, não têm em si nenhuma peculiaridade” ¹⁷⁹.

A maior mudança subjacente não se encontra nos *resultados teóricos*, mas no modo de questionar a natureza. A troca do referencial é clara: de um lado, um questionar que vai as coisas mesmas, isto é, vai a natureza para questioná-la, de outro, um questionar que faz as coisas mesmas serem subjugadas pelo sujeito que questiona, determinando suas possibilidades e limites. Evidencia-se aqui uma mudança na postura fundamental, que agora é *matemática*, ligada ao modo de ser ditado pelo binômio sujeito-objeto, chancelado pela representação. As palavras de Heidegger deixam claro o alcance totalizador destas mudanças cruciais:

¹⁷⁸ FD 68; QC 92

¹⁷⁹ FD 68; QC 93

“no estabelecimento da primeira lei do movimento, são postas, ao mesmo tempo, todas as modificações essenciais [que] estão todas ligadas umas às outras e fundadas, igualmente, na nova posição-de-fundo que se exprime na primeira lei, e que chamamos matemática” ¹⁸⁰.

Para que o primeiro princípio de Newton pudesse ser aceito, uma postura fundamental que contraria a representação habitual foi necessária, “uma transformação no modo de acesso às coisas e, simultaneamente, a obtenção de um novo modo de pensar” ¹⁸¹. Esta mudança radica na, na perspectiva científica, na formulação da teoria galiléica do movimento, e na perspectiva filosófica na introdução, feita por Descartes, do *cogito* como instância primeira de fundamentação do saber, apoiado no método. Deste modo, ele é o responsável por uma dupla mudança na compreensão moderna, introduzindo os conceitos de método e de *cogito*; mais especificamente, um conceito de método que *determina de maneira inexorável* os passos para o saber, fundamentando-se num pilar seguro, claro e evidente, donde provém a necessidade do *cogito* como sujeito auto-evidente e certo.

Heidegger parece indicar que o aparecimento da noção de sujeito se deve a necessidade do método, que seria o representante do *matemático*. Assim, um *methodus* que se baseie numa *mathesis universalis* tem de recorrer a uma instância última fundante que o *assegure*. Como conseqüência, o homem é alçado

¹⁸⁰ FD 68; QC 93

¹⁸¹ FD 69; QC 94

na forma do *cogito*, a esta certeza primeira (a filosofia primeira que busca o *fundamento*). O mecanismo que garante a efetivação do método será o processo de *representação*, que passará a ser, para Heidegger, uma marca distintiva da modernidade.

2.5 O matemático e o método

O matemático aceita uma sujeição daquilo mesmo que ele põe; torna-se o fundamento de todo saber. “Na essência do matemático como projeto peculiar, reside uma vontade articular de configuração em novos moldes e de uma fundamentação da forma do saber enquanto tal”¹⁸². É na metafísica que o matemático mostra seu maior alcance. Para compreender uma obra como a *Crítica da Razão Pura* é preciso apreender a essência do matemático como fundamento de todo saber. Mas isto não significa que o pensamento moderno é uma teoria do conhecimento.

Heidegger insiste fortemente que a teoria do conhecimento é uma rotulação que não permite ver o verdadeiro alcance da filosofia moderna. Daí, por exemplo, a desqualificação da filosofia neokantiana no sentido em que ela procura buscar em Kant principalmente sua teoria do conhecimento, e também a crítica aos intérpretes de Descartes que enfatizam sua filosofia como se fosse unicamente uma teoria do conhecimento. Qual imagem comumente se tem acerca da filosofia cartesiana? A versão que a explicação histórica corrente nos dá do filósofo francês

¹⁸² FD 75; QC 100

é um “romance de qualidade inferior”¹⁸³. Ele critica a idéia de que Descartes esteja preocupado somente com uma teoria do conhecimento, que as questões epistemológicas sejam o cerne de seu pensamento. As preocupações cartesianas são da ordem da metafísica.

Sublinha Heidegger que a obra central de Descartes, em seu título, circunscreve já o campo de reflexão:

“*Meditationes de Metaphysica*, mas nada acerca de teoria do conhecimento. Para a questão do ser do ente (para as categorias), o fio condutor é constituído pela proposição, pelo enunciado. (Do autêntico fundamento histórico-metafísico do privilégio da *certeza* que possibilitou, pela primeira vez, a aceitação e o desenvolvimento metafísico do matemático – a saber, a cristandade e a certeza da salvação, a segurança dada ao indivíduo enquanto tal – não trataremos aqui)”¹⁸⁴.

As Meditações se inserem na tradição jesuíta, escolástica, e luta contra ela para refundamentar os mesmos fundamentos em uma nova “plataforma”. Para esta tarefa, surgirão os conceitos de método e de cogito, já que Descartes precisa repensar a tradição a partir de seu projeto matemático.

O pensamento do filósofo francês, para Heidegger, se constitui num “livre projeto de mundo, um novo assalto a efetividade”¹⁸⁵, porque se evidencia, a partir da análise das *Regras*, trabalho fundamental para o estabelecimento do

¹⁸³ FD 77; QC 102

¹⁸⁴ FD 77; QC 103

¹⁸⁵ FD 77; QC 103

matemático em seu sentido principal, que este se torna o “padrão de todo pensar”.¹⁸⁶ O escrito cartesiano de 1628, *Regras para Direção do Espírito*¹⁸⁷, é exemplar. O que são as *Regras*? O título completo em latim diz *Regulae ad directionem ingenii*: “1) ‘Regulae’: proposições de fundo [axiomas] e diretrizes, nas quais o próprio matemático se sujeita à sua essência; 2) ‘ad directionem ingenii’: uma fundamentação do matemático para que ele próprio se torne, na sua totalidade, a medida diretriz do espírito investigador”¹⁸⁸.

Aqui ainda não se fala de sujeito (*cogito*), e a proposição fundamental cartesiana *cogito ergo sum* não é expressa. O que é crucial é a formação do conceito moderno de ciência. Descartes conceitualiza uma *scientia universalis*, que deve ser única e dar as normas, deve regular. É neste sentido que se fala de uma *mathesis universalis*, e não de *mathematica vulgaris*.

Reproduzimos as regras III, IV e V que Heidegger seleciona como exemplo:

“Regra III: No que tange aos objetos considerados, não é o que pensa outrem ou o que nós conjecturamos que se deve investigar, *mas o que podemos ver por intuição com clareza e evidência, ou o que podemos deduzir com certeza: não é de outro modo, de fato, que se adquire a ciência.*

Regra IV: *O método é necessário para a busca da verdade.*

¹⁸⁶ FD 78; QC 103

¹⁸⁷ O uso das *Regras* que Heidegger faz é interessante, pois elas só foram efetivamente publicadas em 1701, o que significa que, enquanto *texto*, elas não circularam entre os filósofos e cientistas, somente enquanto teoria, provavelmente refundada no *Discurso do Método*. Isto reforça a idéia de que, ainda que pensadores individuais tenham sua força, eles apenas representam uma *Grundstellung* da época.

¹⁸⁸ FD 78; QC 104

Regra V: *O método todo consiste na ordem e na organização dos objetos sobre os quais se deve fazer incidir a penetração da inteligência para descobrir alguma verdade. Nós lhe ficaremos ciosamente fiéis, se reduzirmos gradualmente as proposições mais simples, e, em seguida, se, partindo da intuição daquelas que são as mais simples de todas, procurarmos elevar-nos pelas mesmas etapas ao conhecimento de todas as outras*¹⁸⁹. (itálico nosso)

O texto cartesiano fica patente o caráter *matemático* do método. Suas regras, que são as regras para qualquer conhecimento, fornecem o sistema regulador do pensamento. Para o conhecimento verdadeiro vale aquilo que “podemos ver por intuição com clareza e evidência, ou que podemos deduzir com certeza”; seu método é “necessário para a busca da verdade”, e “consiste na ordem e na organização de objetos sobre os quais se deve fazer incidir a penetração da inteligência”, devendo se reduzir em princípio as “proposições mais simples”. E qual é a proposição mais simples, evidente e irrefutável de todas? *Cogito, ergo sum.*

2.6 O projeto metafísico do Matemático

O matemático metafisicamente pensado deve se conceber a partir de fundamentos mais ‘profundos’. Mas “cada modo de pensar é sempre apenas a

¹⁸⁹ Descartes, René – *Regras para Direção do Espírito*. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

execução e a conseqüência de um modo determinado do ser-aí histórico, da respectiva posição-de-fundo do ser em geral e do modo como o ente enquanto tal se manifesta, quer dizer, da posição-de-fundo diante da verdade”¹⁹⁰. Em outras palavras: o matemático de um ponto de vista metafísico é a posição do homem (moderno) em relação aos entes atingida a partir da compreensão de ser própria deste homem, e da concepção de verdade que daí advém. A configuração específica do pensar metafísico moderno é formatada pelos princípios da *nova liberdade, auto-sujeição e auto-determinação*. Tendo em vista estes princípios, é preciso perguntar qual é a nova posição-de-fundo do *Dasein* moderno e de que modo o matemático conduz a uma nova determinação do *Dasein*. O decisivo foi a colocação do homem no papel de *subjectum*.

