



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

LISANDRA CAROLINE DE ARAÚJO LIMA TEIXEIRA

PLANETARIZAÇÃO DA TÉCNICA
UMA ANALÍTICA HEIDEGGERIANA DA MODERNIDADE

JOÃO PESSOA

2020

LISANDRA CAROLINE DE ARAÚJO LIMA TEIXEIRA

PLANETARIZAÇÃO DA TÉCNICA

UMA ANALÍTICA HEIDEGGERIANA DA MODERNIDADE

Trabalho final apresentado para aprovação no programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba (UFPB).
Linha de pesquisa: Fenomenologia e Hermenêutica filosófica.

Orientador: Prof. Dr. Robson Costa Cordeiro.

JOÃO PESSOA

2020

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

T266p Teixeira, Lisandra Caroline de Araújo Lima.
Planetarização da técnica : uma analítica heideggeriana
da modernidade / Lisandra Caroline de Araújo Lima
Teixeira. - João Pessoa, 2020.
125 f.

Orientação: Robson Costa Cordeiro.
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHLA.

1. Filosofia. 2. Técnica moderna. 3. Modernidade. 4.
Ciência. 5. Martin Heidegger. I. Cordeiro, Robson
Costa. II. Título.

UFPB/BC

CDU 1(043)

RESUMO

Procura-se traçar um caminho pelo pensamento de Martin Heidegger em sua elaboração central sobre a questão da essência da técnica moderna. Essa essência como *Ge-stell* percorre e determina toda a configuração de vida do homem moderno sobre a terra. Traduzida como com-posição ou interpelação provocadora, a essência da técnica moderna obstrui o elemento mais próprio do Ser, ela rege o próprio esquecimento da pergunta pelo Ser. Expande, assim, seu domínio planetário através do projeto matemático moderno que assegura tudo a partir de um cálculo prévio. Mantém-se, dessa forma, condenado o mistério do nascimento do que brota por si mesmo e num jogo ambíguo logo se oculta. Tudo se torna dis-ponibilidade, isso é o elemento central da determinação da técnica moderna no planeta e de seu reinado sobre o homem. Ela, também, determina o domínio das ciências exatas da natureza, nada é sem sua legitimação e objetivação. É a partir da essência da técnica que impera a representação científica em todos os âmbitos do viver humano e do real em sua totalidade. Encontra-se, aqui, o perigo do desenraizamento do homem, do esquecimento do Ser. O real é dominado pelo pensar calculador unilateral que o representa enquanto objetividade. O homem como *subjectum* representador vai ao encontro da natureza no caráter de juiz avaliador. Ela é interpelada a mostrar-se unicamente pela ótica da exploração e compreendida exclusivamente como matéria-prima para uso sob lógica de alguma utilidade. Resta, então, para Heidegger, traçar um caminho para o que salva dando um “passo atrás” (*Schritt zurück*) da dominação técnica, mas estando nela, pensar serenamente e novamente sobre o Ser.

Palavras-chave: técnica; modernidade; ciência; esquecimento; serenidade.

RÉSUMÉ

Nous cherchons tracer un chemin pris par Martin Heidegger dans son élaboration centrale sur la question de l'essence de la technique moderne. Cette essence comme *Ge-stell* chasse et détermine toute la configuration de la vie de l'homme moderne sur la terre. Traduit par composition ou interpellation provocatrice, l'essence de la technique moderne bloque l'élément plus propre de l'Être, elle règne l'oubli par la question sur l'Être. Elle développe son domaine planétaire déterminé par un projet mathématique moderne qui tout assure à partir d'un calcul précédente. Cette essence conserve la condamnation du mystère de la naissance qui émerge par lui-même et dans un jeu ambiguë se cache. Tout devient dis-ponibilité, c'est un élément centrale de la détermination de la technique moderne dans la planète et son règne sur l'homme. Aussi détermine le domaine des sciences naturelles, le monde ne serait rien sans sa légitimation et objectivation. C'est à partir de l'essence de la technique que tous les domaines de la vie humaine et du réel sont dominés par la représentation scientifique. À partir de cette essence, nous pouvons trouver le danger du déracinement de l'homme, de l'oubli de l'Être. Le réel est dominé par la domination de la pensée calculatrice. L'homme comme *subjectum* representateur doit aller au rencontre de la nature comme un juge évaluateur. Elle est interpellée à se révéler uniformément par la perspective d'exploitation. La nature est objet de la science, elle est réserve d'énergie primaire afin de présenter une utilité. Reste, donc, d'après Heidegger tracer un chemin afin de sauver, un pas en arrière de la domination de la technique moderne, penser proprement et de nouveau sur l'Être.

Mots-clés: technique; modernité; science; l'oubli; sérénité.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	7
2 O FUNDAMENTO MODERNO.....	10
2.1 <i>Subjectum</i> como fundamento primeiro em Descartes.....	10
2.2 Kant e o estabelecimento da metafísica moderna.....	16
3 O FUNDAMENTO MATEMÁTICO.....	27
3.1 O projeto matemático do pensar moderno.....	27
3.2 A essência do matemático na inauguração das ciências modernas da natureza.....	38
4 VERDADE COMO CERTEZA DA RE-PRESENTAÇÃO.....	48
4.1 Mundo como re-presentation (<i>Vor-stellen</i>).....	48
4.2 O domínio da ciência moderna.....	57
5 A QUESTÃO DA TÉCNICA.....	67
5.1 A essência da técnica moderna como forma de des-velamento.....	67
5.2 Planetarização da técnica.....	80
5.3 A linguagem na era técnica.....	89
6 O HABITAR AUTÊNTICO.....	92
6.1 O papel do poético no habitar dos mortais.....	92
6.2 O poético como habitação.....	98
7 O POÉTICO COMO O QUE SALVA.....	102
7.1 Poesia em <i>tempos indigentes</i>	102
7.2 Um caminho para o pensar sereno.....	114
8 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	119
REFERÊNCIAS.....	123

1 Introdução

Busca-se traçar um breve caminho que nos conduz até o que é mais próprio do que rege o tempo que estamos inseridos e que determina seu domínio sobre o planeta: a essência da técnica moderna. Tornando-se um sujeito nessa era da metafísica moderna, o homem acaba por ser resumido à uma consciência pensante. Ele é o *subjectum* que põe o mundo diante de si como sua representação, como imagem refletida a partir dele. O mundo se torna reflexo na modernidade técnica objetivante. O homem subjetivo se impõe, então, como medida para todos os entes.

No decorrer do segundo capítulo deste caminho: *O fundamento moderno*, será abordada a confirmação da metafísica moderna e todo o pensamento que a fundamenta. Esse pensar tem por base o desenvolver do próprio pensar moderno, principalmente, estabelecido com Descartes, Kant e Hegel na filosofia moderna e, também, na ciência moderna com Galileu e Newton. Assim, esse pensamento é determinado por uma consciência pensante que a tudo representa. O *subjectum* é a substância primeira de todo o pensamento que se origina no berço da metafísica ocidental, na Europa, e logo se dissemina para o resto do planeta. Ocorre, portanto, uma europeização do mundo, uma dominação da racionalidade moderna determinada, a partir do século XVII, com o estabelecimento do que representa um solo firme para a modernidade, a certeza indubitável: o *cogito*.

Ainda no percurso deste capítulo adentra-se propriamente no pensamento de Descartes. Seu pensamento é de notável importância para o estabelecimento da modernidade, principalmente, com uma de suas obras mais célebres: *O Discurso do Método* (1637). Descartes ao colocar as coisas em dúvida descarta, então, tudo o que deve-se ter dúvidas, menos o que irá fundamentar toda a modernidade: a existência do *eu* que pensa, do *cogito*. *Cogito, ergo sum* é a certeza mais correta. Dessa forma, o mundo em sua totalidade, o real, se torna um reflexo desse *ego*, aqui, ele é *res extensa*. A realidade, a natureza (tornada objeto) são determinações do pensamento do *eu penso*. Assim, em Descartes, existe a primazia dessa substância primeira: o *cogito*, a alma. O pensar se torna um re-presentar e esse é calcular. O homem se torna senhor e medida de todas as coisas. Como consciência, ele é a substância primeira desse pensar.

Outro pensador determinante na condução da metafísica moderna é Kant. Em seu pensamento, o homem vai de encontro à natureza, não mais na qualidade de aluno que aprende com ela, mas ele é o juiz, a natureza deve corresponder aos seus apelos. Essa, então, corresponde às leis *a priori* da razão que determina os axiomas universais. Para Kant, no

entanto, com o estabelecimento das ciências naturais modernas com Galileu e Newton é que a natureza se torna, então, objeto de pesquisa. Nada deve, portanto, permanecer oculto ao poder da razão humana.

No terceiro capítulo trata-se do projeto matemático que dá fundamento ao pensar moderno. A ciência se torna, aqui, único meio de chegar à verdade, ela se torna certeza do representar. A ciência moderna, entretanto, não consegue abarcar a totalidade do ente em sua verdade mais própria, em outros modos de dizê-lo. Surge, então, o predomínio do matemático. Matemático em sua essência *tá mathemata* como fundamentação matemática da modernidade. Não se trata, no entanto, apenas de uma relação numérica, mas de uma forma de asseguramento prévio do real. Um imaginar na mente, *mente concipere*, tirado por Heidegger da afirmação de Galileu. Assim, o conhecimento que surge se determina antecipando o real, num projeto axiomático sobre a natureza que sofre esse domínio e deve correspondê-lo.

No quarto capítulo, *Mundo como re-presentação (Vor-stellen)*, será conceituado o desenvolvimento do pensamento filosófico que fundamenta a modernidade objetivada, onde o mundo acaba por ser dividido num sistema dual, entre o sujeito, aquele que dá a medida e a extensão do mundo como seu reflexo. Ainda será analisado a partir da obra de Martin Heidegger, *O tempo da imagem no mundo* (2014), como se dá essa re-presentação com a concepção do homem como *subjectum* do pensamento moderno. Como re-presentação, *Vor-stellen*, o mundo se torna imagem.

Ainda neste capítulo será desenvolvida a temática sobre o sentido da ciência moderna da natureza e seu crescente domínio planetário. Sendo abordada a imposição em que os entes são objetivados no estabelecimento das ciências modernas da natureza, principalmente, no que tange à física moderna. O fundamento que estabelece essa modalidade de ciência é, para Heidegger, a essência desse projeto de modernidade. O conhecimento, aqui, se torna uma *investigação* do ente que o objetiva sob forma de um asseguramento prévio calculador sobre todo o real.

Assim, sobre essa modalidade de ciência, Heidegger expõe no Posfácio de sua obra *O que é metafísica?* (1973) que a ciência moderna em sua culminação se torna uma forma de objetificação do ente. Afirma, então, que (1973, p.245): “ [...] estabelecida pela própria vontade de vontade.” Essa modalidade de ciência acaba por calcular o ente garantindo o seu domínio sobre ele. Acrescenta Heidegger (1973, p.247):

O pensamento exato se prende unicamente ao cálculo do ente e a este serve exclusivamente. Qualquer cálculo reduz todo numerável ao enumerado, para utilizá-

lo na próxima enumeração. O cálculo não admite outra coisa que o enumerável. Cada coisa é aquilo que se pode enumerar.

Essa objetivação do ente reside num caráter violento do calcular até então oculto que, para Heidegger, se torna uma aparência mascarada de produtividade, um meio para um fim e sua obsessão por ele. Todo ente se torna, então, o que pode ser conceituado, calculado e produzido. Nesse pensamento calculador, tudo é dominado a partir do viés da ciência e de sua representação calculadora.

No quinto capítulo é conduzida a própria questão da técnica moderna, um traçar sobre sua essência, sua verdade mais própria. O homem é, aqui, encaminhado a um dis-por exploratório sobre o real. A natureza se torna disponível unicamente como matéria-prima para determinado uso, para abastecer a economia e como reserva de energia. Essa essência da técnica moderna como *com-posição* ou *interpelação provocadora* se torna o maior perigo para a essência própria do homem, mas é, também, o âmbito de sua salvação. É nela que cresce aquilo que salva.

Nos capítulos finais será mostrado o que rege a essência da técnica moderna, como *ge-stell*, que molda e permeia toda a modernidade, todo o pensar moderno e o estabelecer das ciências em sua planetarização. Todo o real se torna, aqui, o que pode ser calculado e medido, ele é assegurado na investigação em direção à natureza. No domínio planetário da técnica moderna acontece uma forma de intervenção violenta sobre o real.

O “passo atrás” (*Schritt zurück*) é o que é proposto por Heidegger. É um regresso para o âmbito mais próprio do homem. Regressar é escutar o sentido próprio das coisas, é rememorar na ausculta dos ‘acenos dos deuses foragidos’. Dar um “passo atrás” da lógica matematizante moderna é uma salvação serena, mas estando em seus domínios. Salvar é, então, um resguardo da quadratura do habitar autêntico do homem, *Geviert*, na reunião integradora da terra, céu, homens e deuses: habitando sobre a terra, sob os céus em seus ciclos, com os mortais no que lhe é mais próprio e no aguardo dos deuses.

2 O fundamento moderno

Neste capítulo será analisado o fundamento moderno que estabelece o próprio pensar enquanto representação de uma consciência pensante. Traçamos, aqui, um caminho sobre o sujeito da modernidade como *subjectum* e como ele é, assim, pensado. Tomamos um percurso, a partir das principais obras de Descartes e Kant, o *Discurso do método* publicado no ano de 1637 e, mais de um século posteriormente, a *Crítica da razão pura* em 1781. O pensar moderno é uma re-presentação do eu. O mundo se torna, aqui, uma medição que tem como ponto de partida o sujeito, que a medida que pensa, o mundo deve ‘acompanhar’ suas representações.

A busca por essa consciência pode ser definida pela procura de um solo firme, seguro, um fundamento antes de qualquer outra certeza e, logo, do mundo. O *cogito* se configura nesse assegurar certo e correto, na maior certeza indubitável de que se é uma coisa, uma substância pensante, uma consciência encapsulada que independeria até do próprio corpo. A essência moderna dessa consciência é re-presentação que consiste na busca por segurança, um fundamento antes de qualquer outra certeza e do mundo. Esse é, aqui, extensão desse sujeito. Primeiro, portanto, é definida sua própria existência e, apenas posteriormente, pode-se a partir dele confirmar a existência das coisas além, do próprio real.

2.1 *Subjectum* como fundamento primeiro em Descartes

Na obra de Descartes, considerado pai da filosofia moderna, é possível analisar o delinear da própria metafísica moderna. Em sua obra *O Discurso do método: Para bem conduzir a própria razão e procurar a verdade nas ciências*¹ (1983), dividida em seis partes, possui em sua primeira versão o subtítulo: “*Projeto de uma Ciência universal que possa elevar a nossa natureza ao seu mais alto grau de perfeição.*” (1983, p. 47). Pelo próprio título da obra, podemos analisar a intenção do filósofo em traçar um caminho para uma ciência universal através da unificação, via bases seguras, do conhecimento humano que teria por base uma verdade universal que guiaria, assim, a modernidade e, consequentemente, o estabelecimento da própria metafísica moderna.

Descartes nos conduz à uma pesquisa de natureza universal. O *Discurso do método* nos introduz à uma obra até então introdutória, mas que nos mostra o caminho tomado pelo pensador que elucida esse método único e global das ciências. Esse pensamento que, como

1 Título original em francês: *Discours de la Méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité à travers les Sciences*. (1983, p. 47)

um projeto para uma ciência universal, aprimoraria o próprio conhecimento humano. O conceito de verdade, no entanto, põe-se, aqui, como certeza do que é correto. A ciência se tornará, portanto, esse reduto da verdade unívoca, da certeza representativa que surge a partir de uma ruptura em relação às “crenças teológicas” da Idade Média. Marca, assim, um rompimento com o pensamento da Igreja medieval. O que é racional se torna, posteriormente, central para a análise científica, surgindo, então, uma necessidade de traçar um método capaz de garantir essa verdade como certeza universal. Dessa forma, afirma Descartes (1983, p. 58-59):

Não quis de modo algum começar rejeitando inteiramente qualquer das opiniões que porventura se insinuaram outrora em minha confiança, sem que aí fossem introduzidas pela razão, antes de despende bastante tempo em elaborar o projeto da obra que ia empreender, e em procurar o verdadeiro método para chegar ao conhecimento de todas as coisas de que meu espírito fosse capaz.

Na inauguração dessa forma de racionalismo moderno, protagonizado por Descartes, é defendido que é na razão, a partir, centralmente, da matemática, que a verdade de uma determinada coisa poderia ser obtida. Essa verdade é determinada, dessa forma, apenas na ‘crença’ na possibilidade de existência de uma certeza científica de validade universal. Logo, há uma relação elementar entre as leis universais matemáticas, os axiomas matemáticos, e a própria natureza. Posteriormente, para elucidar essa proposição isso será melhor analisado a partir de um projeto matemático que determina toda a forma do pensar moderno.

Para Descartes, no entanto, a nova ciência que traçava teria como objetivo a busca por uma forma de certeza universal que seria capaz de desvelar a natureza, a “alma do mundo” ou o que estivesse oculto nele. Isso aconteceria através dos cálculos numéricos que seriam, assim, corretos e exatos. Descartes procura uma fórmula universal matemática que possa retirar a verdade oculta do mundo e, dessa forma, garantir o conhecimento mais claro possível e seguro de todas as coisas. Para o filósofo, por conseguinte, o conhecimento do mundo sensível, do que efetivamente está a nossa volta, seria “descoberto” através da matemática e de seus axiomas, revelando um caráter essencialmente matemático dessa forma de conhecimento científico moderno. Afirma, portanto, Descartes (1983, p. 60-61):

[...] e, considerando que, entre todos os que precedentemente buscaram a verdade nas ciências, só os matemáticos puderam encontrar algumas demonstrações, isto é, algumas razões certas e evidentes, não duvidei de modo algum que não fosse pelas mesmas que eles examinaram; embora não esperasse disso nenhuma outra utilidade, exceto a de que acostuariam o meu espírito a se alimentar de verdades e a não se contentar com falsas razões.

A física da natureza, como uma disciplina dessa ciência, se desvelaria como uma ‘raiz’ para todo o conhecimento metafísico. Assim, para Descartes, em seu esboço de uma ciência universal, a matemática, no entanto, possuiria o papel de unificar o conhecimento, garantindo de forma correta e racional a certeza clara do pensamento. A matemática traria um conhecimento claro, certo, sobre qualquer elemento. A verdade acaba por ser, aqui, aquilo que é evidente para a razão, aquilo que é claro e exato, sendo, assim, capaz de resolver a equação universal do mundo.

Dentro dessa forma de conhecimento universal proposta por Descartes há, entretanto, uma relação de progressão de conhecimento, ou seja, é a partir do já conhecido que o não conhecido será descoberto, a partir de uma forma de ‘cadeia de razões’. Em suas regras para o uso da razão, princípios fundamentais para a determinação da própria ciência moderna, da teoria científica, é para Descartes, apenas a partir da matemática que teríamos afirmações e certezas evidentes, comprovações. Como matemático expoente de sua época foi responsável por criar a geometria analítica, o célebre método cartesiano utilizado na matemática, onde as questões geométricas poderiam ser analisadas por cálculos analíticos, por equações.

Tem-se a fundamentação da modernidade com Descartes e Kant. Também, no estabelecimento da ciência moderna com Galileu e Newton, ocorre a fundação de uma nova física da natureza, a partir da matematização da modernidade, onde o mundo passa a ser explicado a partir de cálculos. É, então, no pensamento de Descartes, a partir da dúvida metódica, que tudo duvida que, portanto, pode-se chegar na clareza da razão; que questionando os próprios sentidos, as crenças comuns, os próprios pensamentos e a realidade, Descartes chega, conseqüentemente, naquilo em que não pode restar nenhuma dúvida sobre: a própria existência do ser pensante. Afirma, então, o filósofo (1983, p. 65): “[...] empregar toda a minha vida em cultivar minha razão, e adiantar-me, o mais que pudesse, no conhecimento da verdade, segundo o método que me prescrevera.”

Através da dúvida se chega na maior e mais clara certeza de que, o eu mesmo, é um ser pensante. O *eu*, a consciência de si próprio, pensa e, assim, também duvida. Essa consciência é o que há de mais certo, de indubitável. Como uma substância pensante distinta do corpo, a consciência é a coisa pensante como sujeito, *res cogitans*. Ocorre, por isso, na modernidade a separação entre *subjectum* e objeto. Como consciência pensante, esse *subjectum* se opõe ao mundo externo, ao mundo que chama de *res extensa*. Dessa forma, afirma (DESCARTES, 1983, p.68): “ [...] por desejar então ocupar-me somente com a pesquisa da verdade, pensei que era necessário agir exatamente ao contrário, e rejeitar como absolutamente falso tudo aquilo em que pudesse imaginar a menor dúvida [...]”

No pensamento de Descartes é determinada, portanto, a relação entre a *res cogitans*, a consciência do si, a subjetividade, e *res extensa*, o mundo exterior. É pela matematização racional desse, por formulações numéricas e axiomas matemáticos que, através da ciência, torna-se claro os pensamentos. Essa investigação do real acaba por se tornar um processo de pensamentos da própria consciência, uma tentativa de apreender o mundo pela investigação da razão.

A realidade, para Descartes, não é aquilo que os sentidos podem perceber, nem a imaginação, mas é captada pelo pensamento e conduzida por ele, isso é configurado como a razão. O real, portanto, acaba por ser consequência do pensamento da consciência, do *cogito*. Descartes elabora, por conseguinte, um projeto na busca de um método verdadeiro que possa chegar ao conhecimento universal de tudo a partir da razão. Para ele, a forma de verdade das ciências é possível a partir da matemática. É, através dela, que se pode, consequentemente, chegar à verdade, à certeza evidente. Verdade, assim, de acordo com o método científico e matemático.

Para chegar a esse método deveria primeiramente submeter todas as opiniões ao exame da razão. Assim, encontrar um solo firme para o desenvolvimento de uma ciência universal capaz de, através de raciocínios ‘claros e seguros’, chegar, por conseguinte, à uma verdade universal, à uma certeza clara. Descartes logo rejeita, então, como falso tudo que consequentemente levante alguma dúvida. Assim, para restar apenas a busca pela verdade, que vai além dos sentidos, esses que poderiam, também, enganar.

Ao negar qualquer dúvida como falsa, ainda assim, ele chega à conclusão que pensava, mesmo que tudo fosse falso, ainda pensava sobre algo. Ao duvidar sobre aquilo que duvida, o próprio duvidar também é um pensamento; logo, para duvidar, era preciso pensar: *Cogito ergo sum*. O pensar é, então, parte constitutiva do existir, o homem enquanto *subjectum* existe ao se dar conta de sua própria existência como ser pensante. “Penso, logo existo”; acaba por ser a verdade mais certa e clara, se torna, então, princípio primeiro desse novo método construído por Descartes.

A alma para Descartes se torna puro pensamento, uma substância, diferente do corpo material, ela é puro intelecto. No pensamento moderno inaugurado por Descartes o homem, enquanto *cogito*, como consciência pensante, acaba por dar medida às coisas como sua extensão, *res extensa*. Assim, as coisas que existem além do homem, como verdadeiras, fazem parte de sua representação, do pensar humano, da razão. Explana, então, Descartes (1983, p. 69):

No concernente aos pensamentos que tinha de muitas outras coisas fora de mim, como do céu, da terra, da luz, do calor e de mil outras, não me era tão difícil saber de onde vinham, porque, não advertindo neles nada que me parecesse torná-los superiores a mim, podia crer que, se fossem verdadeiros, seriam dependências de minha natureza, na medida em que esta possuía alguma perfeição; e se não o eram, que eu os tinha do nada, isto é, que estavam em mim pelo que eu possuía de falho. Mas não podia acontecer o mesmo com a idéia de um ser mais perfeito do que o meu; pois tirá-la do nada era manifestamente impossível [...]

Logo, como consciência, o *subjectum* existe por ele mesmo, isso surge para Heidegger, de uma necessidade por um fundamento primeiro. Esse fundamento é o *cogito*, é o próprio sujeito de uma verdade basilar, essa aqui, em sentido moderno, como certeza do representar. A certeza se torna uma verdade conquistada pelo próprio conhecimento do homem. Para Heidegger (2014, p.133): “O que é certo é uma proposição que enuncia que ao mesmo tempo (ao mesmo tempo e com igual duração) com o pensar do homem ele próprio está indubitavelmente co-presente, isto é: está dado conjuntamente a si mesmo”.

O pensar na modernidade acaba por se torna uma representação, afirma Heidegger que se trata de uma (2014, p. 133): “[...] referência representadora ao que é representado”. Esse re-presentar, como pôr diante de si, para si e a partir de si, do próprio sujeito, *subjectum*; assegura o real, garantindo a calculabilidade própria do representar moderno. Re-presentar é calcular, pois, assim, garante a certeza do representar.

Essa representação moderna não se constitui como sendo o mostrar daquilo que se mostra por si mesmo, que vem a presença, do não- encoberto; não se trata de uma forma de desencobrir originário. O representar moderno é, em sua essência, um asseguramento, uma forma de dominação, de controle sobre o representado. Acrescenta Heidegger (2014, p.133):

O representar é agora, de acordo com a nova liberdade, um avançar, a partir de si, para a área ainda por assegurar do que está seguro. O ente já não é o que-está-presente, mas só o que está posto em frente no representar, o que é ob-jetivo [*Gegen-ständige*]. Re-presentar é a ob-jetivação que avança, que doma.

No “Penso, logo existo”, o eu acaba por ser encontrado pelo pensamento, como algo que subsiste, uma substância. O eu existe como forma de uma coisa que pensa, um ser pensante: *res cogitans*. O *subjectum* é, dessa maneira, a certeza fundamental. É no representar assegurador moderno, do sujeito que representa o que é objetivo que o homem se põe, então, como elemento central. Explica Heidegger (2014, p.134):

Nesta certeza fundamental, o homem está seguro de que ele está assegurado, enquanto re-presentador de todo o re-presentar e, assim, enquanto âmbito de todo o

estar-representado, enquanto âmbito de qualquer certeza e verdade, isto é, está seguro de que ele é. [...] ser sujeito torna-se agora a distinção do homem enquanto ser pensante-representador.

Essa certeza é instituída através da objetivação representativa asseguradora. Assim, o homem se tornando sujeito, ele é medida e âmbito para todas as coisas, para os objetos. Como sujeito, ele é “*cogitatio* do *ego*”. Ainda afirma Heidegger que (HEIDEGGER, 2014, p.135): “O homem funda-se a si mesmo medida para todas as escalas com as quais se mede (se calcula) aquilo que pode valer como certo, isto é, como verdadeiro, como algo que é. [...] Na *co-agitatio*, o representar reúne tudo o que é objetivo no conjunto do estar-representado.” O *subjectum*, o *sujeito representador*, próximo ao que é representado, o objeto, o assegura na consciência. Para Heidegger, o homem se põe como esse sujeito-senhor na determinação entre sujeito e objeto, ele é medida (2014, p.136):

Daí que ele possa determinar e preencher a essência da subjetividade, sempre de acordo com o modo como ele se concebe [...] Em todas estas posições fundamentais da subjetividade é então também possível um tipo diferente da eguidade e do egoísmo, porque o homem permanece determinado constantemente como eu e tu, como nós e vós.

Apresentando o pensamento moderno da consciência, onde as coisas são ‘descobertas’ por ela, tem-se que, para Descartes, a relação com as coisas, aqui, *res extensa*, é posterior à certeza irrefutável do *cogito*, da substância pensante. O homem, enquanto sujeito, se coloca, portanto, como uma forma de senhor perante o real, perante à natureza. Pode-se afirmar, a partir do próprio pensamento de Descartes, que (1983, p. 85):

[...] se pode encontrar uma outra prática, pela qual, conhecendo a força e as ações do fogo, da água, do ar, dos astros, dos céus e de todos os outros corpos que nos cercam, tão distintamente como conhecemos os diversos misteres de nossos artífices, poderíamos empregá-los da mesma maneira em todos os usos para os quais são próprios, e assim nos tornar como que senhores e possuidores da natureza.

O homem se transforma, aqui, em sujeito, o que é subjetivo alcança um domínio. O sujeito é aquele ente que subjaz por ele mesmo, é seu próprio fundamento. Sua primazia surge, para Heidegger, de uma necessidade de um “*fundamentum absolutum inconcussum veritatis*”, de um fundamento de verdade como certeza. Explica Heidegger (2014, p.132): “A tarefa metafísica de Descartes foi a de criar um fundamento metafísico para a libertação do homem, libertação para a liberdade enquanto auto-determinação certa de si mesmo.”

O que é o certo e fundamento para essa metafísica é o próprio *ego cogito*, ele é o que há de mais correto, logo, de mais verdadeiro. Pensar, em Descartes, se torna, portanto, uma representação, um pôr diante de si algo, a partir de si, para si, e assegurando o que é posto a partir de um cálculo prévio que garante a representação. Para Heidegger (2014, p.133): “ Este assegurar tem de ser um calcular, porque só a calculabilidade garante, à partida e constantemente, estar certo do que se está para representar.”

Qualquer relação é representadora, *cogitans*, acrescenta Heidegger (2014, p. 134): “ O *subjectum*, a certeza fundamental, é o ser representado conjuntamente – sempre assegurado – do homem representador com o ente humano ou não humano representado, isto é com o que é objetivo.” Essa certeza fundamental é a asseguuração de si mesmo, da consciência do homem que se encontra em solo seguro. No *fundamentum absolutum inconcussum*, o homem é, então, sujeito. Expressa Heidegger (2014, p.134): “[...] homem tem de se tornar no ente destacado, num *subjectum* que, na perspectiva do primeiro ente verdadeiro (isto é, certo), tem a primazia entre todos os *subjecta*.” Ainda continua (2014, p. 135): “[...] Enquanto *subjectum*, o homem é a *co-agitatio* do *ego*.” Tudo o que é verdadeiro, correto, é uma representação desse *subjectum*, que corresponde à maior certeza, a um solo firme para o pensamento.

2.2 Kant e o estabelecimento da metafísica moderna

Elaboremos agora o caminho para a determinação dessa filosofia moderna com Kant. Seu pensamento, fundamental no traçar do próprio pensar moderno, é definido a partir de uma confiança ilimitada na razão humana, que acredita-se tudo poder conhecer e nada deve ficar oculto ao seu poder. O homem se torna, aqui, uma espécie de senhor. Possibilita, assim, a criação de sistemas de conhecimentos que tem como capacidade a exclusão de pensamentos falsos e como pretensão apreender o próprio real. Se estabelece, portanto, com o pensamento de Kant, uma confiança certa em relação à razão humana. Em relação ao conhecimento humano nada pode permanecer oculto.

Kant também será influenciado pela revolução científica da física da natureza inaugurada por Galileu e Newton que fundam uma física matemática. Essa inauguração, principalmente com Newton, é fundamentada na mecânica que buscava, assim, uma fórmula universal para a natureza baseada no pensar racional, reflexo do espírito da época iluminista. A influência sofrida por Kant pelo pensamento de Newton pode ser analisada através de sua obra (HELFERICH, 2006, p.242) *História universal da natureza e teoria do céu, ou tentativa de tratar a constituição e as origens mecânicas de todas as estruturas do universo segundo os princípios newtonianos* (1755).

Para Kant, a razão deve tudo submeter à sua análise e examinar tudo além dela. A influência iluminista em Kant representa a ruptura que teve a razão em relação ao pensamento teológico da Idade média, um marco historiográfico para transição para a Idade moderna. Em uma de suas principais obras: *Crítica da razão pura* (2001)², crítica, aqui, se torna uma avaliação da razão humana que testa as delimitações de seu conhecimento e como são possíveis de obter a partir da percepção sensível. Kant investiga, portanto, as formas de conhecimento em relação aos objetos.

Logo, o tipo de conhecimento *a priori* desenvolvido por Kant trata da necessidade de uma universalidade que é anterior a qualquer tipo de experiência, que não provém dela, como, por exemplo, os axiomas matemáticos, as leis universais das ciências naturais. Já o conhecimento *a posteriori* provém, no entanto, da experiência sensível desse homem racional. Na reflexão transcendental³, as circunstâncias para as possibilidades da experiência estão centradas em um sujeito. Trata-se, então, na filosofia kantiana da centralidade que assume o sujeito nessa forma do pensamento da razão.

No prefácio da segunda edição da *Crítica da razão pura*, Kant procura o centro do conhecimento no sujeito. O conhecimento, aqui, não consiste numa orientação a partir dos objetos a que se destina, através dos sentidos; mas pelo contrário, o que é determinante é o conhecer a partir do próprio *sujeito*. Os objetos são, assim, determinados pela razão humana. Logo, o conhecimento dos objetos do mundo, da objetividade, constitui-se a partir do que é gerado pelo sujeito racional.

Conhecemos, então, o modo como percebemos os objetos (a realidade) pela razão humana. O pensamento se dá pelos conceitos, logo, sem a consciência de um sujeito não haveria pensamento. Esse acompanha suas representações através da consciência. Sem essa consciência racional não há pensamentos e, por conseguinte, objetos e fenômenos. Conhecemos o real como reflexo.

Para Kant, então, tudo deve ser submetido à análise da razão. Essa é apenas legítima por sua universalidade e por seu rigor. O conhecimento *a priori*, como expõe, não há interferências sensíveis, é válido universalmente e rigoroso, como por exemplo, as leis científicas e os axiomas matemáticos. No conhecimento *a priori*, no entanto, para Kant, há na universalidade e no rigor uma certa regularidade no que tange aos resultados. Portanto, deve haver na experiência a regularidade nos resultados para, assim, determinar certa lei.

2 Sua segunda edição foi publicada no ano de 1787.

3 Na reflexão transcendental, para Kant, a metafísica se trata da forma que conhecemos os objetos.

A possibilidade dessa experiência se encontra no sujeito, na consciência racional. Logo no início da introdução da primeira parte da *Crítica da razão pura*, Kant aborda a diferença entre o conhecimento puro e o conhecimento empírico. Considerando que todas as formas de conhecimento começam a partir da experiência; os objetos instigam os sentidos a analisá-los.

No entanto, esclarece o filósofo, que há formas de conhecimento que não possuem essa origem na experiência. Logo, um conhecimento que não depende da experiência e nem dos sentidos. Kant nomeia, assim, esse conhecimento como “*a priori*”, pois não depende da experiência, é “anterior”. Já a forma de conhecimento que depende da experiência é “*a posteriori*”. Acrescenta ainda que (2001, p.63):

Assim, se alguém escava os alicerces de uma casa, ‘*a priori*’ poderá esperar que ela desabe, sem precisar observar a experiência da sua queda, pois, praticamente, já sabe que todo corpo abandonado no ar sem sustentação cai ao impulso da gravidade. Assim esse conhecimento é nitidamente empírico.

Para Kant, então, a forma de conhecimento a partir da experiência, “*a posteriori*”, não garante a “universalidade verdadeira e rigorosa”; uma validade que abarca toda a forma de conhecimento *a priori*, como a configuração das leis matemáticas universais. Para o pensador, a matemática seria um bom exemplo de como é possível chegar a um conhecimento além da experiência e através do intelecto, um conhecimento *a priori*.

Explica, assim, que nas afirmações onde há uma relação entre um sujeito e um predicado existem dois tipos de juízos: (i) analíticos, onde o predicado pertence ao próprio sujeito; (ii) sintético, onde não pertence, mas possui relação. Há uma relação de identidade ou não-identidade. Acrescenta ainda, que os juízos ou as afirmações sintéticas são juízos da experiência. Explica Kant (2001, p.69):

Os juízos de experiência, como tais, são todos sintéticos, pois seria absurdo fundar sobre a experiência um juízo analítico, uma vez que não preciso de sair do meu conceito para formular o juízo e, por conseguinte, não careço do testemunho da experiência. Que um corpo seja extenso é uma proposição que se verifica *a priori* e não um juízo de experiência. Porque antes de passar à experiência já possuo no conceito todas as condições para o meu juízo; basta extrair-lhe o predicado segundo o princípio de contradição para, simultaneamente, adquirir a consciência da necessidade do juízo, necessidade essa que a experiência nunca me poderia ensinar. Pelo contrário, embora eu já não incluía no conceito de um corpo em geral o predicado do peso, esse conceito indica, todavia, um objeto da experiência.

Apesar dos conceitos matemáticos, para Kant, serem juízos *a priori*, as proposições aritméticas, como cita, são sintéticas, pois sempre dependem de alguma forma da intuição; assim como proposições geométricas, por conseguinte, também são sintéticas. Porém, são apenas analíticas, *a priori*, certas afirmações geométricas, como clarifica Kant (2001, p.74-75):

É certo que um pequeno número de princípios que os geômetras pressupõem são, em verdade, analíticos e assentam sobre o princípio da contradição; mas também apenas servem, como proposições idênticas, para o encadeamento do método e I não preenchem as funções de verdadeiros princípios; assim, por exemplo, $a=a$, o todo é igual a si mesmo, ou $(a + b) > a$, o todo é maior do que a parte.

Os juízos sintéticos *a priori* buscam pôr o conhecimento em delimitações seguras. Para Kant, portanto, na *Crítica da razão pura*, a razão se torna o que fundamenta o próprio conhecimento *a priori*. Logo, destaca o filósofo que a *razão pura* contém princípios que possibilita o conhecer *a priori* (2001, p. 79):

Logo, a razão pura é a que contém os princípios para conhecer algo absolutamente *a priori*. Um organon da razão pura seria o conjunto desses princípios, pelos quais são adquiridos todos os conhecimentos puros *a priori* e realmente constituídos. A aplicação pormenorizada de semelhante organon proporcionaria um sistema da razão pura.

O conhecimento transcendental aplicado por Kant trata da forma que conhecemos esses objetos *a priori*. Acrescenta, portanto, que a filosofia transcendental como essa crítica da razão pura se traduz na ideia do desenvolvimento de uma ciência universal, sob forma de princípios gerais capazes de garantir uma solidez nas proposições como aquilo de mais correto. Logo, para Kant, (2001, p. 80):

A filosofia transcendental é a idéia de uma ciência para a qual a crítica da razão pura deverá esboçar arquitetonicamente o plano total, isto é, a partir de princípios, com plena garantia da perfeição e solidez de todas as partes que constituem esse edifício. [E o sistema de todos os princípios da razão pura].

