

Heidegger e a questão do sujeito: indícios para um filosofar sem imagens

Heidegger and the question of the subject: some indications toward a philosophy without images

Alexandre Rubenich *

recebido: 03/2013
aprovado: 05/2013

Resumo: O artigo procura elucidar a crítica do sujeito sustentada por Heidegger em diferentes momentos de sua produção intelectual. Nesses termos, é sua pretensão aprofundar o debate em torno daquilo que nos acomete em nosso social atual, reconhecendo os impasses que uma filosofia afeita ao domínio irrestrito da representação foi capaz de produzir. Em suma, o artigo vislumbra, a partir da leitura radical que Heidegger realizara em torno dessa questão, uma saída possível para o mal-estar hodierna ao apontar para a possibilidade de um filosofar sem imagens. O distanciamento da lógica binária que esse pensamento se propõe a partir do uso operativo do constructo ser-no-mundo, viabilizaria, pois, a conquista de um horizonte hermenêutico solícito ao detalhe de nossa condição humana, marcado que é pelo traço da diferença ontológica.

Palavras-chave: Heidegger; Fenomenologia, Hermenêutica, Verdade, Crítica do Sujeito.

Abstract: This article seeks to elucidate Heidegger's critique of the subject along different moments of his intellectual production. It tries to go deeper into the debate around what charges us in our current social world, recognizing impasses that a philosophy linked to an unrestricted representation control, has been able to produce. Thus, the article glimpses, through the radical interpretation that Heidegger performed on this issue, a possible solution for the current malaise, once it points

* Doutorando Capes/Prosup. PPG-Filosofia Unisinos. Parte dos resultados deste trabalho foram comunicados no XIV Colóquio de Filosofia da Unisinos, em 08 de novembro de 2011. A pesquisa inicial referente à comunicação foi aqui ampliada, a fim de ser apresentada, em sua forma textual, como requisito parcial para a disciplina Hermenêutica e Fenomenologia, ministrada pelo prof. Dr. Luiz Rohden. Também devemos mencionar que o artigo se insere em uma pesquisa mais ampla, referente à minha tese doutoral. E-mail: alexandrerrubenich@hotmail.com

to a possibility of a philosophy without images. The detachment from the binary logics that this thought proposes, from the use of Heidegger's 'being-in-the-world', would make it possible, therefore, the achievement of a hermeneutic horizon concerned with our human condition, which is bound by ontological difference.

Key-words: Heidegger, Phenomenology, Hermeneutics, Truth, Subject Critique

I- Considerações preliminares sobre o método hermenêutico-fenomenológico de Heidegger

Primeiramente uma justificativa. Escolhemos dar início ao nosso texto por intermédio de uma referência metodológica, porque pensamos que o método de trabalho desenvolvido por Heidegger, a partir de uma noção que abaixo explicitaremos, foi e ainda é *conditio sine qua non* para a possibilidade de um pensar não mais representacional. Nesse preciso sentido, propomos que Heidegger apenas pôde elaborar uma crítica radical do sujeito, porquanto teve por base um método específico, que lhe permitiu ler os textos da tradição não com o intuito de encontrar um fundamento [*Grund*] seguro para a razão, e sim no singular sentido de vislumbrar, inauguralmente, o sem-fundo [*Abgrund*] em que todo pensar tem o seu início.

1.1- A indicação formal

Com efeito, na preleção de inverno de 1920/1921, oferecida pelo jovem Heidegger na Universidade de *Freiburg* sob o título *Einführung in die Phänomenologie der Religion* (GA60), encontramos uma importante pista deixada pelo filósofo alemão sobre o seu método de trabalho, imprescindível para que possamos entender o tipo de interpretação conduzida

por ele nos diferentes trânsitos do seu pensamento, assim como o teor dos seus conceitos, que sobremaneira pretendem encerrar as questões, mas apenas apontar possíveis caminhos [*Weg*] para aquele pensar interessado no mais digno de ser pensado. Nesses termos, Heidegger explicita, logo no início da preleção, a importância de diferenciarmos os conceitos filosóficos dos conceitos científicos, porquanto os primeiros implicam certa oscilação, flutuação e amplitude, que faz com que o seu sentido permaneça, no mais das vezes, incerto. O dizer de Heidegger aqui modula o tom que desde cedo repercutiu em seu modo de filosofar:

“(...) pode-se repreender a filosofia de girar constantemente em torno de questões preliminares somente se o critério para julgá-la for retirado da ideia das ciências, das quais se exige a solução de problemas concretos e a construção de uma visão de mundo. Eu quero, em todo caso, que essa necessidade da filosofia de girar em torno de questões preliminares cresça e se mantenha, a ponto de tornar-se uma virtude”.¹

Para dar suporte a esse giro da filosofia por questões preliminares, Heidegger aponta para a importância do ‘método fenomenológico’. É com vistas ao acesso à ‘facticidade’ que esse método vem em auxílio, liberando o fenômeno da vida da trama teórico-científica em que se encontra enredada no mais das vezes. Esta operação permitiria àqueles que filosofam permanecerem vigilantes, em estado de alerta, sem caírem facilmente na generalidade do objeto, aquela mesma generalidade em que os conceitos metafísicos são tecidos.

Rompendo com a classificação categorial que se dá no interior da ontologia tradicional; rompendo com a ordem dos gêneros e com o caráter referencial da formalização, Heidegger pretende recuperar o âmbito esquecido e privilegiado da vivência, o solo produtivo do histórico, presente na constituição de todo e qualquer fenômeno. É nesse contexto, com efeito, que

ele se depara com o que vem nomeado na metodologia como ‘indício formal’ [*formale Anzeige*], em termos do emprego de um sentido que guia a explicação fenomenológica. Tendo em vista que a cena filosófica, conforme sustenta Heidegger, é dominada pelo objetual, em termos de sempre estar em busca de um ente que seja fundante, o indício formal age como ‘defesa’ [*Abwehr*] contra a queda na referência, ou seja, no âmbito em que os significados correspondem adequadamente às coisas. A referência e a realização são mantidas em suspensão, à espera de concretização.² Também encontramos características que descrevem esse método em um trabalho posterior a *Sein und Zeit*³, quando Heidegger atenta para o fato de que a filosofia, ao ser expressa, é facilmente enredada na teia da má interpretação, de maneira que o entendimento vulgar recebe o que lhe vem ao encontro como algo simplesmente dado. Porém, sustenta Heidegger, o questionamento dos conceitos fundamentais não deve transformá-los em entes simplesmente dados, com o intuito de se evitar a perda do que justamente e de maneira singular está em questão:

(...) o conteúdo significativo destes conceitos não pretende e não diz diretamente isso sobre que ele se refere. Ao contrário, ele dá apenas um indício, um aceno para o fato de que o que compreende é requisitado, por este contexto conceitual mesmo, a realizar uma transformação de si mesmo no ser-aí.⁴

Com efeito, Heidegger dirá que todos os conceitos filosóficos devem ser compreendidos no sentido do ‘indício formal’, porquanto suas significações não se ligam a algo objetivo. Além disso, ao reconhecermos esse traço comum, presente em tais conceitos, evita-se aquela má interpretação em que eles seriam tomados como conceitos científicos, válidos universalmente e com pretensões de certeza.

1.2- A situação hermenêutica

A tendência que temos em entificar o ser por intermédio das diferentes interpretações que a filosofia nos oferece ao partir da pergunta pelo ‘o quê’ conduz o filósofo alemão a atentar para a ‘situação hermenêutica’. É assim que no relatório *Natorp*⁵, Heidegger considera que o conteúdo da interpretação somente se mostra quando acessamos a situação em que ela se inscreve e a partir da qual opera. Nesses termos, dirá Heidegger, enquanto apropriação compreensiva do passado, a situação da interpretação sempre dirá respeito à situação presente na qual vivemos, de sorte que o trabalho sustentado pela ‘fenomenologia hermenêutica’ nos convoca a iniciarmos pela leitura da atualidade.⁶

Com base nesse princípio, se quisermos, ao menos de maneira mínima, compreender o tom da crítica levantada por Heidegger sobre a questão do sujeito, devemos primeiro, e antes de tudo, discuti-la no interior daquilo do que hoje nos acontece, porque, seja como for, estamos implicados aí. Pensamos que um caminho favorável para esse objetivo esteja no referencial teórico psicanalítico, à medida que a psicanálise, a partir de sua clínica, é bastante sensível em sua escuta, de sorte que nos oferece um panorama adequado dos impasses que enfrentamos em nosso cotidiano.