Dentro do direcionamento metódico, a busca pelas proposições mais simples levanta a questão do axiomático, isto é, daquilo que operará como um axioma de modo a fornecer a *fundação* do edifício do saber. O axiomático, para Heidegger, deve colocar princípios que são

“absolutamente primeiros, evidentes, *evidens*, em si e por si, quer dizer, absolutamente certos. Tal certeza decide sobre a sua verdade. 2) Os axiomas mais importantes, os que são absolutamente matemáticos, devem fixar antecipadamente, no que respeita à totalidade do ente, o que é o ente e o que significa ser, tal como devem ficar a partir de onde e de que modo se determina a coisalidade da coisa”¹⁹¹.

¹⁹⁰ FD 74; QC 99

¹⁹¹ FD 80; QC 105

O papel desempenhado pela proposição é decisivo. Novamente, a contraposição entre os gregos e os modernos ilustra de forma exemplar a argumentação de Heidegger. Ambos os momentos são períodos da história nos quais a totalidade da existência humana foi colocada em questão, e é por isto que antagonizam historicamente, já que em cada qual o modo de questionar foi radicalmente diferente.

Para os gregos, a proposição era aquilo que “que se oferecia por si mesma”, como *lógos*. Uma proposição dizia aquilo que *é*, a partir das coisas mesmas. Para os modernos, uma proposição é aquilo que *determina o que é*, pois a linguagem não *diz* o que é uma coisa, ela a *define*. Somente aquilo que é enunciado é algo que é. Para a posição matemática não há nada antes do sujeito.

Heidegger repete à exaustão a sua fórmula que diz que “a proposição contém e conserva aquilo que as coisas são”¹⁹². Sua concepção de *lógos*, derivado do verbo *légein*, diz que a proposição – em sentido amplo – recolhe e dá o que diz. Algo subsiste antes do enunciado e que é dito por este enunciado mesmo. “A proposição subsiste, tal como a coisa é o receptáculo subsistente do ser”¹⁹³. Por isto, a proposição em Aristóteles não se funda no homem enquanto sujeito.

Contudo, na perspectiva da posição-de-fundo matemática não pode haver “uma doação das coisas que seja anterior a ela”¹⁹⁴. Em outras palavras, não pode haver algo que ela não determine *a priori*. A proposição é agora vista a partir de

¹⁹² FD 80; QC 106

¹⁹³ FD 80; QC 106

¹⁹⁴ FD 80; QC 106

seu fundamento, e afirmada com base neste fundamento mesmo: é a proposição-de-fundo absoluta. Uma tal proposição deve subsistir e subjazer por si mesma, deve ser um *subjectum*. “Porque o matemático se institui agora a si mesmo como princípio de todo o saber, todo saber aceite até o presente deve ser posto necessariamente em questão, independentemente de ser ou não um saber resistente”¹⁹⁵. Aqui encontramos a dúvida metódica cartesiana. Ao contrário do que pretende Descartes, a dúvida se dá não porque os conhecimentos que eu tenho são inseguros ou frágeis, mas sim porque de acordo com a convergência de método e *cogito*, advindo da posição matemática, eu preciso duvidar de *tudo aquilo que eu não determine*.

Nesta moldura matemática,

“se alguma coisa é, em geral, dada, é apenas a *proposição* em geral, enquanto *tal*, quer dizer, o pôr, a posição, no sentido do pensar que enuncia. O pôr, a proposição, tem-se apenas a si mesma como aquilo que pode ser posto. Somente onde, pela primeira vez, o pensamento se pensa em si mesmo é que ele é absolutamente matemático, quer dizer, um tomar conhecimento do que já temos”¹⁹⁶.

O discurso que se dava entre os gregos era visto por si mesmo, isto é, a linguagem era considerada não como um produto humano. Numa chave mítica, podemos pensar inclusive que a linguagem era também divina, já que os deuses a

¹⁹⁵ FD 80; QC 106

¹⁹⁶ FD 80; QC 106

utilizavam. Na modernidade, ao contrário, a linguagem é um *produção humana*, dependente exclusivamente dos homens. Para a configuração do pensar matemático, todo pensar-enunciar é um pensar-enunciar de um eu. Quando digo, eu penso, quero dizer, há pensamento enquanto eu penso. E para pensar preciso ser: eu sou, *sum*, “*cogito, sum*, é a certeza imediata mais elevada que está presente na proposição enquanto tal” ¹⁹⁷. Deste modo, o *sum* não existe porque eu penso, mas é, antes, o seu fundamento. A bem dizer, pode-se pensar numa dupla fundamentação entre pensar e ser no sentido moderno.

Quando o eu enuncia, isto é, põe a proposição acerca de algo, ele é o primeiro que subjaz a esta proposição, já que o que ele põe depende do seu pensar. “O eu que, por causa do matemático, ascendeu a *subjectum* de tipo peculiar não é, quanto ao seu sentido, de forma alguma ‘subjetivo’, tal como se fosse uma propriedade contingente de um homem particular” ¹⁹⁸. Em outras palavras, subjetivo não pode se referir a um sujeito único, mas ao homem enquanto categoria universal, donde Heidegger enfatiza a ausência de indivíduos na modernidade, pois o sujeito não é *um* sujeito, mas *o* *sujeito*, no sentido do *cogito* enquanto razão. Os princípios não aceitam variações de um homem a outro, e portanto posso me utilizar do critério de correção e certeza para averiguar conhecimentos. Neste sentido, “no ‘eu ponho’ [eu enuncio a proposição], o ‘eu’, enquanto aquele que põe, é antecipadamente e ao mesmo tempo posto como o

¹⁹⁷ FD 81; QC 107

¹⁹⁸ FD 81; QC 107-108

que já está aí, como ente. O ser do ente determina-se a partir do 'eu sou', como certeza do pôr" ¹⁹⁹.

Paralelamente a ausência de um sujeito individual, surge a universalização das coisas. Em outras palavras, só é uma coisa aquilo que se pode categorizar, isto é, não importa quais sejam as qualidades individuais de determinada coisa singular, ela só poderá receber o nome de coisa (ou ente) se encaixada nos modos de ser determinados previamente. Torna-se clara a crítica de Heidegger à ciência, que só vê o *exemplar*, e não as coisas individuais²⁰⁰.

Na experiência grega, o que subsistia por si mesmo, isto é, as coisas, os homens, os entes em geral, tinha valor de sujeito, ou seja, subjazia a si mesmo e era a partir de si mesmo sua própria determinação. É a partir da posição cartesiana que o eu se torna o sujeito privilegiado, e ponto de convergência da determinação dos entes. Nesta perspectiva matemática, as coisas “são essencialmente aquilo que, em relação ao ‘sujeito’, permanece como um outro, que está em face dele como *objectum*. As próprias coisas tornam-se ‘objetos” ²⁰¹.

A dupla terminológica, *subjectum* e *objectum* torna-se agora inseparável no modo da representação moderna, seus sentidos primeiros são alterados. Sujeito agora designa de modo especial o *cogito* do homem, e objeto transforma-se no *objeto da representação do sujeito*, no sentido genitivo. Primordialmente, objeto era qualquer coisa que eu representava: um campo de lavanda, o mar mediterrâneo, um livro. Agora, *objeto é aquilo que é minha representação*, não

¹⁹⁹ FD 81; QC 107. Nos seus cursos sobre Nietzsche, Heidegger faz uma valiosa análise do *cogito* cartesiano como um *cogito me cogitare*, um pensar que é pensar a si mesmo junto com o pensado. Conferir Heidegger, Martin – *Nietzsche*. Volume 02. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

²⁰⁰ Como já nos referimos no primeiro capítulo.

²⁰¹ FD 82; QC 108

algo que meramente vem ao encontro, mas algo que *eu* faço vir ao encontro, determinando assim suas possibilidades intrínsecas. Como ressalta Heidegger,

“esta inversão no sentido das palavras *subjectum* e *objectum* não é uma mera questão do uso da língua, mas uma modificação fundamental do ser-aí, quer dizer, da clareira do ser do ente, que tem por base o predomínio do *matemático*. *Trata-se de uma porção do caminho, necessariamente escondido ao olhar cotidiano*, da história autêntica, que é sempre história da manifestação do ser, ou não é nada”²⁰².

O eu penso é, a partir da instalação do projeto matemático, um fundamento. Neste fundamento se baseiam a verdade e a certeza da verdade. Por outro lado, concomitantemente, o enunciado é aquilo que ‘expressa’ a compreensão de ser, determinações de ser na forma das categorias. O eu penso é o lócus onde repousa o pensamento e o enunciado, lógos. Isto é: o eu é razão. É a partir do *cogito sum*, do eu do *animale rationale*, que o pensar é fundamentado na pura razão.

Em Aristóteles o enunciado – lógos – era o fio condutor para as categorias, pois não havia como o enunciado ser baseado no eu, visto ser a perspectiva do sujeito enquanto eu pensante estranha ao pensar grego. A razão era então, linguagem, *zoon logon ekhon*. Quando o cogito assume a precedência, então a razão se baseia no eu do sujeito homem:

²⁰² FD 82; QC 108

“os princípios da mera razão são os axiomas da razão pura. A razão pura, o lógos entendido desta forma, a proposição com esta forma, tornam-se fios condutores e medidas diretrizes da metafísica, quer dizer, do tribunal da determinação do ser do ente, da coisalidade da coisa. Agora a pergunta pela coisa está ancorada na razão pura, quer dizer, no desenvolvimento matemático dos seus princípios. No título ‘razão pura’ [da *Crítica da Razão Pura*] está presente o lógos de Aristóteles e em ‘pura’, em particular, uma determinada configuração do matemático”²⁰³.