Logo, para Kant, em sua introdução da segunda parte da *Crítica da razão pura* (2001), o conhecimento humano deriva de duas principais fontes: (i) as recepções das representações que são as impressões dos dados sensíveis, da sensibilidade; (ii) o conhecimento das coisas a partir dessas representações; respectivamente são a intuição e os conceitos, de tal forma que são interligados entre si. A intuição trata da própria percepção dos objetos, os conceitos das

formas do pensamento. Intuição e conceitos, para Kant, são formas de conhecimento *a priori*, enquanto que o conhecimento empírico, ou seja, que depende diretamente da experiência cotidiana, é uma forma de conhecimento *a posteriori*.

A percepção, ou sensibilidade, diz sobre a capacidade de receber as representações; o entendimento, por sua vez, a produção humana das representações. Essa percepção diz sobre a forma sensível que, assim, sem a sensibilidade, não seriam apresentadas ao homem as coisas. Afirma Kant que sem o entendimento da razão as próprias coisas não seriam dadas, não seriam criadas. Explica, então, que (2001, p. 115):

Sem a sensibilidade, nenhum objeto nos seria dado; sem o entendimento, nenhum seria pensado. Pensamentos sem conteúdo são vazios; intuições sem conceitos são cegas. Pelo que é tão necessário tornar sensíveis os conceitos (isto é, acrescentar-lhes o objeto na intuição) como tornar compreensíveis as intuições (isto é, submetê-las aos conceitos).

Os sentidos não são capazes, dessa forma, de pensar e o entendimento de perceber sozinho, apenas dessa relação resulta o conhecimento. A verdade, para Kant, acaba por se tornar conformidade do conhecimento pensado pela razão com o objeto percebido. Sem concordância se torna, portanto, um conhecimento falso. Logo, no primeiro prefácio da *Crítica da razão pura*, Kant acrescenta como prioridade o desenvolvimento das ciências como forma de aprimoramento do conhecimento humano. Assim, a razão humana trata de questões impostas segundo sua própria natureza e que nunca acabam, resultando na procura de uma edificação forte que se abriga a partir de conceitos que vão além da experiência. A metafísica até então esquecida retoma em Kant seu papel fundamental a partir de seu traçar como ciência. Acrescenta Kant que (2001, p. 30-31):

Agora, depois de serem tentados todos os caminhos (ao que se vê) em vão, reina o enfado e um indiferentismo, que engendram o caos e a noite nas ciências, mas também, ao mesmo tempo, são origem, ou pelo menos prelúdio, de uma próxima transformação e de uma renovação dessas ciências, que um zelo mal entendido tornara obscuras, confusas e inúteis.

No prefácio para a segunda edição da *Crítica da razão pura*, Kant volta a retratar sobre a necessidade de uma “via segura para a ciência” a partir dos conhecimentos da razão. A lógica assume, então, um papel de mostrar as ‘regras formais de todo o pensamento’, seja ele *a priori* ou a partir da experiência. A física e a matemática, para Kant, se tornam formas de conhecimento que por serem teóricas determinam *a priori* seus objetos. A matemática, assim, a partir de uma forma pura da razão, já a física não totalmente pura (se tratando de um

conhecimento sintético *a priori*), pois dependeria de outras formas de obter conhecimento além da razão, a partir, também, da experiência. Kant aclara que desde a aurora grega, a matemática se tornou um tipo de conhecimento puro *a priori*, possível a partir de uma revolução que traçou o seu caminho.

Aquele que primeiro demonstrou o triângulo isósceles (fosse ele Tales ou como quer que se chamasse) teve uma iluminação; descobriu que não tinha que seguir passo a passo o que via na figura, nem o simples conceito que dela possuía, para conhecer, de certa maneira, as suas propriedades; que antes deveria produzi-la, ou construí-la, mediante o que pensava e o que representava a priori por conceitos e que para conhecer, com certeza, uma coisa a priori nada devia atribuir-lhe senão o que fosse consequência necessária do que nela tinha posto, de acordo com o conceito. (KANT, 2001, p. 43)

Diante disso, o pensamento se torna, por conseguinte, uma representação dessa consciência racional pensante que previamente representa através de conceitos gerais *a priori*. São os conceitos da razão pura que determinam, assim, as coisas. Kant afirma posteriormente, no entanto, em relação à matemática, que a física da natureza demorou para traçar um trajeto por uma via segura da ciência, sendo a partir de Bacon que a física pôde, então, despontar.

A física foi ainda mais lenta em encontrar a estrada larga da ciência. Só há século e meio, com efeito, o ensaio do arguto Bacon de Verulâmio em parte desencadeou e, em parte, pois já dela havia indícios, não fez senão estimular essa descoberta, que também só pode ser explicada por uma revolução súbita, operada no modo de pensar. Aqui tomarei apenas em consideração a física, na medida em que se funda em princípios empíricos. (KANT, 2001, p.43-44)

Dessa forma, um marco no início do estabelecer científico da física da natureza enquanto ciência universal, se configura quando Galileu, em seus experimentos do lançamento das esferas num plano inclinado, determinou de forma prévia uma medida de aceleração ao qual seu experimento deveria corresponder, sendo determinante para esse estabelecer da física matemática, aponta Kant (2001, p.43) :

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.

Nessa revolução que determina o solo firme que se guia a física moderna da natureza, a razão é, aqui, determinante e central, ela tem o papel, portanto, de ditar e produzir a partir

dela mesma e não da experiência sensível. A razão pura, assim, propõe previamente princípios que, por conseguinte, conduzem suas afirmações estabelecidas por leis universais e constantes. Logo, a razão deve impor à natureza que responda às suas indagações e não ser influenciada por ela.

A natureza é, assim, forçada a responder às perguntas postas pela razão como forma de preencher e elucidar as leis e axiomas universais postos por essa. O homem é o possuidor da razão, do entendimento, que vai de encontro à natureza forçando-a a responder suas questões a partir daquilo que ele determina, do juízo da razão. Como um dos pontos principais de sua filosofia e primordial para o estabelecimento do pensamento moderno, elucidada Kant que (2001, p.44):

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 a responder às 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 os seus princípios, únicos a poderem dar aos fenômenos concordantes a autoridade de leis e, por outro, a experimentação, que imaginou segundo esses princípios, deve ir ao encontro 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.

Kant mostra o caráter matemático desse pensar moderno que determina o desenvolvimento das ciências modernas e o próprio estabelecer da metafísica moderna. Assim, o entendimento da razão compreende aquilo que ela própria propõe antecipadamente sob forma de conceitos universais, leis e axiomas, que confirmam suas afirmações e, consequentemente, interpela a natureza a mostrar-se a partir do que ela mesma impôs. Existe, aqui, um projeto prévio que constrange a natureza a mostrar-se de acordo com o que foi antecipadamente posto pela razão. Como uma forma de garantia prévia do estabelecimento do conhecimento.

A razão ao determinar conceitos *a priori* que possuem, aqui, a qualidade de leis, determina a experiência da ciência moderna que é avaliada e projetada a partir de um princípio universal, assegurando previamente aquilo a ser investigado. Assim, ao propor seus princípios que possuem o caráter de leis universais garantidas, o homem não se direciona mais

à natureza como um aluno ou como aquele que irá contemplá-la, mas agora ele é um juiz, o que julga a natureza forçando-a a responder suas questões. Sublinhando a exposição kantiana (2001, p.44):

A razão, tendo por um lado os seus princípios, únicos a poderem dar aos fenômenos concordantes a autoridade de leis e, por outro, a experimentação, que imaginou segundo esses princípios, deve ir ao encontro 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.

A revolução científica da física da natureza tem por base o projeto matemático que fundamenta a dominação do real. Assim, interpela a natureza sob uma forma ‘violenta’ para forçá-la a responder suas indagações, não de forma imaginética ou contemplativa, mas de acordo com o que a razão já colocou de antemão. Logo, para Kant, o conhecimento humano vai ao encontro dos objetos que são, assim, postos pela razão na medida em que representa antecipadamente. Explica, então, Kant (2001, p. 46) :

Tentemos, pois, uma vez, experimentar se não se resolverão melhor as tarefas da metafísica, admitindo que os objetos se deveriam regular pelo nosso conhecimento, o que assim já concorda melhor com o que desejamos, a saber, a possibilidade de um conhecimento *a priori* desses objetos, que estabeleça algo sobre eles antes de nos serem dados. Trata-se aqui de uma semelhança com a primeira idéia de Copérnico; não podendo prosseguir na explicação dos movimentos celestes enquanto admitia que toda a multidão de estrelas se movia em torno do espectador, tentou se não daria melhor resultado fazer antes girar o espectador e deixar os astros imóveis.

Kant expõe, entretanto, que não há como haver o desenvolvimento de um tipo de conhecimento *a priori* a partir dos objetos, é preciso ter um conceito prévio dado pela razão antes de ir de encontro com esses objetos. O objeto sensível sendo posto pelo entendimento da razão representa algo que o sujeito põe diante de si. Esses objetos se tornam, por conseguinte, representações dessa razão, aquilo que é posto diante dela. Explica Kant que (2001, p.46):

Ora, na metafísica, pode-se tentar o mesmo, no que diz respeito à intuição dos objetos. Se a intuição tivesse de se guiar pela natureza dos objetos, não vejo como deles se poderia conhecer algo *a priori*; se, pelo contrário, o objeto (enquanto objeto dos sentidos) se guiar pela natureza da nossa faculdade de intuição, posso perfeitamente representar essa possibilidade. [...] terei que admitir que ou os conceitos, com a ajuda dos quais opero esta determinação, se regulam também pelo objeto e incorro no mesma dificuldade acerca do modo pelo qual dele poderei saber algo *a priori*; ou então os objetos, ou que é o mesmo, a experiência pela qual nos são conhecidos (como objetos dados) regula-se por esses conceitos e assim vejo um modo mais simples de sair do embaraço.

A experiência dos objetos acaba por ser guiada pelo entendimento, com “regras” definidas pela razão previamente que se direciona aos objetos. Os objetos da experiência devem, portanto, corresponder aos princípios universais definidos pela razão. Esses e o próprio real não determinam o conhecimento, mas são determinados pela razão, por conceitos *a priori* que dão fundamento à natureza como objeto da experiência. Acrescenta Kant (2001, p.46):

Com efeito, a própria experiência é uma forma de conhecimento que exige concurso do entendimento, cuja regra devo pressupor em mim antes de me serem dados os objetos, por consequência, *a priori* e essa regra é expressa em conceitos *a priori*, pelos quais têm de se regular necessariamente todos os objetos da experiência e com os quais devem concordar.

Só conhecemos aquilo que pomos com a razão. Kant, logo, procura um caminho seguro para a metafísica a partir de “provas” de que os conceitos *a priori* fundamentam a natureza. Para Kant (2001, p. 47): “Este ensaio dá resultado e promete o caminho seguro da ciência para a metafísica, na sua primeira parte, que se ocupa de conceitos *a priori*, cujos objetos correspondentes podem ser dados na experiência conforme a esses conceitos.” Traça, então, esse caminho seguro para uma metafísica como ciência.

A experiência, para Kant, é uma forma de conhecimento relativo aos fenômenos da natureza e não, necessariamente, às coisas mesmas. A coisa em-si permanece inacessível para a razão. Logo, a representação não é determinada pelas coisas, mas o que é chamado de coisa em- si e o próprio real são estabelecidos pela representação da razão humana. Afirma Kant (2001, p.48) :

[...] que a nossa representação das coisas, tais como nos são dadas, não se regula por estas, consideradas como coisas em si, mas que são esses objetos, como fenômenos, que se regulam pelo nosso modo de representação, tendo consequentemente que buscar-se o incondicionado não nas coisas, na medida em que as conhecemos (em que nos são dadas), mas na medida em que as não conhecemos, enquanto coisas em si; que a nossa representação das coisas, tais como nos são dadas, não se regula por estas, consideradas como coisas em si, mas que são esses objetos, como fenômenos, que se regulam pelo nosso modo de representação, tendo consequentemente que buscar-se o incondicionado não nas coisas, na medida em que as conhecemos (em que nos são dadas), mas na medida em que as não conhecemos, enquanto coisas em si [...]

Ainda sobre a representação da razão, cita Kant (2001, p.48):

Efetivamente, em relação ao primeiro ponto, no conhecimento *a priori* nada pode ser atribuído aos objetos que o sujeito pensante não extraia de si próprio; relativamente

ao segundo, com respeito aos princípios de conhecimento, a razão pura constitui uma unidade completamente à parte e autônoma, na qual, como num corpo organizado, cada membro existe para todos os outros e todos para cada um [...]

Entretanto, ainda podemos destacar o que Kant elabora sobre essa ‘nova’ metafísica enquanto ciência universal. Para o filósofo, a metafísica é um inventário ordenado de forma sistêmica do que é posto pela razão pura (KANT, 2001, p. 36). A realidade se torna, então, o que é representado pela razão pura e o representar uma forma de dominação sobre o real. Uma interpelação violenta sobre o real como forma de investigação. Acrescenta, assim, Kant (2001, p. 36): “Nada nos pode aqui escapar, pois o que a razão extrai inteiramente de si mesma não pode estar-lhe oculto; pelo contrário, é posto à luz pela própria razão, mal se tenha descoberto o princípio comum de tudo isso.” Da razão nada pode estar oculto de suas investidas.

Nos remete, portanto, a um discurso inaugural deferido por Hegel ao assumir a cátedra em Heidelberg. Esse discurso, por conseguinte, deve ser apreendido como uma continuação do pensamento moderno inaugurado por Descartes e estabelecido por Kant. Escrito por Hegel em 1816, na Universidade de Heidelberg, como motivo da inauguração de seu curso de história da filosofia e de sua estreia na cátedra de filosofia da universidade. Hegel defende um novo recomeço da filosofia, diante do que chama de “miséria da época”. Esse recomeço seria, assim, capaz de elevar a ciência em defesa de um mundo racional, contra ao que chama de superficialidade da filosofia de sua época (1955, p.5). Essa nova filosofia buscaria, dessa forma, centralizar a difusão do conhecimento científico. Logo, pode-se observar em seu discurso uma clara confiança na ciência e no conhecimento humano. O homem, aqui, no pensar hegeliano possui um papel central.

Como espírito de seu tempo o homem tudo encaminha e tudo representa, afirma Hegel que nada existe que não se abra perante ele. Nada se oculta perante seu crescente domínio representativo em direção à natureza e à totalidade dos entes. Afirma, então, Hegel (1955, p.5):

[...] não haverá nada, por arisco e por duro que seja, que não se abra perante ele [...] A essência do universo, a princípio fechada e oculta, não impõe força capaz de resistir ao valor de um espírito disposto a conhecê-la: deve inevitavelmente se manifestar perante ele e estender perante seus olhos, para satisfação e seu desfrute, suas profundidades e suas riquezas.⁴

4 Versão original: “[...] no habrá nada, por arisco y por duro que sea, que no se abra ante él.” “La esencia del universo, al principio cerrada y oculta, no encierra fuerza capaz de resistir al valor de un espíritu dispuesto a conocerla: no tiene más remedio que ponerse de manifiesto ante él y desplegar ante sus ojos, para satisfacción y disfrute suyo, sus profundidades y sus riquezas.” (HEGEL, 1955, p.5).

Numa carta escrita por Hegel, durante sua estadia como redator na *Gazeta de Bamberg*, temos, ainda, outra afirmação que retrata esse poder de domínio da razão sobre a realidade. Hegel expressa (apud HELFERICH, 2006, p.275): “O trabalho teórico, me convenço cada dia mais, tem mais êxito no mundo que o trabalho prático; uma vez transformando o reino da representação, a realidade não resistirá.”

É, dessa forma, principalmente com esses pensadores, que a filosofia moderna é estabelecida. Não se pode deixar de destacar a importância para o estabelecimento do pensar moderno através do desenvolvimento da física da natureza com Galileu e Newton. Todos esses fundamentos do pensar moderno inauguram, de certa forma, uma nova maneira do pensar. Com o pensamento moderno podemos analisar, aqui, uma configuração de mundo dividida entre o sujeito pensante, detentor da razão, visto como um senhor, o *subjectum* desse pensar; por outro lado, temos o que essa consciência representadora vai ao encontro, como uma forma de interpelação violenta da natureza e das coisas tidas como extensão desse fundamento primeiro do *cogito*.

3 O fundamento matemático

Neste capítulo será explicada a essência do pensamento moderno refletido no projeto matemático que o fundamenta. Assim, será analisada a influência que exerce Kant sobre o estabelecimento da metafísica moderna. Afirma, assim, Heidegger (1987, p.63) que a filosofia kantiana traz de forma inaugural a clareza de uma fundamentação da “totalidade do pensar e do estar-aí modernos”. Logo, todo fundamentar que determina o conhecimento moderno e o estabelecimento das ciências modernas.

Será analisado, então, a partir do pensamento moderno, partindo da *Crítica da razão pura* de Kant (2001), o desenvolvimento de uma forma de ciência universal base para o próprio conhecimento humano e para a verdade do conhecer. A partir da obra de Martin Heidegger *Que é uma coisa?* (1987) será investigado, assim, o pensamento como representação que impera na modernidade a partir de Descartes. Dessa forma, esse pensar moderno é fundamentado no projeto matemático de domínio do real. O matemático, aqui, possui importância central e, portanto, nos resta indagar propriamente qual o seu sentido moderno como projeto universal e axiomático que assegura antecipadamente o real.

3.1 O projeto matemático do pensar moderno

É na *Crítica da Razão pura* que acontece esse delinear da filosofia kantiana que permeia o trajeto da filosofia moderna e, por conseguinte, de todo o pensar moderno. Com o Idealismo alemão, Heidegger desenvolve que (1987, p.66): “[...] a filosofia em geral tinha chegado a seu fim e confiado definitiva e exclusivamente às ciências e a administração do saber”. Logo, com o seu afastamento é inaugurada uma nova formação científica refletida na visão positivista, onde a verdade se torna definida pelos fatos e esses, por conseguinte, a definem.

É, então, a partir da ciência em sua forma de conhecimento com base em experimentos, cálculos e medidas que podemos ter um real encontro com a verdade, um acesso ao verdadeiro real estabelecido através dos fatos. A ciência se torna, aqui, via única para o conhecimento verdadeiro e comprovado, para a verdade. Nesse espírito científico, Heidegger acrescenta que (1987, p.67): “O que se prova, nas ciências da natureza, através de experiências e o que, nas ciências históricas do espírito, é documentado por manuscritos e textos, é verdadeiro. Isto quer aqui dizer: é o único verdadeiro legítimo como saber.”

Com Descartes também se determina, assim, essa nova forma de pensamento moderno. Como substância primeira, o *cogito* determina a realidade. Como um espelho do

subjectum as coisas estão diante dele, a partir de seu pensar representativo da razão. Logo, afirma Heidegger (1987, p.53):

Quando a coisa vale como *ens creatum*, como um subsistente criado por Deus, então o incondicionado é Deus, no sentido do Antigo Testamento. Quando a coisa vale como aquilo que está diante do Eu, como objeto, quer dizer, como não-eu, então o incondicionado é o Eu, o Eu absoluto, no sentido do Idealismo Alemão.

Assim, também, a razão pura kantiana é citada como o que guia o próprio conhecimento. Afirma Heidegger (1987, p.120): “[...] a razão pura enquanto tribunal normativo para determinação da coisalidade de todas as coisas em geral – esta razão pura é o que Kant expõe na *Crítica*.” Para o pensador em *Que é uma coisa?* (1987), por conseguinte, o modo de pensamento da modernidade como representação acaba se tornando um modelo unívoco de forma de conhecimento que dá “medidas às coisas”, como um conhecimento imediato. Assim, o papel da filosofia, por conseguinte, se tornará cada vez mais inadequado e apartado, num mundo de disponibilidade, onde tudo se encontra à vista do homem, à sua disposição como matéria para seu usufruto utilitário e de controle. O homem como sujeito moderno representa e, assim, o mundo acaba por se tornar uma imagem refletida desse *ego* subjetivo. Dessa forma, para o pensamento moderno não conseguimos abarcar a coisa-em-si mesma, mas apenas fenômenos como reflexos do eu pensante racional. Afirma, então, Heidegger (1987, p. 19):

O que é uma pedra dizem-nos mais rapidamente a mineralogia e a química, o que é uma rosa e um arbusto ensina-nos com segurança a botânica; do que é uma rã e um falcão fala-nos a zoologia; do que é um sapato, uma ferradura ou um relógio, dão-nos uma informação mais exata o sapateiro, o ferreiro, ou o relojoeiro. Torna-se evidente que, com nossa questão, chegamos sempre demasiado tarde e, ao mesmo tempo, somos remetidos para quem tem uma resposta muito melhor ou para quem, pelo menos, dispõe de experiências e modos de proceder que permitem que ela seja dada rapidamente.

Uma coisa para o pensamento moderno se torna não apenas o que podemos nos referir ou que podemos tocar, mas o que já é algo previamente e não nada. Em contraponto, Heidegger propõe, assim, analisar cada coisa em sua coisalidade, em seu ser coisa, no seu movimento de tornar-se, que já não é mais como um ente, mas uma coisalidade incondicionada (*Unbedingten*). Não se trata, portanto, de nos abarcar nas coisas já presentes para o homem, mas sim no que “já não é coisa”. Conforme explica Heidegger (1987, p.20): “[...] aí onde já não há mais coisas que dêem um fundamento e um solo” .

Acrescenta, assim, Heidegger (1987, p.20):

Devemos saber precisamente o que o mineralogista, o botânico, o zoólogo e o amolador não querem saber, aquilo que eles julgam apenas querer saber quando, no fundo, querem uma coisa completamente diferente: promover o progresso da ciência, ou satisfazer o prazer da descoberta, ou indicar o caráter utilitário da coisa, ou ganhar a vida. Devemos saber aquilo que nenhum deles não só não sabe, como talvez nem sequer possa saber, apesar de toda ciência e habilidade manual.

Estabelece, então, uma diferenciação entre o conhecimento científico e um outro saber além, um conhecimento diferente da concepção científica como representação do próprio real como uma forma de dizer o que é a coisa. Heidegger nos indaga, portanto, se (1987, p.21):

[...] 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?

O que busca, aqui, elucidar é sobre diferentes modos de dizer sobre uma mesma coisa, seja o sol para o agricultor ou para um astrofísico, ambos dizem uma verdade. As ciências, entretanto, acabam por chegar nos fatos sobre as coisas em seu aspecto objetivo, mas mesmo estando na cotidianidade em relação ao real e chegando mais próximo à coisa, não a enxerga propriamente. Explica Heidegger, então, que (1987, p.25): “ Por conseguinte, um botânico, com a investigação de uma labiada, não se preocupa com uma planta singular; ela é sempre, apenas, uma exemplar; o mesmo acontece com os animais, com as inumeráveis rãs e salamandras, que são mortas num Instituto.”

A concepção da coisa como um *objectum* se configura como um projetar-diante- de, diante do homem como sujeito, *subjectum*, na divisão da relação entre sujeito e objeto, base para o estabelecimento da filosofia moderna e da própria modernidade. Para Heidegger, na *Crítica da razão pura* Kant explica como todas as coisas, os fenômenos, têm um caráter de substância. O modo que o objeto existe, pensamento que, para Heidegger, permeará toda a modernidade, em que o objeto está sempre aí já manifesto com suas propriedades.

É, no entanto, com o começo da filosofia moderna com Descartes que tudo é posto à prova até o encontro do que já não poderia haver dúvida: a própria existência de quem põe a pergunta, de quem duvida. Enquanto alguém que põe a pergunta, a própria existência desse eu é algo indubitável, pois para haver uma dúvida é necessário quem a ponha. Acrescenta Heidegger que (1987, p.102):

[...] Descartes começou a duvidar de tudo; mas esta dúvida encontrou, finalmente, qualquer coisa que já não podia ser posta em dúvida, porque quem duvida, enquanto duvida, não pode duvidar de que ele próprio existe e tem que existir para que possa, em geral, duvidar. Na medida em que duvido, devo ao mesmo tempo admitir que ‘sou’; o ‘eu’ é, portanto, aquilo que é indubitável.

No entanto, essa imagem do pensamento de Descartes se revela como uma forma comum e corriqueira sobre o seu pensar. Esse *eu*, o que não se deve duvidar, é posto como central no pensamento substancialista moderno. O *eu* é, aqui, a substância primeira que não há contestação. Assim, acrescenta Heidegger que (1987, p.102):

Antes da teoria acerca do mundo, deve colocar-se a teoria acerca do sujeito. De aqui em diante, a teoria do conhecimento é o fundamento da filosofia; eis o que a torna moderna, distinguindo-a da medieval. [...] Platão e Aristóteles foram transformados em teóricos do conhecimento.

A partir de Descartes é formada uma nova teoria do conhecimento a partir da dúvida acerca das coisas. Para Heidegger, então, o estabelecimento do pensamento moderno de Descartes se deve, fundamentalmente, ao domínio do projeto matemático que é instaurado no próprio pensar.

Mas tudo isto aconteceu num tempo em que, já há mais de um século, o matemático adquirira cada vez mais predomínio, até chegar à claridade, como traço fundamental do pensar; num tempo que irrompia, de acordo com este livre projeto de mundo, em novo assalto à efetividade. (HEIDEGGER, 1987, p.103)

O fundamento desse matemático como o que funda a si mesmo e que previamente já possuímos é na “aurora” do pensamento moderno já bem estabelecido e dominante para o pensar. Ele propõe estabelecer tudo a partir de um fundamento primeiro, sob um projeto axiomático e universal, um “esboço” previamente assegurado do real. Dessa forma, uniformiza o pensamento sobre a realidade. Sobre esse projeto, acrescenta Heidegger (1987, p.103):

Mas isto significa apenas que o matemático quer, de acordo com a sua exigência mais íntima, fundamentar-se a si mesmo; quer apresentar-se expressamente a si mesmo como padrão de *todo* o pensar e estabelecer as regras daí resultantes. Descartes é parte essencial deste trabalho de reflexão acerca do matemático, no seu significado principal.

O pensamento de Descartes é caracterizado por essa “fundamentação” do matemático e de “reflexão” da metafísica. Logo, Heidegger cita um escrito inacabado de Descartes que

percorre e delinea um caminho para o estabelecimento da metafísica e das ciências modernas: *Regulae ad directionem ingenii* (1701). Dessa forma, explicita que (1987, p.104):

‘Regulae’ : proposições de fundo e diretrizes, nas quais o próprio matemático se sujeita à sua essência. [...] Nele é cunhado o conceito moderno de ‘ciência’. Somente quem pensou até o fim, efetivamente e durante muito tempo, este escrito pouco apreciado e insípido, nos seus mais secretos e frios recônditos, tem em seus pressupostos que lhe permitirão pressentir o que está em marcha na ciência moderna.

O matemático, como projeto axiomático de determinação da natureza, se torna a “medida” da investigação científica. Desvela-se, assim, o caráter axiomático metafísico-matemático das ciências modernas que se projeta em direção à natureza como um domínio da própria realidade. O projeto de uma ciência universal, defendida por Descartes, ilustra o fundamento matemático dessa ciência, que todo o conhecimento humano deveria seguir.

Nas três regras trabalhadas por Heidegger presentes na obra de Descartes, as Regras III, IV, V, afirma-se o seguinte: (I) que sobre as coisas objetivas devemos não apenas refletir sobre o que os outros ou nós mesmo pensamos, mas, principalmente, o que podemos intuir seguramente e com clareza sobre os fatos. Assim, chegamos à ciência propriamente; (IV) o método é basilar para investigação da coisa, esse método requer dizer que experimentamos a partir daquilo que pomos antecipadamente com axiomas e conceitos a partir da verdade da coisa; por fim, (V) deve-se adentrar na área da coisa com intuito de encontrar sua verdade, assim, partindo de proposições mais simples e, por conseguinte, atingindo afirmações mais claras que possui um maior conhecimento sobre as coisas.

Explicita Heidegger, então, (1987, p. 105) que o mais decisivo é como a reflexão sobre o matemático vai ao encontro da metafísica tradicional, a “*prima philosophia*”, e, logo, determina o próprio pensar moderno. Os “axiomas particulares”, cita Heidegger, portanto, (1987, p. 105): (i) devem ser primeiros, claros e evidentes, “*evidens* em si e por si”, devem ser corretos e isso é o que irá definir sua verdade. A certeza clara do correto é aqui tida como verdade; (ii) os axiomas puramente matemáticos são os mais importantes, onde as proposições são dadas e garantidas previamente sobre a totalidade do ente.

O *subjectum* é o *fundamentum absolutum* que é posto pela proposição do matemático e que é por si só um fundamento absoluto indubitável. Explica Heidegger que (1987, p.106):

Somente assim o *subjectum* é um *fundamentum absolutum*, qualquer coisa puramente posta a partir da proposição enquanto tal, do matemático enquanto tal,

uma fundação, uma base e, como tal, *fundamentum absolutum* e, ao mesmo tempo, *inconcussum*, indubitável, absolutamente certo.

Como base do pensamento moderno, o *subjectum* como substância é o fundamento mais certo e irrefutável. O matemático é, agora, fundamento de todo saber e tudo deve ser posto em questão pelo pensamento. O sujeito se torna, então, aquele que duvida, porque justamente tem o matemático como esse fundamento e procura para o conhecimento um solo firme, objetivo e claro. Explica Heidegger que (1987, p.106): “Agora já não se trata de encontrar uma lei fundamental para a natureza, mas o princípio mais universal e mais elevado para o Ser do ente em geral.” Um princípio matemático “que nada tivesse sido antes dele”, um princípio primeiro e substancial, esse matemático corresponde ao que (1987, p.106): “Somente onde, pela primeira vez, o pensamento se pensa a si mesmo é que ele é absolutamente matemático, quer dizer, um tomar conhecimento do que já temos.”

O pensar se torna, aqui, “eu penso”, *ego cogito*, a certeza primeira. Afirma Heidegger que (1987, p.107): “No ‘eu ponho’, o ‘eu’, enquanto aquele que põe, é antecipadamente e ao mesmo tempo posto como o que já está aí, como ente. O Ser do ente determina-se a partir do ‘eu sou’, como certeza do pôr”. O *eu* coloca previamente as proposições, pois já existe e existindo pode pôr. *Eu* é o que antecipadamente põe e que já está aí como a maior certeza, pois para colocar previamente já “deve estar aí”.

Não se trata, entretanto, de uma conclusão acabada, o existir não é determinação do pensar, mas esse como pôr antecipado tem como fundamento o *sum*, essa existência posta como *fundamentum absolutum*. Assim, afirma Heidegger que (1987, p. 107): “A proposição ‘eu ponho’ encontra-se na essência do pôr; é uma proposição que não se dirige a qualquer coisa previamente dada, mas que dá a si mesma somente o que nela está. O que nela está é *eu* ponho; sou aquele que põe e pensa.” O sujeito dá fundamento e põe o próprio pensar, o *subjectum*, o que ele representa como objetivo não reflete numa determinação subjetiva decidida por esse Eu, mas faz parte de um encaminhar matemático que rege essa representação. Conforme explica o filósofo (1987, p.107):

É por isso que, desde então, o eu é, preferentemente, designado como *subjectum*, como ‘sujeito’. [...] O fato de o ‘eu’ se ter tornado o elemento caracterizador do que, em sentido próprio, já está antecipadamente aí para a representação (o ‘objetivo’ em sentido atual), não tem a ver com qualquer ponto de vista do eu, ou com uma dúvida subjetiva, mas com uma supremacia essencial e com uma radicalização determinada e intencional do matemático e do axiomático.

É pelo caráter matemático que o *subjectum* se torna central. Heidegger afirma sobre Descartes que a concepção de sujeito apenas se tornará subjetiva na modernidade quando sua essência não é mais compreendida. O Ser não é mais levado em questão, mas tudo é remetido e determinado pelo sujeito que se torna medida. A partir do projeto matemático, as coisas são em relação ao sujeito um sempre outro que estão na sua frente como objetos disponíveis. As coisas se tornaram objetos, *objectum*.

O *objectum* é a coisa representada, esse objeto se torna o que é mais subjetivo, pois é reflexo e medida do *subjectum* moderno. Cria-se, portanto, uma separação violenta e dualista na metafísica moderna. Para Heidegger, o *eu* se torna (1987, p. 108): “[...] fundamento em que repousa toda a certeza e verdade.” O pensamento tem por vista o próprio eu que irá determinar o homem moderno tido como animal racional, *animal rationale*, o que o diferenciaria dos animais seria, no entanto, sua capacidade para pensar.

No entanto, afirma Heidegger que (1987, p.109): “Com a particular acentuação do eu, quer dizer, com o ‘eu penso’, a determinação do racional e da razão adquire um peculiar predomínio. Porque o pensar é o ato fundamental da razão.” No *Cogito sum*, a razão é posta como papel central, ela é o princípio fundamental primeiro e antecipador de todo conhecimento. A razão humana se torna, na modernidade, uma subjetividade. Conforme afirma Heidegger (1987, p.109):

Mas agora a razão, enquanto ‘eu penso’, é erigida expressamente em princípio supremo, enquanto fio condutor e tribunal de toda a determinação do Ser.” Esse axioma primeiro, fundamental para todo saber é o *cogito sum* que se estabelece no *subjectum* [...] Enquanto tal, o enunciado, para ser enunciado, deve pôr sempre aquilo que se encontra no *subjectum*. O que se põe e diz no predicado não deve nem pode contradizer o sujeito [...] no sentido de contradição.

O projeto matemático põe a si mesmo como norma uniforme do conhecimento. O pensar, aqui, se torna um ‘eu penso’ que deve seguir o princípio da contradição. O que é posto pelo ‘eu penso’, criado pelo *subjectum*, é produto da razão. Assim, expõe Heidegger (1987, p.110): “A razão concebida deste modo é puramente ela própria, é razão pura”. Os princípios axiomáticos que estão de acordo com o projeto matemático são princípios guias para o próprio conhecimento. Acrescenta Heidegger (1987, p.110):

Os princípios que resultam simplesmente da razão, de acordo com o traço matemático fundamental do pensar, tornam-se os princípios do saber autêntico, quer dizer, daquilo que é a filosofia em grau mais elevado, a metafísica. Os princípios da mera razão são os axiomas da razão pura.

A razão pura é tida, aqui, como *lógos*, como proposição que irá estabelecer a metafísica moderna a partir da “fundamentação matemática de Descartes”. Explica Heidegger (1987, p.110): “Agora, a pergunta pela coisa está ancorada na razão pura, quer dizer, no desenvolvimento matemático dos seus princípios”. Sendo os axiomas universais os princípios do eu, da razão e da contradição são neles, por conseguinte, que se funda a própria metafísica moderna. Conforme acrescenta o filósofo (1987, p.111): “É com base neles que se deve fundar toda a metafísica, de modo que estes axiomas dominam também a estrutura interna da metafísica, quer dizer, a configuração que dá a norma do saber para a totalidade do seu domínio”.

A metafísica moderna, entretanto, representa apenas uma parte delimitada do ente, da natureza que, aqui, é tida como *ens creatum* desde a Idade Média. Logo, na modernidade, o ente se torna *ens creatum*. Essa representação cristã da coisa possui um sentido de hierarquia, o superior é o ente absoluto que cria todos os outros entes, as coisas. Deus é esse criador, os entes criaturas criadas, assim, por ele. Entre suas criações o homem é aquele que se diferencia, portanto, pode-se afirmar que (HEIDEGGER, 1987, p.111): “Deus como criador, o mundo como criado, o homem e a sua salvação eterna, são os três domínios no interior da totalidade do ente, determinados a partir do pensamento cristão”.

Deus, nessa metafísica cristã, acaba por ser o fundamento e causa de todos os entes como *ens creatum*. Para o pensamento metafísico moderno, o homem como esse ente diferenciado toma uma posição central, ele é o que pensa. O homem como ‘eu’ é princípio fundamental da metafísica, ele é a origem de todas as fundamentações. Assim, acrescenta Heidegger (1987, p.112): “ Nas três dimensões fundamentais do questionar metafísico é, em cada caso, um ente que está em causa: Deus, mundo, homem.”

Para Heidegger, é a partir da *metaphysica generalis*, com seus axiomas, que o conhecimento é determinado. Acrescenta, então, que aquilo que uma coisa é, tem que ser estabelecido previamente a partir dos princípios fundamentais, de proposições gerais derivadas da *ratio*, da razão pura matemática. Assim, continua (1987, p.113): “ Este esclarecimento em profundidade, prévio e universal, de todas as coisas, no que respeita à sua coisalidade, a partir da razão pura do pensar racional em geral, o esclarecimento, como prévio tornar claro de todas as coisas, é *Iluminismo*, o espírito do século XVIII.” É, portanto, nesse século que se estabelece o pensar moderno já anteriormente delineado. Acrescenta Heidegger (1987, p. 113): “[...] na qual cresce o pensamento de Kant, figura essa que também suporta e determina o que é próprio e novo no modo do seu questionar, a configuração da metafísica sem a qual, também, o século XIX seria impensável”.

A fundamentação matemática da metafísica moderna é estabelecida a partir da razão pura. Dessa forma, conforme afirma Heidegger (1987, p.118): “[...] o projeto do Ser do ente que fornece a norma para todas as restantes coisas conhecíveis”. A coisa será determinada, assim, a partir dos princípios dessa razão. A verdade posta por essa metafísica, em contraponto com a verdade tradicional como *veritas*, verdade como conformidade entre o pensamento e a coisa; aqui, o sentido de verdade moderna é determinação da razão, da proposição. Há verdade quando há adequação da coisa com a proposição advinda do pensamento da razão, as coisas são como reflexos dessa, como coisas criadas e devem correspondê-la. Verdade é correspondência das coisas com o que foi pensado pela *ratio*, com a proposição universal. Assim, explica Heidegger (1987, p.118- 119):

[...] Assim vista, a verdade é a adaptação das coisas à sua essência, pensada por Deus. [...] a totalidade do saber sobre o mundo, a alma e Deus deve ser derivada destes conceitos mais universais, numa articulação e dedução puramente racionais desses conceitos.

A razão encaminha, assim, de acordo com seus princípios mais universais, os próprios entes. Na *Crítica da Razão Pura*, a crítica se delimita à essência daquilo a ser abordado, um “circunscrever”, pôr um esboço do que é. Dessa forma, ilustra Heidegger (1987, p.123): “A crítica torna-se, deste modo, a medição que traça os limites do domínio total da razão pura”. Uma delimitação feita a partir de princípios da própria essência daquilo que é a *razão pura*. A crítica faz parte do projeto matemático do pensamento moderno. Assim, a crítica da razão pura é o delimitar do Ser do ente, “da coisalidade da coisa”, seus princípios determinam o que é determinada coisa.