1.2.1- Traços da contemporaneidade

Lebrun, em trabalho intitulado *Um mundo sem limite*, sustenta a hipótese de que com o advento na modernidade do ‘discurso da ciência’ o equilíbrio em jogo na família tem as suas bases corrompidas. Para o psicanalista essa realidade acabou por dificultar o exercício do que se chamou, a partir de Lacan,

de função paterna.⁷ Com a introdução de um discurso que vem subverter o ‘discurso da religião’, perde-se, então, a possibilidade de nos guiarmos por um único referente. Como primeiro efeito produzido a partir do abalo das referências, encontramos a deslegitimação da autoridade, encarnada na figura de exceção, de maneira que esta não se deve mais àquele que sustenta a enunciação, mas tão somente ao conteúdo do enunciado. Segundo Lebrun, modifica-se, dessa maneira, a relação mestre-sujeito, e o que se tem desde esse momento em diante é uma relação que possui o seu suporte na fragilidade de um saber acéfalo: “(...) o desenvolvimento da ciência moderna abala o lugar da autoridade religiosa e produz um novo laço social, cujo motor, doravante, o que comanda, não é mais a enunciação do mestre, seu dizer, mas um saber de enunciados, um conjunto acéfalo de ditos”.⁸

É inequívoco que Lebrun não tem em vista aqui fazer uma crítica em torno da ciência como procedimento para se conhecer, mas apenas sobre o ‘discurso da ciência’, na medida em que tal discurso constitui o laço social no qual vivemos na atualidade que é a nossa. Nesse sentido, a estrutura em questão no advento do ‘discurso da ciência’ nos dá notícia de uma específica violação da Lei da linguagem. Ora, segundo o psicanalista, é justamente essa Lei, instalada pela função paterna, e que diz respeito à exigência de uma estrutura ternária, capaz de colocar em operação a nossa dimensão simbólica, que se encontra ameaçada pela introdução desse discurso.

No ‘discurso da ciência’, indica-nos Lebrun, assistimos à constituição de uma linguagem instrumental, utilitária, cuja única intenção é comunicar as descobertas científicas. Dessa forma, com a invasão da técnica na dimensão da linguagem acabamos por perder toda aquela espontaneidade em que nós nos descobrimos sendo em um mundo já sempre aberto, simplesmente porque falamos. Lebrun localiza, assim, um implícito, que é o de poder reunir saber e verdade.⁹ Não é por

acaso, então, que a ideia do Cogito introduzida por Descartes vem autorizar-se por si mesma, e não mais, como até aquele momento histórico, na coisa existente. Como consequência direta desse procedimento epistemológico, o real é revestido pelo simbólico, de sorte que na origem o que aparecerá a nós é a dimensão simbólica. A realização do projeto matemático da natureza é, portanto, o corolário da tentativa do Simbólico de dar conta do Real. Mas isto, porém, somente viabiliza-se devido ao apagamento dos vestígios do sujeito, que deve, a cada vez, enunciar. Como esse discurso perpassa a compreensão que temos de nós mesmos e do mundo, podemos sentir os seus efeitos nos sintomas sociais que hoje nos interpelam.

Dany-Robert Dufour em seu livro *A arte de reduzir as cabeças*, apresenta-nos alguns desses sintomas a partir da hipótese de que estamos vivendo uma mutação histórica de nossa condição humana, a saber: domínio do mercado, dificuldades de subjetivação e de socialização, toxicomanias, multiplicação das passagens ao ato, anorexia, bulimia, depressão, pânico, delinquência, novas violências e novas formas sacrificiais.¹⁰ Além destes, o autor acrescenta ainda: o fim das ideologias, o desenvolvimento do individualismo, o consumo irrestrito de objetos, a imediatez dos acontecimentos e a instantaneidade das informações, a ampliação da duração da vida, o apagamento da diferença sexual, o domínio da tecnologia, etc.¹¹ Conforme sustenta também Dufour em seu livro *Os mistérios da trindade*, tais fenômenos se devem à ascensão do que o autor chama de ‘homem binário’, fruto do pensamento nascido junto aos gregos. Portanto, a lógica responsável, segundo o filósofo, por forjar as categoriais da razão, que orientam o pensamento do Ocidente até os dias de hoje, entre elas, o dualismo, a dialética, a causalidade e, atualmente, o cálculo binário, é a lógica dual.¹²

As consequências, sem par, do domínio deste pensamento verificamos em nosso cotidiano. Para Dufour, a única

resistência que os pensamentos ‘trinitários’ e ‘unários’ podem oferecer está ligado ao fato de que o homem continua a morrer: “O homem será totalmente *binário* no dia em que não mais envelhecer e não morrer sua “bela” morte. Se o homem não tiver mais uma “bela” morte, não terá mais pensamentos *unários* e *trinitários* e, portanto, talvez não haja mais arte, nem relatos, nem amor (...)”.¹³

É a partir dessa situação que propomos, agora, descer ao detalhe da questão do sujeito em Heidegger, visto que o filósofo alemão, ao fazer a sua crítica, soube bem reconhecer as implicações que a era da técnica, cujo fomento se perpetua pelo domínio irrestrito do cálculo, produziu em nossa compreensão metafísica do ser. Propomos, para tanto, a hipótese de que esta questão serve de indício formal a Heidegger, com vistas à possibilidade de pensar a filosofia livre do âmbito do especular e, portanto, do campo das representações, que é onde repousa o imaginário dos conceitos que pretendem dominar o impossível do real. Para esta possibilidade da filosofia encontramos no trabalho de Richard Rorty, intitulado *Philosophy and the Mirror of Nature*, uma importante diretriz. Assim, o que ele nomeia de ‘filosofia edificante’ diz respeito a um modo de filosofar que não se deixa encerrar em um único discurso, não procura o consenso e tampouco pretende alcançar verdades absolutas por intermédio de pretensas objetivações, mas possui sua motivação no fazer prosseguir a conversação, de sorte a resguardar a possibilidade do que implica existir como ser humano.¹⁴

II- A época da imagem do mundo

Em *Wahrheit und Methode* Gadamer nos fala da experiência que quer superar o pensamento baseado na subjetividade. Esta experiência diz respeito, segundo o filósofo,

ao que Heidegger denomina ‘ser’ [*Sein*].¹⁵ A sua questão, como quer Paul Ricoeur, não nasce, porém, para a totalidade dos entes, mas para o ente exemplar que compreende ser. Nesses termos, segundo o filósofo francês, há um vínculo que se estabelece entre a questão do ser e o ser-aí na própria interrogação daquele que questiona.¹⁶ Esse vínculo é discutido nas passagens iniciais do tratado *SZ*¹⁷, quando Heidegger está apresentando a estrutura formal da questão do ser a partir do seu sentido. Neste lugar o filósofo alemão reconhece que o ‘interrogado’ na questão do ser é o próprio ente, uma vez que ser diz sempre o ser de um ente. Por isso, o sentido do ser deve ser lido a partir do ente exemplar que possui o caráter de ser o aí do ser, ou seja, de ser o lugar em que o ser se abre como mundo e a partir do qual o homem encontra as possibilidades de sua existência.¹⁸ Ora, o questionamento é um modo de *ser* que diz respeito ao ente que nós mesmos somos, de sorte que o questionado (ser) vem repercutir sobre o próprio questionar. Essa repercussão da questão do ser nos atinge e nos perpassa, porque a compreensão de ser está em jogo em nossa existência. Encontra-se, então, no ser-aí, conforme sustenta Heidegger, uma remissão privilegiada à questão do ser. Contudo, sendo que para acessarmos o questionado (ser) devemos primeiro passar pela explicação do ente que compreende previamente o ser (ser-aí), deparamo-nos com o caráter circular presente na estrutura da compreensão e da qual não podemos nos apartar. Uma das consequências dessa exigência requer a precaução de não ler no ser-aí o sentido do sujeito, pois, neste caso, teríamos de partir sempre de um “eu” destituído de mundo, o qual deverá se perguntar, a cada vez, como poderá alcançá-lo.¹⁸ Por isso, a superação do subjetivismo depende da colocação do problema do sujeito de maneira radical.²⁰

A radicalidade da questão do sujeito é conduzida de maneira exemplar por Heidegger no texto de sua conferência *Die Zeit des Weltbildes* (GA5), de 1938. Partiremos,

preliminarmente, da discussão desse texto, para, em seguida, percorrermos os diferentes lugares onde essa questão aparece em sua obra.