²⁰³ FD 83; QC 110

Capítulo 3

Modernidade e decisão

Correspondendo ao seu começo com Platão, o *a priori* significa sempre – na metafísica futura – a prioridade da entidade sobre os entes. Com a *Idea* o *a priori* se transforma na *perceptio*, isto é, o *a priori* é atribuído ao *ego perceptio* e assim ao “sujeito”; ela leva à precedência *da representação*.

Martin Heidegger

3. Modernidade e Decisão

A modernidade se constitui como uma época decisiva para a história, pois nela “surge uma imagem de mundo, [e] *uma decisão essencial se consoma a respeito do ente em sua totalidade. O ser é buscado e encontrado na representabilidade do ente*”²⁰⁴. O conceito de imagem de mundo é importante para a compreensão da modernidade por Heidegger, e guarda também ressonâncias com outro conceito desenvolvido pelo filósofo, o de *Ge-stell* (*armação*). Não obstante, é dependente de uma *decisão*. Aqui radica um ponto nevrálgico e pouco explorado do pensamento heideggeriano.

Com efeito, as formulações de Heidegger a respeito da *decisão* aparecem num escrito *suis generis* intitulado *Contribuições à Filosofia (sobre o acontecimento)*, que data de 1936-38²⁰⁵, no qual encontramos reflexões densas, com um alto teor de poeticidade, de caráter fragmentário (às vezes algumas poucas palavras), escritas com uma terminologia por vezes obscura. Talvez também pelo descolamento semântico por vezes ousado demais (como no caso da *decisão*), ou pela re-significação que o filósofo impinge a algumas palavras, as

²⁰⁴ EIMundo, p.14. A relação entre decisão e verdade já havia sido vislumbrada em *A doutrina de Platão sobre a verdade*, de 1931-32: “*O que acontece com o homem histórico resulta sempre de uma decisão sobre a essência da verdade*, que é previamente admitida pelo homem, mas nunca se sustenta graças a ele. Com essa decisão já ficou delimitado o que, à luz da firmada essência da verdade, é buscado e mantido como verdadeiro, mas também, o que é rejeitado e preterido como não verdadeiro” (itálico nosso). Heidegger, Martin – *A doutrina de Platão sobre a verdade*. In: <<http://www.cfh.ufsc.br/~wfil/verdade.htm>> Acesso em 28 de Maio de 2008, p.17-18 Doravante DPV. Seguimos o mesmo padrão aplicado em *A época da imagem de mundo*.

²⁰⁵ A obra apareceu na Edição Completa, volume 65, somente em 1989. Cada vez mais os estudiosos do pensamento heideggeriano têm dado atenção ao monumental esforço reflexivo que o filósofo depreendeu nas 510 páginas deste livro que tem alterado substancialmente o panorama das interpretações de Heidegger.

Contribuições são de difícil acesso. Limitamo-nos a umas poucas passagens significativas diretamente relacionadas ao nosso tema.

Como já indicado, tanto em *A pergunta pela coisa* como em *A época da imagem de mundo* Heidegger aborda em conjunto os temas da ciência e da decisão, sendo que somente o primeiro é extensamente tratado. Esta conjunção também encontramos nas *Contribuições*, principalmente nos parágrafos 73 a 79, com a diferença de que neste trabalho a relação entre ciência e esquecimento do ser é mais nítida. Consideramos que nestas três obras um núcleo reflexivo sobre a ciência se liga de modo irremediável com a concepção de modernidade, núcleo este que depende do conceito de *decisão*, que é pensado em profundidade nesta última.

As *Contribuições* trazem à tona a importância deste conceito cuja elaboração se dá nos parágrafos 43 a 49, intitulados significativamente: *Ser e Decisão*, *As “Decisões”*, *A “Decisão”*, *Decisão (Pré-compreender)*, *O que é mais próprio da Decisão: ser ou não-ser*, *Em que sentido decisão pertence ao ser ele mesmo*, e *Por que decisões precisam ser tomadas?*

Destaca-se de modo premente o vínculo que existe entre ser e decisão, manifestando a relação entre o quadro nocional que se desenvolve em torno da *Seinsfrage* (questão do sentido de ser, verdade de ser, clareira de ser) e do surgimento da *história do ser*, que pode ser chamada de *história do esquecimento do ser*. Com efeito, quando se fala de decisão logo pensamos numa atividade humana, um decidir do homem entre possibilidades, um processo decisório e

deliberativo. Ocorre que o conceito de decisão tal como Heidegger o propõe, sob uma *perspectiva histórica*, lida com épocas, períodos nos quais predomina uma compreensão de ser específica que guia o pensamento. Isto permite que o filósofo trace uma história em três grandes blocos, pois que é uma história das compreensões de ser: Grega, Medieval e Moderna (sendo a atual uma extensão e exacerbação da modernidade)²⁰⁶.

Por isto, para Heidegger, a história não é historiográfica, história de fatos, narrativa de eventos encadeados. A história é *história do ser*, da *compreensão de ser* e do *esquecimento de ser*, assim apresentada nos protocolos do seminário *Tempo e Ser*, de 1962: “Quando Platão representa o ser como *Idéia* e como *koinonía* das idéias, Aristóteles como *enérgeia*, Kant como *posição*, Hegel como *conceito absoluto*, Nietzsche como *vontade de poder*, não se trata de doutrinas produzidas ao acaso, mas palavras do ser, que respondem a um apelo que fala no destinar que a si mesmo oculta, que fala ‘no dá-se ser’. Cada vez retido na destinação que se subtrai, o ser se libera da retração para o pensamento com sua multiplicidade epocal de transformações”²⁰⁷.

É a partir desta perspectiva histórica específica que devemos considerar a interpretação heideggeriana da história da filosofia (que se traduz em história da

²⁰⁶ A época medieval desempenha um papel ambíguo no pensamento de Heidegger. A concepção medieval de ser não é decisiva para Heidegger, pois que nela encontra-se, grosso modo, a filosofia grega finamente reelaborada. Ainda que, por exemplo, o conceito de verdade tal como apropriado pela modernidade tenha sua raiz em Tomás de Aquino, este por sua vez apropriou diretamente a filosofia Aristotélica. Não há propriamente uma decisão na filosofia medieval, pois não acontece aí um *corte*, uma negação do que lhe antecedeu.

²⁰⁷ Heidegger-OP, 262. Vemos aqui o que foi dito na nota anterior, já que não se encontra presente um representante da filosofia medieval na história do ser.

metafísica, e esta por sua vez em história do ser), e, dentro desta, a modernidade como época privilegiada para a compreensão da atualidade.

Observamos no parágrafo 41 das *Contribuições* uma indicação do modo como Heidegger procede em sua reflexão. Intitulado *Todo dizer do ser é um manter em palavras e nomes*, nele se ressalta a importância da análise da linguagem. A reconstrução do significado da palavra decisão é fundamental para esclarecer a perspectiva heideggeriana, pois é a partir de um *descolamento* do uso cotidiano que o vigor semântico aparece²⁰⁸. Com efeito, “todo dizer do ser é mantido em palavras e nomes que são compreensíveis na direção das referências cotidianas aos entes e são pensadas exclusivamente nesta direção, mas são construídas erroneamente como a afirmação do ser”²⁰⁹. Ainda que o distanciamento seja necessário, num primeiro momento é preciso que a abordagem seja feita a partir da compreensão ordinária.

Esta ressalva pareceria desnecessária caso não fosse essencial *evitar* a noção de decisão como uma simples ação humana. Entretanto, o processo é ambíguo:

“por exemplo, ‘decisão’ pode e deveria significar um ‘ato’ humano – não, por certo, em nenhum sentido moral – até que repentinamente signifique a essência [o vigorar] do ser. Isto não significa que ser é interpretado

²⁰⁸ Assim também em FD o sentido de coisa escolhido foi obtido a partir do experiência cotidiana.

²⁰⁹ Heidegger, M. - *Beiträge zur Philosophie : vom Ereignis*. Gesamtausgabe Bd. 65. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1994, p.83. Doravante GA 65

‘antropologicamente’, mas o inverso: que o homem é posto de volta na essência do ser e arrancado das amarras da ‘antropologia’²¹⁰.

Acontece, assim, para o homem, uma reversão, que não seria apenas uma mera troca de significados, um expediente formal, mas uma “*transformação do homem mesmo*”²¹¹.

A decisão não pode ser interpretada como um existencial do Dasein no sentido da analítica existencial de *Ser e Tempo*. Há uma importante diferenciação que precisa ser feita entre resolução (Entschlossenheit) e decisão (Entscheidung). Nem resolução, nem decisão devem ser interpretadas num sentido “moral-existencial-antropológico”, mas a partir da perspectiva da verdade como abertura, revelação, desvelamento. Já nos referimos à única questão de *Ser e Tempo*, a questão de ser, questão do sentido de ser. Heidegger afirma que o erro da interpretação moral-antropológica é excluído se observarmos que “a questão-fundamental do ‘*sentido do ser*’ é a *única* questão [de *Ser e Tempo*]”²¹².