Na crítica, como abordado, é estabelecido o projeto matemático do pensamento moderno que busca determinar antecipadamente as coisas a partir de princípios gerais. Esses princípios são avaliados de acordo com seu caráter próprio. A crítica se torna, todavia, o que a razão põe por ela mesma para avaliá-la. Conforme explica Heidegger (1987, p. 113): “Crítica é, portanto, a execução da racionalidade mais íntima da razão. A crítica realiza uma elucidação da razão. Razão é saber a partir de princípios e, por consequência, ela própria o poder dos princípios e das proposições-de-fundos.” A natureza se torna o que experimentamos, ela é objeto da experiência do projeto axiomático de dominação. A coisa é objeto da natureza, da experiência. Assim, continua Heidegger (1987, p.129): “‘Coisa’ é o objeto da nossa experiência”.

Na medida em que a natureza é a mais alta representação do que é possível experimentar, a coisa deve ser, em verdade, concebida *como coisa da natureza*. Os princípios elementares dessa metafísica, como o princípio da contradição, determinam o próprio conhecer que se relaciona sempre com determinado objeto do conhecimento. Kant trata especialmente do conhecimento humano (1987, p.135-136):

Esta determinação da essência do conhecimento é o primeiro ataque e, ao mesmo tempo, aquele que decide tudo, dirigido contra a metafísica racional. Com ele, Kant ocupou uma nova posição fundamental do homem no meio do ente, ou melhor, elevou verdadeiramente ao saber metafísico e forneceu uma fundamentação a uma posição que até hoje se mantém. Que se trata do conhecimento *humano*[...]

O conhecimento humano, para Kant, é a própria relação com o objeto como forma de representação. O representar é, aqui, a relação com os objetos feita de forma imediata através da *intuição*. Assim, para Heidegger (1987, p.136), o conhecimento humano como juízo se traduz como representação sob forma de intuição. Esse conhecimento possui uma duplicidade una em sua constituição, entre pensamento e intuição, sendo apenas pela intuição que um tal objeto é dado. Tanto a intuição quanto o pensamento são formas de representação. Acrescenta ainda Heidegger que (1987, p. 136): “ Re-presentar significa trazer qualquer coisa para diante de si e tê-la diante de si, ter qualquer coisa diante de si enquanto sujeito, fazê-la regressar a si: *re-praesentare*. ”

A representação de forma imediata como intuição consiste no que apreendemos de forma singular em suas características, “desta ou daquela maneira”, como cores e sua extensão. Explica o filósofo (1987, p.137): “O representar, o pôr diante, de forma imediata e, portanto, o pôr, de cada vez, este singular, é o intuir.” Difere, portanto, do pensar que se configura como um representar mediato, ele apreende o que é geral. Logo, o conceito é o representar mediato daquilo que é, portanto, universal para o conhecimento. Continua Heidegger (1987, p. 137):

O representar do que vale para muitos e, de fato, na medida em que tem valor para muitos, que é comum a tudo o que lhe pertence, é o conceito. Pensar é representar qualquer coisa no universal, quer dizer, em conceitos. Mas os conceitos não se encontram imediatamente; para os constituir, é necessário um determinado caminho e um determinado meio; o pensar é, por isso, um representar mediato.

O objeto também possui um caráter duplo, como o que nos vem ao encontro como juízo da percepção e o que apreendemos sobre determinado objeto como, cita Heidegger, o brilho do sol ou o aquecer da pedra, como uma percepção do sol ou do aquecer que são

percepções aparentemente isoladas. Então, afirma o pensador (1987, p. 138): “ Aqui, são postas, de cada vez, umas ao lado das outras, as minhas percepções e as de cada um dos outros eus que percebem e é fixado somente o modo como aquilo que, de cada vez, me é diretamente dado, se me representa.”

O outro lado do caráter duplo dos objetos se configura numa relação de causa e consequência, como o sol que brilha e a pedra que aquece. Se torna, assim, uma relação derivativa uma da outra, uma relação de causa e efeito. Esses dois fenômenos, logo, não se constituem isoladamente em ligações “ocasionais” da percepção, mas, aqui, são tidos universalmente um em relação ao outro. Se põe, então, como uma “sucessão de percepções”, de consequências, o aquecer da pedra é consequência direta do brilho do sol. Então, para Heidegger (1987, p. 139): “ O que este juízo diz vale para todos os tempos e para toda a parte; ele não é subjetivo, mas diz respeito ao objeto, ao objeto enquanto tal.”

Logo, se trata de uma representação universal, um pensamento baseado numa relação de causa e efeito que tem como fundamento o *princípio da causalidade* como um dos princípios basilares da metafísica moderna. Portanto, as duas partes do conhecimento devem estar em correlação: a intuição e o pensamento. Demonstra Heidegger (1987, p. 139):

O dado intuído deve ser apresentado sob a universalidade de determinados conceitos, o conceito deve vir sobre a intuição e determinar, a seu modo, o que nela é dado.[...] Em si mesmo, o juízo da experiência exige um novo passo, um novo modo de representar o dado, a saber, por conceitos.

A experiência científica não advém das percepções, mas é “metafisicamente possível” a partir de uma representação conceitual previamente dada por conceitos com base no princípio da causalidade. As coisas são, portanto, representadas e, assim, universalmente validadas pelos princípios da razão, assim, constituindo o próprio conhecimento humano para Kant. Conforme explica Heidegger (1987, p. 140):

A partir de aqui, é posto um fundamento para o dado: os princípios. Um objeto em rigoroso sentido kantiano é, portanto, em primeiro lugar, o representado, no qual o dado é determinado de um modo necessário e universalmente válido. Um tal representar é o conhecimento verdadeiramente humano. Kant chama-lhe experiência. [...] 1) Para Kant, o conhecimento é o conhecimento verdadeiramente humano; 2) o conhecimento verdadeiramente humano é a experiência; 3) a experiência efetua-se sob a forma da ciência físico-matemática ; 4) Kant vê esta ciência e, com ela, a essência do conhecimento verdadeiramente humano, na figura histórica da física newtoniana, que ainda hoje se chama ‘clássica’.

Na concepção dual do objeto, o que é pensado de forma geral a partir de conceitos unicamente não pode ser categorizado como objeto. No entanto, para isso, um dado da intuição, do juízo da percepção, deve ser fixado na universalidade, numa relação de causa e efeito a partir do *princípio da causalidade*, ou seja, para se ter como objeto, primeiro é dado pela intuição, pela percepção e, assim, fixado como universal pela razão a partir de uma relação de causa e consequência, uma correlação entre um representar pela intuição e pelo pensamento, através de axiomas.

O objeto é, portanto, uma correlação una entre intuição e pensamento, onde nem o dado pela percepção é objeto e nem o é apenas pelo conceito, mas uma correlação de ambos. O objeto é quando surge enquanto um dado da intuição, do juízo da percepção e corresponde a conceitos, princípios gerais. Assim, por essa correlação una da representação, esse objeto é aquilo que é pensado e dado através dos conceitos e, logo, determina o que é o dado da percepção. Para Heidegger (1987, p. 141): “Trata-se, pelo contrário, do seguinte: o objeto surge somente quando o dado da intuição é pensado por conceitos e, inversamente, o objeto surge somente quando o conceito determina um dado da intuição enquanto tal”.

O objeto, para Kant, é representado na experiência na relação entre intuição e pensamento. Logo, afirma Heidegger que (1987, p. 141): “[...] trata-se de indicar o que a experiência, no sentido de conhecimento científico, já não é em relação à percepção, no sentido de conhecimento pré-científico”. Para Kant, em face à metafísica racional e das suas exigências era unicamente decisivo o seguinte: 1) Fazer valer, em geral, o caráter intuitivo do conhecimento humano como elemento fundador essencial; 2) tendo por base esta determinação modificada determinar, também, de modo novo e pela primeira vez a essência do segundo elemento, o pensamento e os conceitos.

3.2 A essência do matemático na inauguração das ciências modernas da natureza

Afirma, então, Heidegger sobre o elemento matemático presente na forma da ciência moderna três tipos de caracterização: (i) como ciência de fatos; (ii) como ciência experimental e, por fim, (iii) como a que faz medições. Logo, o desenvolver da ciência se sustentaria em dois pontos, segundo Heidegger (1987, p.72): (i) na utilização do ente; (ii) na própria metafísica como conhecimento fundamental sobre o Ser. O conhecimento moderno se define, então, a partir do entendimento da própria metafísica moderna.

Sobre outras configurações de ciência como a medieval e a antiga, a ciência grega, essas também possuem princípios gerais que se assemelham ao caráter da ciência moderna

como, por exemplo, a observação dos fatos, a centralidade de princípios e conceitos universais. Não refletem, entretanto, às acusações de que são apenas especulativas e teóricas. Sobre essa afirmação, Heidegger desenvolve que (1987, p.73):

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 são avaliados.

O progresso e a suposta “ultrapassagem” das ciências modernas da natureza se deve a questão que, para Heidegger, seus pesquisadores também são pensadores. Acrescenta, então, que (1987, p.73): “[...] eles compreendiam que não há meros fatos, mas que um fato apenas é aquilo que é à luz de conceitos fundadores e de acordo com o alcance de tal fundamentação”. O conceito, aqui, é o que define os fatos do real; para o filósofo, o contrário acontece, entretanto, com a corrente positivista, onde os fatos efetuam um papel central e os conceitos “não se deve relacionar demasiado- pois seria filosofia”. Assim, o pensar científico que cria paradigmas essenciais são, também, pensamentos filosóficos. Cito (1987, p.74): “ [...] as principais cabeças da física atômica, Niels Bohr e Heisenberg, pensam de um modo totalmente filosófico e somente desse modo elaboram as novas interrogações e se detêm, antes de tudo, no que é digno de questão.”

Não se define, portanto, a ciência moderna por se ater exclusivamente aos fatos provados a partir da experiência, mas também a forma com que se obtêm informações na busca de um fundamento sobre determinada coisa e fenômeno é, também, característica dos antigos e medievais. Nas ciências modernas o modo de experimentação em direção ao real, a uma determinada coisa ou evento, está em relação com a própria concepção de fatos e de conceitos. A experiência é, então, uma forma de comprovação e de antecipação desses conceitos, princípios gerais em relação à coisa e ao real. Afirma Heidegger, então, que em relação a essa nova categoria de ciência (1987, p.74): “Ela acentua que a nova ciência é uma investigação que calcula e que mede.” Também é uma afirmação válida para outras formas de ciências cronologicamente anteriores, mas, aqui, esses cálculos e medidas são aplicados outramente.

O caráter dessa nova ciência se desvela como sendo matemático. Afirma, dessa forma, Kant (apud HEIDEGGER, 1987, p.75): “Mas eu digo que, em cada teoria particular acerca da natureza, só se pode encontrar uma *autêntica* ciência, na medida em que se encontrar nela a *matemática*.” Mesmo dando sentido ao caráter essencial dessa ciência, a

matemática, entretanto, não se configura como uma. Para Heidegger (1987, p.75): “A matemática não é uma ciência da natureza, tal como a ‘filosofia’ não é uma ciência do espírito”.

Essa essência matemática, portanto, não pode ser compreendida a partir da matemática, mas a partir de sua própria essência que remonta aos gregos como *tá mathemata*, o que se pode aprender e ensinar, em sentido originário. O que é matemático, aqui, não se configura apenas nas relações numéricas, propriamente com números, mas afirma Heidegger (1987, p.77):

Estamos há muito habituados a pensar nos números, a propósito do matemático. O matemático e os números estão, manifestadamente, em conexão. Permanece a questão de saber se essa conexão reside no fato de o matemático ser qualquer coisa de numérico ou, pelo contrário, se o que diz respeito aos números é qualquer coisa de matemático. Passa-se o segundo caso. Mas, na medida em que os números estão, deste modo, em conexão com o matemático, deve perguntar-se por que motivo valem os números, justamente, como qualquer coisa de matemático.

Esse caráter grego do matemático como *tá mathemata* podemos designar como o que aprendemos determinado uso. Conforme explica Heidegger (1987, p.77): “O aprender é, portanto, um tomar e um apropriar-se, pelo qual o uso se torna objeto de apropriação. Uma tal apropriação acontece através do próprio uso. Chamamos-lhe exercício”. O próprio exercitar como forma de aprendizagem é, entretanto, um aprender; esse é, também, um aprender o próprio aprender. Para Heidegger, então (1987, p.79):

Este aprender a conhecer é o fundamento para produção da coisa e, pelo seu lado, a coisa produzida é o fundamento que possibilita o exercício e o uso. O que aprendemos através do exercício é apenas uma parcela limitada do que há para aprender numa coisa. O aprender originário é aquele tomar em que tomamos conhecimento daquilo que, em geral, uma coisa é em cada caso [...]

A essência do matemático é o que já sabemos antecipadamente, são as coisas “tomadas conhecimento”, mas que já possuímos um saber antecipado. É uma forma autêntica do aprender. Afirma Heidegger (1987, p.79):

[...] na medida em que as tomamos no conhecimento enquanto tomamos conhecimento delas, como aquilo que, verdadeiramente, já sabemos de modo antecipado; o corpo como corporeidade; na planta, a vegetabilidade; no animal, a animalidade; na coisa, a coisalidade [...] no qual aquele que toma, toma, no fundo, aquilo que já tem. A este aprender corresponde, também, o ensinar.

Ensinar é, aqui, um oferecimento para que quem aprenda tome aquilo que ele mesmo já possui. O ensinar autêntico é um conduzir àquilo que quem aprende já o tem. Continua Heidegger, então, que (1987, p.80): “ [...] o matemático, é aquele ‘acerca’ das coisas que já conhecemos verdadeiramente, de modo antecipado; aquilo que, em consequência, não começamos por ir buscar às coisas, mas que, de certo modo, levamos conosco até elas.”

A relação do numérico com a essência matemática evidencia que podemos contar com os números, determinada quantidade de coisas, porque já previamente sabemos sobre os próprios números. Conforme expõe Heidegger (1987, p.80): “ [...] podemos contar as coisas até três porque já sabemos o que é o ‘três’”. O número é, aqui, algo que já possuímos, que já tomamos antecipadamente, algo que apreendemos como o matemático. Continua, então, o filósofo (1987, p.81): “Aquilo de que já tomamos conhecimento, não o tiramos de quaisquer coisas. Tomamos aquilo que, de certo modo, nós próprios já temos. É um aprender de tal ordem que deve concebido como sendo o matemático”.

Tomamos conhecimento, não a partir das coisas, mas no próprio cotidiano ao calculá-las na proximidade com os números que são a forma mais conhecida da matemática, sua forma mais corriqueira que acaba sendo transformada no próprio matemático, apesar de sua essência não pertencer ao numérico como definir quantidades. O numérico é que pertence ao que já tomamos como conhecido, o que aprendemos. Assim, sobre o matemático em sentido grego, *tá mathemata*, acrescenta Heidegger (1987, p.81):

A nossa expressão ‘o matemático’ tem sempre dois sentidos: significa, em primeiro lugar, o que se pode aprender de modo já referido e somente desse modo; em segundo lugar, o modo do próprio aprender e do proceder. O matemático é aquilo que há de manifesto nas coisas, em que sempre nos movimentamos e de acordo com qual as experimentamos como coisas e como coisas de tal género.

A partir da afirmação heideggeriana de que a matemática é um fundamento das ciências modernas da natureza, devemos indagar qual o sentido desse matemático, qual é necessariamente o caráter matemático da modalidade de ciência moderna. Para Heidegger, então, é apenas no século XVII que o pensamento moderno começa a ser estabelecido, principalmente, com o pensamento de Isaac Newton em sua obra *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* (1687), para o pensador, significaria os primeiros princípios da ciência universal. Heidegger atribui para essa obra de Newton o papel de fundamentar a própria ciência da natureza que surge posteriormente, obra que Kant também atribui importância. Afirma, por conseguinte (HEIDEGGER, 1987, p.83):

Cinco anos após a publicação da *Crítica da razão pura*, cem anos decorridos após os ‘Primeiros fundamentos’ de Newton, Kant publicou um escrito intitulado *Primeiros Principios Metafísicos da Ciência da Natureza*, em 1786. Trata-se de um equivalente, consciente e complementar, da obra de Newton, tendo como fundamento a posição alcançada na *Crítica da Razão Pura*.

Citando a reconhecida lei de Newton sobre a lei do movimento, que um corpo, uma massa permanece em repouso ou em movimento uniformemente reto, até que seja ou não aplicada força sobre ele e que mude, então, de estado. Essa lei é, afirma Heidegger, já bem aceita e tida como evidente, como uma lei universal; mas antes de Newton, o próprio Galileu já a havia ‘descoberto’. Conforme afirma Heidegger (1987, p.84-85): “Até o século XVII, inclusive, esta lei não é de forma alguma evidente. 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”.

É na lei da persistência de Newton que acontece uma revolução no que concerne à mudança de pensamento para a modalidade do pensar moderno. Tida como uma lei universal a descoberta de Newton muda a forma de pensamento e dá margem à substancialização das ciências modernas da natureza para um pensar representativo. Assim, afirma Heidegger (1987, p.85):

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.

Sobre a distinção da experiência grega e moderna, determina Heidegger que o pensamento científico pré- Newton, até o século XVII, foi determinado pelo pensamento de Aristóteles que afirma que os fatos devem sempre estarem relacionados às coisas, o pensar está sempre relacionado à elas (1987, p.86-87). No entanto, as coisas, para Aristóteles, são divididas nas que aparecem por si mesmas e as que são produzidas pelo homem, *physis* e *poiésis*. A concepção científica aristotélica, afirma Heidegger, não possui diferenciação com o que afirma Newton sobre o próprio conhecer científico. Porém, o que ambos tomam como fenômeno e como é apreendido é, por conseguinte, diferente em seu fundamento.

A diferenciação se encontra, no entanto, no movimento das coisas. Para Aristóteles, a forma de movimento de um determinado corpo é definida a partir de sua natureza singular. Haveria, portanto, duas formas de movimento: circular que seria um movimento perfeito e um movimento reto, sendo esse imperfeito. Para Aristóteles, então, o movimento circular, por

exemplo, o movimento dos corpos celestes independem de qualquer força exterior, já o pensamento moderno inaugurado por Newton afirma que o movimento necessita de uma força externa capaz de fazê-lo iniciar e conservá-lo a partir de um determinado centro. Assim, em Aristóteles, é a própria natureza das coisas, dos corpos que é determinante para o tipo de movimento e não por alguma forma exterior a ele. Explica, então, Heidegger que (1987, p.90):

O tipo de movimento do corpo e a relação com seu lugar, dependem da natureza do corpo; no movimento natural, a rapidez torna-se tanto maior, quanto mais o corpo se aproxima do seu lugar; quer dizer, a diminuição e o aumento da rapidez e o fim do movimento têm seu fundamento na natureza do corpo. No movimento anti-natural, quer dizer, no violento, a causa do movimento reside na força que o afeta; mas, devido ao seu movimento, o corpo, enquanto movido de forma violenta, deve afastar-se dessa força e porque o corpo, em si mesmo, não tem nenhum fundamento para o movimento violento, deve o seu movimento necessariamente diminuir [...]

Para Aristóteles, portanto, o fundamento do movimento das coisas está nelas mesmas. Já para o pensamento moderno com Newton temos a seguinte formulação no seu primeiro axioma da lei da persistência: “[...] cada corpo, entregue a si mesmo, move-se em linha reta e uniformemente . ‘*Corpus omne, quod a viribus impressis non cogitur, uniformiter in directum movetur*’”. (NEWTON apud HEIDEGGER, 1987, p.91)

Para Newton, não há diferença de movimento em relação à natureza dos corpos, todos seguem uma mesma lei universal de movimento, seja ele celeste ou não. Assim, o movimento circular não é, dessa forma, superior ao movimento retilíneo, esse que na física newtoniana se torna central, em contraponto ao pensamento aristotélico que concede maior importância ao movimento circular, como o dos corpos celestes. Portanto, para Newton, não há uma separação dos corpos em diferentes tipos de movimentos; nessa relação a própria concepção de espaço também é alterada.

O próprio movimento circular dos corpos celestes será explicado por Newton, posteriormente, a partir da força da gravidade. Para Newton, os movimentos não são determinados de acordo com a natureza própria de cada corpo, mas sim devido à força determinada pela lei da persistência que determina que cada corpo se movimenta de forma retilínea e uniforme, sendo necessária uma força aplicada para mudar, assim, a direção do movimento. É a partir da forma de determinar essa força que aparece, também, uma nova forma de medir a massa de um corpo. Nessa perspectiva afirma o filósofo o seguinte (HEIDEGGER, 1987, p.92):

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

Existe uma diferenciação dos conceitos sobre o movimento entre Aristóteles e Newton. Ocorre, aqui, uma mudança no próprio conceito de natureza que não é mais determinante para o movimento de um determinado corpo, mas sim, como afirma Heidegger, as várias relações de posições desses corpos, como estão no tempo-espaço e suas massas. Afirma, então, Heidegger que (1987, p.93):

Com isto, o modo de questionar acerca da natureza torna-se diferente e, de certo modo, oposto. [...] tornar-se claro que, no estabelecimento do 1º Princípio do movimento, são postas, ao mesmo tempo, todas as modificações essenciais e de que modo elas o são. Tais modificações estão todas ligadas umas as outras e fundadas, igualmente, na nova posição-de-fundo que se exprime no 1º Princípio, e que chamamos matemática.

Determina-se, assim, o caráter do projeto matemático da nova modalidade de ciência moderna, que se funda na experiência. Em relação ao primeiro princípio decisivo de Newton, o matemático se torna determinante, ele fala de “um corpo entregue a si mesmo”, mas impossível de ser efetivamente experimentado e representado. Para Heidegger (1987, p.93-94): “Ele exige uma representação de fundo das coisas que contraria a representação habitual”.

Em contraponto com o que põe Aristóteles sobre o movimento dos corpos de que se movimentam sempre de acordo com sua própria natureza, onde um corpo mais leve tenderia para cima e um corpo mais denso para a terra, por conseguinte, ao cair cairia mais rapidamente. Galileu afirma, no entanto, que o movimento de cada corpo é uniforme e independente de sua natureza ou características e que esse movimento apenas é modificado se houver alguma forma de força atuando sobre ele, ou seja, a natureza de um corpo não interfere no resultado final.

Todavia, numa experiência na torre de Pisa, onde comparava, a partir de sua afirmação antecipadora, dois corpos com diferentes pesos, o que se constatou com a experiência foi que os dois caíram com diferenças de tempo contrariando sua própria teoria. Mesmo assim a manteve, em contraponto ao resultado da experiência. É na afirmação de Galileu que encontramos a “precursora” da 1ª lei de Newton, a lei da persistência. Afirma, assim, Galileu (apud HEIDEGGER, 1987, p.95) “*‘Mobile ... mente concipio omni secluso impedimento...’*”,

‘imagino, na mente, um móbil totalmente entregue a si mesmo.’” É, aqui, para Heidegger, uma afirmação crucial que não apenas será influência para a lei newtoniana, da física moderna, mas que também é marco para o desenvolvimento da própria ciência da natureza moderna, nos moldes de um projeto matemático. O imaginar na mente é uma forma de conhecimento que surge dele mesmo, um conhecimento que antecipa o próprio real. Para Heidegger (1987, p.95):

Neste ‘*mente concipere*’ é concebido ao mesmo tempo, antecipadamente, o que deve ser igualmente determinante para cada corpo enquanto tal, quer dizer, para a corporeidade. Todos os corpos são idênticos. Não há movimentos peculiares. Todos os lugares são idênticos; todos os momentos de tempo são idênticos. Cada força determina-se a partir da modificação no movimento que ela causou, sendo esta modificação no movimento entendida como mudança de lugar. Todas as determinações acerca dos corpos inscrevem-se num plano segundo o qual cada acontecimento natural não é senão a determinação do movimento espaço-temporal de pontos de massa. Este plano da natureza delimita, ao mesmo tempo, o domínio desta como universalmente uniforme.

A partir dessa afirmação podemos entender propriamente a essência desse caráter matemático da ciência moderna antes explicitado como aquilo que tomamos conhecimento e que anteriormente já possuímos. Para delinear o essencial do que é mais próprio desse projeto matemático das ciências modernas, Heidegger esclarece determinados pontos: primeiro é o imaginar na mente, como posto por Galileu, ‘*mente concipere*’, o matemático se desvela, aqui, sob a forma de um projeto sobre a coisalidade da coisa, esse projeto abre um espaço em sua direção.

Posteriormente, esse projeto matemático é um projeto axiomático, ou seja, o conhecimento, aqui, é exposto em axiomas, proposições e conceitos. Esse projeto coloca previamente as coisas em fundamentos. Em seguida, como axiomático é um “agarrar prévio” à coisa em direção ao real, uma forma de esboço (em forma de axiomas). Assim, afirma Heidegger (1987, p.96): “O projeto matemático, enquanto axiomático, é um ‘prévio agarrar’ a essência da coisa, os corpos; assim, é pré- indicado em *esboço* como se estrutura cada coisa e cada relação de uma coisa com outra.”

Logo, Heidegger acrescenta que esse esboço como uma indicação prévia sob forma de axiomas permite, portanto, “estabelecer um domínio”. A natureza, como posto por Aristóteles, não é mais aquilo que determina o movimento, mas faz parte desse domínio do projeto matemático/ axiomático, onde os corpos que nela estão são interligados. Acrescenta Heidegger que (1987, p.96): “Natureza é agora o domínio, esboçado no projeto axiomático,

da conexão dos movimentos espaciais uniformes, no qual, somente, os corpos nele inseridos podem ser corpos.”

Em suma, o domínio da natureza posto de forma axiomática em esboço antecipador vai de encontro aos corpos como forma de encontrar, abrir, um acesso que corresponda ao que foi determinado previamente. Elucida, então, Heidegger (1987, p.96): “Agora, o domínio da natureza, determinado em esboço nesta forma axiomático, exige também para os corpos e corpúsculos, que nele se podem encontrar, um modo de acesso que seja adequado aos corpos axiomáticamente pré-determinados”.

Assim, no domínio da natureza as coisas se tornam mera relação de espaço-tempo, de massa e de força, a forma que essas se mostram é, assim, pré-determinada num projeto matemático/ axiomático que determina, também, a própria experiência. Explica, dessa forma, o filósofo (HEIDEGGER, 1987, p.97):

Agora, as coisas mostram-se somente nas relações de lugar e de tempo, de quantidade de massa e de atividade das forças. O modo como se mostram é pré-indicado pelo projeto; deste modo, ele determina também a forma do tomar e do reconhecer aquilo que se mostra por si mesmo, a experiência, o *experiri*.

Na física matemática, a natureza é representada como mera quantidade de massa a ser calculada, verificada e analisada em sua movimentação nas relações espaço-temporais e de força. Explicita, assim, Heidegger (1987, p.97): “ Mas, na medida em que agora o reconhecimento está pré-determinado de tal modo que põe antecipadamente as condições a partir das quais a natureza deve responder de tal modo”. Na pré- determinação desse esboço axiomático, como forma de asseguramento prévio da coisa, acaba por ser pré-determinado, dessa forma, as condições e as questões que a natureza deve responder.

Sobre o conhecimento científico ficamos apenas em seu domínio matemático e nada além. Se tratando da física moderna não ultrapassamos seu “domínio mecânico”, no que condiz à relação de movimento e quantificação de um ponto de massa de um lugar a outro. Nesse sentido Heidegger esclarece (1987, p.90):

A partir dos resultados da física atômica contemporânea – desde que Niels Bohr, em 1913, estabeleceu o seu modelo atômico- as relações entre matéria e espaço já não são, na verdade, tão simples, mas, fundamentalmente, não são nada de diferente. O que se situa num lugar e ocupa um espaço deve ser, ele próprio extenso.

Logo, nesse projeto matemático das ciências modernas a experiência ganha seu sentido como um indagar prévio que determina como as coisas, a natureza, devem, por

consequente, responder. Assim, comenta Heidegger que a ciência moderna é experimental na base de seu projeto matemático. Dessa forma (1987, p. 97): “O impulso experimentador em direção aos fatos é uma consequência necessária do ultrapassar matemático antecipado, de todos os fatos”.

Esse projeto matemático, então, conduz a uma uniformidade entre os corpos que devem ser considerados idênticos e analisa sua relação com o espaço- tempo em sua movimentação, em seu esboço assegurado axiomático que requer uma determinação universal, um princípio geral que possa ser capaz de uma medição adequada das coisas. Escreve, assim, o autor (HEIDEGGER, 1987, p.97):

Na medida em que o projeto, de acordo com o sentido que lhe é próprio, estabelece uma uniformidade entre todos os corpos, a partir da relação deles com o espaço, tempo e o movimento, possibilita e, ao mesmo tempo, exige, enquanto modo de determinação essencial das coisas, uma medida universalmente idêntica, quer dizer, uma medição de acordo com o número.

Para Heidegger, portanto, o elemento matemático nas ciências é determinação e consequência do próprio projeto matemático. Então, explica (1987, p.97):

O fato de a matemática se ter agora tornado um meio de determinação essencial não é fundamento da nova configuração da ciência moderna. Trata-se antes, do seguinte: o fato de uma matemática de uma espécie determinada ter podido e devido entrar em jogo é *consequência* do projeto matemático. [...] A fundação, por Descartes, da geometria analítica, a fundação, por Newton, do cálculo dos fluxos, a fundação simultânea do cálculo diferencial, por Leibniz, todas estas novidades, este matemático em sentido estrito, tornaram-se possíveis, pela primeira vez e, antes de mais, necessárias, tendo por base o traço matemático fundamental do pensamento em geral.

Dessa forma, continua Heidegger (1987, p.101):

[...] tanto a moderna ciência da natureza como a matemática e a metafísica modernas saíram da mesma raiz do matemático, entendido em sentido lato. Pelo fato de, destas três, a metafísica ser a que tem um mais largo alcance – visa o Ente na sua totalidade – e porque toca, ao mesmo tempo, no mais profundo- o ser do Ente enquanto tal- deve sondar o seu fundamento e o seu solo matemáticos até atingir um ponto sólido.

Esse projeto matemático é o fundamento para o estabelecimento das ciências modernas da natureza. Ele é o solo que brota as raízes da própria metafísica moderna e do pensamento moderno que irá culminar na dominação planetária de um tipo único de pensamento matemático/ calculador que orienta e fixa, assim, o domínio da técnica moderna.

4 Verdade como certeza da re-presentação

Neste capítulo será explicado a partir das obras de Heidegger: *O tempo da imagem no mundo* (2014) e *Ciência e pensamento de sentido* (2012), o próprio pensar da era moderna como re-presentação (*Vor-stellen*) a partir do estabelecimento da filosofia moderna com Descartes. Para Heidegger, é com a fundamentação desse pensar que pôde, então, a ciência moderna se desenvolver plenamente e é a partir dela que podemos investigar o fundamento dessa modernidade.

O desenvolvimento da modalidade de ciência moderna desponta a partir da determinação moderna de verdade como certeza do re-presentar. Revela-se, aqui, o caráter matemático dessa ciência como forma de cálculo prévio sobre o real, sobre a natureza. A ciência moderna se torna investigação que a tudo calcula e verifica. Portanto, no pensar representativo moderno o real é posto à frente de um *subjectum* e, assim, objetivado. Ele é calculado antecipadamente para garantir controle e certeza. A verdade se transformou no que é correto a partir da re-presentação. Deve-se, portanto, pensar o caráter desse re-presentar, da ciência enquanto investigação sobre o real e, posteriormente, a mudança na concepção de verdade para certeza do re-presentar.

4.1 Mundo como re-presentação (*Vor-stellen*)

Para Heidegger em *O Tempo da imagem no mundo* (2014) é através de uma interpretação específica do ente e de uma “determinada concepção de verdade” que se fundamenta uma nova era inaugurada pela metafísica: a era moderna. Para ele é um fundamento metafísico que a determina. Essa modernidade tem, por conseguinte, fenômenos próprios e centrais que a constituem: o fenômeno da técnica moderna e das ciências modernas, expõe Heidegger (2014, p. 97): “A técnica de máquinas é ela mesma uma transformação autônoma da prática, de tal modo que é esta que exige o emprego da ciência natural matemática”.

A técnica moderna não é, como explica o filósofo, mera aplicação decorrente das ciências naturais modernas mesmo requerendo a sua utilização prática e da aplicação matemática. A “técnica de máquinas”, para Heidegger, é o mais aparente e concreto da essência da técnica moderna. Afirmar o pensador que: “A técnica de máquinas permanece o rebento até agora mais visível da essência da técnica moderna, a qual é idêntica à essência da metafísica moderna”. (HEIDEGGER, 2014, p.97)

A técnica moderna em sentido comum se torna produto da atividade humana, assim como a arte e a poesia tida, aqui, como expressão subjetiva e imaginética. Explica Heidegger (2014, p.97): “Isso significa que a obra de arte se torna objecto de vivência e, consequentemente, a arte vale como expressão da vida do homem”. Essa forma de arte é, junto com a técnica das máquinas, um dos fenômenos da modernidade. Portanto, toda a atividade humana seja a técnica moderna ou a arte, em sentido aí estético, acaba por se tornar uma mera atividade cultural. A produção humana acaba por ser entendida como cultura que como fenômeno moderno é vista como o “cultivo dos mais altos valores do homem”.

Heidegger traça um caminho para a essência da ciência moderna, onde a essência da modernidade pode ser reconhecida. Essa ciência é uma fundação metafísica que a estabelece como moderna. Afirma Heidegger que a própria essência da era moderna é reconhecida a partir desse fundamento metafísico que funda a ciência moderna. Dessa forma (2014, p. 98): “Se se conseguir chegar ao fundamento metafísico que funda a ciência enquanto ciência moderna, então a essência da modernidade tem que se deixar reconhecer em geral a partir dele”.

A ciência moderna é algo diferente do tipo de ciência desenvolvida na Idade média e, também, da *episteme* grega. A ciência ao molde grego não tinha como necessidade essencial umas das predisposições primordiais da ciência moderna: que ela é uma ciência moderna exata. Não havia necessidade por exatidão. A ciência moderna é, sem dúvida, mais exata do que qualquer outra forma de ciência anterior, porém não porque é mais desenvolvida, mas porque pré determina e requer essa configuração para ser. Dessa forma, explica Heidegger (2014, p.98-99):

A ciência grega nunca foi exata, e isso porque, segundo a sua essência, não podia ser exata e não precisava ser exata. Daí que não tenha qualquer sentido, opinar que a ciência moderna é mais exata que a da antiguidade [...] Assim, também não se poder dizer que a doutrina de Galileu da queda livre dos corpos é verdadeira, e que a de Aristóteles, que ensina que os corpos leves tendem para cima, é falsa; pois a concepção grega da essência do corpo, do sítio e da relação de ambos assenta numa outra interpretação do ente e condiciona, por isso, um modo correlativamente diferente de ver e de questionar os processos naturais. Ninguém afirmaria que a poesia de Shakespeare é mais evoluída que a de Ésquilo. Mas ainda mais impossível é dizer que a apreensão moderna do ente é mais correta que a grega.

Difere dizer, também, que essa ciência é mais correta ou, ainda, verdadeira que outra, já que as concepções basilares que fundamentam cada ciência em determinada época no mundo diferem entre si não seguindo um tipo de lógica de progresso. Assim, traçando o caminho para a essência dessa ciência moderna e da própria modernidade, clarifica Heidegger

que (2014, p.99): “A essência daquilo a que hoje se chama ciência é a investigação.” A investigação se trata de adentrar na área de determinado ente, podendo esse ser a própria natureza. A abertura dessa região é primordial. Logo, avançar a partir de um certo projeto que se liga à região do ente determina o rigor da investigação científica. De acordo com Heidegger (2014, p.99): “Através do projeto do plano e da determinação do rigor, o avançar assegura, dentro do âmbito do ser, a sua área objectual”.

Sobre a essência matemática dessa ciência, Heidegger afirma que os números e suas operações também fazem parte da matemática, porque o numérico é o que há de mais identificável com ela. Porém, a essência do matemático não é necessariamente numérica. Esses números já são o que sempre conhecemos. Afirma Heidegger (2014, p.100): “Mas de modo nenhum a essência do matemático é determinada pelo numérico. A física é, em geral, o conhecimento da natureza, e, em particular, o conhecimento do que é materialmente corpóreo no seu movimento [...]”.

A física matemática, por sua vez, se torna o conhecimento do que é encontrado na natureza, o que é corpóreo e em movimento, ou seja, que possui massa e muda de posição no espaço. O rigor científico é ligado diretamente à sua forma de investigação científica como um projeto da natureza fundamentado em seu rigor, à sua exatidão e garantido por um processo de cálculos e medições numéricas. No entanto, Heidegger afirma que a ciência da natureza não é exata porque calcula e mede de maneira precisa com números, mas porque “sua ligação com a região do ente” tem esse caráter de exatidão.

Todavia, esse caráter de exatidão é uma determinação exclusiva das ciências naturais. As ciências do espírito, como explica Heidegger, não possuem essa determinação, elas são necessariamente inexatas, pois requerem que sejam assim. Isso não diz que por serem inexatas são menos rigorosas do que outros tipos de ciência como, por exemplo, a física matemática que a partir do cálculo e da investigação, que abre a região do ente, é rigorosa e exata. Em sua natureza, as ciências do espírito requerem essa inexatidão. Acrescenta Heidegger, então, que (2014, p.101):

O inexato das ciências do espírito historiográficas não é uma deficiência, mas apenas o cumprimento de uma exigência essencial para este modo de investigação [...] a garantia da área objectual das ciências históricas continuam a ser não apenas de outro tipo, mas também, relativamente ao seu desempenho, muito mais difíceis que a aplicação do rigor das ciências exatas.

Não é pelo método científico que a ciência é investigativa; de fato, só há um método baseado em experimentos, porque a ciência moderna, ela mesma, já é uma investigação. É só

por ser uma física matemática, em sua essência, que ela é experimental. Os fatos objetificados da investigação são expostos pelas próprias regras e leis da ciência. Conforme menciona Heidegger (2014, p.102): “A investigação de fatos, no âmbito da natureza, é em si o edificar e o comprovar de uma regra e de uma lei.”