Logo no início de sua conferência, Heidegger reconhece na interpretação do ente e na concepção de verdade sustentada pela metafísica, o fundamento de uma época. Em nosso caso trata-se da era moderna, cujo fenômeno prevalente é o acontecimento da ciência como visão de mundo; contudo, outros fenômenos compõem a nossa época: a técnica mecanizada, a arte como estética, o obrar humano concebido como cultura e a perda dos deuses.²¹ No texto de sua conferência ele se detém, entretanto, a examinar o primeiro fenômeno, porque mais decisivo, na medida em que nos conduz diretamente para dentro da questão do sujeito.

A ciência moderna, de acordo com Heidegger, não equivale de maneira alguma à doutrina e ciência da Idade Média e tampouco à *epísteme* grega, uma vez que elas não tinham em seu horizonte a preocupação da exatidão, e, por isso, não se conduziam pela matemática. É a ciência moderna, entretanto, que possui o rigor do cálculo e que vai encontrar a sua essência na investigação científica. Esta, por sua vez, depende do método. É o método que permite representar o que é constante e, portanto, converter o ente em algo objetivo, passível de ser conhecido em suas leis e medido em toda a sua extensão. Para Heidegger, a objetivação do ente que se conquista mediante a investigação científica tem lugar somente na ‘re-presentação’ [*Vor-stellung*], cujo fim é posicionar o ente diante dos olhos, de maneira que o homem que calcula possa estar seguro da realidade em jogo em sua investigação. Nesses termos, vislumbra-se a transformação da verdade na certeza da representação requerida pela ciência que investiga.²² Porém, a determinação do ente como objetividade da representação e a verdade como certeza acontece pela primeira vez, segundo o filósofo alemão, no interior da metafísica de Descartes. É no

contexto de sua filosofia que o homem tem a sua essência modificada ao se converter em sujeito. E o que significa mesmo ser sujeito? É para responder a essa questão que Heidegger avança em suas considerações críticas.

Subiectum é a tradução latina do grego *hypokeimenon*. Esta palavra diz o que subjaz, o que é a base, o fundamento. Para os gregos, o fundamento era o ente, o que estava por baixo por si mesmo aí adiante. Sujeitos são as pedras, as plantas e os animais, assim como os homens.²³ Portanto, o *hypokeimenon* é o ente como presença [*Anwesenheit*] constante. Já na Idade Média, porém, o *subiectum* determina-se como a coisa que está presente, cujo conceito contrário é o *obiectum*, o que é representado pelo homem, lançado contra, imaginado, subjetivo.²⁴ Como pode ser isso então, pergunta o filósofo alemão, que o homem, agora, se torne o fundamento do ente? Conforme Heidegger, essa condição diz respeito à aspiração do homem por conquistar um *fundamentum absolutum inconcussum veritatis*. Essa aspiração ocorre, porém, quando a filosofia passa da pergunta fundamental da metafísica “o que é o ente?” para a questão do método.²⁵ É justamente essa transformação que inaugura, pois, a época da imagem do mundo. Para Descartes, por seu turno, um fundamento desse tipo se coloca como possibilidade na proposição do *Cogito – ego cogito (ergo) sum*. Pensar, nesses termos, é o representar, e o representar, por sua vez, é o situar algo defronte, é posicionar objetos. O ente já não está presente, mas representado. O representar é uma *cogitatio*, e, como tal, determina toda relação com algo.²⁶ Entretanto, Heidegger atenta para o fato de que o homem somente se tornou fundamento para o ente, porque houve aí uma modificação da concepção de mundo, que a partir de agora se tornou ‘imagem’ [*Bild*]. Na concepção de ‘mundo como imagem’ o ente somente chega a ser porque foi posto pelo sujeito que representa. O homem, então, converte-se em representante do ente no sentido do objetivo.²⁷

Heidegger encontra ainda na certeza do *Cogito*, postulada por Descartes, o fundamento da nova liberdade requerida para o homem que se desvencilhou da autoridade da Igreja e de sua doutrina da verdade. O conhecimento que a proposição do *Cogito* fornece é o conhecimento em que se funda, por fim, toda “verdade”. Esta é reduzida agora à dimensão da certeza proposicional, na medida em que faz todo ente ser remetido para o fundamento da representação, a saber, o *eu* no sentido do *subiectum*.²⁸

Baseado em suas considerações precedentes, o filósofo alemão esclarece a necessidade de se fazer uma reconstrução dedutiva da doutrina do ser de Descartes, para que possamos acompanhar sua reflexão acerca do ser do mundo, que se constrói tendo por fundamento uma concepção prévia do ser.²⁹ A par disso, ele pergunta: “De que modo se determina aqui o ser do mundo?”, para, em seguida, responder: “Partindo do conhecimento de um tipo de objetos bem concretos, os matemáticos. O ser do mundo não é senão *a objetividade da apreensão da natureza que se obtém por intermédio da medição e do cálculo*”.³⁰ Porém, ressalta Heidegger, toda essa caracterização teórica do mundo no sentido da natureza não faz mais nada do que *desmundanizar* o mundo.³¹

Em preleção oferecida no semestre de verão de 1934 e intitulada *Logic als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (GA38), Heidegger nos convoca, após determinar o que ele compreende com a sua noção do ser-aí, pensar a determinação moderna do ser humano como sujeito, que ocorre com a inversão conduzida por Descartes entre o que até então era lugar privilegiado do ente. Ele propõe que a inversão dos conceitos se deve à autonomia do homem, em virtude de sua razão e cálculo. Na filosofia isto acontece com o passo efetuado por Descartes, que ao colocar tudo em dúvida acabou por se desligar do saber da tradição, de sorte que restava ao homem colocar o solo e o

fundamento do ente. Com esta postura o filósofo moderno procura uma última certeza, um verdadeiro e incontestável substrato: “*Certo* é, para Descartes, aquilo que é compreendido clara e distintamente (*clare et distincte perceptum est*), no sentido da definição matemática de um conceito matemático”.³² Portanto, o *eu penso* estabelecido por Descartes, porque constantemente presente, faz-se indubitável. O ‘eu’ [*Ich*] como fundamento absoluto se faz sujeito em um sentido insigne: “Subjetivo é tudo o que pertence à esfera do ente determinado pelo eu, do ente contido na consciência, do anímico, do que pode ser vivenciado”.³³ Em todo caso, nesse passo para a subjetividade do homem se esquece que não se pergunta pelo ser do eu. Esse esquecimento, contudo, não nos desabona de estarmos implicados na ‘situação hermenêutica’ que determina a apreensão que possuímos de nós mesmos, até porque é por seu intermédio que nasce a ideia do homem como pessoa, substância racional indivisível, ainda que na conta de um longo percurso histórico.³⁴

Na preleção *Die Grundfrage der Philosophie* (GA 36/37), pronunciada no semestre de verão de 1933, o filósofo alemão assume a mesma posição, quando considera que foi através de Descartes que o eu se tornou sujeito e este em distinção ao objeto. O *sum* na proposição do *Cogito* não é, nesses termos, uma consequência e conclusão, mas a base e o fundamento, o *fundamentum absolutum et inconcussum*.³⁵ De início, contudo, apenas o ‘eu’ se torna certo, ao passo que o que se contrapõe ao sujeito é incerto e inseguro, porque se encontra fora de mim. Tudo depende, então, da *ideia diretriz do método*, que pratica a dúvida, visando o indubitável. Todavia, esse caráter metódico, presente no modo em que a investigação filosófica é conduzida por Descartes, está colocado ainda em um ponto diverso, a saber, no predomínio da ideia matemática do método, que subordina o filosofar a um pensamento-guia.³⁶ Busca-se, nesses termos, algo evidente e indubitável. Como o ato de duvidar é

um ato de pensamento, o que se procura deve possuir o caráter da *cogitatio*. Uma vez que o pensamento que sabe de si como pensamento diz “eu penso”, a coisa indubitável deverá ser, portanto, esse mesmo ‘eu’, que pensa. De acordo com Heidegger, nasce, então, desse estado de coisas, a primeira sentença, a mais simples e segura para o pensamento metódico que tem como guia a certeza matemática: o ser coisa do ‘eu’ – a *res cogitans*.³⁷ Em última análise, descobre-se que a condição para o eu está em sua consciência de si, o que significa que a partir daí sua apreensão não pode ser conquistada fora do âmbito da representação, do especular, da reflexão.