Em *Ser e Tempo*, *resolução* (Entschlossenheit) é “um modo privilegiado de abertura do ser-aí”²¹³. O Dasein se resolve para sua abertura: “a abertura do aí [do ser-aí, Dasein] abre, cada vez de modo igualmente originário, a totalidade do ser-no-mundo, ou seja, o mundo, o ser-em e o si-mesmo que esse ente é enquanto ‘eu sou’. Com a abertura do mundo, sempre já se descobriram entes

²¹⁰ Idem, p.84

²¹¹ Idem, p.84

²¹² Idem, p.88

²¹³ Heidegger, M, - op.cit, volume 2, p.86.

intramundanos”²¹⁴. A resolução concentra-se numa decisão *do Dasein* em se abrir para a abertura, o mundo. Não é uma escolha moral, como uma liberdade que me é dada para escolher entre o bem e o mal, ou entre o certo e o errado. De qualquer modo, a resolução fica *restrita ao Dasein do homem*, não a uma época histórica.

Por outro lado, a *decisão* enquanto de-cisão (*Entscheidung*) não é de modo algum ação de um *Dasein* particular. Se não pode ser compreendida como uma ação do homem, uma escolha polarizada entre opções diversas, o que é? “É verdadeiramente quase impossível se aproximar do que é mais próprio da decisão no seu ser histórico sem proceder a partir do homem”²¹⁵, isto é, sem pensar em termos de escolha, resolução, preferência. Ainda mais: quase impossível não pensar na liberdade (liberdade de escolha) como causa e como faculdade própria do homem, e assim aproximar a questão da decisão para ser pensada num âmbito “moral-antropológico”.

O que Heidegger chama de decisão “se move para o mais íntimo meio da essência do ser mesmo”²¹⁶. Entretanto, na decisão tomada pela modernidade, isto é, “no pensamento da modernidade nós partimos de nós mesmos, e quando pensamos a partir de nós, sempre lidamos com objetos”²¹⁷. É neste sentido que o próprio homem se torna ao mesmo tempo sujeito e objeto, e fixa-se como centro de referência – daí que o termo decisão utilizado para descrever a escolha

²¹⁴ Idem, p.87.

²¹⁵ GA 65, p.87

²¹⁶ Idem, p.88

²¹⁷ Idem, p.88

cotidiana entre objetos e ações seja sempre entendido a partir da remissão a uma atitude humana. Deriva também desta modernidade a culminância do esquecimento do ser, pois o artifício da representabilidade só lida com entes-objetos.

Nas *Contribuições*, Heidegger elabora suas considerações sobre decisão a partir de dois vieses: um passado, histórico, diagnosticado na decisão moderna (mas também Platônica, como veremos), e um futuro, projetivo, isto é, decisão pensada em sua possibilidade de *um outro*, que é para o filósofo *o outro começo* (der andere Anfang). Esta última deve ser “preparada” tendo em vista as “decisões” que “surgem como necessidades históricas daquela decisão” ²¹⁸. Em outras palavras: uma *decisão* no sentido de cisão, de um corte, tem como conseqüência uma série de “necessidades históricas” (dentro da metafísica) que se expressam nas decisões polarizadas do tipo “ou...ou” (Entweder-Oder), o que é válido tanto para a *decisão* já histórica como para a *decisão* futura.

Para explicitar este ponto são valiosas as contraposições que Heidegger elenca no parágrafo 44, *As “decisões”*. De um lado, uma descrição *completa* da modernidade em seus fenômenos essenciais (como já havia sido indicado em *A Época da Imagem de Mundo*, a saber: ciência, técnica de máquinas, cultura, desdivinização e antropologia), todas derivadas da *decisão* que podemos chamar de *decisão do matemático*; de outro, as decisões que derivam da *decisão pelo outro começo*, que destrói a metafísica levando em conta o Dasein, a verdade como *alétheia* e a pergunta pelo ser.

²¹⁸ Idem, p.90

São elas (em negrito, a posição moderna):

“se o homem quer permanecer ‘sujeito’ ou se ele funda o *Da-sein* – se como sujeito o ‘animal’ continua a permanecer ‘substância’ e o ‘racional’ como cultura, ou se a verdade do ser (ver abaixo) encontra no Dasein um lugar nascente –

se os entes tomam o ser como o que é ‘mais geral’ para eles e assim o entregam à ontologia e o enterram, ou se ser (Seyn) vêm à palavra em sua singularidade e afina/determina os entes como únicos –

se a verdade degenera como certeza na correção (Richtigkeit) da segurança da representação e na certeza do cálculo e da experiência vivida, ou se a essência iniciadora infundada da *alétheia* se funda como a clareira do auto-velamento –

se os entes como o que é mais evidente consolidam o tudo que é medíocre, pequeno e mediano no que é racional, ou se o que é mais digno de questão constitui a pureza do ser (Seyn) –

se a arte é uma disposição do vivenciado ou o por-se-em-obra da verdade –

se a história denigre-se em arsenal de confirmações e pioneirismo, ou surge como uma cordilheira da montanha estranha e inescalável –

se a natureza se torna um âmbito de exploração do cálculo e da disposição-organização e se rebaixa a uma instância da ‘experiência-vivida’,

ou se ela como a terra que se fecha-em-si carrega o aberto do mundo sem imagem –

se a desdivinização do ente na cristianização da cultura festeja o seu triunfo, ou se a necessidade da indecisão sobre a proximidade (Nähe) e distância (Ferne) dos deuses prepara um espaço-de-decisão –

se o homem arrisca o ser (Seyn) e com isto a queda, **ou se ele está satisfeito com entes** –

se o homem ainda arrisca de todo a decisão, **ou se ele se abandona a ausência de decisão, que a época compreende como a ‘mais alta atividade’**

²¹⁹.

Heidegger enfatiza que todas as decisões futuras podem ser reunidas numa única *decisão*, numa *decisão para o ser*, sendo tarefa de nossa época, consciente desta necessidade, de tomar – ou não – esta decisão. É inegável que há um aspecto totalizante e messiânico tingindo algumas das afirmações do filósofo sobre a decisão, o que não impede que relativizemos o impacto da linguagem utilizada em prol de uma possível articulação com a interpretação da modernidade sob a perspectiva da ciência.

3.1 Decisão e Verdade

O direcionamento contraposto a época moderna fica evidente: “que é aqui uma decisão? Ela determina sua essência pela essência da passagem da

²¹⁹ Idem, p. 90-91.

modernidade para seu outro [Übergangs der Neuzeit in ihr Anderes]”²²⁰. A decisão em nossa época é necessária, pois é necessário pensar *a verdade do ser*. Neste ponto encontra-se o cruzamento da crítica a transformação da verdade em certeza da representação, típica do pensamento moderno, com o processo de esquecimento de ser. Pois ser e verdade já não são mais pensados em sentido originário, mas somente a partir da perspectiva do *cogito* enquanto sujeito, do *animal rationale* enquanto sujeito.

Em *A Época das Imagens de Mundo* lemos que, “com a metafísica [moderna,] se consuma uma reflexão sobre a essência do ente e uma decisão sobre a essência da verdade”²²¹. Daí a necessidade de pensar a essência da *decisão* como um *ultrapassamento* da modernidade. O *lugar* onde ocorre é justamente no conceito de *verdade*.

Um parêntese se faz necessário para indicar mais uma vez o caráter circular e de co-originariedade da interpretação de Heidegger. É impossível separar rigidamente os elementos da leitura heideggeriana da modernidade, a saber, o conceito de verdade, de representação, do binômio sujeito-objeto, do método e do matemático.

Quando Heidegger nos diz que a *decisão* de nossa época deve ser uma *decisão* para o ser, uma que pense *a verdade do ser*, é preciso compreender o que ele diz com *verdade*, pois nesta passagem da modernidade em seu outro a mutação que ocorre neste conceito é o ponto de apoio para a destruição da

²²⁰ Idem, p.92

²²¹ EIMundo, p.1

metafísica moderna: “a verdade é ela mesma *o que deve ser decidido*”²²². Se a decisão da modernidade quanto à essência da verdade foi de uma ordem tal que mudou o destino da história, a decisão atual tem o mesmo caráter.

Trataremos do conceito de verdade em Heidegger tendo em vista mostrar, primeiro, a mudança que sofre este conceito para o próprio filósofo, para então compreendermos o porquê da sua interpretação da verdade na modernidade.

3.2 A verdade no contexto da analítica existencial

Uma primeira formulação do conceito de verdade se dá no parágrafo 44 de *Ser e Tempo*, considerado por muitos como um dos mais difíceis da obra, tendo sido analisado à exaustão por intérpretes do filósofo. Heidegger nota primeiramente que há um nexos entre verdade e ser, problema que nos foi legado pela filosofia grega. Dentro da perspectiva da analítica existencial, o filósofo se pergunta, “em que conexão ôntico-ontológico está a ‘verdade’ com o ser-aí e sua determinação ôntica que chamamos de compreensão de ser (Seinsverständnis)?”²²³. Em outras palavras: como o Dasein, que compreende ser, se relaciona com a verdade, tendo em vista que verdade e ser estão vinculados?

Para responder esta pergunta, Heidegger se utilizará de uma “nova abordagem”, diferente da que utilizou até então nos parágrafos anteriores de *Ser e Tempo*, que partiam da cotidianidade mediana, adotando agora a perspectiva de uma análise *histórica*. Partindo do conceito tradicional de verdade, tendo em vista

²²² GA 65, p.92

²²³ Heidegger, op. cit., p.281

expor seus fundamentos ontológicos, ele demonstrará o caráter derivado do conceito tradicional, perguntará sobre o modo de ser da verdade, se ele pertence a questão sobre a “essência” da verdade e investigará qual o sentido ontológico da afirmação “a verdade se dá” e de que modo isto “se deve pressupor”.