A ciência moderna da natureza investiga o desconhecido através do que é conhecido. Dessa forma, aclara Heidegger (2014, p.102): “Fundamenta algo desconhecido através de algo conhecido e verifica, ao mesmo tempo este conhecido através daquele desconhecido. A explicação cumpre-se na indagação”. Continua, ainda, que (HEIDEGGER, 2014, p.102) não é pelo caráter experimental que a ciência se torna investigação em direção ao real, mas, pelo contrário, essa experimentação só é possível porque a natureza já se transformou, assim, em objeto.

É pelo caráter matemático que ela pode ser propriamente experimental. Afirma Heidegger (2014, p.103): “Mas é porque nem a doutrina medieval nem a episteme grega são ciências no sentido de investigação que não se chega nelas ao experimento”. A ciência moderna é diferente do tipo de experimento grego, como *experientia*, observar as coisas, que difere da ciência moderna enquanto investigação. Mesmo utilizando os números e usando algum tipo de instrumento de medida é a *episteme* grega um tipo diferente de ciência.

Fazer determinado experimento requer domínio prévio do que será analisado, através de cálculos e medidas. Para Heidegger (2014, p.103): “Esta dá a medida e vincula o representar antecipador da condição”. É, no entanto, o representar que irá determinar o cálculo prévio assegurador. Continua o filósofo:

O experimento é aquele procedimento que, no seu planeamento e na sua execução, é levado e conduzido, a partir da lei que é posta na base, no sentido de obter os factos que verifiquem a lei ou lhe neguem a verificação. Quanto mais exatamente for projetado o plano da natureza, tanto mais exata se torna a possibilidade do experimento. (HEIDEGGER, 2014, p.103-104)

É um processo de afirmação e verificação de leis através de seus próprios experimentos, a partir de “um projeto exato da natureza”. A experiência moderna é uma forma diferenciada do tipo medieval ou grega. Nas ciências historiográficas, por exemplo, o que é tornado objeto é a própria história que se torna passado na medida que representa o que é permanente e fixo; ela mede o que já se tornou história. Explica Heidegger (2014, p.105):

O que é consistente no passado, aquilo com base no qual a explicação historiográfica calcula o que é único e o que é múltiplo na história, é o sempre-já-sido-alguma-vez,

o comparável. [...] É porque a historiografia, enquanto investigação, projeta e objetiva o passado no sentido de um conjunto de efeitos limitados e explicáveis, que exige como instrumento da objetivação a crítica das fontes.

No processo de investigação da ciência moderna tudo é calculado e verificado. Como investigação sobre determinada área de objetos, ela se especifica. Considera-se, então, que todas as formas da ciência moderna, seja ela do espírito ou da natureza, são modelos de investigação que mesmo possuindo diferenças entre si são baseadas em determinadas regiões dos entes. Toda ciência é uma ciência específica de seu objeto de investigação. O modo de divisão da ciência moderna em especialidades é uma necessidade para ela como investigação.

Essa particularização ou especialização é necessária para a ciência enquanto investigação. Outro elemento fundamental para o estabelecimento da ciência moderna é o caráter de empresa (*Betrieb*). Sua fundamentação depende de sua institucionalização, apenas tem fundamento se tiver legitimidade institucional. A ciência, no entanto, não tem esse caráter por ser formada por institutos, mas eles existem porque a própria ciência, enquanto investigação, possui essa característica.

O fundamental do caráter da ciência como empresa consiste em se basear em seus próprios resultados. Adiciona Heidegger que (2014, p.107): “É na empresa, primeiro que tudo, que o projeto da área objetual é inserido no ente. Todas as instituições que facilitem uma integração planeável dos modos de procedimento [...]”. Esse caráter de instituição da ciência busca, assim, manter a experiência com determinada área de conhecimento. No caso das ciências naturais, a própria natureza é o objeto de conhecimento a ser analisado, ela se torna, então, objeto dessa investigação.

Como instituição moderna é revelado o caráter de “pertença e de unidade” entre as ciências. Aparece, assim, o papel do investigador, do cientista, ele é o sujeito dessa forma de investigação da ciência moderna, ele é o homem técnico. Acrescenta Heidegger (2014, p.108):

No entanto, o caráter de unidade eficaz e, assim, efetivamente da universidade não reside num poder espiritual de união originária das ciências, que dela emana por ser por ela alimentado e nela guardado. A universidade é efetivamente real como uma instituição que torna possível e visível, ainda numa forma peculiar, porque administrativamente fechada, a dispersão das ciências na particularização e na unidade particular das empresas. É porque as autênticas forças essenciais da ciência moderna chegam à eficácia na empresa.

A objetivação do ente e a troca institucionalizada de informações das investigações são bases para a ciência que é fundada em projetos especializados em áreas de conhecimento. Ela desenvolve, então, através do rigor no avanço em direção ao ente de determinada área, um

objeto de pesquisa. Para Heidegger (2014, p.109): “Projeto e rigor, procedimento e empresa, exigindo-se mutuamente, constituem a essência da ciência moderna, tornando-a investigação”. Portanto, na medida que se especializa em suas investigações mais estabelece sua essência moderna.

A essência da ciência é investigação que vai de encontro à área aberta do ente para poder re-presentá-lo. Ela calcula previamente de forma a fazer o ente, seja histórico ou a natureza, um objeto a ser re-presentado. O procedimento é garantido através do rigor científico institucionalizado nas empresas. Heidegger, então, indaga qual o fundamento metafísico próprio da ciência moderna, qual a sua concepção de ente, de verdade e o que torna sua essência *investigação*? Dessa forma, explica que o saber próprio da ciência moderna põe o ente de forma dis-ponível para ser representado. Logo, continua o filósofo (HEIDEGGER, 2014, p.109):

O conhecer, enquanto investigação, pede contas ao ente acerca de como e em que medida ele pode ser tornado disponível para o representar. A investigação dispõe do ente quando pode calculá-lo previamente no seu curso futuro ou quando pode conferi-lo como passado. No cálculo prévio, é a natureza que é interceptada, no conferir historiográfico, a história. A natureza e a história tornam-se no objeto do representar explicativo. Este conta com a natureza e faz contas com a história.

Apenas tem validade o que se pode, a partir da investigação própria da ciência, se tornar ente, objeto de investigação. Esse caráter de objetividade da ciência é cumprido na *representação*. A re-presentação (*Vor-stellen*) é *colocar à frente*. Essa objetivação do ente que é re-presentado significa pô-lo diante de si, calculá-lo previamente para ter certeza sobre ele. A ciência como investigação significa simultaneamente que a verdade se transforma em certeza, no que é correto. Assim, afirma Heidegger (2014, p.110): “Só se chega à ciência como investigação se, e apenas se, a verdade se transformou em certeza do representar”. Isso tem como ponto de início a metafísica de Descartes. A verdade se torna “certeza do representar” que, dessa forma, introduz a metafísica moderna.

Esse sujeito calculador que calcula previamente o ente tem a certeza sobre ele. Dessa forma, sobre Descartes explica Heidegger (2014, p.110): “É na metafísica de Descartes que o ente é, pela primeira vez, determinado como objetividade do representar, e a verdade como certeza do representar”. Para o filósofo, então, a metafísica moderna se sustenta na concepção de ente e verdade que foi delineada por Descartes, Kant e Hegel. O pensar, aqui, se torna uma forma de união entre intuição e pensamento na consciência; para Kant, juízo se torna a unificação dessas representações (HEIDEGGER, 1987, p.132). Já o pensamento de Descartes

dá base e fundamento para o pensar moderno. Sobre ele Heidegger afirma o seguinte (2014, p.123): “Com Descartes, começa a consumação da metafísica ocidental. Mas é porque uma tal consumação só volta a ser possível como metafísica que o pensar moderno tem sua grandeza própria”.

Para Descartes, o homem na modernidade, enquanto sujeito, representa. Ele, no entanto, se move na imaginação, *imaginatio*. Explica Heidegger (2014, p.131): “O homem enquanto sujeito que representa, fantasia, isto é, movimenta-se na *imaginatio*, na medida em que o seu representar insere imagetivamente o ente, enquanto objectivo, no mundo como imagem”. O homem, aqui, se torna uma consciência encapsulada como uma substância que dá fundamento primeiro a todo o pensar moderno, tornando o mundo sua imagem e representação. Ele é aquele que dá medidas.

Com sua essência mais própria obstruída na modernidade, o homem acaba por se tornar um sujeito, *subjectum*. Ele dá medida aos entes, sua essência mais própria é alterada. Ele se torna, então, um “centro de referências”, o primeiro *subjectum* pertinente à própria alteração da concepção de ente na modernidade. Expõe, então, Heidegger (2014, p.111): “Mas se o homem se torna o primeiro e autêntico *subjectum*, então isto quer dizer que o homem se torna naquele ente no qual todo o ente, no modo do seu ser e da sua verdade, se funda”.

Heidegger indaga, portanto, o que se configura como imagem de mundo (*Weltbild*) e qual seria a imagem do mundo da modernidade. Quando se pensa sobre imagem pode-se pensar sobre a imagem de algo. Imagem, *Bild* no alemão, também pode ser designada para retrato ou pintura, nesse caso uma pintura do mundo como ele é, um retrato, uma imagem fixada desse mundo, mais especificadamente dessa época do mundo que impera a metafísica moderna. Conforme explica Heidegger (2014, p.112): “Queremos com isso dizer o mundo mesmo, ele, o ente na totalidade, tal como para nós é paradigmático e vinculativo”.

A coisa está diante de nós nessa imagem, o ente em sua totalidade. Expõe Heidegger (2014, p.112): “Imagem do mundo, compreendida essencialmente, não quer, por isso, dizer uma imagem que se faz do mundo, mas o mundo concebido como imagem.” O ente é uma representação colocada pelo homem como sujeito dessa modernidade. Continua Heidegger (2014, p.113): “O ser do ente é procurado e encontrado no estar-representado [*Vorgestelltheit*] do ente [...] Que o ente se torne algo que é no estar-representado, torna a era na qual lá se chega numa nova relação à precedente.”

A partir da objetivação do ente no estar representado é que pode haver, então, o mundo como imagem. Sua essência não é uma forma de progressão em relação ao mundo medieval e antigo, logo, a essência dessa modernidade é o mundo ter se tornado uma imagem, uma re-

apresentação. O mundo objetificado foi colocado à frente do homem como uma re-apresentação, como uma imagem. Heidegger clarifica que o mundo como imagem é ainda muito mais diferente do mundo antigo grego. Com uma menção ao filósofo antigo Parmênides, esclarece (2014, p. 113):

A interpretação moderna do ente está ainda mais longe do mundo grego. [...] Parmênides quer dizer: ao ser pertence, porque é por ele exigido e determinado, o perceber o ente. O ente é o que desabrocha e o que se abre, aquilo que, enquanto o que-está-presente, surge ao homem como o que-está-presente, isto é, surge àquele que se abre a si mesmo ao que-está-presente, na medida em que o percebe.

O ente não é apenas pelo representar do homem. É diferente da concepção de ente antiga, onde o ente é tido como o que desabrocha por si mesmo e que vai ao encontro do homem na abertura do ser. Não se trata de uma abertura que tem como objetivo o homem para que re-presente, como uma forma de subjetivismo, mas o homem mesmo é visado pelo ente. Heidegger, assim, expõe (2014, p.114):

Antes é o homem que é contemplado pelo ente, o que é reunido pelo que se abre ao que nele, vem-à-presença. Ser contemplado pelo ente, estar envolvido e retido no seu aberto e, assim, ser suportado por ele, estar enredado nas suas oposições e marcado pela sua discrepância: tal é a essência do homem, no grande tempo grego. [...] O homem grego é enquanto aquele que percebe o ente; daí que, no mundo grego, o mundo não se possa tornar imagem.

O homem colhe, então, o ente no aberto, ele recolhe o aceno do ente nesse aberto que vem ao seu encontro, recebe-o e deixa-o ser. No representar moderno, o homem, como sujeito, se põe como imagem referência para o ente. Para Heidegger (2014, p.115): “O homem torna-se no que representa [*Repräsentant*] o ente, no sentido do que é objetivo”. Ele toma esse lugar para si e põe o ente como algo objetivo, “pô-lo à frente de si e para si”. Assim, continua (HEIDEGGER, 2014, p.115): “Que o mundo se torne imagem e que o homem, dentro do ente, se torne *subjectum*, é um e o mesmo processo”.

O homem se põe, então, como o sujeito da época moderna, ele é o centro da representação. O ente, por sua vez, se torna imagem, objeto. O homem re-presenta, o ente é o objetivo que esse homem se direciona. Assim, para Heidegger (2014, p.114): “Re-presentar significa aqui trazer para diante de si o que-está-perante enquanto algo contraposto, remetê-lo a si, ao que representa, e, nesta referência empurrá-lo para si como o âmbito paradigmático”.

Ele mantém, dessa forma, sua posição como senhor, como sujeito dessa re-apresentação moderna, como senhor da ciência, da técnica moderna, onde há uma vontade de controle por

parte do homem; aqui, ele se põe como medida em relação ao ente objetificado. Afirma Heidegger (2014, p. 115): “Começa aquele modo de ser homem que ocupa o âmbito das faculdades humanas como espaço de medida e de consumação da dominação do ente na totalidade”.

Acrescenta ainda Heidegger em *Que é uma coisa?* (1987, p.52):

Pois o ponto-de-vista-do-eu é qualquer coisa de moderno e, conseqüentemente, não-grego. [...] ‘O homem é a medida de todas as coisas; das existentes, enquanto existem, das não-existentes, enquanto não existem.’ O homem que fez essa afirmação, Protágoras, deve ter escrito um livro com o simples título *alétheia*, *Verdade*. [...] Talvez não haja, no fato de a estrutura da coisa se guiar pela estrutura da proposição, nenhum subjetivismo; subjetivas são, aqui, somente as opiniões tardias sobre o pensar dos Gregos.

A imagem do mundo é re-presentar o ente, objetificá-lo. Conforme continua Heidegger (2014, p.116) :

Quanto mais abrangente e inexoravelmente o mundo estiver à disposição como conquistado, quanto mais objetivamente aparecer o objeto, tanto mais subjetivamente, isto é, tanto mais manifestamente se erguerá o *subjectum*, tanto mais irresistivelmente a consideração do mundo [...] Não é de admirar que onde o mundo se torna imagem surja o humanismo. Mas se não era possível, no grande tempo do mundo grego, qualquer coisa como uma imagem do mundo, então também não podia vigorar um humanismo.

Surge daí, com o mundo se tornando imagem, o conceito da posição humana como “mundividência”. Como sujeito, o homem se torna centro de referência entre os entes. “De si para si”, explica o ente a partir dele mesmo e para ele. Expõe, então, Heidegger (2014, p.117): “O processo fundamental da modernidade é a conquista do mundo como imagem. A palavra imagem significa agora o delineamento [*das Gebild*] do elaborar que representa”.

O homem, então, é o centro que dá medida a todas as coisas. Para isso, faz uso dos experimentos científicos, da “violência ilimitada do cálculo” e do planejamento prévio do ente. Faz-se importante elucidar a própria essência da técnica moderna, enquanto *Ge-stell*, e a exploração do ente para se mostrar de acordo com determinado fim e, ainda, a essência da ciência moderna como investigação em direção ao real. Assim, acrescenta Heidegger (2014, p.117):

Que mesmo assim a palavra mundividência se afirme como nome para a posição do homem no meio do ente, tal fornece a prova de quão decisivamente o mundo se tornou imagem, assim que o homem trouxe a sua vida, enquanto *subjectum*, para a primazia do centro de referência. Tal significa que o ente só vale como algo que é,

enquanto e na medida em que está envolvido e remetido para esta vida, ou seja, na medida em que é vivenciado [*er-lebt*] e se torna vivência [*Erlebnis*].

Portanto, o essencial dessa modernidade é o fato do mundo ter se tornado imagem, uma representação. Afirma Heidegger (2014, p.117): “ Neste, o homem combate pela posição na qual pode ser aquele ente que dá medida e estende a bitola a todo o ente”. A ciência, enquanto investigação, objetiva o ente através do cálculo prévio, da planificação de tudo e do caráter de instituição.

4.2 O domínio da ciência moderna

Traçaremos, aqui, um percurso para a essência do que fundamenta um dos elementos centrais da modernidade técnica: o próprio estabelecimento da ciência moderna. Para Heidegger, então, em *Ciência e pensamento do sentido* (2012), a ciência numa representação comum pertence ao domínio da cultura, ela é resultado da produção humana. Mas, além de um sentido meramente cultural, ele, aqui, analisa e percorre um caminho capaz de chegar ao cerne do que determina a essência dessa modalidade de ciência moderna, como já abordado, através do próprio caminhar do pensamento moderno a partir de Descartes e Kant, principalmente, e do estabelecimento das ciências naturais modernas a partir de Galileu e, essencialmente, com Newton e seus conceitos determinantes fundadores da física moderna da natureza.

Assim, procura delinear o traço essencial da ciência moderna e o elemento que a permitiu ser expandida desde seu advento no projeto matemático da metafísica moderna e de seu pensamento. Logo, devemos ir além de uma análise de ciência como resultado de uma atividade cultural humana. Para Heidegger (2012, p.39): “Como a arte, a ciência tampouco é, apenas, um desempenho cultural do homem. É um modo decisivo de se apresentar tudo que é e está sendo”. Ela é, especificamente, uma ciência ocidental e européia em sua fundação e fundamento moderno e, portanto, também determina toda a realidade que o homem está instalado cada vez mais ampliando seu domínio global. O que ocorre é uma planetarização dessa ciência. Dessa forma, explicita Heidegger que (2012, p. 39): “[...] a ciência desenvolveu um poder que não se pode encontrar em nenhum outro lugar da terra e que está em vias de estender-se por todo o globo terrestre”.

Em sentido comum, essa ciência moderna é vista, entretanto, como a extensão do poder e domínio humano sobre o planeta. Mas o que realmente rege essa modalidade de

ciência, o que a distingue, por exemplo, da forma da ciência antiga ou, ainda, medieval? Conforme explica Heidegger (2012, p. 40):

Uma tal exposição poderia mostrar como, de há muito, as ciências se encaixam, de maneira sempre mais decidida e ao mesmo tempo cada vez menos perceptível, em todas as formas da vida moderna: na indústria, na economia, no ensino, na política, na guerra, na comunicação e publicidade de todo tipo.

Sobre a essência da ciência moderna, como uma modalidade própria do conhecer, afirma-se o seguinte: a ciência é a teoria sobre o real. Conforme afirma Heidegger (2012, p.40): “[...] a essência da ciência moderna que, fazendo-se europeia, tornou-se, entretanto, planetária, funda-se no pensamento grego que, desde Platão, tem o nome de filosofia”. A essência dessa ciência específica se deve a um traço decisivo do conhecimento grego. Segundo Heidegger (2012, p. 41):

Deve, também e sobretudo, pensar que qualquer meditação sobre o sentido do que hoje é e está sendo só poderá surgir e prosperar num diálogo de pensamento com os pensadores gregos e sua linguagem, capaz de lançar suas raízes no solo de nossa Pre-sença histórica. É um diálogo que ainda está esperando para começar. Trata-se de um diálogo que mal se acha preparado, mas que, para nós, se torna uma condição prévia do diálogo inevitável com o mundo do Extremo Oriente.

O diálogo com o pensamento grego se faz ainda atual em sua essência. É nele que podemos encontrar a própria essência da técnica moderna e de seu voraz domínio planetário. Deve-se, portanto, abandonar a posição atual e corrente sobre a história, ou melhor, a historiografia, no que concerne a uma simples coisa que “passa” e deixa de existir como presente se tornando passado. Então, para Heidegger (2012, p.41) o que anteriormente se pensou com os gregos teve sua destinação e se faz atual na essência da ciência moderna enquanto “teoria do real”. Há de fato, aqui, uma essência oculta dessa modalidade de ciência ocidental e moderna.

A essência do real se desvela como o que vige, o que vigora como real e como ele opera. Operar é levar à vigência. Conforme afirma o filósofo (HEIDEGGER, 2012, p. 42): “[...] seja que , por si mesmo, algo traga e leve a si mesmo para a sua própria vigência, seja que o homem exerça este trazer e levar. [...] O real é tanto o operante como o operado, no sentido daquele que leva ou é levado a vigência.”

O real, a realidade, *Wirklichkeit*, é a vigência do que é produzido e levado a vigor; que se descobre e se mantém assim descoberto, é vigência do vigente. Afirma Heidegger que (2012, p. 43):

[...] se pensarmos ‘real’ e ‘realizar’ de modo grego, no sentido de trazer para (*her*) o desencoberto, de levar para (*vor*) a vigência. ‘*Wesen*’, ‘viger’ é a mesma palavra que ‘*währen*’, ‘durar’, ‘permanecer’, ‘ficar’. Pensamos a vigência, como a duração daquilo que, tendo chegado a desencobrir-se, assim perdura e permanece.

Numa relação sucessiva temporal de causa-efeito, a partir de uma afirmação de Heisenberg, afirma Heidegger que essa questão se torna mera “medição matemática do tempo”. Esse efeito se torna sempre resultado de uma ação, de uma operação. Dessa forma, explica Heidegger que (2012, p.43):

O vigente numa vigência aparece, então, como o resultado de uma *operatio*. O resultado é o que sucede a uma *actio*, é o sucesso. O real é, agora, o sucedido, tanto no sentido do que aconteceu, como no sentido do que tem êxito. Todo sucesso é produzido por algo que o antecede, a causa. É, então, que o real aparece à luz da causalidade da *causa efficiens*.

O resultado de uma ação, de uma operação, é sempre um fato real, algo que nessa concepção é seguro de se afirmar, é correto. Explica, dessa forma, Heidegger (2012, p.44): “Assim, em vez de ‘é certamente assim’, podemos dizer ‘é de fato assim’, ‘é realmente assim’. Ora, com o início da Idade Moderna, a palavra ‘real’ assume, a partir do século XVII, o sentido de ‘certo’.” O fato real é oposto ao que não se pode ter certeza, que não corresponde a uma verdade. O real moderno é posto numa relação de causa e efeitos, o que possui estabilidade, um solo firme, é correto e averiguável é chamado de objeto (*Gegenstand*). Essa palavra alemã, explica Heidegger, irá surgir apenas como uma tradução para a palavra em latim: *obiectum*.

O real como *Gegenstand* é o que irá diferenciar centralmente a concepção de ciência grega e medieval da moderna. O real será representado como objeto, *obiectum*. Conforme afirma Heidegger (2012, p.44): “ Chamamos aqui de *objetidade* o modo de vigência do real que, na Idade Moderna, aparece, como objeto”. A teoria, em sentido grego originário, ainda perpassa o sentido moderno de teoria em sua essência. Dessa forma, continua Heidegger (2012, p.46): “ Pois bem, é esta essência, que se entulha, quando, hoje em dia, se fala, na física, de teoria da relatividade, na biologia, de teoria da evolução, na história, teoria dos ciclos, na jurisprudência, de teoria do direito natural”.

A palavra teoria, portanto, foi traduzida para o latim pelos romanos como *contemplari*, como dividir e circundar a coisa, já para o alemão como *Betrachtung*, como observação. Esse observar antes em sentido grego originário era tido como ver o perfil do que vige em sua

vigência (HEIDEGGER, 2012, p.47). A teoria se torna, na ciência moderna, observação do real.

Separando a palavra alemã *Betrachtung*, Heidegger a avalia. O verbo *trachten* corresponde a pretender ou aspirar algo (2012, p.47). Do latim *tractare* traduz-se como empenhar para algo, assim, empenhar para alcançar o que se almeja. No entanto, teoria na modernidade como observação se configura como uma forma de se apropriar e assegurar o real. Isso vai de encontro ao que comumente é posto de que a ciência seria uma forma teórica que buscaria apreender a realidade pura sem nenhuma interferência nela, o real como puramente objetivo. Conforme explica Heidegger (2012, p.48): “Faria de tudo para apreender o real puramente em si. Não interviria no real para alterá-lo. A ciência pura, como se proclama, seria desinteressada e ‘sem propósito’. E, no entanto, como teoria, no sentido de tratar, a ciência é uma elaboração do real terrivelmente intervencionista.”

O real como o vigente é, então, transformado em objeto, em *objetidade*. Explica Heidegger que (2012, p. 48): “A ciência corresponde a esta regência objetivada do real à medida que, por sua atividade de teoria, ex-plora e dis-põe do real na objetidade.” A ciência, através da teoria como forma de intervenção no real, dispõe do próprio real. Acrescenta Heidegger (2012, p. 48) que a ciência como intervencionista do real põe tudo sob forma de cálculos e operações, em causas que o assegura previamente. Assim, o real é previsível.

A forma de representação da ciência moderna assegura tudo como previamente dado, onde o real acaba por se tornar uma *objetidade* antecipadamente calculada. Assim, revela o caráter violentamente intervencionista das ciências modernas. Segundo Heidegger (2012, p. 48):

Seria estranho para um medieval e deveria ser atordoante para o pensamento grego tanto ex-por o vigente, seja a natureza, o homem, a história, a linguagem, como o real de uma objetidade, quanto transformar a ciência numa teoria que investiga o real e o assegura na objetidade.

A ciência moderna como teoria do real não é, portanto, natural, nem produto de atividade cultural do homem, mas põe o real e o torna objeto previamente estabelecido através da teoria como forma de asseguramento antecipador. O real como objetidade possui um caráter regional, a teoria garante a dominação do mesmo. Todo objeto de determinada área do conhecimento científico será previamente processado e dominado através de certa teoria do conhecimento. Afirma Heidegger (2012, p. 49): “Numa concepção rigorosa, a essência do ‘objetivo’ propicia o fundamento para se predeterminar comportamento e procedimento. Há

teoria pura quando um objetivo determina por si mesmo a teoria. Esta determinação provém da objetividade do real vigente”.

Renunciar ao real enquanto objetividade é sair do âmbito da essência da técnica moderna. Logo, acrescenta Heidegger que a física contemporânea não nega a física clássica de Galileu e Newton, apenas limita o âmbito de sua validade e, assim, confirma o tipo de representação científica moderna da natureza, como puro “sistema de movimento espaço-temporal” calculado e assegurado antecipadamente.

Heidegger cita, por conseguinte, o físico Max Planck. Em sua afirmação sobre a realidade, Planck declara algo central para a essência dessa ciência moderna: o real é o que podemos medir. O conhecimento estabelecido pelas ciências modernas da natureza é refletido nessa afirmação. No referente à objetividade do real e à natureza é através da física moderna que podemos medi-la por certos métodos e processos. O cálculo assegura o real, o antecipa. Isso ilustra efetivamente o caráter do projeto matemático da modernidade aplicado nas ciências modernas.

Retomando a análise a partir da filosofia kantiana. Kant, assim, elabora que o conhecimento científico não se baseia meramente na observação dos objetos, mas sim na representação do próprio espectador, de um sujeito (2001, p.48):

Assim, as leis centrais do movimento dos corpos celestes trouxeram uma certeza total ao que Copérnico de início admitiu como hipótese e demonstraram, simultaneamente, a força invisível que liga a fábrica do mundo (a atração de Newton), que para sempre ficaria ignorada se Copérnico não tivesse ousado, de uma maneira contrária ao testemunho dos sentidos e contudo verdadeira, procurar a explicação dos movimentos observados, não nos objetos celestes, mas no seu espectador. Neste prefácio unicamente apresento, a título de hipótese, a mudança de método exposta na crítica e que é análoga a esta hipótese copernicana. Esta mudança será contudo estabelecida no corpo da obra, a partir da natureza das nossas representações do espaço e do tempo e a partir dos conceitos elementares do nosso entendimento. Será assim provada, já não hipoteticamente, mas apodicticamente. Apresento-a aqui como hipótese, unicamente para vincar o caráter sempre hipotético dos primeiros ensaios de uma reforma como esta.

Logo, a ciência moderna enquanto teoria do real o calcula de forma antecipada, esse deve corresponder às suas teorias e, assim, acompanhar as representações do *subjectum*. Essa é a modalidade do pensamento calculador, onde cálculo, aqui, se põe como medição e objetivação do próprio real que deve atender às suas expectativas. Assim, toda a relação objetiva tem por base, também, um princípio causal, de causas e consequências. Dessa forma, a ciência moderna é matemática não apenas pelo uso do numérico, mas porque põe antecipadamente e assegura o real como representação, em sua objetividade. No que tange à

física moderna há a pretensão da elaboração de uma fórmula universal que o real deve acompanhar e corresponder. Assim, afirma Heidegger (2012, p.50):

[...] calcular significa contar com alguma coisa, ou seja, levá-la em consideração e observá-la, ter expectativas, esperar dela alguma outra coisa. Neste sentido, toda objetivação do real é um cálculo, quer corra atrás dos efeitos e suas causas, numa explicação causal, quer, enfim, assegure em seus fundamentos um sistema de relações e ordenamentos. Também a matemática não é um cálculo com números para se obter resultados quantitativos. A matemática é um cálculo que, em toda parte, espera chegar à equivalência das relações entre as ordens por meio de equações. E por isso mesmo ‘conta’ antecipadamente com uma equação fundamental para todas as ordens possíveis.

A ciência moderna como teoria do real se baseia no seu método de asseguramento prévio que, assim, calcula e mede o real como objeto. Logo, separa os objetos em categorias diferentes para, dessa forma, assegurar seu domínio sobre eles. A ciência é, portanto, dividida em especialidades. Explica, então, Heidegger (2012, p. 50):

A teoria do real se cumpre necessariamente em disciplinas sendo sempre especializações e especialidades. A pesquisa de uma região do real deve dedicar-se, com seu esforço, à especificidade própria de seus objetos. É esta dedicação que transforma o procedimento da ciência disciplinada em pesquisa especializada.

O caráter de especialização das ciências modernas não é, entretanto, uma forma de decadência, mas uma consequência de sua própria essência. Afirma Heidegger, todavia, que (2012, p. 50): “ A delimitação dos domínios de objetos e seu enquadramento em áreas de especialização não esgarçam as ciências, mas as presenteiam com uma troca entre suas fronteiras, desenhando-lhes regiões limítrofes e fronteiriças”.

No entanto, é pela divisão dessa ciência em modalidades específicas que surgem, assim, novas questões. Analisamos a essência da ciência moderna através da afirmação: a ciência é a teoria do real. Atribui-se, entretanto, à sua essência dois termos principais: teoria e real. Como já abordado, a física matemática integra o projeto matemático calculador moderno, nela a natureza deve corresponder aos princípios, teorias e fórmulas universais previamente postas e asseguradas. A natureza se torna, então, objeto de análise para essa ciência, ela é medida de massa e espaço-tempo. Portanto, afirma Heidegger (2012, p. 51):

A física que, falando-se a grosso modo, inclui hoje a macrofísica e a física atômica, a astrofísica e a química, trata da natureza (*physis*) inanimada. Nesta objetividade, a natureza se mostra um sistema de movimento de corpos materiais. A característica fundamental do corpóreo é a impenetrabilidade que se revela, por seu turno, numa espécie de sistema de movimento de partículas elementares. A física clássica os

representa, a eles e seu sistema, numa mecânica geométrica de pontos e a física atual, pelas categorias de ‘núcleo’ e ‘campo’. Em consequência, a física clássica pode determinar, isto é, calcular previamente com precisão qualquer estado de movimento, tanto no tocante à posição como no tocante à grandeza do movimento. Na física atômica, ao invés, todo estado de movimento só se pode determinar, em princípio, ou quanto à posição ou quanto à grandeza de movimento. Por isso, a física clássica considera que se pode calcular de antemão a natureza de modo exato e completo ao passo que a física atômica só admite certeza entre os nexos de objetos de caráter estatístico.

O objeto da física atômica é fundamentalmente diferente da física clássica, a primeira não pode ser categorizada como a última. Todavia, a física moderna continua sendo física, ela é ciência em seu fundamento e continua a ser teoria que objetiva o real sob forma de asseguramento prévio de sua objetividade. Dessa forma, afirma Heidegger a partir de uma citação do físico Heisenberg que a física moderna continua com a pretensão de elaboração de uma fórmula matemática universal capaz de decifrar o que se encontra oculto na natureza. Conforme afirma Heisenberg (apud HEIDEGGER, 2012, p. 51): “[...] possibilidade de escrever uma única equação fundamental donde decorram as propriedades de todas as partículas elementares e com isto o comportamento de toda a matéria”. “Partículas elementares” que determinam todos os objetos do real.

O que não muda nessas modalidades citadas da física matemática é que a natureza é posta previamente através da ciência como teoria. O caráter que o real é tido como disponível, como objetividade do objeto, é determinado pela própria essência da técnica moderna desvelada como *ge-stell*, com-posição, aqui, então, é regida uma relação entre sujeito, *subjectum*, e o real como objeto, como *res extensa*. Essa relação, para Heidegger (2012, p. 52): “[...] somente agora atinge seu completo vigor já determinado pela com-posição. Ela se torna, então, uma disponibilidade a ser dis-posta.” É a essência da técnica moderna, como com-posição, que determina todo pensar e dis-por da modernidade e da metafísica moderna.

A ciência moderna como teoria que põe o real em sua objetividade depende do objeto enquanto natureza inanimada. A teoria, portanto, não pode renunciar ao que já vige da natureza. Conforme afirma Heidegger (2012, p.52): “[...] ela nunca pode contornar a natureza”. A ciência, dessa forma, representa através de leis universais e axiomas, ela representa a natureza como algo disponível em sua objetividade. Acrescenta, então, Heidegger (2012, p. 53) que a natureza é reduzida a apenas *um* modo, como *uma* face do que vige, do que antes se chamava originariamente de *physis*. Mostra-se, então, para o “processamento científico” que não a contempla em sua totalidade, de modo originário, do que essencialmente se mostra.

A objetivação da natureza é apenas um modo que a *physis* se põe. Explica Heidegger que (2012, p. 53): “A representação científica nunca é capaz de evitar a essência da natureza porque, já em princípio, a objetividade da natureza é, apenas, *um* modo em que a natureza se expõe”. A teoria científica, todavia, não ultrapassa o que é mostrado no vigente, a natureza não pode ser contornada através da teoria, mas essa depende da vigência do real e não abarca a plenitude da natureza em sentido mais originário. Logo, expõe Heidegger sobre a ciência moderna que (2012, p. 53): “Na condição de teoria, já se instalou na região da objetividade”.

Da mesma forma acontece com a historiografia como ciência histórica com pretensões universais que não decide sobre os acontecimentos, apenas os investiga. Sobre essa questão expõe Heidegger (2012, p. 54): “Ora, o tratamento historiográfico não cria o acontecer dos acontecimentos”. Mas, aqui, toda representação historiográfica se funda no acontecer que se destina sendo, assim, aquilo incontornável. Conforme explica o filósofo (HEIDEGGER, 2012, p. 54):

[...] A ciência histórica não pode decidir se o acontecer dos acontecimentos só se manifestam, em sua essência, pela e para a historiografia ou se, ao invés, a objetivação historiográfica, mais do que revela, vela o acontecer dos acontecimentos. Entretanto, decidido já está que é, como incontornável, que o acontecer dos acontecimentos vige e vigora na teoria historiográfica.

Assim acontece, também, com a filologia como o que representa a literatura de um povo. A própria língua é objetivada pela linguística, gramática e teoria literária. Assim, expõe Heidegger que a língua fala antes e independente de se tornar literatura e de ter se tornado objeto para representação de uma ciência. Continua, portanto, Heidegger (2012, p. 54): “Ora, os fatos e resultados da ciência literária remetem para a objetividade. A linguagem é o incontornável na teoria da filologia”.

Acrescenta, então, que a natureza em sua totalidade é o incontornável do ente que a ciência, em sua investigação, não é capaz de abranger a plenitude. Assim, para Heidegger (2012, p.54-55): “A natureza, o homem, o acontecer histórico, a linguagem, constituem, para as respectivas ciências, o incontornável já vigente nas suas objetividades. Dele cada uma delas depende, mas a representação de nenhuma delas nunca poderá *abarcá-lo* em sua plenitude essencial”. Isso não reflete numa falha da ciência, mas sua forma de representação na objetividade não abarca a totalidade do ente, ela é apenas um modo de vigência.

Para Heidegger, então, a ciência moderna é incapaz de abarcar a totalidade do ente, a partir dela temos acesso apenas a um modo de viger da coisa, apenas uma faceta de sua totalidade. Afirmo o pensador que (HEIDEGGER, 2012, p.55): “Essa impossibilidade se

apoia no fato de que, em princípio, a objetividade, em que se expõe a natureza, o homem, o acontecer histórico, a linguagem, permanecer em si mesmo apenas um modo de vigência.”

O incontornável é o que guia, no entanto, a essência da ciência que não pode apreender o que a rege. Em seu âmbito, ela é incapaz de encontrar sua essência mais própria. Dessa forma para Heidegger (2012, p.55):

Nenhuma física tem condições de falar da física, como física. Todas as sentenças da física falam sempre a partir da física. Em si mesma, nenhuma física pode vir a ser objeto de uma pesquisa física. O mesmo vale para a filologia. Na condição de teoria da língua e da literatura, a filologia nunca poderá ser objeto de um exame filológico. É o que vale para toda ciência.

Para falar sobre a essência da ciência moderna deve-se, portanto, sair do domínio de sua representação, para, então, poder compreender o que é o mais essencial. A ciência, assim, pensa sobre si, mas não apreende sua essência, pois para isso é necessário o acesso ao incontornável e isso ela não possui. Portanto, afirma Heidegger que (2012, p. 56): “ Nestas condições aparece aqui uma provocação. O que as ciências não podem contornar, a saber, a natureza, o homem, o acontecer histórico, a linguagem, torna-se, para as ciências e por meio das ciências, inacessível, *como tal*, ou seja, como incontornável”.

A “conjuntura discreta” das ciências é, por conseguinte, um traço de sua essência, dessa forma, é o que a rege como teoria do real que é ser um incontornável inacessível, o que passamos por cima sem perceber. Para Heidegger, então, na própria objetividade das ciências que corresponde ao real, os objetos são constrangidos pela teoria para serem, assim, assegurados no domínio científico moderno. Conforme explica Heidegger (2012, p. 57): “Esta conjuntura discreta atravessa, com sua regência, toda objetividade, onde tanto a realidade, como a teoria do real se movem, onde se equilibra, portanto, toda a essência da ciência ocidental moderna”.