III- Mundo e verdade originária

Se até o momento procuramos apresentar a posição de Descartes frente à questão do ser e à questão do mundo na pergunta pelo sujeito, agora devemos avançar para a tarefa da desconstrução do conceito de mundo como natureza, a fim de alcançarmos a intelecção fornecida por Heidegger do constructo ‘ser-no-mundo’ [*In-der-Welt-sein*].³⁸ Essa medida é agora requisitada, porquanto pensamos que somente assim podemos entender como foi possível ao filósofo alemão superar a relação sujeito-objeto, de maneira a alcançar um modo de pensar mais compreensivo, ou seja, já não afeito à referência especular e à ditadura da imagem. Portanto, para cumprirmos com essa intenção nos ocuparemos das seguintes preleções, respectivamente: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (GA20), *Einleitung in die Philosophie* (GA27) e *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit – Einsamkeit* (GA 29/30).

3.1- O ser-no-mundo e a superação da relação sujeito-objeto

A resposta de Heidegger a Descartes aparece a partir do constructo ser-no-mundo [*In-der-Welt-sein*], elaborado pelo filósofo alemão, a fim de desenvolver uma interpretação do mundo que não passasse por cima do caráter incontornável do ser-aí como o ente que compreende ser, à diferença dos demais entes simplesmente dados. O mundo, assim, não reduzido à natureza, corresponderá ao ‘na totalidade’ [*im Ganzen*], que Heidegger introduz em diferentes momentos do seu pensamento.

Como a análise do mundo nasce no interior da discussão em torno da constituição básica do ser-aí, o filósofo alemão sublinha a importância de retirarmos o nosso olhar do *cogitare*, a fim de nos ocuparmos tão somente do *sum*.³⁹ Uma vez decidido isso, ele avança para a caracterização da constituição básica do ser-aí, a saber, o ser-no-mundo. Este, segundo Heidegger, é um traço *unitário* e originário.⁴⁰ Desta constituição distinguem-se três elementos que compõem o fenômeno: 1) o ser no mundo no sentido do *mundo*; 2) o *ente*, determinado a partir do *quem* e do *como*; 3) o *ser-em* enquanto tal.⁴¹ A sua análise tem início com o terceiro elemento – o ser-em -, de sorte que o nosso estudo se detém, aqui, apenas neste horizonte.

Para nos defendermos do entendimento ordinário, o ‘ser-em’ [*In-sein*] não deve ser lido no sentido de um ente simplesmente dado que estaria contido em outro ente (mundo), visto que não se trata de um aspecto, mas diz respeito ao *modus* em que o ser-aí existe. Por isso, sustenta Heidegger, o “*in*” não significa aqui uma relação de tipo espacial, mas procede de *innan*, no sentido de viver, *habitare*; e “*ann*”, significando: familiarizado com, cuidar de [*Sein-bei*].⁴² Heidegger sugere que tomemos esse ente a partir do “eu sou”, de maneira que a expressão “*bin*” (sou) esteja relacionada com “*bei*”, o que faz

ressoar o “*ich bin*” no sentido do “eu vivo”, eu paro no mundo, o qual para mim é algo ‘familiar’ [*heimisch*], que conheço bem. Trata-se, então, de lermos o sentido do ‘estar familiarizado’, de ‘ter intimidade com’, presente no “*in*” do *In-sein*, do ‘ser-em’ ou ‘entre’ [*zwischen*]. A par disso, de acordo com Heidegger, a maneira de ser do ‘ser-em’ não é uma propriedade do ser-aí, mas diz respeito à sua constituição. Portanto, ele não é um suplemento, mas determina-se como o *a priori* para qualquer relação com o mundo.⁴³

Heidegger reconhece que desde cedo a relação do ser-aí com o mundo foi caracterizada a partir da maneira de ser do conhecer, ou seja, a partir da relação do sujeito com o objeto. E é justamente nesta consideração habitual que se interpreta o mundo como ‘natureza’. Porém, o conhecimento não está na natureza, ele não é, por assim dizer e aos olhos de Heidegger, algo perceptível. Ora, sendo este o estado de coisas, se o conhecimento não está *fora*, ele certamente deve estar ‘dentro’, ‘em’ a coisa-sujeito, *in mente*.⁴⁴ Mas, de posse dessa orientação, temos que perguntar, em seguida, como sai o conhecer de sua esfera interior para chegar à esfera exterior, ao mundo? O problema do conhecimento que se coloca, de saída, para nós, requer, segundo Heidegger, uma interpretação prévia dos dois entes envolvidos na relação. Em outras palavras, ambos os entes são interpretados no sentido do ser simplesmente presente. Contudo, Heidegger sustenta que a argumentação filosófica que segue esse caminho está fundada em uma falsa aparência, visto que o perceber [*vernehmen*] nada mais é do que um modo de ser do ser-em do ser-aí: o “(...) perceber é sempre um modo de ser do ser-aí que se dá sobre a base de seu ser-já-entre o mundo”,⁴⁵ que enquanto atuação não é ainda cognitiva. Com efeito, se este não é o modo fundamental, Heidegger pergunta como, então, o ser-aí ‘descerra’ o mundo em que já está?

3.2- O sentido fenomenológico da verdade

A proximidade da questão do mundo com o problema da verdade é exemplarmente trabalhada por Heidegger na preleção do semestre de inverno de 1928/1929 intitulada *Einleitung in die Philosophie* (GA27). Nestas aulas o filósofo alemão retoma os estudos conduzidos em seu *SZ* sobre o conceito originário de verdade, a fim de contrapô-lo ao conceito de verdade sustentado pela tradição. A determinação da verdade no sentido da proposição é fruto de uma interpretação errônea da relação sujeito-objeto e possui como corolário o ímpeto pela exatidão em que a ciência procura fundar, a partir da matemática, seus conceitos universalmente válidos.⁴⁶ De posse dessa orientação, sugere Heidegger, toma-se consensualmente a ciência como conhecimento e verdade, de forma que esta seria uma propriedade do enunciado. Para dar conta do conceito de verdade fornecido pela tradição, Heidegger passa a analisá-la desde o horizonte de seu nascimento, a saber, desde o horizonte da filosofia grega.