O conceito tradicional se baseia, de acordo com a interpretação heideggeriana, em três teses, a saber: o lugar da verdade é o enunciado (juízo), a essência da verdade reside no acordo do enunciado (juízo) com o objeto enunciado, e por último, que Aristóteles, o pai da lógica, não só indicou como lugar originário da verdade o enunciado, como também definiu a verdade como concordância²²⁴ através da *omoiosis* que seria a base para a definição imperante de Tomás de Aquino.

A tese crucial a ser desconstruída é a que diz ser a verdade um acordo do *que* é dito com o *quê* dito. Isto é, trata-se de perguntar “o que é implicitamente ‘posto-junto’ no todo relacional ‘*adequatio intellectus et rei*’? Que caráter ontológico tem este ‘posto-junto’?”²²⁵, ou seja, o que *fundamenta* a concordância? Encadeia-se, na análise, a questão da *relação formal*, a *especificidade dos membros da relação* com o problema do *conhecimento*. “É preciso tentar uma análise do modo de ser do conhecimento e, ao mesmo tempo, visualizar o fenômeno da verdade que o caracteriza. Quando é que o fenômeno da verdade se exprime no próprio conhecimento? Sem dúvida, quando o conhecimento se mostra *como* verdadeiro. É a própria verificação de si mesmo que lhe assegura a

²²⁴ Idem, p.282

²²⁵ Idem, p283

sua verdade. No contexto fenomenal dessa verificação, portanto, é que a relação de concordância deve tornar-se visível”²²⁶.

O fenômeno da verdade pode ser verificado com uma experiência. Uma mulher se encontra numa das salas de uma grande exposição de arte abstrata. Ao passar de uma sala para outra, ela comenta com seu amigo “aquele quadro de Mondrian que está pendurado na parede de entrada está torto”. O enunciado “o quadro está torto” precisa ser verificado para que possa ser verdadeiro ou falso. Como fazê-lo? As duas pessoas voltam e confirmam que a mulher estava certa, e o quadro realmente está torto. O que ocorre aqui? Uma comparação entre o enunciado (algo dito sobre algo) e a própria coisa (algo sobre o qual algo é dito). Só na comparação do enunciado com a própria coisa o enunciado tornou-se verdade.

Mas, então,

“o enunciado é um ser para a própria coisa que é ente. O que se evidencia atrás da percepção? Somente isto: que o percebido é o mesmo ente a que se referia o enunciado. Comprova-se que o estar voltado enunciadador para o enunciado é uma mostraçãõ do ente, *que* o enunciado descobre o ente para o qual está voltado. Se evidencia o caráter descobridor do enunciado”

²²⁷.

²²⁶ Idem, p.285

²²⁷ Idem, p.286

Em outras palavras, só pudemos dizer verdadeiro ou falso quando confirmamos com a própria coisa, ou seja, quando *descobrimos* a coisa sobre a qual algo é dito. Portanto, “*ser-verdadeiro (verdade)* da proposição deve ser entendido no sentido de *ser-descobridor*”²²⁸. Mas não havia sido dito que a verdade se dava no acordo entre o enunciado e aquilo que ele veicula? Encontrasse, portanto, a fonte primeira de onde a idéia de concordância tira seu fundamento: a verdade como concordância só é possível porque anteriormente há uma descoberta do ente enunciado. Aquilo que eu conheço como sendo verdadeiro, o ser-verdadeiro, se diz “ser-descobridor”. Seria, então, a mudança para o conceito de concordância uma arbitrariedade histórica? Do contrário, a mudança surgiu de uma *necessidade* histórica.

Originalmente a verdade era um modo de ser no mundo do Dasein, sendo descobridor: “o descobrir é um modo de ser do ser-no-mundo”²²⁹. Ocupado com o cotidiano, o ser-aí descobre outros entes que não tem o seu modo de ser, e estão em sua circunvisão. Este descobrir é relacionado com a *abertura*, aquela para a qual o Dasein precisa se *resolver* (a resolução), se manter aberto. “Somente com a *abertura* do Dasein é que se alcança o fenômeno *mais originário* da verdade”²³⁰. Por isso Heidegger dirá que “o Dasein é ‘na verdade’”²³¹.

Contudo, na ocupação com o dia a dia deixamos de ser descobridores. O ente já descoberto entra em circulação com a linguagem, no discurso, e é deste modo esquecido e velado, conservado no falatório [Gerede, o já dito]. Se não

²²⁸ Idem, p.287

²²⁹ Idem, p.288

²³⁰ Idem, p.289

²³¹ Idem, p.289

descobrimos mais, então não podemos dizer que estamos na verdade. O Dasein decai para um modo de não-verdade, não-descobrimento: “em sua constituição ontológica o Dasein é na ‘não-verdade’ porque é, em sua essência, decadente”

232

O discurso é, portanto, um modo de relegar ao esquecimento, um modo de encobrir. No discurso é que se “expressa”, através do enunciado, o que é descoberto (e ao mesmo tempo encoberto). O Dasein, ao se pronunciar, faz com que o enunciado vire algo corrente, e se torne o modo de descobrimento: “ouvi dizer...”. O enunciado se torna algo simplesmente dado, disponível para ser manejado, e o caráter de descoberta é descolado para a conformidade pela verificação. Assumindo a qualidade de *ente*, o enunciado, como remissão a algo simplesmente dado, um *outro ente*, forma com este uma relação (de dois entes), e é esta relação que precisa ser verificada. Evidencia-se, portanto, que o enunciado é um *lugar derivado* da verdade (num modo impróprio), assumindo a dianteira quando se trata de pensar o problema da verdade.

3.3 A verdade no contexto da Kehre (virada)

O conceito de verdade encontrado em *Ser e Tempo* é refundado a partir de um texto de 1930, intitulado *Da Essência da Verdade*. Desde 1929, com a

²³² Idem, p.290 Deve-se afastar aqui qualquer idéia de decadência moral ou religiosa, ou mesmo um aspecto negativo. A decadência como um existencial do Dasein, um modo do Dasein ser, é a queda deste na impessoalidade.

conferência *Que é metafísica?*, já se prenunciava a *Kehre*, ou virada²³³, que marcaria o pensamento de Heidegger a partir da década de 30. Um traço característico deste período é o afastamento da analítica da existência em direção a uma *interpretação histórica* da história da filosofia, e não mais uma interpretação *fenomenológica em sentido estrito*, como podemos encontrar, por exemplo, nas *Interpretações Fenomenológicas de Aristóteles*, de 1921 e na *Interpretação Fenomenológica da Crítica da Razão Pura de Kant*, de 1927.

Em *Da Essência da Verdade*, o espaço ocupado pelo Dasein do homem é menor, e ainda que funcione como um fundamento enfraquecido, agora a luz é dirigida à verdade enquanto *verdade do ser*. Heidegger assinala que sua interpretação da verdade como correspondência não havia sido suficientemente examinada, seu fundamento ontológico não tendo sido propriamente questionado. O que cabe analisar agora é a *essência* da verdade, aquilo que é mais próprio *da verdade*, por isto, “a pergunta pela essência se afasta de tudo isto [das particularidades] e dirige seu olhar para aquilo que unicamente caracteriza toda ‘verdade’ enquanto tal”²³⁴.

Partindo do exemplo do ouro, Heidegger discute o conceito corrente de verdade. Se dissermos que este ouro é autêntico, queremos dizer que este ouro, tal como o vemos na forma deste anel, concorda com a definição de ouro que a ciência, por exemplo, fornece: “ouro é um elemento químico de número atômico 79, que constitui um metal precioso de brilho dourado intenso, muito denso e

²³³ Sobre este ponto conferir o decisivo estudo de Grondin, Jean – *Le tournant dans la pensée de M. Heidegger*.

²³⁴ Heidegger-OP, p.131

maleável, bastante resistente à corrosão e ao ataque de ácidos”²³⁵ (itálico nosso). A coisa, portanto, deve estar de acordo: se a coisa (ouro) concorda com as propriedades do ouro (definição dada), então ela é verdadeira (autêntico); caso contrário, é não-verdadeiro (falso), não concorda com o pré-definido.

Um outro exemplo. Esta taça é de vidro. É um enunciado verdadeiro se o que eu enuncio corresponde à coisa como suporte de propriedades, isto é, uma substância (taça) com seus acidentes (ser de vidro); do contrário, é não-verdadeiro. Com isto fica claro que “verdadeiro, seja uma coisa verdadeira [o ouro] ou uma proposição verdadeira [esta taça é de vidro], é aquilo que está de acordo, que concorda” ²³⁶. Tradicionalmente temos, de um lado, uma coisa e suas propriedades (o que dela se presume), do outro o enunciado (o que é significado pela enunciação da coisa). O duplo caráter de adequação é válido em duas mãos: “verdade é a adequação da coisa com o conhecimento. Mas pode se entender também assim: verdade é adequação do conhecimento com a coisa” ²³⁷. Este quadro se concentra na definição clássica “*veritas est adequatio rei et intellectus*” (verdade é adequação da coisa e do intelecto), que se lê também como “*veritas est adequatio intellectus ad rem*” (verdade é adequação do intelecto à coisa), que por sua vez só pode se dar com a condição de que a coisa também seja verdadeira, “*adequatio rei ad intellectum*” (adequação das coisas ao intelecto).