Continua Heidegger sobre a dominação representativa da ciência moderna (2012, p.57-58):

Para se dizer alguma coisa sobre a matemática, como teoria, deve-se abandonar o domínio dos objetos matemáticos com seu modo próprio de representação. Num cálculo matemático, nunca é possível averiguar e acordar o que é, em si mesma, a matemática [...] Fica sempre de pé, portanto, o fato de as ciências não terem a possibilidade de apresentar a si mesmas, como ciência, só com os recursos, os métodos e os procedimentos da teoria.

No pensamento sobre a essência da conjuntura discreta, do incontornável, devemos perceber onde nos encontramos em relação ao que estamos próximos, mas não conseguimos perceber. Expõe, assim, Heidegger (2012, p. 58): “Pensar o sentido tem outra essência do que a consciência e o cohecimento da ciência [...] O pensamento de sentido, ao invés, nos põe a caminho do lugar de nossa morada.” Devemos, todavia, pensar o sentido e adentrar no que a conjuntura nos traz sobre a essência da ciência moderna que para pensá-la propriamente deve-se abandonar, assim, o domínio de sua representação.

5 A questão da técnica

Neste capítulo central será traçado o caminho tomado por Heidegger em *A questão da técnica* (2012) para o ainda não pensado sobre ela, mais especificamente a técnica de uma determinada época: a técnica moderna. Elabora, portanto, um caminho para sua essência até então não pensada, mas que já se encontra desde antes do desenvolvimento das ciências modernas e da própria metafísica moderna. A essência da técnica moderna se mostra, então, como o que rege a própria modernidade e seu pensamento. O filósofo, assim, descobre um caminho para o pensamento e há nele traçado uma liberdade de deixar-ser a essência da técnica moderna para que venha ao encontro do pensar assim como é.

A essência da técnica não é, portanto, algo técnico e nem a técnica em si. Procurar um caminho que leva para a essência da técnica moderna é procurar saber o que ela é. Heidegger, então, propõe um saltar das explicações que seguem uma concepção comum do que seria a técnica como meio para um fim ou atividade cultural humana. Sua essência é algo além, apesar dessas concepções corriqueiras fazerem, também, parte da própria técnica.

Posteriormente, será analisado o domínio técnico planetário e sua forma de desvelamento. A essência da técnica moderna acaba por determinar toda a fundamentação do pensar moderno. Dessa forma, o real é interpelado a mostrar-se unicamente como objeto calculável. Nesse controle técnico podemos meditar, a partir do pensamento de Heidegger, sobre a perda da essência humana que reina aí nesse domínio, onde o homem é, ele próprio, interpelado e exposto ao perigo do descobrir da técnica moderna.

5.1 A essência da técnica moderna como forma de des-velamento

A técnica como meio para obtenção de fins faz parte do conceito comum sobre o que ela é. Se tratando da técnica moderna é muito interpretada a partir do desenvolvimento tecnológico, da tecnologia de máquinas, logo, a concepção comum da técnica é instrumental, ou seja, ela é vista como um instrumento para obtenção de determinado fim, seja ele econômico ou tecnológico. Então, para Heidegger (2012, p.12): “A concepção corrente da técnica de ser ela um meio e uma atividade humana pode se chamar, portanto, a determinação instrumental e antropológica da técnica”.

A técnica é vista, também, além de instrumental, a partir de uma concepção antropológica, ela é tida como atividade puramente humana. Torna-se, portanto, uma concepção antropológica e instrumental da técnica, onde o homem é seu senhor e a técnica seu instrumento. Ela é, por conseguinte, fruto da atividade cultural humana. Não se trata,

entretanto, de uma concepção errônea da mesma. É, de certa forma, uma visão correta do que é a técnica, mas que não abarca a totalidade de sua essência. Logo, explica Heidegger (2012, p.12): “Também a usina de força, com suas turbinas e geradores, é um meio produzido pelo homem para um fim estabelecido pelo homem. Também o avião a jato, também a máquina de alta frequência são meios para fins”. Há nessa concepção antropológica instrumental a ideia de que o que ocorre é, de fato, um desenvolvimento tecnológico no interior da técnica e que esse é progressivo.

A ideia do progresso se contrapõe, aqui, ao conceito do que é primitivo como, por exemplo, as técnicas artesanais mais antigas. Assim, elucida o filósofo:

Naturalmente, fabricar uma máquina de alta frequência exige a integração de diversos processos da produção técnico-industrial. Naturalmente, uma serraria perdida em algum vale da Floresta Negra é um meio primitivo quando comparada com a usina hidroelétrica instalada no Rio Reno. (HEIDEGGER, 2012, p.12)

A concepção antropológica e instrumental da técnica é correta. Desse ponto de vista, a técnica é manipulada pelo homem que se vê como seu senhor. Ela é domínio humano. Há, como explica Heidegger, uma vontade de domínio e controle nela instaurada. Porém, aqui, não é abarcada ainda a essência da técnica moderna que questionamos. Deve-se ir, portanto, além da concepção comum antropológica sobre ela.

Para Heidegger, devemos buscar a essência da técnica moderna a partir de sua concepção antropológica para poder, então, compreendê-la. A técnica como meio para obtenção de certo fim, de um resultado, acaba por se resumir a uma fórmula de causa e efeitos. Em sua instrumentalidade reina a perseguição de fins, há, aqui, uma relação de causalidade.

A instrumentalidade técnica é conduzida por quatro causalidades basilares da filosofia, a doutrina das quatro causas. Heidegger vai de encontro à tradição filosófica para abordar os quatro tipos de causas principais para o produzir: a *causa materialis*, ou seja, o material que algo é produzido; a *causa formalis*, a forma que é produzido; a *causa finalis*, sua finalidade, para que é feito e, por fim, *causa efficiens*, o que ocasiona o próprio realizar. Aqui, a técnica se descobre como um meio, como uma instrumentalidade causal. Para Heidegger, essa doutrina permanece como uma verdade clara por si mesma, mas que ainda não foi propriamente questionada.⁵

5 *Techné*, aqui, em sentido grego se trata das coisas que ainda não são, mas que serão. *Techné* trata de um desvelar dentro do que promove a reflexão, o desvelamento é seu modo de realização de uma produção. O seu objeto é o que precisa ser produzido, o que ainda não é. Nesse sentido grego é a condução da produção

Na procura pela essência da técnica moderna deve-se, portanto, pensar o sentido original da pro-dução que faz parte do relacionamento livre com o que vem ao encontro. Deixar chegar à vigência o que ainda não vive e, assim, conduzir ao aparecer, isso é pro-dução em sentido grego. O que passa de não-vigente para o que vive é a pro-dução. Para Heidegger, entretanto, não se trata apenas de uma confecção artesanal. Também a *Physis*, aqui, é brotar, um surgir, que é pro-dução.

O ente em sua totalidade é a *physis*, para Heidegger é presença que eclode, desvelar e velar simultâneos que pertence à essência da verdade como *alethéia*, desvelamento. O encobrimento como mistério faz parte dessa essência da verdade, se trata de um acontecimento fundamental. No entanto, diluído na representação moderna o homem se encontra no reino do esquecimento do mistério e do sentido mais próprio da verdade do Ser. Ele se encontra permeado e dominado pelo mundo técnico.

Em sua preleção *Heráclito* (1998) Heidegger explica a partir dos fragmentos 16 e 123 de Heráclito a concepção originária de *physis*. Nos fala, assim, o fragmento 16 do pensador grego: “ Como alguém poderia manter-se encoberto face ao que cada vez já não declina?” (HEIDEGGER, 1998, p.61). O que declina está, aqui, originariamente no sentido de encobrimento, não de aniquilação ou um não-ser. Heidegger cita, dessa forma, a própria natureza no encobrimento, o sol ao declinar no anoitecer não deixa de ser sol apenas se põe. Logo, explica o filósofo: “ O declínio do sol não é o seu ‘aniquilamento’ e, de modo algum, o seu não ser.” *Physis* é um brotar que ao mesmo tempo se vela, o que se faz presente inclui também o velar. O fragmento 123, por sua vez, trata de um “surgir incessante”, um puro brotar que não declina, que não se encobre.

Physis em sentido originário é um surgir do que antes estava encoberto, não se trata, entretanto, da natureza propriamente dita, mas do próprio surgir dos entes, do que irrompe e aparece para o aberto. A *Physis* é o eclodir, o sentido autêntico da própria pro-dução, é para Heidegger o sentido fundamental do pensamento originário como puro surgimento e não como natureza meramente ou como essência de algo. No fragmento 123 de Heráclito temos: “ Surgimento favorece encobrimento.” (HEIDEGGER, 1998, p. 122). Essa afirmação parece a partir de uma explicação tradicional lógica uma contradição do próprio pensar. Deve-se, no

no devir, no caminho para ser, esse é o princípio anterior a todo pro-duzir e que deve ser considerado pelo produtor. O que será produzido já se encontra desde o início presente, já se possui clareza quanto ao seu aspecto (*eidos*) que é determinado antes do pro-duzir que avança em direção à realização desse desvelamento. A obra, portanto, emerge junto à pro-dução e, assim, se torna algo feito com determinado fim (*télos*) e uso. O saber fazer do produtor mantém, portanto, o aspecto do que é produzido. Para Heidegger em *Platão: o sofista* (2012) o saber construir uma casa já se baseia no aspecto prévio da mesma, numa espécie de projeto. *Techné* é, então, um solo onde o aspecto da coisa se torna visível.

entanto, procurar entender tal fragmento outramente, não modernamente. Heidegger ao traduzir o verbo grego *filein* traduz por apetecer, amar. Portanto, o puro surgir ama (tende) ao encobrimento. Parece, assim, auto-excludente para a doutrina do pensamento moderno, não coerente com os pressupostos lógicos do que é correto, mas carrega leva consigo uma verdade. Assim, o surgimento possui uma relação essencial com o encobrimento. Logo, surgir é também declinar e requer um pensamento além do pensamento comum para pensá-lo.

Dessa forma, para o filósofo (HEIDEGGER, 2012, p. 16): “A pro-dução conduz do encobrimento para o desencobrimento.” Essa pro-dução é, então, a con-dução do encoberto para o desencoberto, algo que até então era encoberto se desencobre. Esse desvelamento, em sentido grego *alethéia*, é a própria essência da verdade em ação. É no desvelar que se funda a pro-dução. Em sentido moderno, a verdade se torna certeza da representação. Verdade, para Heidegger, enquanto *alethéia* em sentido originário grego vai em contraponto ao que é estabelecido na modernidade como verdade do cálculo que permeia toda a cientificidade e que oferece segurança. *Alethéia* remete à essência própria do ente no que se desvela enquanto tal (como pro-dução que leva algo encoberto ao desencobrimento). Verdade, aqui, é deixar algo vir “a claro” contraposto, também, ao sentido tradicional de verdade como *veritas*, como conformação do enunciado com a coisa: *Veritas est adaequatio rei et intellectus*. Com o pensar moderno, a partir de Kant, esse sentido tradicional de verdade se transforma na adequação dos objetos com o conhecimento do *subjectum*.

Para Heidegger, então, como posto em sua obra *A essência da verdade* (2008), essa essência originária se desvela como liberdade como um deixar-ser, um comportamento livre para o que é manifesto, para o aberto. *Alethéia* é desvelamento, deixar-ser que se desvela no aberto, no *aí*. O homem, então, é o entre que recebe o que é manifesto e que vai ao seu encontro. O que se desvela, portanto, não é conquista e determinação da vontade humana, mas vai ao encontro.

Assim, é no desencobrimento que se funda toda pro-dução. Chegamos à conclusão, portanto, que a técnica não é apenas um meio, mas ela é, também, uma forma de desvelamento, de des-encobrir. Ao remontar Platão, Heidegger entende que a palavra *episteme* diz também uma forma de desencobrimento, o próprio conhecimento é uma forma de verdade em sentido grego de desvelamento, *alétheia*. *Techné*, portanto, se desvela como o que não se produz a si mesmo. O regir dessa forma de técnica grega como *techné* não é apenas como meio para produção de determinada coisa no fazer artesanal, porém no próprio movimento do des-encobrir; *techné* é, também, pro-dução poética, em sentido grego.

Técnica é, portanto, seja como *techné* grega ou técnica moderna uma forma de desencobrimento. A *techné* vige no desvelar, onde acontece verdade, *alétheia*. Dessa forma, para Heidegger (2012, p.18): “ A técnica vige e vigora no âmbito onde se dá desencobrimento e encobrimento, onde acontece *alétheia*, verdade”. No entanto, o desvelar da *techné*, em sentido grego, é diferente do tipo de desencobrir da técnica moderna.

Em sentido comum, põe-se que a técnica moderna diferente de uma técnica artesanal manual consiste no desenvolvimento de maquinarias, na indústria, no progresso tecnológico e, principalmente, é tida como consequência da aplicação das ciências exatas da natureza. Logo, afirma Heidegger que, em sentido comum, a própria ciência moderna também se apoia na ‘evolução’ da técnica e de seus aparelhos, haveria, dessa forma, uma influência mútua. Contrapõe, no entanto, Heidegger que isso consiste numa visão meramente historiográfica dos fatos analisados cronologicamente, mas que não se pode negar a interdependência moderna entre as ciências modernas e a técnica.

A técnica moderna é *des-encobrimento*, todavia, não em sentido grego como *alétheia*, mas uma outra forma de des-encobrir. Conforme afirma Heidegger (2012, p.19): “ O desencobrimento, que rege a técnica moderna, é uma exploração que impõe à natureza a pretensão de fornecer energia, capaz de, como tal, ser beneficiada e armazenada”. O desencobrimento da técnica moderna consiste na convocação da natureza a ser desvelada como fonte de fornecimento de energia, de matéria-prima a ser armazenada, transformada e utilizada com fonte e produto para determinado fim. A técnica moderna se des-encobre, portanto, como uma forma de exploração que dis-põe a natureza, a interpela, univocamente. Ela se torna, então, disponível como ob-jeto.

Heidegger, no entanto, questiona (2012, p.19): “ Isto também não vale relativamente ao antigo moinho de vento? Não! Suas alas giram, sem dúvida, ao vento e são diretamente confiadas a seu sopro. Mas o moinho de vento não extrai energia das correntes de ar para armazená-la”. Esse desvelar específico da técnica moderna pode ser bem retratado na arte, como por Akira Kurosawa, cineasta japonês, em um de seus curtas-metragens chamado *O vilarejo dos moinhos* presente em seu filme *Sonhos (Yume)*, 1990).

O curta nos apresenta a um viajante em seu encontro com um vilarejo pequeno e pacífico sem nome. Assim, ele é introduzido a um ancião morador da vila em seu fazer manual e artesanal na elaboração de uma roda de moinho para o lugarejo. Em seu trabalho manual, nos elucida, assim, o próprio fazer aparecer de determinada coisa enquanto uma técnica, em sentido grego como *techné*. O artesão, então, em seu fazer traz a roda do moinho em seu aparecer a ser utilizada para obtenção de energia da vila, no entanto, uma forma

diferente da exploração da técnica moderna, onde a natureza passa a ser vista exclusivamente como reserva de energia. Essa é retirada violentamente, armazenada, transformada para, então, ser distribuída para consumo em massa. Logo, no curta nos é mostrada uma forma de energia que, pelo contrário, não muda o percurso do rio, como acontece na instalação de um hidrelétrica no explorar da técnica moderna, mas aproveita o próprio fluir do rio em seu curso natural e se beneficia do que se mostra em seu passar.

O rio não é, aqui, visto como mera fonte de fornecimento de energia ou matéria-prima, mas como rio mesmo. Logo, o viajante pergunta sobre a falta de utilização de eletricidade da vila, o ancião, portanto, responde que nessa era o que se torna determinante é a imersão na comodidade da vida cotidiana, o ser humano acabou se acostumando com ela e, de certa forma, diluído nessa comodidade. Afirmar, então, que o que é realmente bom, como a natureza, acaba sendo desprezado e explorado. Não conseguem enxergar as estrelas já que a eletricidade acaba por ter mais brilho que elas. Indaga, no entanto, o por que que a noite deve brilhar mais que o dia? (KUROSAWA, 1990).

No domínio da técnica moderna que busca uma forma de produção cada vez maior e lucrativa para preencher o consumo da economia são, assim, utilizados meios motorizados e químicos danosos com intuito de ampliar a produção da agricultura. Dessa forma, continuamos a fazer um paralelo com a fala do ancião que afirma que toda a exploração do real e da natureza se dá devido ao esquecimento que está imerso o homem apartado da natureza em sua totalidade. Na modernidade, a natureza é, portanto, definida como *res extensa*, como uma extensão do homem. Revela, aqui, uma cisão do homem e dos objetos à sua volta que deve, por conseguinte, julgar, analisar e explorar.

Assim, a ciência moderna se impõe como juíza da natureza, ela tem a pretensão de criar uma fórmula universal capaz de definí-la por completo. Afirmar, então, o ancião que os cientistas pretendem criar algo melhor que a natureza, dessa forma, a calculam, mas não a escutam propriamente e se sentem orgulhosos de suas criações. O que ocorre é uma forma de interpelação violenta em relação à natureza e ao real que devem corresponder ao sujeito da modernidade que se põe como senhor desse processo das invenções técnico-científicas. Logo, como expõe o ancião, o homem como senhor dessa técnica se torna incapaz de enxergar sua própria finitude, ele está imerso numa lógica de exploração e destruição.

A natureza passa a ser vista como fonte para fornecimento de matéria-prima e de energia. Assim, como também elucida Kurosawa na sua obra cinematográfica, Heidegger explica que (2012, p.19): “ Era diferente o campo que o camponês outrora lavrava, quando lavar ainda significava cuidar e tratar. O trabalho camponês não provoca e desafia o solo

agrícola”. Lavrar a terra, em sentido mais próprio, remete a um pertencer. É um cultivo que não interpela o solo. Continua Heidegger (2012, p. 19): “ Na semeadura, apenas confiava a semente às forças do crescimento, encobrindo-a para seu desenvolvimento”.

Já no trabalho técnico agrícola o solo é, por conseguinte, explorado para dispor da melhor e em maior quantidade possível. Faz-se uso de equipamentos, tratores, maquinarias e agrotóxicos capazes de aumentar cada vez mais a eficiência da produção na agricultura. Logo, mais produção é maior armazenamento e distribuição para, assim, preencher as lacunas do mercado. Coloca Heidegger que (2012, p.19):

A agricultura tornou-se indústria motorizada de alimentação. Dispõe-se o ar a fornecer azoto, o solo a fornecer minério, como, por exemplo, urânio, o urânio a fornecer energia atômica; esta pode, então, ser desintegrada para a destruição da guerra ou para fins pacíficos.

Assim, esse dis-por exploratório em relação à natureza revela um processar com o máximo rendimento e com o mínimo de gastos possíveis. Então, para Heidegger (2012, p. 19): “ Não se dis-põe do carvão processado na bacia do Ruhr apenas para torná-lo dis-ponível em algum lugar. O carvão fica estocado no sentido de ficar a postos para se dispor da energia solar nele armazenada”. Logo, explora o calor do carvão que aumenta a temperatura e gera, assim, vapor que alimenta uma indústria.

Fazendo um contraponto com os moinhos da obra de Kurosawa que se aproveitam do próprio fluir do percurso de um rio para, assim, gerar energia, o que é não apenas tecnologicamente, mas essencialmente diferente das usinas hidrelétricas da era moderna. Como afirma Heidegger, a usina hidrelétrica disposta no rio Reno força o rio a fornecer a energia necessária para distribuir para determinado fim.

[...] dis-põe as turbinas a girar, cujo giro impulsiona um conjunto de máquinas, cujos mecanismos produzem corrente elétrica. As centrais de transmissão e sua rede se dis-põem a fornecer corrente. Nesta sucessão integrada de dis-posições de energia elétrica, o próprio Rio Reno aparece, como um dis-positivo. A usina hidroelétrica não está instalada no Reno, como a velha ponte de madeira que, durante séculos, ligava uma margem à outra. A situação se inverteu. Agora é o rio que está instalado na usina. O rio que hoje o Reno é, a saber, fornecedor de pressão hidráulica, o Reno o é pela essência da usina. (HEIDEGGER, 2012, p.20)

Portanto, quando se aborda o rio Reno como instalado no interior de uma usina hidrelétrica como obra da técnica moderna é essencialmente diferente do rio abordado por Hölderlin em seu poema *O Reno*. Esse mesmo rio continua, desse modo, a ser explorado

quando ele se torna “rio de paisagem” disposto por uma indústria turística. Conforme explica Heidegger (2012, p. 20): “ À fato, sendo o rio de paisagem. Pode ser. Mas de que maneira? - À maneira de um objeto dis-posto à visitação turística por uma agência de viagens, por sua vez, dis-posta por uma indústria de férias”.

O desvelar da técnica moderna é um dis-por sob forma de exploração. Portanto, observa-se uma certa rede de ações nessa exploração: primeiro o solo, o ar, o rio, a natureza são forçados a se desvelarem como fonte de matéria-prima a ser explorada; após a exploração é armazenada para, então, ser distribuída dependendo da necessidade criada e do uso estabelecido para tal coisa. Afirma o filósofo (HEIDEGGER, 2012, p.20): “ [...] A energia escondida na natureza é extraída, o extraído vê-se transformado, o transformado, estocado, distribuído, reprocessado. Extrair, transformar, estocar, distribuir, reprocessar são todos modos de desencobrimento”. O que deve ser assegurado, aqui, é o controle sobre o próprio real. Assim, acrescenta Heidegger que (2012, p. 20): “Por toda parte, assegura-se o controle. Pois controle e segurança constituem até as marcas fundamentais do desencobrimento explorador”.

O real se torna, então, disponibilidade (*Bestand*), uma forma de desencobrir que se apropria do que surge. Dessa forma, explica Heidegger (2012, p.20-21): “Em toda parte, se dis-põe a estar a postos e assim estar a fim de tornar-se e vir a ser dis-ponível para ulterior disposição. [...] Designa nada mais nada menos do que o modo em que vige e vigora tudo que o desencobrimento explorador atingiu”.

O homem, aqui, se torna o sujeito da técnica moderna, ele é quem realiza a exploração do real que é desencoberto como dis-ponível, põe-se como senhor da técnica. Porém, o que acontece é o contrário, o homem não tem em seu poder o desencobrir próprio das coisas, ele mesmo é interpelado a explorar a natureza como disponibilidade. Para Heidegger, o próprio homem pode, dessa forma, ser explorado como objeto, por exemplo, nos estudos de genoma humano. Entretanto, acrescenta Heidegger, ele nunca será reduzido a uma mera disponibilidade, pois ele “realiza” a técnica e participa de seu modo de desencobrimento mesmo não sendo seu senhor. A técnica não é campo de atividade do homem, mas parte central desse desencobrir. Logo, continua o filósofo (HEIDEGGER, 2012, p.21): “ Somente à medida que o homem já foi desafiado a explorar as energias da natureza é que se pode dar e acontecer o desencobrimento da dis-posição.” O homem se encontra sempre encaminhado a explorar a natureza.

Para Heidegger, ao “realizar” a técnica o homem como sujeito participa do desencobrimento, mas esse jamais será uma atividade dele. Como abordado, ele é interpelado a

provocar a natureza nessa forma de des-encobrimento. Conforme explica o pensador (HEIDEGGER, 2012, p.22):

Quando, portanto, nas pesquisas e investigações, o homem corre atrás da natureza, considerando-a um setor de sua representação, ele já se encontra comprometido com uma forma de des-encobrimento. Trata-se da forma de des-encobrimento da técnica que o desafia a explorar a natureza, tomando-a por objeto de pesquisa até que o objeto desapareça no não objeto da dis-ponibilidade.

Pode-se afirmar, então, duas posições: a primeira é que a técnica moderna é, também, uma forma de des-velamento; segundo, a técnica não é um feito do homem apesar de depender dele, dessa forma, ele é convocado a investigar e provocar o real que se mostra como dis-ponível. A técnica moderna é des-encobrimento, não no sentido de *alétheia* como verdade, mas como interpelação provocadora, como um explorar. O desvelamento da técnica moderna é uma forma de asseguramento de controle e domínio sobre a natureza. É, dessa forma, como põe Heidegger, um “desencobrir explorador”.

Ao representar a natureza o homem se encontra num sistema de des-encobrimento próprio da técnica moderna que o interpela a encaminhá-la exclusivamente como matéria-prima. O homem é, assim, desafiado a dis-por o real enquanto dis-ponibilidade. Esse desafio que o põe como explorador do real é uma força de reunião que o encaminha a dis-por tudo como disponível. Esse elemento é chamado por Heidegger de *Ge-stell* (Com-posição).

Ge-stell é a essência da técnica moderna. A partícula *Ge* do alemão revela uma força de reunião, uma força que convoca o homem a dis-por, a explorar tudo que des-encobre como dis-ponibilidade. *Gestell*, composição, pode significar no alemão também armação ou esqueleto de algo. Para Heidegger (2012, p.24):

Com-posição, ‘*Gestell*’, significa a força de reunião que põe, ou seja, que desafia o homem a des-encobrir o real no modo da dis-posição, como dis-ponibilidade. Com-posição denomina, o tipo de des-encobrimento que rege a técnica moderna mas que, em si mesmo, não é nada técnico.

O verbo alemão *Stellen* que se encontra na palavra *Gestell* é o verbo pôr, como deixar vir o vigente para o des-encobrir, dis-por modos de des-encobrimento. *Gestell*, assim, mostra-se como com-posição, como exploração do real. Se torna, então, a forma de desvelamento que se dá na técnica moderna que não é mera atividade humana ou simplesmente meio para determinado fim.

Com-posição, como essência da técnica moderna, não pode ser compreendida pela concepção antropológica e instrumental dela. O homem, de fato, é provocado para esse tipo de desencobrimento da técnica enquanto interpelação provocadora, *Gestell*. Conforme afirma Heidegger (2012, p.24):

Em primeiro lugar, ele lida com a natureza, enquanto o principal reservatório das reservas de energia. Em consequência, o comportamento dis-positivo do homem mostra-se, inicialmente, no aparecimento das ciências modernas da natureza. O seu modo de representação encara a natureza, como um sistema operativo e calculável de forças. A física moderna não é experimental por usar, nas investigações a natureza, aparelhos e ferramentas. Ao contrário: porque, já na condição de teoria, a física leva a natureza a ex-por-se, como um sistema de forças, que se pode operar previamente, é que se dis-põe do experimento para testar, se a natureza confirma tal condição e o modo em que o faz.

Assim, Heidegger explica que o homem é interpelado a dis-por tudo enquanto disponibilidade. Logo, ele vai em direção à natureza que é tida como mero estoque de energia. Esse elemento da técnica moderna determinará o próprio surgimento das ciências modernas da natureza que, no entanto, tem seu desenvolvimento alguns séculos antes do estabelecimento pleno da técnica de máquinas. Mas a essência da técnica moderna, entretanto, já vigia. Dessa forma, o elemento da ciência moderna tem a natureza como fonte calculável de massa e forças e é diretamente determinada a partir da essência da técnica moderna enquanto *ge-stell*, com-posição.

Portanto, expõe Heidegger (2012, p.25): “Os fatos depõem ao contrário do que se pretende”. A técnica moderna só pôde, entretanto, ter seu desenvolvimento absoluto a partir do desenvolvimento das ciências da natureza, há decerto, aqui, uma interrelação. Acredita-se comumente, no entanto, ser a técnica uma decorrência do desenvolvimento das ciências. Para a historiografia, cronologicamente é uma afirmação correta, todavia, não alcança a verdade sobre a técnica moderna. É mais uma concepção comum sobre o desenvolvimento da ciência moderna e da técnica moderna. Assim, acrescenta Heidegger (2012, p. 25):

A teoria da natureza, proposta pela física moderna, não preparou o caminho para a técnica, mas para a essência da técnica moderna. Pois a força de exploração, que reúne e concentra o desencobrimento da disposição, já está regendo a própria física, mesmo sem que apareça, como tal, em sua propriedade.

A física moderna leva adiante a com-posição. A essência da técnica moderna aparece previamente na ciência em seu desenvolvimento, na física moderna é sua parte constituinte. A essência da técnica moderna, *Ge-stell*, é fundamental para o completo desenvolvimento das

ciências modernas, ela já aparece, dessa forma, ‘guiando’ a física da natureza. Conforme explica Heidegger (2012, p.25): “[...] sua regência antecede tudo, sendo o primordial”. Sua essência, entretanto, permanece encoberta por muito tempo.

Logo, a física moderna vai em direção à natureza que deve responder às suas indagações, ela se torna fonte de dados calculáveis. Assim, para Heidegger, a técnica moderna utiliza das ciências modernas porque sua essência é a composição que dis-põe da natureza e é fundamento para a formação dessa ciência, centralmente, da física moderna da natureza. Conforme expõe Heidegger (2012, p.26): “[...] a física moderna nunca poderá renunciar à necessidade de a natureza fornecer dados, que se possa calcular, e de continuar sendo um sistema dis-ponível de informações”. A técnica, entretanto, não se reduz à aplicação das ciências. Continua, assim, o filósofo (HEIDEGGER, 2012, p.26):

A técnica moderna precisa utilizar as ciências exatas da natureza porque sua essência repousa na com-posição. Assim nasce a aparência enganosa de que a técnica moderna se reduz à aplicação das ciências naturais. Esta aparência apenas se deixa manter enquanto não se questionar, de modo suficiente, nem a proveniência da ciência moderna e nem a essência da técnica moderna.

Provocado o homem se encontra na essência da técnica moderna como um destino histórico. Destino como o que põe o homem nesse caminho a dispor as coisas dessa forma. Logo, afirma Heidegger que (2012, p.27): “ Como modo de desencobrimento, a com-posição é um envio do destino do desencobrimento”. Esse destino é como um produzir, porém não como um pro-duzir que deixa viger a coisa, mas se encontra dentro de uma lógica de asseguuração prévia do real.

A essência da técnica moderna não é, entretanto, nada técnico. Na com-posição, *Ge-stell*, o homem é interpelado a convocar o real como o que é dis-ponível. Ele se encontra na essência da técnica. Conforme elucida Heidegger (2012, p.27): “ A essência da técnica moderna põe o homem a caminho do desencobrimento que sempre conduz o real, de maneira mais ou menos perceptível, à dis-ponibilidade”. *Ge-stell* é a força de reunião que conduz o homem para essa forma de desvelamento. Explica, então, Heidegger (2012, p.28-29):

A essência da técnica repousa na com-posição. Sua regência é parte do destino. Posto pelo destino num caminho de desencobrimento, o homem, sempre a caminho, caminha continuamente à beira de uma possibilidade: a possibilidade de seguir e favorecer apenas o que se des-encobre na dis-posição e de tirar daí todos os seus parâmetros e todas as suas medidas. Assim, tranca-se uma outra possibilidade: a possibilidade de o homem empenhar-se, antes de tudo e sempre mais e num modo cada vez mais originário, pela essência do que se des-encobre e seu

desencobrimiento, com a finalidade de assumir, como sua própria essência, a pertença encarecida ao desencobrimiento.

O questionar sobre a essência da técnica moderna nos abre para o caminho de seu próprio ser e para o que a rege como uma forma de desencobrimiento que, assim, encaminha o homem. Ele está imerso em sua lógica e nela é exposto ao maior perigo, um perigo que alcança sua essência mais própria. Acrescenta, então, Heidegger (2012, p.29): “ Por isso, o destino do desencobrimiento é o *perigo* em todos e em cada um de seus modos e, por conseguinte, é sempre e necessariamente perigo”. A forma de desencobrimiento da técnica moderna como com-posição revela esse perigo, onde tudo é explicado sob uma forma de relação de causalidade, como representação.

Quando impera o encobrimiento como fundamento cai no esquecimento o ser e seu mistério. Esse é o maior perigo, pois tudo é encaminhado a se desvelar de forma unívoca, como reserva de energia, como fonte de dados e cálculos. As coisas se tornam, então, objetos de uma representação e o homem se reduz ao que dis-põe do real. Afirma, assim, Heidegger que (2012, p. 29): “ Do mesmo modo, em que a natureza, expondo-se, como um sistema operativo e calculável de forças pode proporcionar constatações corretas, mas é justamente por tais resultados que o desencobrimiento pode tornar-se o perigo de o verdadeiro se retirar do correto”.

Com-posição se torna, assim, o maior perigo para o homem. O que é desvelado se tornou o que é dis-ponível e o homem posto apenas a dis-por dessa dis-ponibilidade. Acrescenta Heidegger que (2012, p.29): “ E é justamente este homem assim ameaçado que se alardeia na figura de senhor da terra”. Cria-se uma ilusão, deste modo, de deidade do homem que se vendo como senhor da técnica, tudo acaba por ser visto como reflexo de suas criações feitas por ele e a partir dele.

O homem perde o que lhe é mais próprio, já não é capaz de escutar sua essência. A forma de desencobrimiento da técnica põe o homem no maior perigo. O perigo da com-posição se encontra, também, quando outras formas de desencobrir já não são mais “válidas” ou aceitas deixando velado, então, um tipo de des-encobrimiento que deixa livre o real, deixa ser o ser, onde a verdade surge.

O perigo da com-posição consiste, então, numa tentativa de asseguramento prévio e calculador do real, onde não há mais liberdade em deixar surgir a coisa em seu desvelar próprio, mas uma forma de domínio e controle sobre o real. Logo, afirma Heidegger (2012, p.30):

Assim, pois, a com-posição provocadora da ex-ploração não encobre apenas um modo anterior de desencobrimento, a pro-dução, mas também o próprio desencobrimento, como tal, e, com ele, o espaço, onde acontece, em sua propriedade, o desencobrimento, isto é, a verdade.

O perigo já atingiu o homem moderno, seu domínio o impede de ver outras formas de desencobrimento e de ir de encontro à verdade originária do Ser. Onde há o domínio da técnica moderna reina o maior perigo. A técnica não é o perigo, mas sim sua essência como com-posição que já atingiu a essência mais própria do homem. Apenas numa relação de liberdade que é levado para a verdade do ser.

O mundo é o que é requerido pela razão, pelo pensamento calculador racionalizante. Esse pensar é regido pela essência da técnica moderna se põe, então, como uma agressão contra o real que tudo domina e assegura numa apreensão representativa. A vontade de dominação é um pensamento de via única determinado pela técnica, onde reina o esquecimento do ser. Desse modo, afirma Heidegger que (2012, p. 31): “[...] a possibilidade ameaçadora de se poder vetar ao homem voltar-se para um desencobrimento mais originário e fazer assim a experiência de uma verdade mais inaugural”.

Heidegger cita, então, Hölderlin (apud HEIDEGGER, 2012, p.31): “Onde mora o perigo é lá que também cresce o que salva”. Salvar diz sobre o retorno à essência originária do ser. O perigo é a própria essência da técnica moderna, há nela, porém a raiz para o retorno da verdade originária do ser. Portanto, indaga Heidegger (2012, p.31): “ Em que medida a força salvadora também cresce onde mora o perigo? ” Está velado na técnica a salvação; para atingí-la, então, nos resta pensar a própria essência da técnica até então velada.

A essência da técnica moderna é com-posição, *Ge-stell*, e guarda, também, um âmbito para pensar sobre sua essência. Além da representação moderna sob o viés antropológico e instrumental comum, longe de qualquer tipo de dominação da técnica, o que vige, como o que dura e permanece, é uma forma destinada de desvelamento como interpelação provocadora que, assim, encaminha o homem a um dis-por representativo.

O vigente do real, de sua essência, entretanto, se mostra sem a atividade humana, o homem não é seu senhor. Acrescenta, então, Heidegger (2012, p.35): “ A essência da técnica é de grande ambiguidade. Uma ambiguidade que remete para o mistério de todo desencobrimento, isto é, da verdade”. A técnica é o perigo porque elimina outras formas possíveis de desvelamento fora de seu domínio e controle. Como com-posição transforma a verdade no que é correto, ela vela a verdade originária que é puro des-velar, *alétheia*. Conforme explica o filósofo (HEIDEGGER, 2012, p.35): “ A questão da técnica é a questão

da constelação em que acontece, em sua propriedade, em desencobrimento e encobrimento, a vigência da verdade”.

Salvar é ter a compreensão da existência da ameaça, do perigo da essência da técnica moderna, onde todo desencobrir se torna uma forma de controle e asseguramento prévio sobre a realidade que é tornada disponível. Heidegger explica, então, a *poiesis* e a *techné* em sentido grego, como formas autênticas de des-velamento, *alétheia*. Afirma, por conseguinte, o pensador (HEIDEGGER, 2012, p.36): “Elas faziam resplandecer a presença dos deuses e o encontro entre destino de deuses e homens. A arte chamava-se apenas *techné*. Era um desencobrir-se único numa multiplicidade de desdobramentos”. Arte, aqui, não é atividade cultural humana, mas produção como des-velamento, *poiesis*. O poético é uma forma de des-velar que salva. A arte como *poiesis* revela a verdade do ser e uma possibilidade de um “saltar fora” do âmbito da técnica.

A relação binária que o sujeito representa a natureza como objeto é consequência da essência da técnica moderna. Portanto, o desenvolvimento da metafísica moderna, que o homem se torna *subjectum*, também, o progresso das ciências matemáticas como investigação do real, a partir de um asseguramento prévio calculador, são, assim, reflexos da própria essência da técnica moderna.

5.2 Planetarização da técnica

Numa carta ao professor Dr. Takehiko Kojima da Universidade de Tóquio para a Revista *Begegnung* em 1965, Heidegger expande mais seu pensamento sobre a essência da técnica moderna e sua consequente planetarização. A nomeia, portanto, como europeização do mundo, como fenômeno que parte da Europa e se espalha para o resto do planeta. O que designa, aqui, por Europa refere-se ao berço do pensamento moderno ocidental, a algo que surge no Ocidente e se dissemina pelo planeta.

Assim, a modernidade surgida no Ocidente é um destino histórico que se designa e que nos leva até seu domínio planetário. Logo, para Heidegger, há, aqui, um elemento que podemos chamar de vontade de dominação. A técnica moderna dá significado à própria relação do homem com a natureza. Dessa forma, em sua análise corrente a técnica pode, também, ser vista como uma aplicação das ciências modernas da natureza, mais propriamente da física-matemática que tem por base a exploração das forças da natureza. É, portanto, para Heidegger, com o nascer do elemento das ciências modernas que nos é revelado seu caráter mais próprio europeu, pois é lá onde possui seu desenvolver como mostrado essencialmente com Newton, Galileu e Descartes.