Com efeito, a verdade como verdade proposicional já está presente na filosofia de Platão e Aristóteles. Por ser o povo grego, aos olhos de Heidegger, aquele que viveu mais intensamente na linguagem, a verdade estava necessariamente ligada ao discurso propositivo, ou seja, ao confronto público em que o debate, filosófico ou político, era travado. Heidegger localiza em uma passagem do *De interpretatione* de Aristóteles [4, 17a 1 ss] justamente esta dimensão fundante da linguagem: “Todo discurso, todo falar tem significação, isto é, todo desejo, pedido, indagação, ordem, declaração, significa algo. Nem todo esse discurso, todavia, é *logos*, ou seja, nem todo discurso é discurso mostrador”.⁴⁷ Para que o discurso seja mostrador é preciso um *logos* em que o verdadeiro ou falso estejam implicados. Em outras palavras, é preciso que haja uma síntese (*synthesis*), um entrelaçamento (*symploke*), uma composição de

duas representações ou dois conceitos.⁴⁸ Segundo Heidegger, porém, esse conceito tradicional de verdade não toca a essência originária da verdade, o que o leva a indagar pelo ‘motivo’ de nós habitualmente tomarmos a verdade no sentido proposicional. É o reconhecimento dessa problemática que faz com que ele possa falar de maneira pensante:

“(...) Uma característica de todas essas conexões essenciais é que nunca podemos ter conhecimento delas do mesmo modo que detemos um conhecimento qualquer. Ao contrário, sou sempre eu que preciso me apropriar delas uma vez mais e, em meio a essa nova apropriação, sempre me deparo com um novo abismo. A essência do simples e do auto-evidente é que constitui o lugar propriamente dito para o caráter abismal do mundo. E esse abismo apenas se abre quando filosofamos, mas não quando acreditamos já saber disso”.⁴⁹

Heidegger segue construindo o conceito da verdade em sentido tradicional, para na posse da envergadura de sua teoria, desconstruí-lo. É assim que encontra em um tipo de proposição simples, baseada na ligação sujeito e predicado, a saber, “esse giz é branco”, uma determinação que se deixa guiar pela coisa mesma (o giz branco) que se encontra diante do sujeito da enunciação. De acordo com Heidegger, há na proposição uma ambiguidade que não pode ser elidida, qual seja: de um lado o que se tem é uma relação formal S com P, de outro a relação dessa ligação com o “sobre o quê” do enunciado.⁵⁰ A primeira relação denomina-se de ‘relação predicativa’, ao passo que a segunda relação nomeia-se de ‘relação veritativa’: “A verdade não se encontra, portanto, na relação do predicado com o sujeito, mas na relação de toda a relação predicativa com aquilo sobre o que é feito um enunciado, com o objeto do enunciado”.⁵¹

Bem, a possibilidade que Heidegger conquistou para o seu pensamento na revisão realizada em torno do conceito de verdade acabou permitindo a ele tornar visível que o enunciado

abriga uma multiplicidade de relações, de sorte que a atribuição da verdade como enunciado mostra-se precária e duvidosa. Por isso, mais uma vez ele sugere que possamos passar em revista a origem e a fonte dessa errônea interpretação.

Tendo isso em vista, reconhecemos tacitamente que nos primórdios da filosofia a pergunta pela verdade estava relacionada com a palavra proferida, de maneira que lógica e retórica possuíam um vínculo insuspeito. Platão (*Sofista*, 261d), contudo, segundo Heidegger, reconhece que o dito ocorre em uma sequência de palavras e que nessa sequência há uma unidade, um laço, um ‘acordo’ [*Übereinkunft*]. O filósofo grego perguntava-se como em meio à *phone* pode haver uma comunidade e unidade interna (*koinonia*) que gere a significação. Dessa forma, palavras em sua unidade não são para Platão meros sons, mas sim signos que significam algo (*semeion*). Em seu significar, a proposição quer dizer algo, sobre o qual enuncia a coisa mesma (*pragma*). Esse enunciado é enunciado ‘sobre’ algo. A par disso, Heidegger questiona: “Será que partimos afinal de meros fonemas, de meras imagens fônicas, “ei”, “e”, “i”, e de outras conformações delineadas dessa forma, ou não será, muito mais, que partimos da proposição, uma vez que a compreendemos?”⁵² Segundo Heidegger, o ‘som das palavras’ não é nunca um barulho, mas algo já compreensível de saída, de maneira que esse todo é o elemento primário e originário sobre o qual as partes são possíveis de serem destacadas em suas relações. Apesar de toda a riqueza dessas formulações, Heidegger reconhece que se permanecêssemos nesse horizonte perderíamos o principal, a saber, a pergunta pela totalidade, e isso ele não quer e nem pode fazer, tendo em vista a sua pergunta guia pela questão do ser em meio ao seu sentido.

O filósofo alemão está ciente de que é na relação sujeito-objeto que reside a problemática dessa totalidade e que é justamente a partir dessa relação que os pontos de vista do

realismo e do idealismo são originados. Porém, ele também está ciente que na colocação do problema da verdade não se pode conquistar o seu horizonte originário desde o lugar da proposição. Esta somente encontra sentido com base em um todo que a antecede e envolve. O erro na interpretação ocorre porque tomamos como ponto de partida a relação sujeito-objeto, ao passo que esta relação já pressupõe um todo. O contexto relacional (sujeito enunciador, representação, significação, objeto) embora elucidativo, indica-nos Heidegger, não passa de uma aparência grosseira.⁵³ Ao enunciarmos algo do tipo “esse giz é branco” não percorremos tal contexto relacional, mas já nos encontramos sempre junto com a coisa mesma (o giz branco).

Com o suporte desses elementos, Heidegger passa, em seguida, ao trabalho propriamente dito de desconstrução do conceito tradicional de verdade. Esse trabalho se dá, contudo, correlativamente à elaboração da essência originária da verdade. Ora, para o filósofo alemão já está bastante claro que a verdade não se funda no caráter enunciativo, e sim em algo mais primordial e fecundo. Contudo, para que possamos apreender o sentido daquilo que Heidegger propõe no modo do ‘ser junto a...’, torna-se imprescindível liberarmos os nossos ouvidos da ditadura das teorias. Em suas palavras: “Nada de consciência, alma, ou mesmo apenas representações, imagens de coisas, mas somente nós mesmos, tal como nos conhecemos (...), nosso ser junto a um ente por si subsistente em sentido amplo”.⁵⁴ Além disso, Heidegger contesta a má imitação da ciência que a filosofia faz uso, ao buscar como conhecimento somente aquilo que pode ser demonstrado racionalmente por intermédio de argumentações, deixando de lado a instância da intuição imediata.

Para o filósofo alemão, a pergunta pela constituição da essência da verdade está intimamente ligada ao esclarecimento de nossa existência. O que determina o ser-aí como ente em sua

constituição originária, um ente que existe de um modo tal que ele se mantém junto a outro ente, é o que Heidegger se pergunta.⁵⁵ “Esse giz é branco”. Essa ‘enunciação sobre...’ deixa-se realizar, pondera o filósofo alemão, apenas porque temos por base o fato de já nos mantermos junto ao giz, de saída. O giz, contudo, somente entra em nossa consideração quando fazemos sobre ele um enunciado; entretanto, mesmo que não estejamos atentos para o giz isso não quer significar que não estamos junto a ele. A ‘ocupação’ [*Besorgen*], nesses termos, é tão somente um modo determinado de permanecer junto às coisas: “Reside no caráter desse prestar atenção na coisa o fato de a coisa mesma nos dizer em certa medida: eu já estava aí, antes de tu me apreenderes”.⁵⁶ Contudo, ainda que estejamos de uma maneira desatenta junto às coisas, estas, por seu lado, fazem parte de um contexto de ‘serventia para...’: “(...) uma totalidade de relações conjunturais perpassa e domina a multiplicidade das coisas que aqui subsistem por si”.⁵⁷ A multiplicidade do ente somente pode ser apreendido pelo ser-aí porque já existe uma compreensão prévia. Para Heidegger, isso corresponde a dizer que tudo sempre está relacionado ao todo, mostrando uma referência a ele e determinando o “si mesmo” do ser-aí a partir dessa conexão com o todo. Com vistas a isso, Heidegger fala de uma manifestação do ente em seus contextos, de maneira que o nosso ‘ser junto a...’ vem a ser determinado por uma totalidade conjuntural [*Bewandtnis*].⁵⁸ Ora, é justamente dessa totalidade que não possuímos consciência.