Este conjunto de definições é advindo da filosofia medieval (na figura principal de Tomás de Aquino), o que já indica uma primeira condição: Deus. Estas afirmações só têm validade se pensadas *a partir* da idéia de criação. Isto é,

²³⁵ Dicionário da Língua Portuguesa. São Paulo: Nova Cultural, 1992, p.819.

²³⁶ Heidegger-OP, p.133

²³⁷ Idem, p.133

o *ens creatum* (ente criado, a coisa que será verdadeira, a coisa que será enunciada) corresponde a uma idéia pré-estabelecida pelo *intellectus divinus* (o intelecto divino), e sendo o *intellectus humanus* (intelecto humano) um *ens creatum*, ele também surge de uma idéia pré-estabelecida e está de acordo com a criação por Deus, ou seja, adequado a idéia divina. O *intellectus humanus* realiza a adequação do que ele pensa à coisa, coisa e proposição se adéquam a idéia, coordenadas um ao outro de acordo com a composição divina. Deus é o fundamento da verdade.

Contudo, como isto se mantém no contexto moderno com a introdução do *cogito*? Ainda que em Descartes a veracidade de minhas representações dependa da garantia de Deus, ainda que este Deus não existisse o esquema funcionaria do mesmo modo, pois o fundamento seria deslocado para uma outra *certeza*, a mais simples e auto-evidente: a de que sou uma coisa pensante, uma *res cogitans*, que enquanto pensa, existe.

A ordem divina da criação, que na filosofia medieval garantia a verdade, pode ser compreendida agora como a ordem do mundo, uma ordenação de todos os objetos pelo espírito, pela razão que opera como uma *mathesis universalis* (auto-legisladora). O homem como sujeito é portador e realizador do *intellectus* na evidência da proposição. A decisão moderna é tornar o sujeito (matemático) como a certeza primeira e critério de verdade.

Não obstante, para Heidegger o real fundamento que possibilita o conceito de verdade não é buscado em sua plenitude. O filósofo apresenta uma possibilidade de fundamento (que não desenvolveremos aqui) que encaminhará o seu conceito de verdade, a verdade como liberdade, como liberdade que permite

que os entes sejam, um deixar-ser. Além disto, a verdade não pode ser compreendida numa chave de determinação e validade, pois em última instância o homem está exposto ao mistério e não pode trazer o ente em sua totalidade à luz, num esclarecimento que torne tudo verdadeiro. O homem só pode, pela linguagem, desvelar (e apenas parcialmente), os entes, num dizer que não se dá por enunciados definitórios.

3.4 Ciência e esquecimento do ser: da modernidade a *Idea*.

O parágrafo 73 das *Contribuições* é central para compreendermos a relação que Heidegger observa entre modernidade, ciência e decisão. “De fato, a moderna ciência assim, como a ciência contemporânea, nunca alcançam diretamente o campo de decisão sobre a essência do ser”²³⁸, e deste modo nunca podem pensar a *verdade do ser*.

“Mas, porque **na modernidade e como modernidade**, a verdade se fixou na figura da certeza e esta na forma do pensar do ente como ob-jeto disposto que pensa a si mesmo em sua imediatez [sich selbst unmittelbar denkenden Denkens des Seienden als des vor-gestellten Gegen-standes], consistindo nesta fixação o fundamento fixador da modernidade, e porque a certeza do pensamento se desdobra na instalação e empreendimento da moderna ‘ciência’, **o esquecimento** (e isto significa ao mesmo tempo a supressão da *alétheia* até seu rebaixamento ao esquecimento) **é co-**

²³⁸ GA 65, p.141

decidido essencialmente pela moderna ciência [wesentlich durch die neuzeitliche Wissenschaft mitentschieden], **e sempre apenas na medida em que ela reivindica ser o conhecimento que dá o parâmetro**" ²³⁹ (negrito nosso).

A centralidade da época moderna para o problema do esquecimento do ser, para a mudança no conceito de verdade, o surgimento do *cogito* como único sujeito, a implementação do método e a questão da representação é visível na interpretação de Heidegger, e numerosos são os exemplos textuais. Contudo, a modernidade enquanto conjunto destas determinações é *dependente* de uma primeira decisão, que podemos retrair até Platão e o advento da *Idea* como determinação de ser. Pois *Idea* é o início do *matemático*.

Esta ousada interpretação Heideggeriana encontra-se nos parágrafos 109 a 113 das *Contribuições*, sendo que no parágrafo 110 o filósofo deixa extremamente nítido o caminho da *Idea* até a modernidade. Este primado da *Idea* já fora explorado por Heidegger e seria ainda retomado outras vezes. No texto de 1932, *A doutrina da Verdade de Platão*, é mostrado como a essência da verdade enquanto *alétheia* é alterada por Platão e abre a possibilidade de sua exploração como adequação e certeza pela modernidade. Aí também já se mostra claro a relação de Heidegger com as ciências, como na afirmação inicial de que “o conhecimento que provém das ciências é, em geral, expresso em proposições e oferecido aos homens como conclusão palpável a ser utilizada” ²⁴⁰.

²³⁹ Idem, p.141

²⁴⁰ DPV, p.01

Mesmo reconhecendo a ambigüidade presente na doutrina de Platão, Heidegger deixa claro que “a pergunta sobre o desvelamento [*alétheia*] se desloca para o aparecer da evidência e, com isso, para o olhar a ele referido e, também, para o correto e a correção do olhar [*orthós*]”²⁴¹. Com o aparecimento da idéia de correção, o enunciado (juízo) que veicula um dizer passa a ser um dizer que deve ser adequado, corrigido, e assim

“a caracterização da essência da verdade como a correção da representação enunciada torna-se normativa para o conjunto do pensamento ocidental. Como testemunho disso, será suficiente mencionar as proposições fundamentais que marcam a índole específica da essência da verdade em cada uma das principais épocas da Metafísica”²⁴²,

que são a medieval (com a definição de Tomás) e a moderna (com a definição de Descartes).

Nas *Contribuições*, Heidegger mostra as etapas do processo que levou do contexto da *Idea* até o *cogito*, para concluir que, num primeiro momento, destaca-se o vínculo essencial entre o aparecimento da *Idea* com a transformação do sentido originário de *alétheia*, pois “*Idea* é aquela interpretação de *alétheia* pela qual a determinação posterior da entidade [do ente] como objetividade é preparada, e a questão da *alétheia* como tal é necessariamente eliminada de toda

²⁴¹ Idem, p.14

²⁴² Idem, p.15

a história da filosofia ocidental”²⁴³. Por isto, podemos considerar a Idea como uma primeira decisão, sendo um correlato do *matemático* no sentido moderno, operando também como uma proto-representação moderna – mas sem o cogito enquanto sujeito.

Mais tarde, Heidegger continuaria insistindo neste vínculo, como numa carta a Jaspers em 1949, dizendo que no pensamento grego pós-socrático estão os germes para a filosofia moderna: “a essência da moderna ciência da natureza e da técnica moderna se fundam, ambas, na essência da técnica [...] a consumada essência da metafísica ocidental. Com a Idea de Platão começa, de maneira velada, o desdobramento da essência da técnica”.²⁴⁴

²⁴³ GA 65, p.208

²⁴⁴ Heidegger, M. e Jaspers, K. – Briefwechsel: 1920-1963. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1990, p.187. Ainda que seja feita referência a essência da técnica, o mesmo se aplica para a ciência moderna. Ciência e técnica moderna são figuras do mesmo.

Conclusão

O conceito de cão significa uma regra segunda a qual minha imaginação pode desenhar em geral a figura de um animal quadrúpede, sem ter de estar restrita a uma única figura particular que me seja oferecida pela experiência ou até por uma imagem possível que eu possa exhibir in concreto

Immanuel Kant

... era quase incapaz de idéias gerais, platônicas. Não só lhe custava compreender que o símbolo genérico cachorro abrangesse tantos indivíduos díspares de diversos tamanhos e diversa forma; incomodava-o que o cachorro das três horas e catorze minutos (visto de perfil) tivesse o mesmo nome que o cachorro das três e quinze (visto de frente)

Jorge Luis Borges

Aquilo que é por demais óbvio parece dispensar perguntas. Santo Agostinho nas *Confissões*, questiona:

que é, de fato, o tempo? quem o poderia explicar, tanto fácil como brevemente ? quem poderia proferi-lo em palavras ou compreendê-lo em pensamento ? o que, contudo, mais familiar e notório no falar do que quando mencionamos o tempo? e entendemos decerto quando disto falamos, entendemos até quando disto ouvimos alguém falar. que é, então, o tempo? se ninguém sobre isto me questiona, sei; se quiser explicar ao questionador, não sei²⁴⁵.

A resposta mais óbvia e próxima parece escapar no momento mesmo da certeza. O *quid est* – que é? - nos dirige para um âmbito no qual o antes familiar e manifesto se distancia em obscuridade e confusão. E assim quando perguntamos pelo mais imediato, quando perguntamos também pelas coisas – tão *habituais* como o tempo. Que é uma coisa?

A aparente simplicidade da questão não permite, à primeira vista, entender o seu alcance. Ao proceder a uma análise da questão, Heidegger mostra seu fundamento histórico e seus momentos constitutivos essenciais. Num primeiro momento, a visada fenomenológica permite desmembrar a composição conceitual da pergunta pela coisa até sua insuspeita origem nas determinações platônico-aristotélicas.