Logo, essa nova modalidade de ciência busca uma forma de asseguramento prévio em relação à natureza e ao próprio real. O que pode ser previamente calculado e assegurado vale como sendo, é correto. O projeto matemático da natureza, elemento central dessa ciência, exige que ela corresponda a seu assegurar prévio. Na experiência, a natureza como objeto é forçada a responder suas indagações anteriormente calculadas. Assim, ela é interpelada, constrangida a se desvelar enquanto objeto calculável.

A essência da técnica moderna se põe, portanto, como uma forma de des-velamento. É, para Heidegger, entretanto, a partir do desenvolvimento das ciências modernas matemáticas, principalmente com a física matemática, que transparece o elemento essencial da técnica moderna. Assim, afirma Heidegger (2002, p. 194): “ O projeto matemático da natureza que se realiza na física teórica e o questionamento experimental da natureza, que é próprio do projeto, exigem, sob certos pontos de vista, contas dela”.

Pensando a técnica em sentido originário grego como *techné* significa, então, uma produção que conduz algo à manifestação, ela é um saber fazer que traz algo que antes não era manifesto. Porém, em sentido moderno europeu a técnica abrange uma essência diferente mesmo ainda sendo uma forma de desvelamento. Seu elemento transparece primeiro nas ciências modernas da natureza que, assim, revelam seu componente técnico.

Assim, é através da técnica moderna que a energia da natureza antes oculta é interpelada violentamente, logo, é transformada, reforçada, armazenada e, posteriormente, distribuída para determinado uso. O que há na essência da técnica moderna é uma forma de domínio sobre as energias da natureza. O controle deve ser, então, assegurado.

Nessa dominação é estabelecida a interpelação provocadora sobre o real, como forma de des-velar da técnica. Explica o filósofo (HEIDEGGER, 2002, p. 195): “ Vieram já os tempos em que a produção de energias se estendeu até a fabricação de elementos e matérias que nem ocorrem na própria natureza. A esse poder da interpelação produtora está subordinado, também, o caráter técnico da ciência moderna”.

Na sua essência como *ge-stell*, com-posição, tudo se torna objeto, fundo de reserva calculável de energia. Logo, afirma Heidegger que seu domínio é tanto que a própria sociedade industrial, a ciência moderna e a economia são, assim, guiadas por sua essência. Conforme expõe o autor (HEIDEGGER, 2002, p. 195): “ Isto quer dizer que ficam determinadas pela interpelação produtora nos seus diversos modos de produção. O inevitável e irreprimível desse poder da interpelação produtora força a difusão de seu domínio sobre toda a terra”. O conhecimento científico é consequência da interpelação provocadora, porém não

como atividade produtiva do homem, mas como consequência da própria essência da técnica moderna.

Assim, é instaurada a dominação planetária da técnica como uma forma de europeização, sendo no pensamento moderno ocidental que primeiro se mostrou essa essência (HEIDEGGER, 2002, p. 196), entretanto, não é mais capaz de pôr a questão sobre sua essência, reinando aí, então, uma espécie de *perda da essência humana*, uma de desumanidade (*Menschenlosigkeit*) onde o homem cada vez mais exposto e encaminhado pela interpelação está sobre um perigo cada vez maior. Afirma Heidegger (1995, p. 196) “ Isto impõe que perguntemos se nosso pensamento e sua tradição estão aptos a escutar o apelo deste poder e a dizer adequadamente a interpelação produtora que nele impera.”

A essência da técnica moderna é esse maior perigo, ao qual o homem não põe mais a pergunta sobre o Ser e sobre o Ser dessa técnica, logo, um perigo o qual o homem está à mercê de perder sua própria humanidade. Acrescenta Heidegger (2002, p. 197): “ Mas, bem maior que o perigo desta perda parece permanecer a outra: que fique vedado ao homem tornar-se aquele que, até agora, propriamente, não pôde ser”. O homem se encontra, então, ele mesmo interpelado pela com-posição a tudo dis-por enquanto disponibilidade do real, ou seja, enquanto objetividade, tudo se torna “fundo de reserva calculável” e previamente assegurado racionalmente. Continua o filósofo (HEIDEGGER, 2002, p. 197): “ Assim, o homem permanece condenado à vontade do cultivo do que é calculável e de sua factibilidade. Entregue ao poder da interpelação produtora o homem barra-se a si mesmo o caminho para o elemento essencial de sua existência.”

Logo, a maior ameaça para o homem, que o ameaça de perder sua “humanidade”, não reflete numa catástrofe nuclear ou no resultado de uma guerra, mas isso também é consequência da própria essência da técnica moderna que representa o maior perigo para o homem. Em seu cotidiano, ele é ofuscado pelos massivos fluxos de informações dos meios de comunicação em massa. Imerso no poder de interpelação da técnica, afirma o filósofo que o homem (HEIDEGGER, 2002, p. 198) “ [...] foi provocado por esse poder para servi-lo, a segurança do fundo de reserva do mundo e, com isto, lança-se no vazio”.

O âmbito próprio do homem lhe foi recusado por essa essência da técnica moderna que representa para o homem o maior perigo e que não se dá conta, continuando, assim, encoberto pelo próprio elemento cotidiano do falatório de massa, dos meios de comunicação, de sua própria atividade cultural e produtora o qual se vê como senhor . Logo, afirma Heidegger que é, entretanto, dentro da dominação produtora da técnica moderna que se instaura, também, a possibilidade de um caminho para pensá-la propriamente. Explica o autor que (HEIDEGGER,

1995, p.41): “ É um desmoronamento do mundo do qual o homem nota, contristado, os sobressaltos, porque é continuamente coberto pelas últimas informações”.

O domínio da com-posição, como essência da técnica, domina a totalidade do real. O caminho para questionar sua essência se encontra em seu interior (*holde*). Acrescenta Heidegger que (2002, p. 198): “ E se o poder da interpelação produtora ocultasse em si um sinal precursor daquilo que é o próprio do homem e unicamente dele? ” Faz-se necessário, então, um “passo atrás” (*Schritt zurück*) em relação ao mundo técnico, não para fora de sua lógica, porém estando nela. Isso não significa uma fuga para o pensamento de eras passadas e nem o renascer do pensamento ocidental. O “passo atrás”, também, não é regresso em comparação aos ‘progressos’ obtidos pelas ciências modernas. Conforme explica Heidegger (2002, p. 199): “ Um passo atrás é, antes, o passo para fora da órbita em que acontecem progresso e ‘regresso’ [...] ” É um refletir capaz de questionar o poder da interpelação e traçar o caminho para o significar da essência da técnica moderna. Continua, portanto, Heidegger (2002, p. 199): “ Com isso se mostra: o homem é aquele provocado pelo poder da interpelação produtora para cultivar os fundos calculáveis de reserva do mundo.”

Logo, a com-posição provocadora requer o homem, não como seu senhor, ele mesmo é encaminhado à uma forma unívoca de dis-por. Esse é, portanto, o elemento humano dentro da lógica da técnica moderna. Explica o filósofo (HEIDEGGER, 2002, p. 199): “ O poder da interpelação produtora manifesta pelo homem aquilo que do mundo se (a) apresenta com o caráter de fundo de reserva calculável e assegurável”. O mundo se desvela, aqui, como objetividade.

Para Heidegger, é apenas na pertença ao Ser que o homem pode apreendê-lo. Expõe, então, numa de suas obras *Que é Metafísica?* de 1929 a relação do homem com a abertura para o que se manifesta. O homem é, aqui, o espaço no nada, no aberto, capaz de receber os apelos do Ser. Expõe, assim, Heidegger (2002, p. 200): “ Este nada, contudo, determina o ente enquanto tal, sendo por isso designado o ser. O homem: ‘o lugar-tenente do nada’ e o homem: ‘o pastor (não o senhor) do ser’ (*Carta sobre o humanismo*, 1947) dizem a mesma coisa”. Para o filósofo, a não compreensão do ser é refletida, também, na não apreensão do nada no Ocidente visto em aspecto niilista. O nada, aqui, para Heidegger, se desvela como não entitativo.

Portanto, é através da questão sobre a essência da técnica moderna, de seu crescente domínio e perigo que, também, traçamos um caminho para o que é mais próprio do homem. É apenas a partir do “passo atrás”, estando no âmbito do perigo, que o homem poderá, assim, corresponder aos apelos do Ser. Dessa forma, explicita Heidegger que (2002, p. 201):

Mas o homem jamais se tornará senhor daquilo que determina o elemento mais próprio da técnica moderna. [...] Quando tiver tido sucesso o controle da energia atômica, significaria isto já que o homem se tornou senhor da técnica? De modo algum. A necessidade de controle atesta justamente o poder da interpelação produtora, revela o reconhecimento desse poder, trai a impotência do agir humano para dominá-lo [...]

Porém, é estando no interior da técnica moderna que podemos refletir e questionar sobre sua essência própria. Conforme explica Heidegger (2002, p.202): “ [...] mediante a reflexão, nos inserimos no mistério ainda velado do poder da interpelação produtora.” Essa reflexão não poderá ser feita, entretanto, a partir da filosofia ocidental, mas não pode ser feita sem seu pensamento. Assim, expõe o filósofo que (HEIDEGGER, 2002, p. 202):

A era moderna que se desenvolveu em poucos séculos – e que foi preparada por dois milênios- não pode ser compreendida, da noite para o dia, por um artifício apenas humano, para que, dessa maneira, a humanidade do homem, salva naquilo que lhe é próprio, possa encontrar nela um lugar para sua morada.

Em *Língua de tradição e língua técnica* (1995), Heidegger continua a traçar um caminho no questionamento sobre a essência da técnica moderna, uma meditação sobre o que ainda não foi essencialmente pensado. Assim, propicia um passo além do pensamento corrente sobre técnica e linguagem. Logo, continua o pensador (HEIDEGGER, 1995, p.7): “ Esta experiência é necessária. Porque se nos enganamos acerca daquilo que é e permanecemos obstinadamente fechados nas representações correntes da técnica e da língua [...] ”

Dessa forma, Heidegger remete ao que nos atinge e nos coloca perante um despertar para o que é essencialmente inútil. Para o autor (HEIDEGGER, 1995, p. 9): “ Na medida em que meditar significa despertar o sentido para o inútil”. Sobre uma configuração de mundo que apenas vale o que é “imediatamente útil”, indaga, então, Heidegger (1995, p. 9): “ Que deve e que pode ainda o inútil face à preponderância do utilizável? ” Nada de prático e técnico pode ser, aqui, aplicado. Continua, assim, o filósofo (HEIDEGGER, 1995, p. 9-10): “ [...] isso que a meditação que se aproxima do inútil não projeta qualquer utilização prática, e portanto o sentido das coisas é que se afigura como mais necessário”. O sentido das coisas é, porém, o mais importante, pois sem ele nem o que é necessariamente útil teria significação e, portanto, não seria útil. Para elaborar melhor essa questão, Heidegger cita uma passagem do texto de um antigo pensador chinês Chuang-Tzu (Zhuang Zhou), discípulo do mestre Lao Zi (Lao-Tze), intitulado *A árvore inútil*.

Nesse pequeno fragmento podemos relatar a existência de uma árvore que não possuía serventia para nenhum tipo de atividade humana, mas mesmo como inútil tem sua própria

grandeza e ser. O que é intangível e durável é, no entanto, devido à sua inutilidade. Logo, não podemos medir o que é inútil a partir do peso da utilidade, em sua medida. O que é inútil possui, assim, sua determinação própria de que para nada serve. Dessa forma, afirma Heidegger que (1995, p. 12) os sentidos das coisas não possuem nenhuma serventia, nenhuma utilidade, não são meios para determinado fim com algum sentido instrumental.

O domínio da técnica moderna perpassa todos os âmbitos de atividade humana, o entendimento de sua essência vai além de um sentido técnico meramente maquinal. Dessa forma, na sociedade industrial ocorreram duas revoluções técnicas: a primeira na passagem da manufatura artesanal para as máquinas com motor a vapor. Posteriormente, uma segunda revolução técnica em relação à automação dessa indústria que, assim, seria possível a partir do desenvolvimento da cibernética. Isso tudo, as revoluções, as maquinarias, entretanto, fazem parte da técnica, mas ainda não abarcam totalmente sua essência. Porém, a técnica, como já posto, pode se referir à própria produção e seus meios. Afirma, então, Heidegger (1995, p. 15):

A técnica pode significar o conjunto de máquinas e dos aparelhos que se apresentam, tomados apenas como objetos disponíveis (*vorhanden*) – ou então em funcionamento. A técnica pode querer dizer a produção destes objetos, produção que precede um projeto e um cálculo. A técnica pode também significar a co-pertença num conjunto de produtos e de homens ou grupos humanos que trabalham na instalação, na manutenção e na vigilância das máquinas e dos aparelhos.

Numa concepção corrente antropológica e instrumental de técnica, Heidegger elenca cinco pontos principais e mais comuns sobre essa interpretação: (i) de que a técnica moderna é um meio produzido pelos homens, ou seja, uma forma de instrumento para algum fim industrial; (ii) ela é um instrumento e sua aplicação prática se dá com a realização das ciências modernas da natureza; (iii) essa técnica industrial é fruto do desenvolvimento das ciências modernas da natureza e, assim, faz parte do progresso da civilização moderna; (iv) a técnica moderna é uma aplicação evoluída das técnicas manuais/ artesanais que foi propiciada a partir do progresso da civilização humana e, por fim, (v) a técnica é instrumento do homem enquanto seu senhor que pode a dominar e controlar. São proposições que fazem parte dessa modalidade de técnica moderna são corretas, claras e exatas, pois se apoiam em fatos.

O que essas cinco afirmações podem reunir e expor sobre o que é mais próprio dessa modalidade técnica é que suas representações refletem um traço fundamental sobre ela. Em sua concepção corrente, ela é antropológica, isso é, um produto da atividade humana. Para Heidegger (1995, p. 17): “[...] inventada, executada, desenvolvida, dirigida e estabelecida de modo estável pelo homem e para o homem.” Essa concepção é, portanto, fundada no

desenvolver das ciências exatas modernas, pois temos comumente essa ciência como criação do homem.

Logo, em sua concepção corrente antropológica a técnica se torna *instrumentum*, um instrumento, um meio de trabalho. Dessa forma, explica Heidegger (1995, p. 18): “A técnica passa por qualquer coisa que o homem manipula, da qual ele se serve na perspectiva de uma utilidade.” Nessa representação instrumental- antropológica, afirma Heidegger que não há diferença entre um produto realizado com a manufatura e uma tecnologia mais atual, pois ambos são, aqui, resultados de meios técnicos de produção com intuito de obter determinado fim utilitário. Portanto, não se muda, assim, seu caráter instrumental, mesmo não sendo suficiente para estabelecer o que é mais próprio dessa técnica, o que é essencial.

Podemos, no entanto, pôr esse caráter antropológico-instrumental como elemento dessa técnica, pois é, ainda, uma concepção exata. Dessa forma, esclarece o filósofo que (HEIDEGGER, 1995, p. 19-20):

Ora, a representação antropológico-instrumental não é dominante apenas porque se impõe imediatamente e de maneira palpável, mas porque é exata no seu contexto. Esta exatidão é ainda reforçada e consolidada porque a representação antropológica não determina somente a interpretação da técnica, mas porque se impõe e passa para o primeiro plano em todos os domínios como aquele modo de pensamento que faz lei.

Não temos, portanto, como contrapor a exatidão e clareza da concepção antropológica-instrumental da técnica moderna, mas isso que é exato, aqui, ainda não é o que procuramos como o verdadeiro sobre essa técnica, o que lhe é mais próprio. Para Heidegger, devemos nos demorar sobre o respectivo termo técnica. Sobre ela, seu nomear deriva do termo grego *technikon* sendo o que faz parte do domínio da *techné* que desde o primórdio da palavra tem sua equivalência com a palavra *episteme* como compreender determinada coisa, se ater sobre ela. Logo, para Heidegger, em sentido grego (1995, p.21): “*Techné* quer dizer: conhecer-se em qualquer coisa, mais precisamente no fato de produzir qualquer coisa”. Produção, aqui, como desvelar que leva algo a seu aparecimento, desse modo, *techné* como forma de compreender é, também, um saber. Conforme afirma o filósofo (HEIDEGGER, 1995, p. 21): “O fundamento do conhecer repousa, na experiência grega, sobre o fato de abrir, de tornar manifesto o que é dado no presente”. Esse termo, entretanto, não é uma produção em sentido moderno de fabricação. *Techné* é, no entanto, uma forma de saber, é uma técnica, conduzir algo ao manifesto.

O acontecer da técnica moderna se dá dentro da história do Ocidente, mais propriamente, na Europa. As ciências modernas correspondem à ela em seu desenvolvimento. Assim, para Heidegger, o que irá guiar tanto a ciência moderna e a técnica é o caráter de dominação planetária “ilimitada” e irresistível da última que, logo, seriam unidas por uma mesma origem. Entretanto, quando pensamos no viés da lógica da interpretação antropológica-instrumental, a técnica se torna uma forma de aplicação prática das ciências modernas, ela se torna uma “ciência aplicada da natureza”. Não se pode negar, no entanto, uma inter-relação entre a técnica moderna e as ciências da natureza. Sobre essa relação afirma Heidegger que (1995, p. 23):

Nomeadamente, a física nuclear encontra-se encurralada numa situação que a obriga a verificações desconcertantes: a saber, que a aparelhagem técnica utilizada pelo observador numa experimentação co-determina aquilo que de cada vez é ou não acessível a partir do átomo, quer dizer, das suas manifestações. E não significa menos do que isto: a técnica é co-determinante do conhecer.

Isso se dá, pois a própria técnica possui um elemento de conhecimento. Mesmo considerando uma relação entre a técnica moderna e as ciências modernas devemos, entretanto, buscar sua origem comum. Para Heidegger (1995, p. 24): “ Não pode existir reciprocidade entre a ciência da natureza e a técnica se as duas não são paralelamente estruturadas, se a ciência não é somente o fundamento da técnica, nem a técnica apenas a aplicação da ciência”. Devemos, também, considerar qual o elemento novo que configura essa modalidade de ciência enquanto “ciência moderna”. É nessa configuração que afirma ter a ciência um projeto estrutural matemático, onde a natureza é previamente projetada enquanto objetividade para que possa ser calculada com base no que é posto *a priori* pelo pensamento moderno do *subjectum*.

Dessa forma, afirma Heidegger que é definido um tipo de realidade da natureza pela ciência que pode ser exprimido, assim, por uma afirmação do físico Max Planck (1995, p. 25): o real é o que pode ser medido, o que pode ser, então, calculável é o que vale como sendo real. O que irá, portanto, determinar a ciência moderna enquanto tal é a investigação do real. Conforme explica Heidegger (1995, p. 25): “[...] por relação àquilo que é cada vez estabelecido com certeza como objeto determinado de uma tal investigação face à natureza”. Assim, previamente se estabelece seu primado, o que é posto como lei antecede à investigação que vai de encontro à natureza. Logo, clarifica que a ciência moderna estabelecida através do projeto matemático encaminha a natureza enquanto um objetividade

calculável. Desse modo, a natureza é questionada pelo método experimental científico e, assim, provocada a dar respostas, ela é “obrigada a falar” (*zur Rede gestellt*).

A natureza é provocada e intimada a depor (*herausforderndes Stellen*), isso se configura como princípio da técnica moderna. A natureza, aqui, tida em objetividade é apenas reserva de matéria-prima. Assim, explica o pensador (HEIDEGGER, 1995, p. 26): “ Esta intimação que domina do princípio ao fim a técnica moderna desdobra-se em diversas fases e formas ligadas entre si”. O que é retirado dela enquanto fonte de energia é interceptado, transformado, armazenado e, por conseguinte, distribuído. Esse processo deve, portanto, ser controlado e assegurado.

Por conseguinte, a relação entre técnica e ciência, afirma Heidegger, deveria ser deixada de lado, pois é o fundamento da técnica moderna, enquanto intimação provocadora em direção à natureza, que seria, então, base da própria ciência moderna propiciando seu surgimento. Assim, afirma Heidegger que (1995, p. 26): “[...] não seria a ciência da natureza a base da técnica, mas a técnica moderna seria a estrutura fundamental de sustentação da ciência moderna da natureza. Ainda que esta transposição se aproxime da verdade, não é seu coração”.

Portanto, para o filósofo, no que se trata da relação da técnica e das ciências modernas, a origem de ambas se apoia na essência da técnica moderna como interpelação provocadora, *ge-stell*. Conforme explica Heidegger (1995, p. 27): “ É manifestamente uma atividade do homem como representação e produção relativamente à natureza”. Logo, acrescenta que a característica fundamental da técnica é seu “caráter irresistível de domínio ilimitado”. Um domínio que foge ao controle do homem, ele não pode, portanto, ser seu senhor. Assim, afirma o autor (HEIDEGGER, 1995, p. 28):

O silêncio traduz muito mais o fato de que face à reivindicação do poder pela técnica o homem se vê reduzido à perplexidade e à impotência, quer dizer, à necessidade de se conformar, pura e simplesmente – explícita ou implicitamente - , ao caráter irresistível da dominação tecnológica. Quando se aceita, antes de mais, nesta submissão ao inevitável, a concepção corrente da técnica, adere-se então nos fatos ao triunfo de um processo que se reduz a preparar continuamente os meios, sem nunca se preocupar com uma determinação dos fins.

A essência da técnica, logo, não pode ser explicada por meras configurações de causas-consequências, mas ela interpela a natureza e a diminui como simples fornecedora de energia e matéria-prima. Dessa forma, num mundo tecnicamente dominado podemos acrescentar, conforme afirma Heidegger que (1995, p. 29):

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

A essência da técnica moderna como com-posição vai além de qualquer determinação do homem não é nenhuma atividade cultural sua. Assim, podemos lançar um caminho através do que seria mais próprio da essência da técnica moderna como força oculta que rege todos os domínios da vida humana.

5.3 A linguagem na era técnica

O homem, diferente dos animais, é tido como racional, pois possui o dom da fala. Na modernidade permanece, então, a doutrina que o homem é homem por possuir a linguagem. Conforme explica Heidegger (1995, p. 30): “É enquanto ser falante que o homem é homem.” Porém, qual o significado de linguagem para a modernidade?

A linguagem, aqui, é tida em sua concepção corrente como (HEIDEGGER, 1995, p. 31): (i) uma capacidade exclusiva do homem; (ii) como resultado de um processo fisiológico; (iii) como expressão da alma conduzida pelo pensamento; (iv) como representação (e apresentação) do real. A língua se torna, então, uma forma intermediária entre o homem, enquanto sujeito, e o mundo, os objetos. Em sentido técnico moderno a linguagem se torna um instrumento de troca de informações, apenas com propósito de comunicação ou como uma expressão de uma alma interna para um exterior pela fala. Afirma, assim, Heidegger (1995, p. 33): “Ora é precisamente esta concepção corrente da língua que se vê não somente avivada pelo fato da dominação da técnica moderna, mas reforçada e levada exclusivamente ao extremo. Ela reduz-se à proposição: a língua é informação”.

A concepção técnica de língua é, portanto, puramente instrumental comunicativa. Para Heidegger, como em sua concepção comum a técnica também é um instrumento, um meio para algo, dessa forma, apreende tudo sob a ótica da instrumentalidade. No entanto, aclara sobre a necessidade de analisar a relação da técnica moderna com a linguagem mais propriamente e de que forma essa técnica impõe seu domínio sobre a língua tornando-a informação. Para o filósofo, há no âmbito da linguagem algo que nos oferece uma passagem para uma linguagem mais própria, não meramente técnica como informação.

Em seu sentido essencial falar é dizer, não necessariamente através de palavras. Sobre essa questão acrescenta Heidegger (1995, p. 34): “Mas falar é essencialmente dizer. Quem quer que seja pode falar sem cessar e a sua palavra não dizer nada. Um silêncio, pelo

contrário, pode dizer muita coisa”. Dizer, aqui, remetido à palavra *Sagan*, é mostrar. Mostrar é um fazer entender algo, fazer algo aparecer. Vai além de uma concepção técnica cujo falar é uma forma de comunicação de um interior para um exterior.

Dizer é trazer o ausente para a aparência. Nesse dizer o homem pode apenas mostrar o que previamente já se dirigiu a ele. Entretanto, acrescenta Heidegger (1995, p. 35): “ Mas o dizer como mostrar pode igualmente ser concebido e efetuado de tal maneira que mostrar significa somente: dar sinais”. Sinais são como acenos de algo que por si só não se mostra, mas os envia ao homem que os recebe e os torna manifestos, os mostra em seu dizer próprio. Afirma, então, Heidegger que (1995, p. 35): “ Não são produzidos e impostos como sinais senão para que aquilo que devem significar à vez seja antecipadamente admitido, seja dito.”

As máquinas técnicas são formas de produção de sinais a partir de correntes e fluxos de informações contínuas. Assim, para Heidegger (1995, p. 36): “ O único caráter da língua que permanece na informação é a forma abstrata da escrita, que é transcrita nas fórmulas de uma álgebra lógica”. Logo, cada sinal deve ser unívoco, pois, assim, determina uma cadeia precisa e rápida de informações. Dessa forma, o aspecto técnico da língua como mera comunicação de informações e produção de sinais é o que dará margem ao desenvolvimento das grandes tecnologias de informação e dos computadores. Elucida Heidegger (1995, p. 36): “ [...] são as possibilidades técnicas da máquina que prescrevem como é que a língua pode e deve ainda ser língua”. Logo, a língua, aqui, é determinada pelas “possibilidades técnicas de produção de sinais” com o maior fluxo e rapidez possíveis. Para o filósofo (HEIDEGGER, 1995, p. 36): “É sobre os princípios tecno-calculadores desta transformação da língua- como dizer em língua como mensagem e como simples produção de sinais- que repousam a construção e a eficácia dos computadores gigantes”.

Desse modo, explica Heidegger que (1995, p. 37): “ A natureza dos programas que podem servir de entradas para o computador, entradas com as quais podemos, como se diz, alimentá-lo, regula-se sobre o tipo de funcionamento da máquina”. A linguagem, aqui, é determinada pela técnica. Logo, com sua dominação planetária a língua é encaminhada como uma forma de controle, onde deve corresponder ao maior fluxo de informações. Essa língua técnica se transforma, assim, num modelo violento de agressão contra o que é mais próprio da linguagem, o mostrar como trazer à aparência o ausente. Assim, afirma o filósofo (HEIDEGGER, 1995, p. 37): “ É porque se desenvolve em sistemas de mensagens e de sinalizações formais que a língua técnica é a agressão mais violenta e mais perigosa contra o caráter próprio da língua, o *dizer* como mostrar e fazer aparecer o presente e o ausente, a realidade no sentido mais lato”.

O perigo representado pela língua técnica sobre o que é mais próprio da linguagem também reflete a um perigo ao que é mais próprio para o homem. Para o pensador (HEIDEGGER, 1995, p. 38): “ [...] a agressão da língua técnica sobre o caráter próprio da língua é ao mesmo tempo uma ameaça contra a essência mais própria do homem”. Assim, com a dominação planetária da técnica moderna que determina todos os âmbitos temos a concepção de língua como troca de informações. Portanto, com a reprodutibilidade técnica a linguagem é reduzida à produção e envio de sinais. Com isso, a própria comunicação não é mais capacidade exclusiva do homem, mas também das máquinas, já que a linguagem foi reduzida a um sistema de sinais.

Para Heidegger, então, a linguagem própria se mantém, no entanto, conservada. Assim, exige do homem que a partir daí diga novamente sobre o mundo e que, dessa forma, se chegue ao que ainda não foi percebido. É tarefa dessa linguagem, afastada da dominação técnica, dizer o ainda não dito. Afirmo o autor (HEIDEGGER, 1995, p. 40-42): “ Ora eis aqui a missão dos poetas. [...] na medida em que é ela que sempre nos conduz de um só golpe à proximidade do inefável e do inexprimível”. Revela-se, então, uma dimensão de salvação em relação ao controle da dominação técnica.

6 O habitar autêntico

Nesse capítulo se pretende traçar a meditação heideggeriana referente ao papel do poético na habitação humana como uma saída para uma nova possibilidade de pensamento não representativo. Devemos questionar, aqui, o que significa habitar. Em *Construir, habitar, pensar (Bauen, Wohnen, Denken)* (2012), Heidegger propõe uma tentativa de pensar o que é o habitar próprio do homem. O construir próprio de sua morada não será remetido, aqui, a qualquer obra de engenharia, mas ao que é conduzido à sua existência. Logo, traçamos um caminho sobre o que é essencialmente esse habitar autêntico e a sua relação com o construir.

Já em “... *poeticamente o homem habita...*” (2012), Heidegger nos leva à poesia de Hölderlin. Trataremos a partir de seu poema o habitar mais próprio do homem. Assolado no mundo cotidiano ele se vê ocupado em suas criações, pela indústria de lazer e por suas ocupações da cotidianidade. Busca-se, então, pensar a relação do homem pautada no esquecimento no mundo técnico e uma possibilidade de um pensar outramente, através do pensar poético, de um pensamento meditativo.

6.1 O papel do poético no habitar dos mortais

Para Heidegger em *Construir, habitar, pensar* (2012) nem todas as construções tem como intuito o habitar, mas para habitar só é possível a partir do que se constrói e esse construir possui o próprio habitar como propósito. Assim, expõe Heidegger que estádios e usinas elétricas são construções, mas não são habitações, não são moradas, entretanto, fazem parte do lugar da habitação humana. Conforme analisa Heidegger (2012, p. 125): “Essas várias construções estão, porém, no âmbito de nosso habitar, um âmbito que ultrapassa essas construções sem limitar-se a uma habitação.” Assim, é que o homem faz sua morada, ele, então, pode habitar. Logo, mesmo na usina hidrelétrica, Heidegger afirma que o engenheiro em seu fazer ali habita, mesmo não sendo uma habitação. Portanto, são as construções que oferecem, desse modo, um abrigo ao homem. Colocamos, então, numa relação ambígua apreendida por Heidegger, o homem ali habita e não habita, se seguimos uma concepção comum do habitar apenas como residir uma casa ou prédio.

Dessa forma, mesmo que as construções não possuam como finalidade um residir, ainda participam do âmbito do habitar do homem, elas servem para seu habitar. Logo, o construir (*Bauen*) e o habitar (*Wohnen*) se encontram numa relação de interdependência. Não se trata, no entanto, de uma relação de meio e fim, construir não tem como finalidade meramente uma habitação, construir é habitar já é uma forma de habitação do homem.

Heidegger, então, regressando a uma linguagem mais própria, remete a uma antiga palavra do alto-alemão: *buan*, designada para construir, mas que também diz sobre um morar, habitar. Mas esse sentido para construir (*Bauen*) acaba por ser perdido. Conforme explica Heidegger (2012, p. 126): “Um vestígio encontra-se resguardado ainda na palavra ‘*Nachbar*’, vizinho. O *Nachbar* (vizinho) é o ‘*Nachgebur*’, o ‘*Nachgebauer*’, aquele que habita a proximidade”.

Essa palavra nos diz, então, o pensar do próprio habitar. Em representação comum, o habitar remete para o lugar onde depois das ocupações, trabalhos, profissões vamos. Expõe o filósofo (HEIDEGGER, 2012, p. 127): “Trabalhamos aqui e habitamos ali.” Porém, construir nos encaminha para um sentido originário do habitar. Assim, afirma Heidegger (2012, p. 127): “Quando a palavra *Bauen*, construir, ainda fala de maneira originária diz, ao mesmo tempo, que *amplitude* alcança o vigor essencial do habitar”. Essa antiga palavra do alemão nos fala ainda como “*buan, bhu, beo*” o mesmo para o verbo ser em alemão, como “eu sou” “*Ich bin*”, *bin* nos envia para essa palavra afastada do alemão como construir. Assim, dizer “eu sou”, “tu és”, por conseguinte, “*ich bin*”, “*du bist*” são, também, modos de dizer do habitar. Então, continua o pensador (HEIDEGGER, 2012, p. 127): “Ser homem diz: ser como um mortal sobre essa terra. Diz: habitar. A antiga palavra *bauen* (construir) diz que o homem é à medida que *habita*”.

Construir, assim, também nos remete ao sentido de cultivar, cuidar do crescimento, do lavrar a terra. Construir nos encaminha, logo, em português, para o sentido de *edificar, de edificação*. Ambas as definições são partes do habitar. Explica ainda Heidegger (2012, p. 127): “No sentido de habitar, ou seja, no sentido de ser e estar sobre a terra, construir permanece, para a experiência cotidiana do homem, aquilo que desde sempre é, como a linguagem diz de forma tão bela, ‘habitual’”. Se configuram, portanto, como vários modos do habitar que foram esquecidos.

Escutando, assim, o que a linguagem acena sobre o construir originário, Heidegger resume três sentidos sobre ele (HEIDEGGER, 2012, p. 128): (i) *Bauen* é essencialmente um habitar; (ii) habitar é o modo como os homens estão na terra, como eles são em sua temporalidade como mortais e, por fim; (iii) como habitar, construir possui, então, dois sentidos originários como cultivar e edificar. Logo, originariamente todo construir é uma habitação. Assim, acrescenta Heidegger (2012, p. 128): “Construímos e chegamos a construir à medida que habitamos, ou seja, à medida que somos *como aqueles que habitam*”.

Logo, reflete que o essencial do habitar é o *resguardo*, é o demorar dos homens, dos mortais sobre a terra. Os mortais habitam, então, sobre a terra e sob o céu. Para Heidegger (2012, p. 129): “Ambos supõem *conjuntamente* ‘permanecer diante dos deuses’ e isso ‘em

pertencendo à comunidade dos homens'. Os quatro: terra e céu, os divinos e os mortais, pertencem um ao outro numa unidade *originária*". A terra é, no entanto, onde o homem habita, dela floresce e dá todo seu sustento. Conforme explica Heidegger (2012, p. 129): "A terra concentra-se vasta nas pedras e nas águas, irrompe concentrada na flora e na fauna". Assim, o céu é onde há o ciclo lunar e solar, as estações e o clima. Logo, continua o filósofo (HEIDEGGER, 2012, p. 129): "Dizendo céu, já pensamos os outros três. Mas isso ainda não significa que se tenha pensado a simplicidade dos quatro".

Assim, os deuses são os que trazem acenos aos homens, do que por si permanece em mistério. Para o autor (HEIDEGGER, 2012, p.130): "Do domínio sagrado desses manifesta-se o Deus em sua atualidade ou se retrai em sua dissimulação. Se dermos nome aos deuses, já incluímos os outros três, mas não consideramos a simplicidade dos quatro". Os homens são mortais porque morrem, eles possuem como determinante de sua existência sua própria temporalidade e finitude. Dessa forma, afirma Heidegger (2012, p.130):

Somente o homem morre e, na verdade, somente ele morre continuamente, ao menos enquanto permanecer sobre a terra, sob o céu, diante dos deuses. Nomeando os mortais, já pensamos os outros três. Mas isso ainda não significa que se tenha pensado a simplicidade dos quatro.

Heidegger nomeia, assim, a relação que o homem possui com os deuses, sobre a terra e sob o céu como quadratura (*Geviert*), pois habitando aí o homem enquanto mortal é dentro dela. Por conseguinte, o que é essencial do habitar é o cuidado, o *resguardo* que o homem possui ao resguardar, assim, a quadratura. Esse *resguardar* também possui, então, quatro elementos. Os mortais habitam na medida em que sobre a terra a resguardam, a deixam ser em seu vigorar. No domínio da técnica moderna o habitar atinge o ápice de seu esquecimento na medida que o homem se torna uma espécie de senhor e, assim, a natureza deve se submeter às suas representações. Para Heidegger (2012, p. 130): "Salvar a terra é mais do que explorá-la ou esgotá-la. Salvar a terra não é assenhorar-se da terra e nem tampouco submeter-se à terra, o que constitui um passo quase imediato para a exploração ilimitada".

Dessa maneira, os mortais ao habitarem sobre a terra também habitam sob o céu ao acompanhar seus ciclos passarem. E, também, habitando esperam os acenos dos deuses. Dessa forma, expõe Heidegger (2012, p. 130): "Esperando, oferecem-lhes o inesperado. Aguardam o aceno de sua chegada sem deixar de reconhecer os sinais de suas errâncias. Não fazem de si mesmos deuses e não cultuam ídolos. No infortúnio, aguardam a fortuna então

retraída”. Ao esperar os deuses, então, estão na escuta do que vem ao encontro e que se oculta. Aqui, o homem não mais é senhor.

Assim, sendo os mortais capazes de “morte enquanto morte”, na possibilidade de sua finitude, podem, então, habitar autenticamente. Esse consiste na reunião dos quatro, na quadratura (*Geviert*) resguardando-a no habitar sobre a terra salvando-a, sob o céu acolhendoo, esperando os acenos dos deuses e conduzir os mortais. Resguardar e salvar são, aqui, em sentido de cuidar e abrigar as coisas no seu viger próprio. Dessa forma, o habitar resguarda a quadratura na demora dos mortais junto às coisas do mundo; essa demora consiste no que Heidegger nomeia de simplicidade da quadratura. Assim, continua o autor (HEIDEGGER, 2012, p. 131): “No habitar, a quadratura se resguarda à medida que leva para as coisas o seu próprio vigor de essência. As coisas elas mesmas, porém, abrigam a quadratura *apenas quando* deixadas *como* coisas em seu vigor”. Nesse habitar os homens enquanto mortais resguardam as coisas em seu próprio surgimento. Assim, habitar enquanto uma forma de cultivar é um construir, a partir de que mantenha a quadratura em sua simplicidade no cuidar das coisas que vem ao seu encontro.