A manifestação do ente nos indica que ele está desvelado. Desvelamento [*Unverborgenheit*] diz em grego, segundo Heidegger, *aletheia*, o que se traduz comumente por verdade (*veritas*). Verdadeiro em um sentido insigne é o próprio ente, o desvelado. Dessa forma, não é a proposição sobre o ente que é verdadeiro, mas sim o próprio ente.⁵⁹ Os gregos, sugere Heidegger, possuem, naquilo que para eles é tido como o mais positivo e um bem supremo, uma determinação negativa, um

alpha-privativo, um roubo.⁶⁰ Este roubo, entretanto, guarda a lembrança de que o ente precisou ser arrancado do velamento, para se manifestar como ente. Entretanto, conforme o filósofo alemão ensina, a Antiguidade não foi capaz de descobrir na essência da verdade o imperar do negativo, de sorte que jamais se deixou inquietar por essa negatividade. Para Heidegger, no entanto, trata-se justamente de cultivá-la, pois ela marca toda positividade com o traço da diferença. Em outras palavras, essa negatividade nos serve de indício de que ‘ao menos um’ não pode comparecer no todo do mundo.

Sobre o caráter incontornável da questão do ser em meio ao seu sentido, ou seja, sobre o fato de não podermos fazer a economia do ser, do sentido do ser, e, portanto, do ‘na totalidade’ [*im Ganzen*] em que ele se descobre como ‘mundo’ [*Welt*], Heidegger vai nomear o ‘acontecimento fundamental’ da abertura pré-lógica do ente enquanto tal na totalidade, o qual, por sua vez, possuirá o caráter de ‘projeto’ [*Entwurf*], pensado como abertura, possibilidade, e, por isso, como ‘a estrutura originário da formação de mundo’. Nesses termos, a preleção de 1929 vem agora ao nosso encontro como uma oportunidade única de fazermos o exercício fenomenológico em que o homem, jogado na abertura do ser pelo ser-aí, é compreendido como ‘formador de mundo’.

3.3- Linguagem e formação de mundo

A par disso, perguntamos: como Heidegger aproxima a questão do *logos* do problema da formação de mundo? Ou dito de maneira distinta: por que Heidegger para poder pensar o ‘na totalidade’ mundo, enquanto abertura do ente, precisa primeiro pôr em revista a discussão em torno do *logos*? Como e por que estas questões se deixam imbricar aí? O filósofo alemão fornece-nos as pistas para uma possível resposta a estas

questões desde a análise formal da estrutura-“como” [“*als*”-*Struktur*] conduzida por ele a partir do parágrafo 71 do seu *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit – Einsamkeit* (GA 29/30).

Neste lugar encontramos Heidegger aproximando-se da determinação da linguagem, de seu possível começo, da configuração de sua unidade, a partir da análise do *logos apofantikos* (discurso mostrador), que nos é fornecida por Aristóteles quando, ao falar de sua estrutura, nos diz ser ele um ser-verdadeiro ou um ser-falso, uma afirmação ou uma denegação, e estes sob a base *una* de uma *synthesis* e de uma *diairesis*. Heidegger pergunta-se, nesse ínterim, pela condição de possibilidade da ‘ligação’, do que faz com que entendamos sempre palavras, e não meros sons. Tomando o ‘como’ [*Als*] como ‘indicador formal’ desta ligação, o filósofo alemão avança em suas considerações para esta dimensão do ‘na totalidade’ [*im Ganzen*], presente no *logos*. Diante desse contexto, Heidegger reconhece que todo discurso nos coloca diante da compreensibilidade. O *logos*, segundo Heidegger, e a partir de sua leitura de Aristóteles, dá a compreender, sendo este independente de qualquer processo ou funcionamento de órgãos. Em outras palavras, e para seguir Aristóteles em sua inteligência, o *logos* não é jamais *physei*, não é um evento natural, mas, muito mais do que isso, ele é o acontecimento de um *symbolon*, que Heidegger lê no sentido de um manter junto, de um conjugar o homem com o ente. É isto que a seguinte passagem elucida de maneira esclarecedora: “Então, *Aristóteles* diz: o discurso é o que é, ou seja, ele forma um círculo de *compreensibilidade* [*Vertändlichkeit*], se há a *genesis* de um *symbolon*, se acontece um *ser-mantido-junto* [*Zusammengehaltenwerden*], no qual ao mesmo tempo reside um *acordo* [*Übereinkunft*]”.⁶¹

É importante sublinharmos que Heidegger nos chama a atenção, por diversas ocasiões no decorrer de sua preleção, para

esta dimensão do *acordo* [*Übereinkommen*] presente na formação do discurso, visto que esta palavra nos leva para junto do horizonte em que a questão do ‘na totalidade’ mundo pode ser apreendida em sua significação existencial: “Somente sobre a base dessa concordância essencial originária o discurso é possível em sua função essencial, no *semainen*, no dar-a-compreender do que é compreensível”.⁶² Entretanto, como ensina Aristóteles, nem todo discurso é discurso mostrador. Este, por seu turno, depende do *logos* que possui o caráter de poder ser verdadeiro ou falso, ou seja, de poder ‘desvelar’ ou ‘velar’. Heidegger está atento para o ‘fundamento de possibilidade’ destas duas dimensões presentes no discurso mostrador, a saber, para a ‘formação de uma unidade’ que se dá sob a base de um perceber (*noesis*). Portanto, pondera o filósofo, onde quer que haja um *logos apofantikos* há aí uma ‘síntese’, ou ‘reunião’, ou, ainda, o posicionamento de um conjunto.⁶³ De posse dessa orientação, Heidegger conclui que, para Aristóteles, a estrutura-“como”, a percepção prévia e formadora de unidades de algo como algo é a condição de possibilidade para a verdade ou a falsidade do discurso.⁶⁴

Bem, Heidegger avança na análise do enunciado mostrador, porquanto é a partir dele que a tradição tem em mira o lugar da verdade. Para tanto, discute a significação do “é” no interior do enunciado, e reconhece que muito embora este, no sentido da cópula, contenha o ser como algo aberto, esta abertura ainda não é suficientemente originária. Porém, o decisivo no trabalho fenomenológico até aqui empreendido pelo filósofo alemão não pode ser apreendido na decomposição das partes que formam o enunciado, mas, muito mais, naquilo que ele nomeia como pertencendo à dimensão da ‘plena multiplicidade indecomponível’.⁶⁵ De acordo com Heidegger, então, a pergunta pela origem do *logos* acena para o ‘a cada vez na totalidade’ [*jeweils im Ganzen*].⁶⁶ Sendo o *logos* uma

‘atitude’ do homem, ele não pode ser lido no sentido do ser simplesmente dado de coisas simplesmente dadas no interior do mundo. Muito pelo contrário, no sentido dele ser a nossa possibilidade de ligação com os entes, o *logos* precisa estar fundado em algo mais originário. Nesses termos, dirá o filósofo, ele não produz a ligação com o ente, mas ‘funda-se’ nele. Com base nisso, Heidegger conclui: para que o *logos* possa mostrar o ente em sua abertura na totalidade é preciso que antes o ente já tenha sido aberto, não pelo *logos*, e sim por uma “abertura pré-lógica’ do ente enquanto tal.⁶⁷ O *logos*, assim, não é um tornar manifesto originário, mas um tornar manifesto em um sentido determinado, secundário, propositivo, que leva em conta somente o ser-verdadeiro ou o ser-falso. Com efeito, o *logos* só é mostrador daquilo que já foi primariamente manifesto de modo antepredicativo, de sorte que ele carece de algo que lhe forneça a medida para toda possível mostração. Em outras palavras, o que Heidegger reconhece nesse momento de sua preleção é que a verdade interpretada no sentido da abertura, do ser-possível, não pode estar fundada em uma proposição, mas precisa ser tomada no sentido de uma ‘compreensão’ de ser como ‘formação de mundo’, o que em seu *SZ* corresponderia ao “como” *hermenêutico-existencial* [*existenzial-hermenetische “Als”*].⁶⁸