²⁴⁵ <http://www.thelatinlibrary.com/august.html> [Acessado em: 08/12/2005] Tradução nossa.

Ao ressaltar a importância da *modernidade*, especialmente da ciência moderna, na constituição de uma teoria sobre a coisa, o filósofo traz à tona o conceito fundamental de decisão. A ciência, tornando-se o padrão único de medida, opera uma de-cisão. Contudo, este corte tem um precedente, a saber, a *Idea* platônica, a *primeira* decisão fundamental. É sob o signo da *Idea* que a história da filosofia se desenvolve. Não obstante, esta figura do *matemático* só atinge seu ápice na modernidade cartesiana, época do império do sujeito, da representação e da verdade como certeza.

Por outro lado, é tarefa da filosofia colocar em cheque a decisão da modernidade. Perguntar filosoficamente é um *decidir*. “Esta decisão é a seguinte: é a ciência o padrão de medida para o saber, ou há um saber no qual, em primeiro lugar, se determinam os fundamentos e os limites da ciência e, com isso, a sua eficácia própria? É este saber autêntico necessário a um povo histórico, ou pode passar-se sem ele e substituí-lo por outra coisa?”²⁴⁶. É preciso que delimitemos a ciência, barrando sua pretensão de operar como *único parâmetro*.

A procura por uma outra resposta à pergunta “que é uma coisa?” pode abrir caminhos diferentes para outras reflexões que não aquelas chanceladas pela aspiração da filosofia e ciência modernas. A resposta à questão não é uma nova teoria. O filósofo é consciente de que o próprio modo de responder já deve estar fora da esquematização metafísico-científica, isto é, a resposta “não é nenhuma proposição”, nenhuma proposição do tipo X é Y, de caráter definitório. Do contrário, é “a transformação iniciadora da postura, até o presente, em relação às coisas, uma transformação do perguntar e apreciar, do ver e do distinguir; em

²⁴⁶ FD 08; QC 21

poucas palavras: do Da-sein em meio aos entes”²⁴⁷. Esta transformação se faz necessária, pois “*falta, verdadeiramente, uma relação originária com as coisas e que tal relação se torna apenas ilusória com o progresso das descobertas e com os resultados da técnica*”²⁴⁸.

Na conferência, “A coisa”, de 1951, Heidegger formula uma resposta absolutamente original a pergunta “que é uma coisa?”, numa clara tentativa de fugir as representações habituais da metafísica, inclusive no domínio da própria linguagem²⁴⁹. Ele começa discutindo o que é a proximidade. Três excertos colocam isso em evidência: “Todas as distâncias no tempo e espaço se encolhem”; “Ele [o homem] põe as maiores distâncias para trás de si mesmo e assim põe todas as coisas em frente dele mesmo no menor alcance”; “Tudo flutua junto na uniformidade sem distância”²⁵⁰. Os tempos modernos trouxeram o rádio, a televisão, o filme, o avião. Essas coisas reduziram tempo e espaço. Mas essa redução não trouxe as coisas para perto, ao contrário: ela lançou o homem bem longe da coisa que parece, contudo, estar perto. Tudo flutua numa indiferenciação. Se nós procuramos pela proximidade, procuramos por aquilo que está próximo. E o que está próximo? Coisas. Mas, o que é uma coisa? “O homem, até agora, pouco pensou a coisa como coisa, assim como a proximidade”²⁵¹. Coisas e proximidade nunca foram pensadas em seu caráter mais íntimo.

²⁴⁷ FD 38; QC 55

²⁴⁸ FD 31; QC 47

²⁴⁹ A reflexão sobre “A coisa” em nosso trabalho não se pretende abrangente e exaustiva, principalmente quando se leva em conta a extrema dificuldade do texto.

²⁵⁰ Heidegger, M. – “Das Ding” In: *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Gunther Neske, 1959, p.157-158.

²⁵¹ Idem, 158

Um jarro é tomado como exemplo de coisa. A questão que conduz sua meditação é: o que na coisa é o coisal [Dingliche]? Mais precisamente: o que é uma coisa como coisa? O jarro é um receptáculo, consiste de fundo e lados, recebe e segura líquidos, é feito de argila. Está o jarro alguma vez vazio? Nunca. Está sempre cheio de ar? A ciência diz que sim, e constringe a coisa. Ela representa a coisa-jarro como um objeto com medidas não-qualitativas. Para a ciência a jarra simplesmente recebe líquido para ser derramado, e ao receber o líquido o ar é expulso. A jarra é cheia de características (o sujeito e seus predicados); então, a coisa é seus predicados. Mas não havia sido dito anteriormente que a resposta para a questão que é uma coisa não era uma proposição do tipo a é b?

A originalidade de Heidegger consiste em abandonar explicitamente essa formulação. O texto soa ilógico, poderia-se dizer poético. A jarra é produzida pelo artesão. O artesão modela a jarra. Mas o que ele modela? Argila? Não, ele modela o vazio. A jarra derrama. Mas o que ela derrama? O que a jarra derrama não é um líquido-qualquer-para-ser-derramado, mas uma relação de quadratura. “No dom da vaza, terra e céus, divinos e mortais habitam junto ao mesmo tempo”²⁵². Utilizando-se de um expediente etimológico, o sentido original de reunião é recuperado. “Mas como a coisa essencializa? A coisa coiseia. O coisear reúne. Ele reúne, unificando a quadratura, sua duração, em algo que permanece: nesta coisa, naquela coisa”²⁵³.

²⁵² Idem, 166.

²⁵³ Idem, 166

É fácil notar o novo desta formulação: a coisa coiseia. Não é uma sentença do tipo sujeito-predicado. Ela tem um caráter completamente diferente. Ela reconhece a autonomia das coisas. Quando se diz que a coisa coiseia isto significa que a coisa é sujeito de si mesma. O homem não é mais quem subjaz para lhe dar significado. Novamente a questão da proximidade é trazida a tona. Sabemos o que a coisa é, mas ainda não sabemos o que é a proximidade. O conceito de reunião é o alicerce sobre o qual a resposta é construída: “A proximidade aproxima...preserva a distância...essencializa a proximidade aproximando aquela distância” . Por fim, “proximidade opera trazendo para perto, como o coisear da coisa” ²⁵⁴. A proximidade aproxima a quadratura. A relação que estabelecem divinos, mortais, terra e céu é visível no coisear da coisa, dado que a coisa aproxima.

A coisa está ligada ao mundo. “A coisa permanece – reúne e junta – a quadratura. A coisa coiseia mundo. Cada coisa permanece a quadratura num evento da simples unidade do mundo” ²⁵⁵. A coisa em seu sentido mais íntimo é algo que prepara nossa relação com o mundo, é um modo pelo qual podemos nos relacionar com o mundo. Relacionar-se com as coisas, numa atitude não dominante, isto é, não transformá-la em objetos. A coisa coiseia mundo, traz o mundo próximo do mundo como mundo. No coisear da coisa reside tudo o que é. No aproximar da coisa reside ser. “Nós somos – no sentido forte da palavra – os condicionados [os providos de coisas]. Nós temos que deixar a presunção de todo o incondicionado para trás. Pensamos nós a coisa como coisa, então cuidamos da

²⁵⁴ Idem, 170

²⁵⁵ Idem, 173

essência da coisa no âmbito a partir do qual ela essencializa. Na medida em que cuidamos da coisa como coisa, habitamos a proximidade. O aproximar da proximidade é a autêntica e única dimensão do jogo-de-espelho do mundo”²⁵⁶.

Tudo isto leva a um ceticismo. Discurso sem sentido. Mas é necessário que assim seja. O que ocorre aqui é um aceno para a proclamada “posição fundamental transformada”. Quando Heidegger assevera que a coisa coiseia, ele está deslocando o homem como sujeito. O homem não é mais aquele que domina as coisas as transformando em objetos que se acomodam a um framework já pronto; não é mais aquele que dispõe [Ge-stellt] dos entes. A ciência não mais dá as regras se a medida científica é deixada de lado. O problema da armação [Ge-stell] é central para se compreender porque as coisas transformaram-se em objetos. Se o homem é considerado o sujeito de todas as coisas é apenas porque ele pode dispô-las. O mundo como imagem é pintado dentro de uma moldura. O homem pensa que tem completo domínio sobre aquilo que dispõe. Todavia, o que se dá é o contrário: o homem não controla o que ele dispõe, e sim está perdido nessa operação de dispor/armar. O mundo é arriscado por isso. O homem não mais tem uma casa, ele não mais habita, apenas vive dominando os entes. Não tem raízes. Tudo é sem distância e igual porque o homem não se relaciona com as coisas, mas com as suas representações. Contudo, ele não pode negar o ser condicionado. Ser condicionado é o único modo de habitar o mundo.

O homem só é homem conquanto ele habite: “eu sou, tu és significa: eu habito, tu habitas”²⁵⁷. A essência do homem é o habitar. Em outras palavras:

²⁵⁶ Idem, 173-174

perguntar o que é a coisa é questionar o que é o homem em sua essência; perguntar o que é uma coisa é questionar o mundo; perguntar o que é uma coisa é questionar como nos comportamos em relação às coisas e o mundo; perguntar, por fim, o que uma coisa significa é questionar nossa habitação, éthos.