A coisa é em seu vigor, o que coloca Heidegger como uma *reunião integradora* da quadratura. Ao citar o exemplo de uma ponte sobre um rio afirma:

A ponte não apenas liga margens previamente existentes. É somente na travessia da ponte que as margens surgem como margens [...] A ponte coloca numa vizinhança recíproca a margem e o terreno. A ponte *reúne integrando* a terra como paisagem em torno do rio [...] A ponte permite ao rio o seu curso ao mesmo tempo em que preserva, para os mortais, um caminho para sua trajetória e caminhada de terra em terra [...] Sempre e de maneira a cada vez diferente, a ponte conduz os caminhos hesitantes e apressados dos homens de forma que eles cheguem em outras margens, de forma que cheguem ao outro lado, como mortais [...] Quer os mortais prestem atenção, quer se esqueçam, a ponte se eleva sobre o caminho para que eles, os mortais, sempre a caminho da última ponte, tentem ultrapassar o que lhe é habitual e desafortunado e assim acolherem a bem-aventurança do divino. Enquanto passagem transbordante para o divino, a ponte cumpre uma *reunião integradora*. (HEIDEGGER, 2012, p. 131-132)

A coisa, assim, reúne os quatro. Ela integra a terra, o céu, os mortais e o divino. A *reunião integradora* da quadratura é a coisa em sua forma mais própria. Logo, a ponte, como medita Heidegger, é uma coisa ao reunir a quadratura na integração dos quatro. Em contraponto com a determinação da metafísica tradicional a coisa foi, então, entificada e representada. De outra forma, a coisa é, aqui, em Heidegger, como a que reúne integrando os quatro. Afirma Heidegger (2012, p. 133): “A ponte é uma coisa e *somente isso*”.

Espaço e lugar são, aqui, entendidos como o que dá limites a algo. O que possui espaço se reúne integrando a partir de um lugar, a partir de uma coisa; essas que propiciam circunstâncias e estâncias para a quadratura. Desse modo, o relacionamento das coisas, do lugar e do homem está na essência do que Heidegger nomeia de lugar, das coisas que são tidas assim como coisas construídas, construções. Acrescenta, então, Heidegger (2012, p. 134): “A ponte é um lugar. Como essa coisa, a ponte estanca um espaço em que se admitem terra e céu, os divinos e os mortais. O espaço estanciado pela ponte contém vários lugares, alguns mais próximos e outros mais distantes da ponte”.

A coisa enquanto lugar não pode, entretanto, ser meramente tida como uma ocupação em determinada posição no espaço. A relação do homem com o espaço não é como se fosse externo a ele, mas o habitar já é junto às coisas na quadratura. Não se trata, no entanto, do que é estabelecido na concepção moderna na diferenciação do homem como sujeito e das coisas como *res extensa*, como sua extensão além e estranha a ele. Assim, afirma Heidegger (2012, p. 136): “O que fazemos não é simplesmente representar, como se costuma ensinar, dentro de nós coisas distantes de nós, deixando passar em nosso interior e na nossa cabeça representações como sucedâneos das coisas distantes”. Logo, ainda continua (HEIDEGGER, 2012, p.136):

A partir desse momento em que pensamos, estamos juntos daquela ponte lá e não junto a um conteúdo de representação armazenado em nossa consciência [...] Sempre atravessamos espaços de maneira que já os temos sobre nós ao longo de toda travessia, uma vez que sempre nos de-moramos junto a lugares próximos e distantes, junto às coisas.

Deixamos, assim, a coisa vir em seu próprio vigor. Já percorremos o espaço porque já estamos aí, habitamos nesse mundo não como sujeitos encapsulados numa consciência, como uma alma (uma substância primeira) que se encontra fechada dentro de um corpo, mas já habitamos aí, *ek-sistimos*, de-moramos juntos às coisas numa transcendência para o aberto.

Porém, explana Heidegger que mesmo encapsulado, os mortais ainda pertencem à simplicidade da quadratura, pois o homem já é determinado pela quadratura. Explica, então, Heidegger (2012, p. 137): “Somente porque essa de-mora determina o ser homem é que as coisas podem *não* nos tocar e *nada* nos dizer.” Portanto, a relação do homem com o espaço é um habitar; a ponte como uma coisa construída resguarda a integração da quadratura entre terra, céu, mortais e divino. Assim, acrescenta Heidegger (2012, p. 137): “O lugar *deixa ser* a quadratura e o lugar *edifica* a quadratura”. Construir é, assim, um *edificar* que gera para a quadratura estância e circunstância. As coisas que são construídas resguardam a simplicidade

dos quatro. Por conseguinte, expõe o autor que (HEIDEGGER, 2012, p. 138) a essência desse habitar consiste no resguardar a quadratura, salvar a terra (enquanto deixar vir a ser em seu vigor próprio, o não controle), acolher o céu em seus ciclos, conduzir os mortais e esperar o divino. Construir é, então, um deixar-habitar é, assim, um corresponder à quadratura.

Construir como pro-dução é conduzir a quadratura para algo, uma coisa, uma habitação. Pro-dução é deixar aparecer em seu vigor, ela é uma forma de *techné* grega. Assim, afirma Heidegger (2012, p. 139): “ A essência de construir é deixar-habitar. A plenitude de essência é o edificar lugares mediante a articulação de seus espaços. *Somente em sendo capazes de habitar é que podemos construir*”.

Elucida, então, o filósofo uma casa camponesa na Floresta Negra que elucida o próprio construir de um habitar autêntico. Não se trata, no entanto, de uma defesa pela volta para uma forma de construir mais tradicional/artesanal. No pleno deixar-ser das coisas, torna-se visível, assim, o próprio habitar e, logo, o construir. Dessa forma, explica Heidegger (2012, p. 139):

Pensemos, por um momento, numa casa camponesa típica da Floresta Negra, que um habitar camponês ainda sabia construir há duzentos anos atrás. O que edificou essa casa foi a insistência da capacidade de deixar terra e céu, divinos e mortais serem, *com simplicidade*, nas coisas [...] Essa capacidade situou a casa camponesa na encosta da montanha, protegida contra os ventos e contra o sol do meio-dia, entre as esteiras dos prados, na proximidade da fonte. [...] Deu espaço aos lugares sagrados que são berço da criança e a ‘árvore dos mortos’, expressão usada ali para designar o caixão do morto [...] Quem construiu a casa camponesa foi um trabalho das mãos surgido ele mesmo de um habitar que ainda faz uso de suas ferramentas e instrumentos como coisas.

O habitar é o que define, portanto, a essência do existir do homem enquanto mortal. Por conseguinte, o pensar faz parte, da mesma forma, dessa morada. Assim, afirma o pensador (HEIDEGGER, 2012, p. 140): “ Construir e pensar são, cada um a seu modo, indispensáveis para o habitar”. Devem, entretanto, manter uma relação na pertença ao habitar.

Portanto, o maior perigo encaminhado pela essência da técnica moderna se desvela como o esquecimento da própria essência do habitar humano. O homem enquanto mortal se esqueceu, ele não se dá conta de sua habitação. Se fala, então, de um desenraizamento do homem, sendo apenas a partir do pensar que podemos falar propriamente sobre um habitar próprio dele sobre a Terra. Desenvolve o filósofo (HEIDEGGER, 2012, p. 141): “ Rigorosamente pensado e bem resguardado, o desenraizamento é o único apelo que *convoca* os mortais para um habitar [...] Isso eles fazem plenamente construindo a partir do habitar e pensando em direção ao habitar.”

6.2 O poético como habitação

Para Heidegger em “...*Poeticamente o homem habita...*” (2012) tem-se que a partir de uma interpretação habitual, o homem não mais se encontra no poético porque não mais se ocupa com a poesia e literatura. A poesia é, aqui, tida como algo que não possui utilidade, como puramente imagética e sentimental de um eu poético. A poesia, então, aparece como parte da literatura; ela é seu objeto. Assim, supõe-se que (HEIDEGGER, 2012, p. 166): “A arte do poeta consiste em desconsiderar o real. Em lugar de agir, os poetas sonham. O que eles fazem é apenas fantasiar”. Por conseguinte, o poeta seria quem está alienado da sociedade e da realidade.

As palavras do poeta Hölderlin dizem, entretanto, sobre um habitar poético. Acrescenta, portanto, Heidegger (2012, p. 166): “E, sobretudo, não dizem de forma alguma que habitar significa possuir uma residência. Também não dizem que o poético se esgota no jogo irreal de fantasias poéticas”. Mas é o poético que se relaciona com o habitar humano, ambos se influenciam mutuamente. Heidegger, então, traça um meditar sobre o que consiste esse poetar e habitar próprios.

Primeiramente, devemos abandonar qualquer concepção corriqueira sobre o habitar, que se pensa comumente como uma forma de residir um domicílio, uma residência. O habitar onde o homem faz sua morada sobre a terra não é possuir uma casa como propriedade. Assim, diz Rilke numa carta (apud HEIDEGGER, 2014, p. 334):

Para os nossos avós, a ‘casa’, o ‘poço’, a torre que conheciam intimamente, até mesmo a sua própria roupa, o seu manto, eram infinitamente mais, infinitamente mais familiares. Praticamente, cada coisa era um recipiente, dentro do qual eles encontravam algo de humano, e onde se acumulava algo de humano. Agora, a América inunda-nos de coisas vazias e indiferentes, pseudo-coisas, ‘*vida a fingir*’... Uma casa, no entender americano, uma maçã americana ou a uva de lá, não tem *nada* em comum com a casa, o fruto, o cacho, nos quais entraram a esperança e os pensamentos dos nossos antepassados...

Logo, ao falar sobre o habitar Hölderlin nos remete a um traço essencial do homem em seu existir e, assim, o poético se relaciona com o habitar. “... *Poeticamente o homem habita...*” nos diz que a poesia permite o habitar próprio do homem. Para Heidegger (2012, p. 167): “Poesia é deixar-habitar, em sentido próprio.” Dessa forma, habitamos aí a partir de um construir próprio necessário para a morada. Assim, poesia também é construir. Explica, assim, o filósofo (HEIDEGGER, 2012, p. 167): “Desse modo, vemo-nos agora diante de uma dupla imposição: de um lado, cabe pensar, a partir da essência do habitar, o que se designa por

existência humana; de outro, cabe pensar a essência da poesia, no sentido de um deixar-habitar, como o construir por excelência”.

Podemos pensar sobre o habitar autêntico do homem a partir do que nos é revelado com a linguagem. A linguagem fala, diz Heidegger (2012, p. 167): “ Mas isso, certamente, apenas e enquanto o homem já estiver atento à essência da linguagem”. Ela está, aqui, longe do falatório da impessoalidade, da cotidianidade, onde o que domina é uma forma de linguagem como transmissão de comunicação, de signos e, assim, o homem se põe como seu senhor. A linguagem, porém, é sua soberana. Assim, demonstra Heidegger (2012, p. 167): “ Em sentido próprio, a linguagem é que fala. O homem fala apenas e somente à medida que co-responde à linguagem, à medida que escuta e pertence ao apelo da linguagem”.

É, entretanto, a partir da linguagem que recebemos os sinais do que vem ao encontro. Assim, afirma o filósofo (HEIDEGGER, 2012, p. 168): “ O co-responder, em que o homem escuta propriamente o apelo da linguagem, é a saga que fala no elemento da poesia”. O poeta é, então, quem escuta os apelos da linguagem, seus acenos, ele está preparado para respondê-los e a acolher o que vem ao encontro, o inesperado. No aberto o poeta é livre.

Repondo o verso da poesia de Hölderlin para a sua poesia original temos em parte: “ *Cheio de méritos, mas poeticamente o homem habita esta terra*”. O verso nos diz que o homem habita cheio de méritos, mas poeticamente. Assim, por méritos o homem constrói, ele edifica o que não surge por si próprio. Dessa forma, explica Heidegger (2012, p. 169): “ Construídas e edificadas são, nesse sentido, não somente as construções, mas todos os trabalhos feitos com a mão e instaurados pelo homem”. Mas, os méritos, as construções e criações do homem não são a essência do habitar. Conforme ilustra (HEIDEGGER, 2012, p. 169): “ Ao contrário: elas chegam mesmo a vedar para o habitar a sua essência [...] ” Ao construir em modo habitual enquanto uma necessidade habitacional o homem não habita propriamente, apenas o faz quando constrói sob forma mais própria.

Ele habita poeticamente a terra. O poético, aqui, retoma o próprio real e não há nenhum sentido literário e fantástico alheio a realidade. Hölderlin ultrapassa essa concepção corriqueira de poesia e instaura um poetar sobre a própria essência da poesia, é nela que o homem pode habitar na terra. Logo, explica Heidegger que (2012, p. 169): “ A poesia não sobrevoa e nem se eleva sobre a terra a fim de abandoná-la e pairar sobre ela. É a poesia que traz o homem para a terra, para ela, e assim o traz para um habitar”.

Podemos, então, traçar um caminho do pensamento para chegar, assim, ao que é dito por Hölderlin em seu poetar e ao que o poeta quis propriamente dizer com “ *Cheio de méritos, mas poeticamente o homem habita esta terra*”. Sobre o habitar poético, Heidegger

elucida seu pensamento com os versos 24 a 26 do poema completo de Hölderlin *In lieblicher Bläue...* (No azul sereno floresce...), nos leva, então, a um aceno que fala sobre o habitar poético do homem. No poema é dito (HÖLDERLIN apud HEIDEGGER, 2012, p. 171): “*Deve um homem, no esforço mais sincero que é a vida, levantar os olhos e dizer: assim quero ser também? Sim*”. Assim, mesmo ao levantar os olhos para o divino os homens permanecem na terra. Logo, acrescenta o filósofo (HEIDEGGER, 2012, p. 172): “*Esse levantar os olhos mede o entre céu e terra.*” É uma reunião que permite o habitar humano, como mortal.

O homem não pode fugir do medir, ela se mede com os celestiais. Nos versos 28 e 29 do poema de Hölderlin tem-se: “*o homem mede-se... com o divino.*” O divino, como parte da quadratura (*Geviert*) com que o homem se mede, dá medida a seu habitar, para a de-mora dos mortais na terra e sob o céu. A reunião dos quatro consiste na própria essência do homem. Levantar medida é, entretanto, medir sua integração da quadratura. Assim, esclarece o autor (HEIDEGGER, 2012, p. 172-173): “*O levantamento de medida, inerente à essência humana, segundo a dimensão que corresponde à sua medida, traz o habitar para o seu aspecto fundamental*”.

O levantar medida é o que determina o habitar humano, onde se encontra o poético da habitação. Assim, poetar, enquanto *Dichtung* como ditar poético é medir. Conforme explica Heidegger (2012, p. 173): “*Talvez a frase: Ditar poeticamente é medir, deva se pronunciar com um outro acento: Ditar poeticamente é medir.*” Medir, aqui, deve ficar distante de qualquer representação comum. *Medir* é poetar enquanto tomada de medida com o sagrado.

O homem como mortal é capaz de morte enquanto morte, pois apenas ele morre na medida que habita sobre a terra. Esse habitar na reunião integradora dos quatro: mortais, divino, céu e terra se ampara no poético. “*Poeticamente o homem habita esta terra...*”, o poético, essencialmente, é a tomada de medida. Medir que, assim, fundamenta a essência humana. A medida é, portanto, como o divino acena para o homem.

Há uma diferenciação do pensamento que difere da determinação dominante padrão que calcula a realidade como dis-ponível e “manipulável”, esse medir mantém o mistério, a coisa em seu encobrir é resguardada. Portanto, clarifica Heidegger (2012, p. 174) “*É, no entanto, uma medida mais simples de se manejar, ao menos quando nossas mãos não querem manipular, mas apenas se deixar guiar por gestos que correspondem à medida que aqui se deve tomar*”. Na reunião integradora da quadratura o que acontece propriamente é uma escuta.

O homem habita, então, na união da quadratura. Enquanto tomada de medida, o poetar é deixar-vir ao encontro o divino como o que acena. Deus é ainda o desconhecido, ele é o

estranho. Para Heidegger, então, ele é (2012, p. 176): “ Tudo o que brilha e floresce, soa e cheira, sobe e chega, passa e cai, lamenta e silencia, murcha e escurece, no céu e, assim, sob o céu e, também assim, sobre a terra.” O que é desconhecido mantêm-se, assim, preservado. O poeitar que encaminha o poeta traz o que vem ao seu encontro, o que se desvela, o que se deixa ver e que ao mesmo tempo se encobre em seu mistério.

O habitar consiste, portanto, no deixar viger livre das coisas. Assim, elabora Heidegger (2012, p. 178): “ Ela mesma é a medição em sentido próprio e não mera contagem com medidas previamente determinadas no intuito de efetivar projetos”. A poesia, então, leva o homem a seu habitar, a sua essência. Portanto, o homem apenas habita na quadratura, edifica e cultiva sobre a terra, pois já habita poeticamente. Dessa forma, aclara o pensador (HEIDEGGER, 2012, p. 179): “ Ditar poeticamente e habitar se pertencem mutuamente no modo em que um exige do outro [...] Um homem só pode ser cego porque, em sua essência, permanece um ser capaz de visão”. Na cotidianidade parece, assim, não haver nenhum traço do habitar poético, mas mesmo um habitar sem poesia é habitar, pois sua essência já é poética.

7 O poético como o que salva

Por fim, faz-se, aqui, uma meditação através do pensamento de Martin Heidegger pelo sentido do poético e a necessidade de um pensar que reflete, principalmente, a partir de suas obras: *Para quê poetas?* (2014) e *Serenidade* (1959). Pensamos, então, a proposta heideggeriana para uma possibilidade de salvação, um pensar alternativo, mas estando dentro da própria dominação técnica que somos lançados.

Portanto, estando imersos no mundo técnico, em *tempos indigentes*, devemos dar um “passo trás” (*Schritt zurück*) e pensar novamente sobre o Ser. Assim, é dentro do maior perigo, que é representado pela técnica moderna que domina o homem, que podemos perguntar sobre sua essência mais própria. A viragem como possibilidade de salvação é o pensamento sereno que se faz necessário (*Gelassenheit*), onde podemos novamente pensar o sentido do Ser na própria abertura para o que vem ao nosso encontro.

7.1 Poesia em *tempos indigentes*

Na preleção *Para quê poetas?* (2014), temos um maior vislumbre sobre o poetar como o que deixa vir algo em seu des-velar na escuta própria do poeta. Heidegger parte da elegia de Hölderlin *Pão e Vinho* onde questiona “... *para quê poetas em tempo indigente?*” A questão nos traça um caminho para ver não apenas a essência do poetar, mas o próprio tempo que estamos inseridos. O tempo da “noite do mundo” é marcado pela ausência do divino. Esse, referido por Hölderlin, é o sagrado dos quatro. Nesse tempo indigente já não vigora mais o divino na reunião integradora da quadratura. Assim, o homem não mais se mede pelo divino. Dessa forma, coloca Heidegger (2014, p. 309):

A falta de Deus significa que já não existe um Deus que reúne em si, visível e univocamente, as pessoas e as coisas e que, com base nessa reunião, articule a história do mundo e a estância humana nessa história. A falta de Deus anuncia, porém, algo de muito pior.

Não se trata, entretanto, de nenhum aspecto religioso. A própria divindade foi, aqui, apagada. A noite do mundo é o tempo indigente que fala Hölderlin, ele é crescente e já não percebe a falta da divindade. Dessa forma, o que impera na era da noite do mundo é o esquecimento. Afirma, então, Heidegger (2014, p. 309): “Ele tornou-se tão indigente que já nem é capaz de notar que a falta de Deus é uma falta”.

O fundamento dessa era é a ideia de uma substância primeira, o *ego cogito*. É no requerimento de um solo firme que é fundamentado. O abismo (*Abgrund*), então, é a falta do solo firme que rege o real enquanto disponibilidade. Assim, expõe Heidegger (2014, p. 310): “Supondo que se encontra ainda reservada uma viragem para este tempo indigente, ela apenas poderá surgir se o mundo virar radicalmente [...] se ele virar a partir do abismo [...] Mas para tal, será necessário que haja quem consiga chegar até o abismo”. O abismo é o sem fundamento. É a partir daí, para Heidegger, que podemos começar a pensar um caminho de ultrapassagem da noite do mundo. Quem recebe o abismo é o poeta, ele o olha e torna-o visível na linguagem. Assim, o regresso da divindade acontece apenas a partir daí, da viragem.

É nessa viragem (*Kehren*), como um “passo atrás” (*Schritt zurück*), uma virada às avessas, que pode o homem ver o que antes estava oculto e esquecido. Ela é um rememorar, um regresso a seu âmbito mais próprio. Assim, acrescenta Heidegger (2014, p. 310): “Os deuses que ‘outrora existiram’, apenas ‘regressam’ ‘no tempo certo’, nomeadamente, quando se tiver dado, com os homens, uma viragem no lugar certo do modo certo”. Logo, como escreve Hölderlin em seu hino *Mnemósina* (apud HEIDEGGER, 2014, p. 310): “... *de nem tudo são capazes os celestes. Pois são antes os mortais que chegam ao abismo, Por isso é com estes que se dá a viragem. Longo é o tempo, porém, acontece o verdadeiro*”. A noite do mundo, os tempos indigentes são duradouros, mas ainda assim a viragem apenas acontece quando os mortais encontram o que lhe é mais essencial. Eles chegam ao abismo, olham o abismo e os sinais que envia. Então, para Heidegger (2014, p. 311): “Estes constituem, para o poeta, os vestígios dos deuses foragidos. De acordo com a experiência de Hölderlin, é Dionísio, o deus do vinho, que traz este vestígio aos homens sem-Deus envoltos pela escuridão da sua noite do mundo”. É, portanto, na quadratura que na reunião entre mortais, deuses, céu e terra ainda permanece os vestígios dos deuses. Os poetas são, assim, os mortais que recebem os acenos dos deuses foragidos, eles nomeiam a ausência. Afirma, assim, o filósofo (HEIDEGGER, 2014, p. 312): “[...] assim apontando aos seus irmãos mortais o caminho da viragem.”

O sagrado, dessa forma, é o vestígio dos deuses foragidos. O poeta os sente na noite do mundo, onde falta os deuses, eles cantam, assim, o que se ausenta; dizem o sagrado. A essência do poeta, do poetar é, desse modo, o canto em *tempos indigentes*. Sobre a essência do poetar afirma, por conseguinte, Heidegger (2014, p. 313): “Nós temos de aprender a escutar a falar *destes* poetas [...]”. O que reina, então, é um esquecimento. Nos tempos indigentes, os mortais já não se vêem como mortais. Domina, assim, um esquecimento da

pergunta pelo ser e um esquecer do próprio esquecimento. Esse domínio representa o maior perigo para o homem. Assim, acrescenta Heidegger (2014, p. 315): “[...] os mortais ainda não estão em posse da sua essência.”

Heidegger nos apresenta Rilke como o poeta indigente dos tempos modernos, da noite do mundo dominada pela metafísica. Assim, sobre o tempo que impera o esquecimento, onde tudo é constituído como já dis-ponível, dado e calculado, Heidegger afirma (2014, p. 316): “[...] lhe falta o não-estar-encoberto da essência da dor, da morte e do amor.” Esse encobrir é o abismo próprio (*Abgrund*), o abismo do ser. Mesmo onde reina o perigo também mantém-se o canto do poeta do poeta que nomeia o ausente, os vestígios dos deuses. Para isso, os poetas adentram o abismo. Rilke é um deles, ele é um poeta em tempo indigente. Continua, assim, Heidegger (2014, p. 316): “ À sua maneira poética, Rilke experienciou e suportou o não-estar-encoberto do ente saído desta consumação.”

No pensar poético de Rilke, a natureza é posta enquanto fundamento, é nela que os homens, os animais e as plantas como entes têm seu fundamento. Natureza é, aqui, o ser do ente como *physis* em sentido originário grego. Assim, explica Heidegger (2014, p. 319): “ O ser essencia-se como a *vis primitiva activa* Esta é a afeição [*Mögen*] que inicia, aquela que, reunindo tudo em si mesma, envia, deste modo, cada ente a si mesmo.” Natureza é, então, fundamento, como *physis* é o que nasce por si mesmo, o ente em sua totalidade, o ser como um brotar. Logo, continua (HEIDEGGER, 2014, p. 320): “ Rilke chama a Natureza, na medida em que ela é o fundamento daquele ente que nós próprios somos, o fundamento originário. Isso aponta para o fato de o homem chegar ao fundamento do ente mais profundamente do que qualquer outro ente”. Esse fundamento é o arcaico *physis*, Ser, que dá fundamento aos entes, os homens, animais e plantas. Esse ser, acrescenta, aqui, Heidegger é o abandono ao risco, Ser é risco.

O risco é lançar-se no perigo, o homem já se encontra nesse perigo. O lançar-se ao perigo, abandonado ao risco é jogar-se no aberto. O aberto é, em Rilke, o que é livre, sem restrições, um deixar ser no que vigora. Explica, assim, Heidegger (2014, p. 326): “ O aberto é a grande totalidade de tudo aquilo que não está restringido [...] Deste modo atraídos e atraindo, são absorvidos pelo ilimitado e pelo infinito. Não se dissolvem no nada nulo mas redimem-se na totalidade do aberto”.

É na oitava *Elegia de Duíno* que Rilke compara os níveis de consciência e de entrega ao aberto entre o animal e o homem. O animal, assim, está lançado no risco sem nem se dar conta, não coloca o mundo diante de si. Dessa forma, elucida o poeta (RILKE apud HEIDEGGER, 2014, p. 328): “ O animal está *no mundo*. Nós ficamos *diante* dele através da

viragem e do desenvolvimento característicos da nossa consciência. O ‘aberto’ não se refere, portanto, ao céu, ao ar ou ao espaço, também *eles* são, para quem observa e julga, ‘objetos’, logo ‘opaques’ e fechados”.

Heidegger diferencia a relação do homem e do animal com o mundo a partir da oitava *Elegia de Duíno*. O animal se encontraria imerso no aberto do mundo, ele está em direção ao aberto onde já se encontra. O homem, por sua vez, se vê sempre no mundo como representação da consciência. Portanto, o animal se encontra no mundo sem perceber sobre o mesmo, ele não acrescenta significados a ele.

Apesar de simples, a vida dos animais com o mundo não é deficiente, mas uma outra relação com o mundo. Eles são, assim, imersos na abertura, porém sem se dar conta, não possuem o mundo diante de si como re-presentação de sua consciência numa separação dualista entre o eu e as coisas, os objetos. O ser-aí não é apenas estar-aí lançado no mundo com os outros, *mitdasein in-der-Welt*, mas também é abertura para ser. O aberto, abordado por Rilke, se encontra na diferença entre o animal imerso no aberto e o sujeito representador.

Os animais estão no mundo. Para Heidegger o ‘no’ significa (2014, p.329): “[...] inseridos obscuramente na rede de feixes da conexão pura.” Com o domínio da subjetividade, da consciência em sua essência moderna como representação (*Vorstellen*), o mundo se torna, então, como imagem da consciência representadora. O homem se encontra perante dele, entretanto, não puramente no aberto como os animais que estão nele sem o entendimento do próprio. Assim, afirma o filósofo (HEIDEGGER, 2014, p. 329): “Quanto mais elevada for a consciência, tanto mais excluído do mundo estará o ser consciente”. O homem não está no aberto, porque não está na conexão pura com ele.

O humano, por conseguinte, seria o formador de mundos por ter conhecimento dele enquanto mundo. Ao mesmo tempo, ele *ek-xiste* aí fora no aberto no mundo. Para Rilke, pertence ao aberto o que também está encoberto, abafado. Assim, acrescenta Heidegger (2014, p.330):

[...] tem aqui o sentido de velado: aquilo que não se desprende da corrente do prosseguir irrestrito, que não ficará perturbado pelo infatigável relacionamento de tudo com tudo, pelo qual se precipita a representação consciente. Abafado significa, tal como o som abafado, aquilo que repousa sobre uma profundidade e que tem a especificidade de ser um suporte.

Ao tratar da poesia de Rilke, Heidegger aborda sobre a relação do animal e o humano no relativo às suas conexões com o aberto e suas diferentes relações com o risco. Em

fragmento do poema de Rilke (apud HEIDEGGER, 2014, p.330): “ ... Só que nós, mais ainda que a planta ou o animal, vamos *com* o risco, queremos-lo...”. O homem é arriscado para um querer. Ele é, assim, desprotegido, ele mesmo e suas criações estão lançados no risco. O homem vai ao encontro do risco, ir com ele é o próprio desígnio do homem. Porém, em tempos indigentes, o mundo faz parte da representação asseguradora do homem como sujeito. Assim, para Heidegger (2014, p.330-331):

A Natureza é trazida diante do homem através da representação [*Vor-stellen*] do homem. O homem põe [*stellt vor*] o mundo diante de si como a objetualidade na sua totalidade e põe-se a si diante do mundo. [...] O homem cultiva a Natureza quando ela não basta para responder às suas expectativas representativas. O homem elabora coisas novas quando elas lhe fazem falta. O homem muda as coisas de lugar, quando elas o incomodam. O homem remove as coisas quando elas se desviam do seu propósito. O homem expõe as coisas, quando as recomenda para compra ou para utilização.

Tudo é visto, calculado, objetificado e produzido a partir do domínio do homem. O mundo é, então, tornado objeto e a natureza reserva de matéria-prima disponível. As coisas se encontram, assim, à disposição do sujeito. O homem como senhor põe tudo diante de si em seu representar num projeto de dominação da natureza, nada pode ficar encoberto. Então, acrescenta Heidegger (2014, p.331):

Enfrentando o mundo como objeto oposto, o homem expõe-se a si mesmo, e levanta-se como aquele que consegue impor propositadamente todo este elaborar. Trazer algo diante de si, de tal maneira que isto assim apresentado determine, como algo anteriormente representado, todos os modos da produção, é uma característica fundamental da atitude que conhecemos como ‘o querer’ [*Wollen*].

Há, aqui, como elucida o filósofo, uma forma específica de querer como vontade, como vontade de domínio. No projeto planetário de controle da natureza há um imperativo de objetivação calculadora. Isso não é, entretanto, devido à capacidade racional do homem. A vontade de domínio é querer impor-se aos objetos e é isso que define a essência do homem moderno. O mundo se torna uma objetividade dominado pelo domínio da vontade de querer do sujeito que tudo objetiva. Dessa forma, explica Heidegger (2014, p. 332):

O querer aqui referido é o impor-se, cujo propósito *já instaurou* o mundo como totalidade dos objetos elaboráveis. Este querer define a essência do homem moderno, sem que ele conheça à partida o seu alcance, sem que ele possa saber, já hoje, a partir de que vontade, enquanto ser do ente, este querer quer.

O sujeito moderno se põe como senhor e produtor do mundo em direção à dominação planetária. Ele é encaminhado a tudo dis-por enquanto uma objetividade (*Bestand*). A natureza é interpelada violentamente a mostrar-se de acordo com o imperativo da razão, como uma calculabilidade que já direciona sua utilidade para determinado uso. O querer determina a interpelação produtora da elaboração calculadora do real. Logo, afirma Heidegger que (2014, p.332): “ O querer contém em si a forma do mando, pois o impor-se propositado é um modo no qual a situatividade [*Zuständliche*] do elaborar e a objetividade do mundo se con-têm um ao outro, numa unidade incondicionada e, por isso, completa”. É, assim, para Heidegger que na metafísica moderna desvela-se a essência da vontade de querer sob forma de um projeto de dominação da natureza, de imposição de controle sobre a totalidade do real.

Essa dominação do real revela o caráter essencialmente matemático da representação moderna, pois, assim, antecipa um projeto de domínio da natureza e da realidade, como visto com Descartes, Galileu, Newton, Kant e Hegel. Aqui, a ciência não é postulada a partir da experiência ou da observação, como se põe, mas a partir da própria razão do *eu*, é pela teoria do real que as coisas devem se adequar. Assim, desvela Heidegger que (2014, p. 333):

Para este querer, tudo se torna, à partida, e em seguida de uma forma irresistível, material da elaboração que se impõe. A terra e a atmosfera tornam-se matéria-prima. O homem torna-se material humano que é colocado ao serviço dos objetivos propostos. A instalação incondicionada do impor-se incondicional da elaboração propositada do mundo vai-se configurando necessariamente nos moldes do mando humano, num processo que surge da essência oculta da técnica.

É, dessa forma, para Heidegger que a essência da técnica moderna, enquanto *ge-stell*, é “fixada” na modernidade. É nela que a interpelação provocadora se destina. É, portanto, na cientificidade moderna, que tem como fundamento a *ge-stell*, que a natureza passa a se comportar matematicamente. Portanto, ilustra Heidegger que a ciência da natureza em seu domínio planetarizante é consequência da própria essência da técnica moderna. Assim, vale como sendo correto e ‘verdadeiro’ o que passa pela validação das ciências, como põe há uma espécie de ‘supremacia da representação técnica’. Logo, continua o autor que (HEIDEGGER, 2014, p. 333):

O mesmo é válido para os meios e para as formas que são pertinentes para a organização da opinião pública do mundo e das representações quotidianas dos homens. Não só a vida está a ser tecnicamente objetivada, na sua criação e exploração, como também o ataque da Física Atômica aos fenômenos da vida enquanto tal está em pleno curso. No fundo, pretende-se que a essência da vida se deve entregar ela mesma à e-laboração técnica.

Assim, a essência da técnica encaminha o homem a trazer tudo para si enquanto objetividade e disponibilidade. O homem, então, posto como sujeito-senhor vai ao encontro da natureza como juiz, isso é consequência da essência da técnica moderna como interpelação provocadora (*Gestell*). Essa essência não é, portanto, determinação do *ego cogito* ou do sujeito racional.

Logo, podemos elaborar a questão do aberto para Rilke como a natureza que não é objetificada, que surge por si mesma. Em contraponto à natureza oposta ao homem, objetificada, representada e fixada em sua disponibilidade. Com isso, podemos questionar, então, de que forma se dá a superação da supremacia da representação científica e técnica. Assim, para Heidegger (2014, p. 334): “As construções cegas, sem imagem, da produção técnica impedem o acesso ao aberto da conexão pura. As coisas outrora crescidas desvanecem depressa. Elas deixam de poder mostrar a sua própria identidade através da objetivação”.

No domínio técnico planetário, na europeização do mundo com a consumação da metafísica moderna, todo o real é posto numa objetividade disponível. A natureza é vista como reserva de energia e matéria-prima usada nas produções técnicas. Dessa forma, afirma Heidegger (2014, p. 336): “[...] não abarca apenas a terra enquanto mercado mundial, como também faz comércio, como vontade de vontade, na essência do ser, assim trazendo todos os entes ao comércio de um cálculo, o qual domina com maior tenacidade quando não necessita da conta”.

Portanto, tudo se encontra aí para o homem como representação, como imposição de controle sobre o próprio real. Assim, a técnica moderna encaminha o homem a dispor tudo como fonte de energia. Logo, acrescenta Heidegger que não é a criação da bomba atômica, como posto, que ameaça a vida do homem, mas o maior perigo se trata da ameaça que a essência da técnica conduz para a exploração do real, na transformação das energias da natureza e o armazenamento com intuito de atingir uma forma de “paraíso” terreno que possui o homem em seu centro. A essência da técnica moderna impede-o do que é mais próprio. Explica Heidegger (2014, p. 338): “Mas a paz deste caráter ‘pacífico’ é simplesmente o frenesim imperturbado da fúria do impor-se orientado, propositadamente, apenas para e por si mesmo.”

Assim, o maior perigo para o homem é a própria essência da técnica moderna. Acredita-se, portanto, que dentro da lógica produtora calculadora o homem estaria, dessa forma, longe de qualquer perigo e ameaça. Todavia, afirma Heidegger o contrário, é aí, no centro do turbilhão da vigência da técnica moderna, que o homem se encontra à mercê do maior perigo para sua essência. Assim impera, como afirma Rilke, uma despedida contra o

aberto. A decorrência do maior perigo para o homem é o esquecimento do Ser. Reina, aqui, uma vontade de domínio e controle que acredita tudo poder controlar e, assim, determina o esquecimento da própria questão pela essência da técnica moderna e, primordialmente, o esquecimento da pergunta pelo Ser (*Seinsfrage*).

Ao mesmo tempo que o homem constrói o mundo, tecnicamente, como objeto, ele tapa, voluntária e completamente, o caminho para o aberto, o qual já se encontrava, aliás, impedido. O homem que se impõe é o funcionário da técnica, independentemente de cada um pessoalmente o saber ou não, o querer ou não. Ele não apenas fica fora e diante do aberto, como também se afasta expressamente da ‘conexão pura’ através da objetivação do mundo. O homem separa-se da conexão pura. O homem da idade da técnica está, nesta despedida, contra o aberto. Esta despedida não é uma despedida de... mas uma despedida contra... (HEIDEGGER, 2014, p. 337-338)

A essência da técnica obstrui qualquer experiência com o aberto, ela impera na noite do mundo, no tempo indigente que o homem se encontra. Os vestígios da divindade permanecem encobertos. É apenas o poeta em tempos indigentes que, como põe Heidegger, é capaz de ver o perigo da noite que ameaça o homem em sua essência e, assim, o escuta. Dessa forma, clarifica o filósofo (HEIDEGGER, 2014, p. 340): “ Este perigo é o Perigo. Ele encobre-se no abismo para todos os entes. Para ver o perigo e para mostrar têm de existir aqueles mortais que chegam primeiro ao abismo.” Esse perigo é a essência da técnica moderna. Heidegger trata, aqui, de uma *salvação*, como estando no interior da técnica e mesmo assim chegar à sua essência. Dessa forma, Heidegger retoma a poesia de Hölderlin (apud HEIDEGGER, 2014, p. 340): “ *Porém, onde está o perigo, cresce também a salvação*”.

A salvação se dá, portanto, no seio da técnica, onde se dá a viragem. Assim, o poeta ou os pensadores poetas são aqueles entre os homens que mais se arriscam por alcançarem o abismo. Logo, auscultam o perigo da com-posição que tudo vê e concebe na objetivação como forma de destinação que envia o homem a dis-por de forma unívoca as coisas. A salvação é saber o sentido de sua essência. Assim, explica o autor (HEIDEGGER, 2014, p. 341): “ Quem arrisca mais do que o fundamento, atreve-se a chegar aonde se carece de qualquer fundamento, ao abismo”.

No querer propositado da metafísica moderna, todo real é um elaborar a partir do projeto matemático. O homem participa do projeto por ser quem dis-põe o real como objetividade, ele participa da despedida contra o aberto. Dessa forma, ele mesmo está no maior perigo, na maior desproteção localizado no centro da essência da técnica. Assim, quem mais arrisca possui uma forma de querer diferente, além do querer da com-posição. A partir de

Rilke, Heidegger afirma que estar seguro é estar dentro do aberto, estar no aberto é receber o que vem ao encontro do homem na abertura, o que brota dentro do aberto. Esse receber nada dá, não produz nada de útil, apenas “recebe e dá o recebido”. Dessa forma, o homem é um entre, ele, assim, transpassa o que se desvela a partir da linguagem. Heidegger, então, afirma que (2014, p. 343): “ O arriscar que mais arrisca consoma, mas não elabora. Apenas um arriscar capaz de arriscar mais, na medida em que é volitivo, é capaz de consumir, ao receber.”