Ora, uma vez que este ‘na totalidade’ [*im Ganzen*] nos envolve no mais das vezes e cotidianamente, ainda que sejamos ‘indiferentes’ a ele, o filósofo alemão atenta para a remissão que ele nos fornece à questão da ‘diferença ontológica’ [*ontologische Differenz*], porquanto ao abrimos o ente não podemos passar por cima do fato de ele ser, ou melhor, de que desentranhamos o ser do ente, à medida que formamos mundo.⁶⁹ A questão referente ao ‘ser’ do ente, ou, em palavra distinta, referente à diferença entre ser e ente, necessária para que possamos filosofar, nos dá notícia, pois, do ‘acontecimento fundamental’ ao qual o *logos* está ligado em função de sua

estrutura-“como”. Este acontecimento fundamental é o que Heidegger chamará de *projeto* [*Entwurf*], pensado em termos do acontecimento de mundo. Segundo Heidegger, portanto, é ele que tem o poder de desentranhar o ser do ente. Por isso, o projeto não possui objeto, mas refere-se a uma abertura para a dimensão do ser-possível, sempre em jogo em todas as nossas condutas humanas. Em outras palavras, o projeto nos dá notícia daquela simplicidade da eclosão do ‘entre’ [*zwischen*], que unifica em si algo contraditório: ligar e cindir: “(...) o “como” exprime o fato de que, em geral, o ente em seu ser se tornou manifesto, que aquela diferença aconteceu”.⁷⁰ Heidegger reconhece, por fim, que a ‘diferença ontológica’ não acontece para os entes simplesmente dados, mas sim para aquele ente que compreende ser, ou seja, para um ente que irrompe para o ser, que existe na sua diferença, no sentido de que *ex-sistit*: “(...) que ele é na essência de seu ser um movimento para fora de si mesmo, sem, porém, abandonar a si”.⁷¹

IV- Considerações finais:

A partir das elucidações desenvolvidas até aqui esclarecemos que a resposta de Heidegger à redução do sentido do mundo conduzida por Descartes a partir do domínio da representação articulou-se com base no constructo ser-no-mundo [*In-der-Welt-sein*], elaborado pelo filósofo alemão, a fim de fornecer uma interpretação que não passasse por cima do caráter incontornável do ser-aí, como o ente que compreende ser à diferença dos demais entes simplesmente dados. A par disso propomos que as interpretações fenomenológicas realizadas por Heidegger em torno da questão da crítica do sujeito nos servem de indício para um filosofar não mais solícito ao apelo da imagem. Pensamos, dessa forma, que se descortinou a partir de tais indicações um horizonte de mundo distinto daquele que o

‘discurso da ciência’ formula com base em suas certezas e cálculos. Assim, o mundo, não mais reduzido à natureza, veio a corresponder em Heidegger ao ‘na totalidade’ [*im Ganzen*], que o filósofo alemão introduz em diferentes momentos do seu pensamento, mas que nas preleções *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (GA20), *Einleitung in die Philosophie* (GA27) e *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (GA29/30), aparece quando ele está discutindo a verdade no sentido da proposição, ou seja, aquela mesma verdade que é desconstruída no famoso parágrafo 44 de seu *SZ*. Com efeito, o que Heidegger pretende com o seu trabalho de desconstrução dos atrelamentos linguísticos, em que graça a interpretação metafísica do ser que dá suporte intelectual ao registro da verdade no sentido do conhecimento verdadeiro, é alcançar o horizonte fenomenológico em que a essência da verdade pode ser pensada. Como nos foi possível observar ele encontrou na tradução da palavra que diz verdade para os gregos, *aletheia*, o ‘indício’ que precisava.

À medida que *aletheia* significa originariamente o ‘desvelamento’ [*Unverborgenheit*] do ente, ela nos dá notícia de que há um negativo a marcar o traço da diferença entre ser e ente e que vem indicado por seu *alpha* privativo. Nesses termos, é preciso que ‘ao menos um’ não compareça ‘na totalidade’ mundo, a fim de que o seu contexto conjuntural possa fornecer a consistência necessária para nos sentirmos em casa, familiarizados com as coisas. Esse ‘todo’, prévio à relação sujeito-objeto, que vem justamente possibilitar a ‘unidade’ de significação da proposição, ou seja, de que quando falamos não escutamos simples sons, mas sempre palavras que significam algo e que, por isso, fazem ‘remissão’ a ele, diz respeito ao ‘acontecimento fundamental’ do ‘projeto’ [*Entwurf*], no sentido da abertura do ser-aí para o seu possível. Para o esclarecimento da questão da ‘formação de mundo’ tudo depende, então, de que ‘ao menos um’ não seja da ordem dos entes. Porém, o único

ente para o qual o ser está em jogo em uma compreensão de ser é o ser que nós mesmos somos. Ao caráter circular da compreensão de ser Heidegger nomeia ‘círculo hermenêutico’.⁷² Com efeito, a interpretação heideggeriana do fenômeno de mundo viabiliza o entendimento de que o ser-aí já está, de saída e de imediato, junto aos entes, lá fora em meio ao mundo, de sorte que o seu projeto de compreensão de ser se faz formador de mundo originariamente. Em suma, o ser-aí é formador de mundo antes mesmo que qualquer *obiectum* ou *subiectum* se interponha na dimensão de sua abertura.

Ora, o pensamento que pensa a partir do ‘todo’ e que reconhece que neste todo falta [*weg*] ‘um’, ou seja, que somos marcados pela ‘falta’ a ser no todo em que nos encontramos como seres-no-mundo, é o mesmo pensamento que pode pensar a ‘diferença ontológica’. É por isso também que Heidegger pode sustentar a exigência de um filosofar que não seja mais especular, imagético, representacional, tendo em vista que não se trata jamais da apreensão de ‘aspectos’. O ser não é encontrado na cena do mundo, ainda que ele se dê em nosso encontro com os entes. Muito pelo contrário, o ser, ele mesmo, é tão somente isso: ‘diferença’ [*Differenz*]. Ele é da ordem do não! Nem isto nem aquilo, e, contudo, sempre algo mais, um ‘excesso’ [*Übermass*]. Por sermos interpelados pelo ser, jamais podemos dominá-lo na conta dos enunciados, de sorte que sempre resta algo a dizer ou já sempre dizemos algo a mais naquilo que tivemos a intenção de comunicar. Para o ser em jogo na questão da diferença, não há espelho em que se possa, por reflexão da imagem e do pensar, apreender sua identidade, porquanto ele não está e jamais esteve ‘presente’ [*anwesend*]; em função disso, tampouco podemos fazer uso de qualquer ‘representação’ [*Vorstellung*]. A possibilidade de filosofarmos nessa inquietude do ‘não’ [*nicht*] é o que Heidegger nos convoca, portanto, a cada vez, e ainda agora:

O homem somente chegará a conhecer o incalculável ou, o que

é o mesmo, somente chegará a preservá-lo em sua verdade, por intermédio de um questionamento e configuração criadores, baseado na meditação. Ela transporta o homem futuro a esse lugar intermediário, a esse Entre [*Zwischen*], no qual pertence ao ser e, mesmo assim, permanece sendo um estranho dentro do ente.⁷³

Referências bibliográficas

- DUFOUR, D-R. *Os mistérios da trindade*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2000.
- _____. *A arte de reduzir as cabeças: sobre a nova servidão na sociedade ultraliberal*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2005.
- GADAMER, H-G. *Warheit und Methode*, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübinge: J. C. B. Mohr, 1986.
- HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit [SZ]* (1927). Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1977.
- _____. *Prolegomena zur Geschichte Zeitbegriffs* (Sommersemester 1925). Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1979.
- _____. *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit* (Wintersemester 1929-1930). Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1983.
- _____. *Holzwege [HW]* (1935-1946). Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1984.
- _____. *Ontologie. (Hermeneutik der Faktizität)* (Sommersemester 1923). Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1988.
- _____. Einführung in die Phänomenologie der Religion. In: *Phänomenologie des religiösen Lebens*. (Wintersemester 1920-1921). Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1995.
- _____. *Einleitung in die Philosophie* (Wintersemester 1928/29). Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1996.
- _____. *Nietzsche II [N II]* (1939-1946). Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1997.
- _____. *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (Sommersemester 1934). Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1998.
- _____. *Sein und Wahrheit. 1. Die Grundfrage der Philosophie* (Sommersemester 1933). 2. *Vom Wesen der Wahrheit* (Wintersemester 1933-1934). Frankfurt am Main: V. Klostermann, 2001.
- _____. *Interpretaciones Fenomenológicas sobre Aristóteles* (indicación de la situación hermenêutica) [Informe Natorp]. Madrid: Trotta, 2002.
- LEBRUN, J-P. *Um mundo sem limite: ensaio para uma clínica psicanalítica do social*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2004.
- MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- PLATÃO. O Sofista. In: *Diálogos I*. Tradução de Edson Bini. Bauru: Edipro, 2007.