O homem se relaciona com o mundo através das coisas e nas coisas, e também através das coisas se relaciona com os outros. A alteridade humana não é negada quando se põe o foco na questão da coisa. A atitude fundamental é aquela que deixa as coisas serem, deixa os outros serem. Nas palavras de Rilke: “Esse algo [essa coisa], que tão sem valor era [em sua infância], preparou sua relação com o mundo, o conduziu para seus eventos e entre os homens, e ainda mais: você experienciou através da sua existência, através do seu parecer-qualquer-coisa, através da sua fragilidade e fugas misteriosas todo o humano, tão profundo quanto a morte”²⁵⁸.

²⁵⁷ Heidegger, M. - “Construir, Habitar, Pensar”. In: *Ensaaios e Conferências*. Tradução de Emanuel Carneiro Leão, Márcia Sá Cavalcante Schuback, Gilvan Fogel. Petrópolis, Vozes, 2002, p.127

²⁵⁸ Rilke, R.M. – *Rodin*. Tradução de Daniela Caldas. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995, p.112. Tradução modificada.

Bibliografia

ABBAGNANO, N. – *Dicionário de Filosofia*. Tradução de Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 1999

ADORNO, T. W – *Ontologie und Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002

BLUMENBERG, Hans – *O riso da mulher de Trácia*. Tradução de Maria Adélia Silva e Melo e Sabine Urban. Lisboa: Difel, 1994.

Courtine, J-F. – “Présentation: la question de l’être aujourd’hui”. In: *Revue de Métaphysique et de Morale*. Número 04, 2006

COURTINE, J-F. (editor) – *Heidegger 1919-1929. De l’herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*. Paris: Vrin, 1996.

CUSHING, J. T. – *Philosophical concepts in physics: the historical relations between philosophy and science*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003

DESCARTES, René – *Princípios da Filosofia [1644]* Tradução João Gama. Lisboa: Edições 70, 1997.

_____ – *Regras para Direção do Espírito*. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

DEWALQUE, A. – *Heidegger et la question de la chose: esquisse d’une lecture interne*. Collection Ouverture Philosophique. Paris: L’Harmattan, 2003.

DREYFUS e Wrathall (editores) – *A companion to Heidegger*. Blackwell Companions to Philosophy. Malden: Blackwell, 2005.

DEWALQUE, Arnaud – *Heidegger et la question de la chose: esquisse d’une lecture interne*. Paris: L’Harmattan, 2003.

DRÜCKER, Cláudia – “Heidegger on the Enlightenment”. In: *O que nos faz pensar*. Número 10, volume 01. Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio, Outubro de 1996.

FRIEDLÄNDER, Paul - “Aletheia”. In: *Plato: an introduction*. Tradução de Hans Meyerhoff. New York: Harper Torchbooks, 1964

GALILEI, Galileu – *Duas Novas Ciências*. Tradução e notas: Letizio Mariconda e Pablo R. Mariconda. São Paulo: Nova Stella, 1988

GLAZEBROOK, Trish – *Heidegger’s Philosophy of Science*. New York: Fordham University Press, 2000.

GRONDIN, Jean – *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*. Paris: PUF, 1987.

GUILEAD, Reuben - *Être et Liberté: une étude sur le dernier Heidegger*. Éditions Nauwelaerts, Louvain, 1965.

HEIDEGGER, Martin. – *A doutrina de Platão sobre a verdade*. Tradução de Cláudia Drücker. Disponível em <<http://www.cfh.ufsc.br/~wfil/verdade.htm>>

_____. – *A época das Imagens de Mundo* Tradução de Cláudia Drucker. Disponível em <<http://www.cfh.ufsc.br/~wfil/heidegger.htm>>

_____. – “A Origem da Obra de Arte”. In: *Caminhos de Floresta*. Vários tradutores. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1998

_____. – *A questão da técnica*. Tradução de Marco Aurélio Werle. Cadernos de Tradução, vol. 2. São Paulo: Departamento de Filosofia – USP, 1997.

_____. – *Beiträge zur Philosophie : vom Ereignis*. Gesamtausgabe
Bd. 65. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1994

_____. – *Bremer und Freiburger Vorträge*. Gesamtausgabe, Band.
79. Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1989.

_____. – *Briefwechsel Martin Heidegger und Karl Jaspers: 1920-
1963*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1990

_____. – *Conferências e Escritos filosóficos*. Tradução de Ernildo
Stein. Coleção “Os Pensadores”, São Paulo: Abril Cultural, 1979

_____. – “Construir, Habitar, Pensar”. In: *Ensaio e Conferências*.
Tradução de Emanuel Carneiro Leão, Márcia Sá Cavalcante Schuback, Gilvan
Fogel. Petrópolis, Vozes, 2002.

_____. – *Die Frage nach dem Ding : zu Kants Lehre von den
transzendentalen Grundsätzen*. Tübingen : Max Niemeyer, 1987.

_____. – “Bauen, Wohnen, Denken” In: *Vorträge und Aufsätze*.
Pfullingen : Gunther Neske, 1959.

_____. – “Das Ding” In: *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Gunther
Neske, 1959.

_____. – “Der Ursprung des Kunstwerkes”. In: *Holzwege*. Frankfurt
am Main : Vittorio Klostermann, 1994.

_____. – “Dichterisch wohnet der Mensch...” In: *Vorträge und
Aufsätze*. Pfullingen: Gunther Neske, 1959.

_____. – *Die Grundprobleme der Phänomenologie: Marburger Vorlesung Sommersemester 1927*. Gesamtausgabe Bd 24. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1997.

_____. – *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen: M. Niemeyer, 1987.

_____. – *Nietzsche*. Volumes 1 e 2. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. – *Ontologie: Hermeneutik der Faktizität. Frühe Freiburger Vorlesung Sommersemester 1923*. Gesamtausgabe Bd 63. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1995.

_____. – *Que é uma coisa?* Tradução de Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 2002.

_____. – *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 16. Auflage, 1986.

_____. – *Seminários de Zollikon*, Tradução de Gabriela Arnhold e Maria de Fátima de Almeida Prado. Petrópolis: Vozes, 2001.

_____. – *Ser e Tempo*. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. 10ª. Edição. Petrópolis: Editora Vozes, 2001

_____. – *Ser e Verdade*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. – *Sobre o Problema do Ser*. Tradução de Ernildo Stein. Revisão de José Geraldo N. Moutinho. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1969.

_____. – “Was heisst Denken?” In: *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Gunther Neske, 1959.

_____. – “Wozu Dichter?”. In: *Holzwege*. Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1994.

INWOOD, Michael. – *A Heidegger Dictionary*. Malden: Blackwell Publishers, 1999.

KANT, I. – *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manoela Pinto dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997

_____ – Kant im Kontext III (Klompettausgabe). Werke, Briefwechsel, Nachlaß, Vorlesungsnachschriften, Referenzschriften. Berlin, 2007. Este software é a edição eletrônica da obra completa de Kant publicada pela Academia Prussiana das Ciências

KISIÉL, Theodore - *Phenomenology and the Natural Science*. Evanston: Northwestern University Press, 1986

KOYRÉ, Alexandre – “Da influência das concepções filosóficas sobre a evolução das teorias científicas”. In: *Estudos de história do pensamento filosófico*. Tradução de M. L. Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991.

_____ – *Estudos Galilaicos*. Lisboa : Dom Quixote, 1986

LUKÁCS, György. – *Geschichte und Klassenbewußtsein: Studien über marxistische Dialektik*. Neuwied: Luchterhand, 1971.

Tübingen: Mohr, 1983.

MERLEAU-PONTY, Maurice. – *Phénoménologie de la Perception*. Gallimard: Paris, 1945.

_____. – *Sens et Non-Sens*. Nagel: Paris, 1966.

_____. – *L’oeil et l’esprit*. Gallimard: Paris, 1964.

NEWTON, Isaac - *Princípios matemáticos de filosofia natural*. Tradução de Trieste Ricci *et al.* São Paulo: Stella/Edusp, 1990

NUNES, Benedito. – *Passagem para o Poético: filosofia e poesia em Heidegger*. Editora Ática: São Paulo, 1986.

NUNES, B. – *O Nietzsche de Heidegger*. Rio de Janeiro: Editora Pazulin, 2000.

PATTISON, George. – *Routledge philosophy guidebook to the later Heidegger*. London: Routledge, 2000.

PLATÃO – *Diálogos: Critão – Menão – Hípias Maior e outros*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém do Pará: Editora da UFPA, 2ª.Edição Revisada

_____ – *Teeteto*. Tradução de Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005

PÖGGELER, Otto. – *A via de pensamento de Martin Heidegger*. Tradução de Jorge Telles de Menezes. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

RUBERCY, E. e Le BUHAN, D. – *Douze questions posées à Jean Beaufret à propos de Martin Heidegger*. Collection Philosophie de L'Esprit. Paris: Aubier Montaigne, 1983.

SHEEHAN, T. - “Being, Opened-ness, and Unlimited Technology” in: *Revista Portuguesa de Filosofia. A Herança de Heidegger*. Outubro-Dezembro, 2003, volume 59, Fasc.4. Faculdade de Filosofia de Braga: Braga, Portugal

SOUAN, Olivier – “Heidegger et les mathématiques”, in: Heidegger. Organização de Maxence Caron. Paris: Cerf, 2006

STEIN, Ernildo – *Epistemologia e crítica da modernidade*. Ijuí: Editora Unijuí, 2001

THOMÄ, D. - *Heidegger-Handbuch : Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart : J. B. Metzler, 2003

VETTER, Helmuth (editor). – *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*.
Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2004.