Salvar não é, entretanto, um caminho que possa eliminar o perigo do ataque da essência da técnica, onde a essência própria do homem é obstruída. Em seu centro, o homem pensa que está em seu âmbito de proteção, mas se encontra, pelo contrário, no maior perigo à sua essência, ele está desamparado. Apenas fora se encontra um estar seguro próprio para o homem, no aberto, para dentro do aberto e virado para ele. Fora, portanto, da garantia de proteção da interpelação provocadora que põe o desamparo enquanto ameaça ao homem e, logo, busca uma forma de amparo, de abrigo no seio da técnica moderna, onde é encaminhado como o sujeito-senhor. Mas é justamente assim que se encontra mais desamparado e no cerne do perigo. Ao homem não é permitido ser, se afasta do aberto. Ele é, assim, envolto numa lógica de dominação e exploração uniformemente determinada pela técnica e legitimada pelas ciências modernas. Assim, explica o pensador (HEIDEGGER, 2014, p. 345): “ O ter visto vê que o desamparo, enquanto tal, ameaça a nossa essência com a perda da nossa pertença ao aberto.”

Virar para o aberto é aceitar seu desamparo. Logo, é também no aberto que há um outro lado ainda encoberto que faz parte dele, em sua integração, no que é desencoberto e encoberto. Acrescenta Heidegger que o traço fundamental do ser, por conseguinte, é o que vige sem estar encoberto, é o movimento de desencobrir, Ser é verbo. Ele é, então, o presente do que se desencobre. Porém aí também vigora o que está encoberto, velado, que não está presente. Para Heidegger, então, não se trata, entretanto, de representar o que se desvela enquanto objeto. O que se desvela não se encaixa na realidade da representação calculadora, o que se faz presente é um brotar, é um nascer próprio.

Explica, então, Heidegger sobre um trecho que escreve Rilke numa carta em 1923 sobre a relação com o Ser (apud HEIDEGGER, 2014, p. 347): “ [...] como a lua, a vida tem também, decerto, um lado que nos está permanentemente escondido, e que *não* é o seu oposto, mas sim o seu complemento para a perfeição, para o acabamento, para a esfera verdadeira, *sã* e salva [*heil*], plena do *ser*. ” O que se encontra, portanto, em Rilke é uma unidade do ente em sua totalidade como abertura que é o Ser. O aberto é, então, uma junção de forças, como

physis, o Ser é um jogo de tensão entre velar e brotar no que surge por si mesmo. Logo, afirma Heidegger (2014, p. 348): “ A morte e o reino dos mortos pertencem, como o outro lado, à totalidade do ente. Este domínio é ‘a outra conexão’, isto é, o outro lado da conexão completa do aberto”. Porém, na determinação técnica objetiva e dominante da realidade, apenas se considera a representação dos objetos. No virar para o aberto dizemos sim ao desamparo. Afirma Heidegger (2014, p. 348): “ A viragem para o aberto significa prescindir de ler negativamente aquilo que é. Mas o que será mais ente ou- na terminologia moderna- mais certo do que a morte?” A morte sem negatificação, na virada para o aberto, é parte integradora de nascimento.

Assim, na dominação da técnica moderna o homem é o sujeito que representa todo real enquanto objeto. Logo, “tocado” pelo aberto ele é capaz de integrar sua essência até então esquecida, ela emerge. O que nos “toca” é a morte. Conforme expõe o autor (HEIDEGGER, 2014, p. 349): “É ela que toca os mortais na sua essência, conduzindo-os desse modo ao caminho para o outro lado da vida, e, assim, à totalidade da conexão pura”. É a morte que leva os mortais à conexão com o aberto, fora de proteção, fora do representar calculador. Acrescenta Heidegger (2014, p. 350): “ A elaboração calculista da técnica é um ‘fazer sem imagem’. A imposição propositada, nos seus projetos, obstrui a imagem intuitiva, colocando à sua frente a proposta de uma formação [*Gebilde*] apenas calculada”. Perde-se, assim, o caráter intuitivo das coisas, tudo é um cálculo objetivado da consciência pensante e calculadora, o real se torna sua representação, sua imagem. A despedida contra o aberto do mundo técnico é o desamparo, o maior perigo para a essência do homem. Continua Heidegger (2014, p. 351):

Contudo, na medida em que a inversão do desamparo para o aberto tem, à partida, a ver com a essência do desamparo, assim a inversão do desamparo é uma inversão da consciência, mais precisamente, *dentro* da esfera da consciência. A esfera do invisível e do interior determina a essência do desamparo, mas também o modo da viragem deste para o círculo mais vasto.

Aberto é Ser, existência, apartada da representação moderna calculadora da consciência, do desamparo que se instala no interior da essência da técnica moderna. Na inversão para o aberto, ele é aproximado, é um recordar. Assim, retoma Heidegger (2014, p. 353):

Enquanto o homem se absorve na imposição propositada, não só ele próprio está desamparado, como também o estão as coisas, na medida em que elas se tornaram objetos. Embora nisto esteja subjacente uma transformação das coisas para o interior e para o invisível, esta transformação substitui o caráter precário das coisas através

das formações imaginadas dos objetos calculados. Estes são elaborados para serem consumidos.

As coisas objetivadas como produtos devem ser, assim, rapidamente substituídas para completar o vazio do mercado. As coisas não mais são, aqui, vistas em sua “mera objetualidade”, mas elas mesmas. Salvação, então, é a viragem para o aberto do desamparo. Portanto, esse marco da viragem requer um superar da disposição objetivada para que as coisas não mais sejam vistas como simples produtos coisificados. É, assim, um recordar que se vira para o aberto, onde reina a liberdade do poder ser das coisas, do próprio homem em sua essência. Assim, explica Heidegger (2014, p. 355): “ Nesta interioridade somos livres, para lá da relação com os objetos colocados à nossa volta, os quais apenas aparentemente nos protegem”. No aberto o homem encontra um porto seguro longe da proteção do dispor provocador do mundo técnico.

Assim, recordar é o inverso da despedida contra o aberto, é o regresso em direção a ele. Portanto, indaga o filósofo (HEIDEGGER, 2014, p. 356): “ Quem dos mortais será capaz de recordar, provocando esta inversão?”. O poeta é que arrisca mais, por um sopro a mais. O ser é, assim, demarcado através da linguagem. Linguagem, aqui, não é signo, mas é a casa do ser, onde ele aparece e se instala. É por isso que os poetas arriscam por um pouco mais, eles arriscam na linguagem. Assim, acrescenta Heidegger (2014, p. 356-357):

Todo e qualquer ente, os objetos da consciência, as coisas do coração, os homens que arriscam mais e que se impõe mais, todos os seres se encontram, consoante a sua natureza, como entes, no recinto da linguagem [...] Na medida, porém, em que a criação de um estar seguro provém dos que arriscam mais, deverão estes expor-se ao risco da linguagem. Os que arriscam mais arriscam o dizer.

O desamparo fundamentado na representação calculadora da modernidade técnica está, também, presente na linguagem, nos axiomas e leis do domínio da razão do sujeito. Assim, o desamparo estabelecido na dominação da razão, da *ratio*, determina a objetividade da realidade. Logo, no regresso em direção ao aberto, no recordar, é criada uma segurança estando fora da proteção, estando no âmbito próprio do *Dasein*. Afirmo o filósofo (HEIDEGGER, 2014, p. 357): “ Este albergar diz respeito ao homem como o tal ser que tem a linguagem”. No espaço da representação objetiva a linguagem se torna, entretanto, um instrumento. Portanto, o homem é o ser que já está sempre no risco. Afirmo Heidegger (2014, p. 360):

Contra a sua própria intenção, a despedida exerce na objetivação do mundo o inconstante. Arriscado desta forma para o desamparo, o homem movimenta-se no ambiente dos negócios e das ‘trocas’. O homem que se impõe vive das apostas do seu querer. Vive essencialmente arriscando o seu ser, no âmbito de vibração do dinheiro e do valer dos valores. Sendo constantemente este cambista e mediador, o homem é ‘o comerciante’. Pesa e pondera sem parar, embora não conheça o verdadeiro peso das coisas.

Sua essência própria é negada no representar calculador, mas mesmo estando no desamparo completo, imerso nesse impor, o homem cria um espaço seguro e ainda assim fora de proteção na virada para o aberto, ali onde brota o Ser em sua morada, a linguagem. Isso acontece, então, na inversão da despedida contra o aberto, como re-cordar que, assim, reconduz ao espaço interior do mundo. Os que o dizem são os que mais arriscam, arriscam por um sopro a mais, entram na casa da linguagem. O dizer se afasta de qualquer pretensão de dominação do real. Logo, dizer o que é preciso ser dito do ente em sua totalidade é um cantar e cantar é existência, é existir (*Dasein*); Ser é o brotar da *physis*, nascimento. Esse dito, porém, nada quer, não tem vontade de querer. O dizer dos que mais arriscam é um dizer do aberto. O poeta recorda o ser pela linguagem, ele põe a virada para o aberto. Acrescenta o pensador (HEIDEGGER, 2014, p. 363): “ Cantar o canto significa: estar-presente no que está-presente ele mesmo, significa: aí-ser [*Dasein*].”

O arriscar mais é a própria linguagem, é sua essência enquanto escuta dos poetas. Conforme elucida Heidegger (2014, p. 364): “ Pois este sopro, pelo qual eles arriscam mais, não é apenas o dizer em geral, mas antes um outro sopro, um outro dizer que não o habitual dizer humano.” Linguagem, aqui, não é signo, nem expressão, nem meio de comunicação, ela é ausculta que deixa vir a coisa em sua liberdade. Ausculta é pertencer ao aberto. Continua Heidegger (2014, p. 364):

O cantar é levado pela corrente do vento vindo do centro inaudito da natureza plena [...] Os que arriscam mais são mais querentes na medida em que querem de um modo que se diferencia da imposição propositada da objetivação do mundo. O seu querer não quer nada disso.

É no dizer do poeta que retorna o sagrado, eles caminham ao seu lado e são os que mais arriscam dizer sobre o desamparo do homem. O poetar é medir a quadratura do homem sobre a terra, sob o céu, esperando os deuses, enquanto mortais. Ele diz o Ser e rememora o sagrado. Os poetas de tempos indigentes, da noite do mundo, são os que arriscam mais, eles fazem a experiência do desamparo e, assim, trazem a memória dos deuses. Assim, afirma o autor (HEIDEGGER, 2014, p. 367):

Por isso seria errado pensar que o tempo de Hölderlin apenas chegará quando, um dia, ‘todo o mundo’ entender o seu poema. Ele jamais chegará de um modo tão amorfo. Pois, é a própria indigência que fornece à era do mundo as forças com as quais, sem saber o que está a fazer, impede que a poesia de Hölderlin se torne oportuna.

A poesia se torna o dizer do que precisa ser dito, do ainda não-dito e que precisa ser auscultado. Hölderlin e Rilke são, para Heidegger, os poetas dos tempos indigentes, o primeiro é o precursor desse movimento de recordação que diz o Ser. Dessa forma, sua poesia não cai na mera transitoriedade, ela já se destina e se essência desde seu início.

7.2 Um caminho para o pensar sereno

Se faz necessário, portanto, um pensar (*Denken*) mais arcaico na busca de um solo próprio que o faça surgir no que o homem já possui em sua essência. O pensar na era indigente, que reina a ausência de pensamentos, está no âmbito que a essência própria do homem foi obstruída, ele não mais pensa. Assim, acrescenta Heidegger em *Gelassenheit* (*Serenidade*, 1959) que a busca pela utilidade, pela rapidez das descobertas científicas, é marca do projeto matemático que permeia, domina e determina toda a realidade do mundo moderno. É, portanto, um planejamento, um pensar estritamente matemático, que calcula. Tudo é previamente calculado e estabelecido para se obter determinado resultado anteriormente dado, isso é o que põe toda a investigação sobre o real, tudo acaba por ser planejado e uniformizado na organização técnica.

O pensar calculador não se trata, entretanto, de um pensar através apenas dos números, do numérico, mas traduz o projeto de dominação com base no cálculo. O pensar que calcula (*das rechnende Denken*) se afasta do pensar originário. Assim, expõe o autor (HEIDEGGER, 1959, p. 13): “O pensamento que calcula não é um pensamento que medita (*ein besinnliches Denken*), não é um pensamento que reflete (*nachdenkt*) sobre o sentido que reina em tudo o que existe”. Para Heidegger, os dois pensamentos se separam: o pensar moderno categorizado pelo pensamento que calcula e o pensar originário, o pensamento que medita, a meditação que o homem no tempo moderno foge.

O pensamento que medita é por vezes tido como o mais abstrato, ou seja, longe da realidade cotidiana. É, todavia, um pensamento que exige um esforço maior do homem, um sopro a mais. Ele não é um pensar espontâneo, mas requer uma demora junto às coisas. Logo, afirma o filósofo que (HEIDEGGER, 1959, p. 14): “Carece de cuidados ainda mais delicados do que qualquer outro verdadeiro ofício. Contudo, tal como o lavrador, também tem de saber aguardar que a semente desponte e amadureça”. Como quem arrisca mais, o homem, no

entanto, é capaz do pensar meditativo, pois ele como ser-aí já lhe pertence, ele pensa, medita. Não se trata, no entanto, de um outro patamar de conhecimento mais elevado, mas já estando aí o homem possui seu acesso; para isso deve escutar junto às coisas, demorar junto à elas e meditar na forma do habitar autêntico do homem sobre a terra, sob o céu, escutando os acenos do divino e como mortal.

O homem moderno se encontra desenraizado, sua essência mais própria foi perdida. Reina, assim, o falatório em massa dos meios de informação. O dito do a-gente já perdeu o contato com a verdade mais própria. Portanto, afirma Heidegger (1959, p. 16): “[...] tudo isso está hoje mais próximo do Homem do que o próprio campo à volta da quinta, do que o céu sobre a terra, do que o passar das horas do dia e da noite, do que os usos e costumes da aldeia, do que a herança do mundo da terra natal”. A perda da essência humana, entretanto, não se configura como uma falha ou por fatores meramente externos, mas é seu destino histórico na era do mundo moderno, no nosso tempo da representação objetiva. A obstrução da essência humana reflete, para Heidegger, da essência da técnica moderna que determina toda a configuração e organização do mundo indigente, planejado, calculado e legitimado pela ciência moderna.

A ciência moderna da natureza acaba por determinar toda a configuração da vida cotidiana do homem. Acredita-se que ela pode levá-lo ao maior progresso capaz de elevar sua qualidade de vida. Tudo isso é reflexo, portanto, do esquecimento do homem da meditação arcaica. O refletir foi esquecido, principalmente, a pergunta pelo Ser foi esquecida (*Seinsfrage*). Não mais perguntamos sobre o fundamento da essência da técnica enquanto interpelação provocadora (*Gestell*), onde a técnica se torna uma forma de exploração violenta sobre o real, a natureza se torna fonte de energia e o real é re-presentação do *cogito*. Acrescenta, então, Heidegger (1959, p. 18):

Esta revolução radical da visão do mundo é consumada na filosofia moderna. Daí resulta uma posição totalmente nova do Homem no mundo e em relação ao mundo. O mundo aparece agora como um objeto sobre o qual o pensamento que calcula investe, nada mais devendo poder resistir aos seus ataques. A Natureza transforma-se num único posto de abastecimento gigantesco, numa fonte de energia para a técnica e indústria modernas.

Para o pensador, o domínio do elemento técnico sobre o mundo se trata de uma europeização, pois a relação técnica do homem com o mundo sob forma de exploração tem sua raiz na Europa e aparece com o estabelecimento da metafísica moderna e da ciência moderna com a revolução do pensar. A essência da técnica moderna como *ge-stell* estabelece,

portanto, toda a relação do homem com a natureza e com o ente em sua totalidade, essa relação domina todo o planeta, sua exploração é planetária. Escreve, assim, Heidegger (1959, p. 19):

Dentro em breve, a produção imediata das novas energias deixará de estar restrita a determinados países e continentes, como a produção de energia a partir de carvão, do petróleo e das madeiras das florestas. Proximamente poderão ser construídas centrais nucleares em qualquer local da terra.

Para ele, no entanto, a natureza é reserva de energia, de combustível. A maior preocupação da ciência se torna como ela pode controlar e dominar todas as formas de energias incluindo a atômica. Seu perigo é demonstrável e inegável, mas o maior perigo se encontra no que gera esse explorar: a essência da técnica moderna. Essa essência representa o maior perigo para o homem.

O homem não pode controlá-la, a técnica é indomável. Conforme explica Heidegger (1959, p. 20): “Em todos os domínios da existência as forças dos equipamentos técnicos e dos autómatos apertarão cada vez mais o cerco”. Entretanto, apenas podemos saber propriamente a essência dessa técnica refletindo sobre ela, perguntando. Logo, acrescenta Heidegger, sobre o encontro Nobel do ano de 1955 (1959, p. 21):

Disse o químico americano Stanley, por essa ocasião, o seguinte: ‘Está próxima a hora em que a vida será posta na mão dos químicos, que irão decompor, reconstituir e modificar a substância viva como lhes aprouver.’ Tomamos conhecimento de uma tal declaração. Até admiramos a ousadia da investigação científica e não pensamos mais nada. Não refletimos que se prepare aqui, com os meios tecnológicos, uma agressão à vida e à natureza humana, comparada com a qual a bomba de hidrogênio pouco significa.

O homem se encontra, então, desamparado no jogo da técnica. Ele está entregue ao seu domínio planetário. Entretanto, um caminho para o pensamento que medita é o mais difícil para o homem e, ainda assim, o mais próximo. Essa meditação exige do homem um pensar sobre o que ainda não foi propriamente pensado sobre o elemento técnico. Não se trata, no entanto, de uma negação a todos os elementos tecnológicos característicos da técnica, pois já nos encontramos em sua configuração. Afirma, então, o pensador (HEIDEGGER, 1959, p. 23): “Seria insensato investir às cegas contra o mundo técnico. Seria ter vistas curtas querer condenar o mundo técnico como uma obra do diabo.” Assim, explica Heidegger que estamos presos às criações da técnica. Logo, escreve que não se pode negar a crescente dependência

humana aos aparatos técnicos, tanto que ele próprio começa a ser moldado a partir daí numa relação dependente.

Em *Serenidade*, o filósofo nos apresenta um outro modo, uma outra via, para o pensamento calculador representativo, uma espécie de pensar meditativo, um dizer sim para as criações técnicas e, por outro lado, um dizer não simultâneo aos seus equipamentos e aparatos. Para o autor, podemos usá-los e ainda assim não deixá-los moldar a existência, mas pelo contrário, na lida com as coisas técnicas se manter na liberdade com elas, ser capaz de deixá-las. Assim, afirma Heidegger (1959, p. 23):

Podemos utilizar os objetos técnicos tal como eles têm de ser utilizados. Mas podemos, simultaneamente, deixar esses objetos repousar em si mesmos como algo que não interessa aquilo que temos de mais íntimo e de mais próprio. Podemos dizer 'sim' à utilização inevitável dos objetos técnicos e podemos ao mesmo tempo dizer 'não', impedindo que nos absorvam e, desse modo, verguem, confundam e, por fim, esgotem a nossa natureza (*Wesen*).

É um dizer sim e não ao mesmo tempo aos aparatos da técnica. Trata-se, então, de uma lida serena com as coisas. Estamos cotidianamente no mundo técnico, na lida de seus objetos, mas eles devem, portanto, continuar como coisas que são, não como instrumentos numa relação de serventia. A serenidade, *Gelassenheit*, serenidade para com as coisas (*die Gelassenheit zu den Dingen*), aqui, elas não são apenas instrumentos. O pensamento sereno requer uma outra relação estando dentro do mundo técnico. Continua, assim, Heidegger (1959, p. 24):

Assim, por exemplo, a lavoura e a agricultura transformam-se em indústria alimentar motorizada. Não restam dúvidas que aqui- bem como noutros domínios- se está a operar uma transformação profunda na relação do Homem com a Natureza e com o mundo. O sentido que rege esta transformação permanece, todavia, obscuro.

Na lida serena com as coisas, na liberdade do ser, elas vem ao encontro do homem como o que brota e simultaneamente se oculta, o mistério velado. O homem ao pensar serenamente está e vai ao encontro do aberto, ele escuta as coisas. Na abertura no aberto, a abertura ao mistério (*die Offenheit für das Geheimnis*), a serenidade é estar nele e deixar ser a coisa em sua liberdade. Uma forma que, para Heidegger, se revela como um modo da lida com o mundo técnico, mas não entregue ao seu perigo que ameaça a essência mais própria do homem, onde o pensamento que calcula se torna via única para o pensar. Assim, explica Heidegger (1959, p. 25-26):

A serenidade em relação às coisas e a abertura ao mistério dão-nos a perspectiva de um novo enraizamento [...] Um outro perigo muito maior ameaça a era atômica que se inicia- precisamente quando o perigo de um terceira guerra mundial está afastado. Uma estranha afirmação. Estranha, sim, mas apenas enquanto não refletimos.

O pensamento que calcula acompanhado pelo projeto matemático moderno esquece da reflexão meditativa. É no pensamento sereno estando na essência própria do homem no aberto ao mistério, através do pensar que questiona o Ser, que podemos deixar ser o que vem ao nosso encontro em liberdade e, dessa forma, habitar um solo na essência do que nos é mais próprio estando na abertura serena para o aberto, como mortais, sobre a terra, sob o céu e aguardando os acenos dos deuses foragidos.

Dessa forma, na dominação técnica do pensamento a filosofia parece ter entrado em seu estágio final, como afirma Heidegger em *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento* (1973), não resta, assim, nenhum tipo de utilidade para seu pensar na dominação do pensar que re-presenta as coisas. O fim da filosofia representaria para Heidegger o acabamento da metafísica, onde a autonomia das ciências determinam seu acabamento. A filosofia acaba, portanto, por se tornar ciência e tudo se torna objeto sob o ponto de vista técnico instrumental.

Logo, o domínio da cibernética, das tecnologias, da informática, as redes determinam esse destino técnico do homem, permitindo, assim, segundo Heidegger, todo cálculo planejador prévio sobre o real. A linguagem foi transformada em troca de informações. A filosofia chegou a seu estágio terminal do pensamento. Ela se encontra no meio da *práxis* técnica e com ela desaparece, também, o próprio questionar. Esse fim, afirma Heidegger, é a vitória do controle e domínio do mundo técnico científico. O que ocorre é, então, uma dissolução da filosofia nas ciências, sendo, dessa forma, ocultado sua tarefa, já que não possui nenhuma utilidade nessa era industrial.

Heidegger propõe, assim, um pensar alternativo, para pensar aquilo que ainda não foi propriamente pensado. É, dessa forma, na abertura para o Ser que se dá o pensar, o desvelar, mas, também, o velamento. A tarefa que restaria para o pensar seria a sua entrega à própria questão do pensamento. Pensar requer, portanto, a escuta para o aberto, um pensar afastado da dominação do racional, ele não é útil, mas é urgente.

8 Considerações finais

Tratamos de uma questão que tem seu início no Ocidente moderno. O domínio da técnica que, também, determina o surgir e o estabelecer da ciência moderna tem seu ponto inicial na Europa do século XVII e, logo, se espalha pelo planeta. Na europeização do mundo o que o domina é a essência da técnica moderna como *ge-stell*. O mundo, o próprio real, se tornou uma re-presentação do homem. A natureza como *res extensa* de um *subjectum* próprio, o real é medida dele. Num complexo de deidade, numa espécie de ‘homem vitruviano’ (como uma forma de humanismo em seu auge), o sujeito se encontra, então, alienado da natureza e de sua própria essência, aqui, ocorre uma desumanização e um desenraizar do homem. A técnica moderna como *com-posição* é o que determina o maior perigo para o homem, sua essência é o perigo. Como fundamento primeiro da modernidade temos: *Cogito, ergo sum*. O real deve acompanhar os pensamentos e re-presentações do homem.

A natureza não é mais o que brota por si, como *physis*, mas ela é re-presentada enquanto objeto, é extensão do homem que se torna senhor. Ela é, então, matéria-prima ou reserva de energia para determinada utilidade e deve responder ao que o homem encaminha sob forma de exploração. O movimento que encaminha o homem, que o destina, é um interpelar, uma intervenção violenta ao real que se torna o que pode ser medido, apreendido e calculado. Sendo um des-velar, *ge-stell* se diferencia, no entanto, do sentido mais próprio de verdade como *alétheia*, aqui, não há liberdade. Verdade se torna certeza do representar, do que é o correto. A ciência se torna, então, uma forma de instituição que legitima essa forma de conhecimento e des-vela as coisas sob ótica da objetividade. Como investigação do real uniformiza, assim, o conhecer humano. Outras formas de desvelamento são tidas como inúteis e longe da realidade, elas seriam demasiadas abstratas. O intuito dessa modalidade de ciência moderna é que nada esteja oculto perante seu poder de controle e domínio uniformes.

Na física matemática, dessa forma, se busca uma fórmula universal da natureza capaz de ‘desvendar’ todos os seus mistérios, capaz de traduzi-la. A ciência, no entanto, não possui esse poder, mesmo sob forma de exploração não consegue abarcar a totalidade do ente, apesar de supostamente tudo saber. Ela não é capaz de escutar a natureza própria, em seu nascer e morte, em seu jogo ambíguo de desvelamento e velamento, mistério. Mas a natureza é uniformemente matematizada através de um projeto matemático de dominação, ela é explicada por cálculos, mas não apenas isso, aqui, se encontra o fundamento da modernidade, o que ocorre é uma tentativa de asseguramento prévio da realidade.

No representar do *eu* que tudo representa enquanto objetividade, ele representa dele, para ele mesmo e por ele. A natureza deve, portanto, corresponder ao domínio do *cogito*. O homem se põe como senhor desse domínio, mas ele mesmo é controlado e encaminhado por ele. O sujeito, então, tenta assegurar um solo firme para seu existir no interior da configuração técnica, onde as coisas são determinadas a partir dos princípios da não-contradição e em relações de causas e efeitos, tudo se encontra dentro de uma lógica de sucessões. Assim, acrescenta Heidegger que (2014, p.133):

O ente já não é o que-está-presente, mas só o que está posto em frente no representar, o que é ob-jetivo [*Gegen-ständige*]. Re-presentar é ob-jetivação que avança, que doma. O representar empurra tudo para dentro da unidade do que é assim objetivo. O representar é *coagitatio*.

Em seu princípio metafísico, a ciência é teoria do real, ela é investigação em direção a ele. Trata-se, então, de uma forma de antecipação do próprio real calculado. É um agarrar prévio do que ele é e isso define seu projeto matemático. O “imaginar na mente”, *mente concipere* de Galileu, demonstra o estabelecer matemático. A teoria é, aqui, definida como produto do *subjectum* que os objetos devem, no entanto, se adequar. A experiência científica que vai em direção à natureza depende da teoria, dos princípios e axiomas universais, não o contrário. Assim, a ciência moderna é consequência do projeto matemático, enquanto investigação sobre o real essa modalidade de ciência se apropria dele. Dessa forma, a natureza se torna um domínio da representação calculadora. Para a física matemática, ela é um objeto, uma mera relação de massas e cálculos de forças em ação que é previamente assegurado e calculado. O que importa, aqui, é o algoritmo. A linguagem, também, se torna signo, comunicação e como algoritmo ela se torna código de linguagem matemática computacional e maquinal. Linguagem é, aqui, informação. Até o homem é retraído para o numérico, ele é contado.

O *cogito* é o ente encapsulado, como uma alma numa casca. O homem não mais é aí no aberto do nada, ele é *subjectum*. O mundo se torna imagem e representação dele, da consciência primeira pensante, ele se torna centro de referências. *Vor-stellen* é o re-presentar do sujeito que põe diante de si o real como sua imagem, ele se encontra no centro do turbilhão da técnica moderna e se vê como seu senhor numa concepção meramente antropológica-instrumental da técnica como atividade cultural humana. A essência da técnica moderna se coloca, entretanto, como uma forma de des-velar diferente da pro-dução da *techné* grega que remete a um tipo de pro-dução que a coisa é conduzida a um aparecimento. Também, é

diferente do tipo de des-velamento da *physis* enquanto brotar puro, mas que em sua faceta própria é, também, mistério, ocultamento. Na essência da técnica moderna como *ge-stell*, interpelação provocadora, o real é desvelado de forma uniformemente exploratória e intervencionista.

Quanto maior a produção, aqui, como meramente instrumental/industrial para preencher as lacunas do mercado, crescente é o dis-por exploratório que encaminha o homem a interpelar a natureza sob essa ótica. Ele é, assim, encaminhado a dis-por tudo, a previamente calcular e representar o real de forma unívoca, onde tudo é explicado sob uma lógica de causalidade. A essência da técnica moderna representa, então, o maior perigo para o homem que não se dá conta que isso obstrui sua essência própria. O ser e o mistério caem no esquecimento, tudo é disponibilidade.

É apenas na pergunta, na meditação originária do que não se pode calcular que o homem poderá pertencer ao ser. Isso se dá pela compreensão dele além do conceito de sujeito, do *ego cogito* desenvolvido por Descartes. Surge, assim, uma outra forma de compreensão do Ser através da ultrapassagem da metafísica moderna. O homem tem, aqui, o papel de um “entre” no aberto, de perceber o que vem ao seu encontro no cuidado com o que se descobre. É, assim, uma forma de pertença ao Ser. O homem, aqui, não é mais sujeito, não é senhor e não se põe como medida para as coisas. Então, para Heidegger (2014, p.129):

O homem da relação grega fundamental ao ente e ao seu não-estar-encoberto é medida, na medida em que assume o comedimento ao círculo do não-estar-encoberto, delimitado pela eguidade, e assim reconhece o estar-encoberto do ente e a impossibilidade de decidir sobre o seu vir-à-presença ou ausência, do mesmo modo que sobre o aspecto daquilo que se essência.

Para isso, o homem nunca poderá ser sujeito porque o ser é vir-à-presença e a verdade é des-encobrimento do que vem ao encontro. Assim, afirma Heidegger (2014, p.131): “O homem, enquanto sujeito que representa, fantasia, isto é, movimenta-se na *imaginatio*, na medida em que o seu representar insere imagetivamente o ente, enquanto objetivo, no mundo como imagem.”

O homem, então, não possui capacidade de decisão para escapar do domínio planetário técnico, é sua destinação. Por sua vez, também, não é senhor da técnica. É apenas através do pensamento originário que pode ser capaz de ultrapassar a concepção de sujeito e pensar outras formas do ser e de sua própria existência. No entanto, a experiência arcaica com a verdade continua encoberta e impede uma relação própria com o ser. Conforme explica

Heidegger (2014, p. 138): “ Este Entre aberto é o ser-o-aí [*Da-sein*], compreendida a palavra no sentido do âmbito exstático do desencobrimento e encobrimento do ser.”

Revela-se, aqui, na planetarização da técnica, uma agressão contra o real que tudo domina e controla na representação do sujeito. Heidegger nos traça um caminho, um caminho que dentro da agitação e uniformização da técnica remete a um regressar, é um rememorar, é lembrar do Ser e perguntar sobre seu sentido originário. É um pensar sobre a essência da técnica moderna e o perigo que se instala no homem que, assim, elimina outras formas do des-velar. O habitar poético se torna o que salva. O habitar autêntico do homem é no resguardo da quadratura, na pura entrega ao aberto, na reunião dos quatro.

O sentido das coisas em seu resguardo é o inútil até então perdido. Nos remete, dessa forma, à indagação de Heidegger (1995, p. 9): “ Que deve e que pode ainda o inútil face à preponderância do utilizável? ” Assim, no resguardar, no rememorar e habitar autêntico do homem na quadratura (*Geviert*) que é retomado o sentido arcaico do Ser. Em sua unidade originária do habitar, na reunião integradora dos mortais, da terra, do céu e do sagrado, esse se configura como o inesperado da própria existência, o abismo sem fundo. É, portanto, na escuta através da linguagem, da poesia como mostrar o que se ausenta, que temos a forma que o homem habita poeticamente. O habitar poético é a virada para o aberto, para seu Ser próprio.

O pensamento sereno, *Gelassenheit*, é o caminho tomado por Heidegger nessa meditação não calculadora sobre o real. Aqui, nada impera, mas é um dizer sim e não aos objetos técnicos estando nela e tratá-los como o que são: objetos. É saber seu sentido mais próprio e na liberdade deixar ser e, assim, manter a abertura para o Ser no mistério do nascimento e morte.

REFERÊNCIAS

BRÜSEKE., Franz Josef. *A técnica e os riscos da modernidade*. Florianópolis: UFSC, 2001.

_____. *A técnica moderna e o retorno do sagrado*. Tempo Social: Revista de Sociologia USP, São Paulo, v. 1, n. 11, p.209-230, maio 1999.

_____. *Heidegger como crítico da era moderna*. P.1-39, jan. 1997.

CORDEIRO, Robson Costa. *Heidegger e a técnica moderna como perigo e como salvação*. Aufklärung: Revista de Filosofia, João Pessoa, v. 1, n. 2, p.157-174, abr. 2014.

CRITELLI, Dulce. *Martin Heidegger e a essência da técnica*. Margem, São Paulo, v. 1, n. 16, p.83-89, dez. 2002.

DESCARTES, René. *Descartes: os pensadores*. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. 356 p.

_____. *O discurso do método*. In: *Descartes: os pensadores*. 3. ed. São Paulo: Abril, 1983.

DIAS, Márcio Adriano dos Santos. *Ética, tecnociência e sustentabilidade: contribuições pontuais das filosofias de Edmund Husserl e Hans Jonas*. João Pessoa, S.I.

FLORENTINO NETO, Antonio; GIACIOIA JUNIOR, Oswaldo (Org.). *A escola de Kyoto e suas fontes orientais*. Campinas: Editora Phi, 2017. 221 p.

_____. *Heidegger e o pensamento oriental*. Campinas: Editora Phi, 2016. 212 p.

FOGEL, Gilvan. *Da solidão perfeita: escritos de filosofia*. Petrópolis: Editora Vozes, 1998. 228 p.

FOLTZ, Bruce V. *Habitar a terra: Heidegger ética ambiental e a metafísica da natureza*. Lisboa: Instituto Piaget, 1995. 230 p.

HEGEL, G. W. F.. *Lecciones sobre la historia de la filosofía I*. México: Fondo de Cultura Económica, 1955.

HELFERICH, Christoph. *História da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

HEIDEGGER, Martin. *A essência da verdade*. In: *Marcas do caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008. Cap.5. p.189-214.

_____. *A questão da técnica*. In: *Ensaio e conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2012. Cap. 1. p. 11-38..

_____. *Caminhos de floresta*. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014. 453 p.

_____. *Ciência e pensamento do sentido*. In: *Ensaio e conferências*. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2012. Cap. 2. p. 39-60.

_____. *Construir, habitar, pensar*. In: *Ensaio e conferências*. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2012. Cap. 6. p. 125-141.

_____. *Ensaio e conferências*. Petrópolis: Editora Vozes, 2012. 269 p.

_____. *Explicações da poesia de Hölderlin*. Brasília: Editora Unb, 2013. 224 p.

_____. *Heidegger: o enigma da sociedade industrial*. In: STEIN, Ernildo. *Uma breve introdução à filosofia*. Ujuí: Unijuí, 2002.

_____. *Heráclito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998. 415 p.

_____. *Hinos de Hölderlin*. Lisboa: Instituto Piaget, /. 283 p.

_____. *Língua de tradição e língua técnica*. Lisboa: Vega, 1995. 73 p.

_____. *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*. In: *Os pensadores: conferências e escritos filosóficos*. 1. ed. São Paulo: Abril cultural, 1973. Cap. 3. p. 263- 279.

_____. *Os pensadores: conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril, 1973. 493 p.

_____. *O tempo da imagem no mundo*. In: *Caminhos de floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014. Cap. 2. p. 97-138.

_____. *Para quê poetas?*. In: *Caminhos de floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014. Cap. 5. p. 307- 367.

_____. *Platão: o sofista*. Rio de Janeiro: Forense, 2012. 736 p.

_____. "... *Poeticamente o homem habita...*". In: *Ensaio e conferências*. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2012. Cap. 8. p. 165-181.

_____. *Que é uma coisa?: doutrina de Kant dos princípios transcendentais*. Lisboa: Edições 70, 1987. 237 p.

_____. *Serenidade*. Lisboa: Instituto Piaget, 1959. 77 p.

_____. *Ser e Tempo*. Campinas: Editora Unicamp, 2012. 1200 p. Tradução de: Fausto Castilho.

IKIRU (Viver). Direção de Akira Kurosawa. Roteiro: Akira Kurosawa, Shinobu Hashimoto, Hideo Oguni. Música: Fumio Hayasaka. Japão: Toho Company, 1952. (143 min.), son., P&B. Legendado.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

LOPARIC, Zeljko. *A escola de Kyoto e o perigo da técnica*. Editora DWW, 2009.

SÁ, José Carlos Vasconcelos e. *A crítica da técnica e da modernidade em Heidegger e McLuhan*. Interacções, Coimbra, v. 1, n. 1, p.124-137, jan. 2001.

PASQUA, Hervé. *Introdução à leitura de Ser e Tempo de Martin Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

PRADO, José Erivaldo da Ponte. *A questão da técnica em Martin Heidegger*. Revista Homem, Espaço e Tempo, Sobral, v. 1, n. 1, p.111-126, set. 2011.

VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 2015.

_____. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

YUME. Direção de Akira Kurosawa. Produção de Akira Kurosawa. Roteiro: Akira Kurosawa; Ishirô Honda. Música: Shin'Ichirô Ikebe. Japão: Warner Bros, 1990. (120 min.), son., color. Legendado.

ZARADER, Marlène. *Heidegger e as palavras da origem*. Lisboa: Instituto Piaget, 1990. 415 p.

ZIMMERMAN, Michael E.. *Confronto de Heidegger com a modernidade: tecnologia, política e arte*. Lisboa: Instituto Piaget, 1990. 432 p.