- RICOEUR, P. *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*. Porto: Rés, [s. d.].
- RORTY, R. *Philosophy and the Mirror of Nature*. New Jersey: Princeton University Press, 1980.
- STEIN, E. *Nas proximidades da antropologia: ensaios e conferências filosóficas*. Ijuí: Unijuí, 2003.

Notas

- 1 Cf. M. Heidegger. Einführung in die Phänomenologie der Religion. In: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 1995, p. 3. Todas as traduções apresentadas no decorrer do texto foram realizadas por nós, tendo por base a observação do texto original, assim como o trabalho de tradutores já consagrados na publicação das obras de Heidegger em português.
- 2 *Ibid.* p. 64, onde se lê: “A necessidade desta medida de precaução procede da tendência decadente da experiência fática da vida que ameaça constantemente a decair e a se desviar, extraviando-se para a objetividade e da qual, em contrapartida, devemos evidenciar os fenômenos”.
- 3 A partir daqui utilizaremos a abreviatura SZ para nos referirmos a esta obra.
- 4 Cf. M. Heidegger. *Die Grundbegriffe der Metaphysik*. Welt - Endlichkeit – Einsamkeit, 1983, p. 430.
- 5 Cf. M. Heidegger. *Interpretaciones Fenomenológicas sobre Aristóteles* (indicación de la situación hermenêutica) [Informe Natorp], 2002, p. 29-30.
- 6 *Ibid.*, p. 30.
- 7 Cf. J-P. Lebrun. *Um mundo sem limite: ensaio para uma clínica psicanalítica do social*, 2004, p.51.
- 8 *Ibid.*, p. 53.
- 9 *Ibid.*, p. 60, onde se lê: “Para dizer simplesmente, o procedimento da ciência moderna compreende um implícito inteiramente fundamental, o de poder reunir saber e verdade, por não ter mais que se preocupar com a relação com a verdade, salvo dizendo que a verdade é demonstrável, quer dizer, voltar a falar da verdade em termos de saber”.
- 10 Cf. D-R. Dufour. *A arte de reduzir as cabeças: sobre a nova servidão na sociedade ultraliberal*, 2005, p. 23.
- 11 *Ibid.*, p. 25.
- 12 Cf. D-R. Dufour. *Os mistérios da trindade*, 2000, p. 10.
- 13 *Ibid.*, p. 64.
- 14 Cf. R. Rorty. *Philosophy and the Mirror of Nature*, 1980, p. 377, onde se lê: “O perigo que o discurso edificante tenta afastar é o de que um dado vocabulário, uma maneira pela qual as pessoas pudessem vir a pensar em si mesmas, as induza erroneamente a pensar que de agora em diante todo o discurso pode ser, ou deve ser, discurso normal. O congelamento da

- cultura daí resultante seria, aos olhos dos filósofos edificantes, a desumanização dos seres humanos”. Na introdução do seu livro o autor considera que as convicções filosóficas são “(...) mais as imagens do que as proposições, mais as metáforas do que as afirmações (...). A imagem que retém cativa a filosofia tradicional é a da mente como um grande espelho, que contém várias representações – umas precisas, outras não – e que pode ser estudado por meio de métodos puros, não empíricos. Sem a noção da mente como espelho, a noção do conhecimento como exatidão da representação não se teria sugerido a si mesma” (p. 12).
- 15 Cf. H-G. Gadamer. *Wahrheit und Methode*, 1986, p. 105.
- 16 Cf. P. Ricoeur. Heidegger e a questão do sujeito. In: *O conflito das interpretações*, [s.d.], p. 219.
- 17 Cf. M. Heidegger. *Sein und Zeit*, 1977, pp. 6-11.
- 18 Cf. M. A. Casanova em sua Apresentação à tradução brasileira. In: M. Heidegger, *Introdução à filosofia*, 2008, pp. XI-XXI.
- 19 Cf. M. Heidegger. *Sein und Zeit*, 1977, p. 418.
- 20 Cf. M. Heidegger. *Einleitung in die Philosophie*, 1996, p. 11. Encontramos também na preleção do semestre de verão de 1923, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, 1982, p. 81, a orientação de evitarmos o mal-entendido do esquema sujeito-objeto, consciência-ser, de que o ser é objeto do conhecimento, que o ser verdadeiro é o ser da natureza, que a consciência é o “eu penso”, isto é, ego, a egoidade, o centro dos atos, a pessoa, etc. Portanto, nada mais enganoso para a filosofia especulativa do que pensar o ser como ente, o ente como objeto, o objeto como natureza ou história, e a natureza ou a história como tendo o seu fundamento a partir de um sujeito que com a sua representação conquista a certeza do saber quando passa a funcionar como um *fundamentum inconcussum*, de sorte a ser capaz de calcular o mundo, esgotando as suas reservas e disponibilizando seus recursos.
- 21 Cf. M. Heidegger. Die Zeit des Weltbildes. In: *Holzwege*, 1984, p. 76.
- 22 *Ibid.*, p. 87.
- 23 Cf. M. Heidegger. *Nietzsche II*, 1961, p. 141.
- 24 Cf. M. Heidegger. *Logic als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, 1998, p. 145.
- 25 Cf. M. Heidegger. *Nietzsche II*, 1961, p. 142.
- 26 Cf. M. Heidegger. Die Zeit des Weltbildes. In: *Holzwege*, 1984, p. 109.
- 27 *Ibid.*, p. 91.
- 28 Em seu *Entwürfe zur Geschichte des Seins als Metaphisik*, p. 464, presente no texto *Nietzsche II*, Heidegger diz que a reflexão é re-curvar-se, de maneira que é a apresentação expressamente realizada do presente – o presente é a-presentado àquele que re-presenta. Nesses termos, é o próprio “o que” em sua mesmidade e em seu ter-sido-posicionado.
- 29 Cf. M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, 1979, p. 235.
- 20 *Ibid.*, p. 245.
- 31 *Ibid.*, p. 249.
- 32 Cf. M. Heidegger. *Logic als die Frage nach dem Wesen der Sprache*,

- 1998, p. 146.
- 33 *Ibid.*, p. 147.
- 34 Cf. M. Mauss, Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de “eu”. In: *Sociologia e antropologia*, 2003, pp. 367-397. É interessante a perspectiva que o sociólogo nos abre ao procurar descer aos alicerces da construção da ideia de “eu”, desde o seu nascimento, que provavelmente aconteceu junto aos povos arcaicos, com a sua ordem social completamente regida pelas relações de parentesco.
- 35 Cf. M. Heidegger, Die Grundfrage der Philosophie. In: *Sein und Wahrheit*, 2001, p. 38.
- 36 *Ibid.*, p. 40.
- 37 *Ibid.*, p. 42.
- 38 Sobre esta questão localizamos a seguinte passagem retirada de um dos trabalhos do professor Ernildo Stein: “Trata-se antes de introduzir um modo de falar do ser humano em que ele não pode ser tratado simplesmente como objeto ou como coisa, pois, ser-no-mundo é um modo como se dá o ser-aí. A partir dessa maneira de pensar a objetificação (...) é superada por um estilo de ver que não passa mais simplesmente pela representação e pela reflexão. Trata-se de um fenômeno em que há algo de irredutível, já que ele não é simplesmente dado, mas é condição da instauração de qualquer sentido a partir do mundo”. Cf. E. Stein. *Nas proximidades da antropologia*, 2003, p. 102.
- 39 Cf. M. Heidegger. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, 1979, p. 210.
- 40 *Ibid.*, p. 210.
- 41 *Ibid.*, p. 211.
- 42 *Ibid.*, p. 213.
- 43 *Ibid.*, p. 213.
- 44 *Ibid.*, p. 216.
- 45 *Ibid.*, p. 217.
- 46 Cf. M. Heidegger. *Einleitung in die Philosophie*, 1996, p. 43.
- 47 *Ibid.*, p. 46.