

Acerca da expressão 'das Nichts nichtet' (Uma leitura analítica) Julio Cabrera/VnB

Resumo

O autor toma a famosa frase de Heidegger para analisá-la dentro da concepção heideggeriana de linguagem e confrontá-la com alguns representantes da filosofia analítica. O autor quer provar que há em Heidegger um registro marcado pelo arcaísmo e que é a partir dele que se deve entender sua proposta de linguagem.

Abstract

The author takes this famous sentence in order to analyse it within Heidegger's conception of language, opposing it to some representatives of Analytic Philosophy. The author wants to prove that Heidegger was very fond of archaism and that it is from here that we should understand his theses on language.

Heidegger e a linguagem

Se a expressão "filosofia da linguagem" for usada do modo habitual, não se poderia dizer, de maneira alguma, que Heidegger tenha uma filosofia da linguagem. Nem o próprio Heidegger concordaria com esta denominação, para aquilo que ele tentou pensar acerca da fala e da palavra. Porém, a questão da linguagem está presente ao longo de toda a obra de Heidegger, não apenas no assim chamado "último pensamento": "...a meditação acerca da fala e do ser determina desde o começo meu caminho de pensamento..." (*Unterwegs zur Sprache*, p. 88). [Esta tradução e as seguintes são minhas.]

Mas a "questão da linguagem" se coloca e se desenvolve, no pensamento de Heidegger, precisamente num sentido crítico radical, em relação ao tratamento "objetivista" e "disposicional" da linguagem, que a considera apenas como objeto ou "instrumento de comunicação". A filosofia analítica representa apenas uma dessas tradições "objetificantes-disposicionalistas". Grandes setores da "fenomenologia" e da "hermenêutica" podem também ser

1. Este texto foi parcialmente lido no dia 16 de junho de 1997, no Colóquio "Ser e tempo, 70 anos depois", organizado pela Universidade Federal de Goiás. Agradeço ao prof. Jordino Marques e aos outros professores de Goiânia pela discussão que se seguiu à leitura do texto. Suas idéias fundamentais se originaram num almoço em Brasília, no ano 96, durante o qual o professor Nelson Gomes perguntou ironicamente ao prof. Olinto Pegoraro o que a frase 'das Nichts nichtet' queria mesmo significar. Nesse momento me ocorreu escrever um texto que aceitasse o desafio e que pudesse satisfazer ao analítico. Certamente, nada há no texto que possa responder à ironia, já que ela não é argumentativa.

visualizadas, do ponto de vista de Heidegger, como fundamentalmente atrelados à metodologia “objetivo-disposicional” da linguagem.

Na filosofia desenvolvida em *Ser e tempo*, Heidegger apresenta o homem como *Dasein*. Os usos correntes dessa palavra estão ligados à “presença real” das coisas à nossa frente, ponto de vista que Heidegger se propõe a superar. A palavra “existência” é usada por Heidegger de maneira técnica, a mesma aplicando-se tão-somente ao homem; coisas, seres vivos não humanos, motivos e situações não “existem”. “Existência” entende-se aqui como “*ec-sistere*”, como estar-aí jogado no mundo, entendendo “mundo”, correlativamente, como o âmbito de ações e interações doadoras de significação do *Dasein*, não como um contexto espacial assinalável. Esse particular modo de ser, que é a *ec-sistência*, coloca o homem em sintonia com a verdade do ser, constituindo ele mesmo um âmbito de manifestação do ser, uma forma de ser que permite que o ser seja, que deixa ser ao ser, numa espécie de abertura originária e não disposicional.

Na primeira seção da primeira parte (a única que foi elaborada) de *Ser e tempo*, Heidegger vai apresentar demoradamente uma análise do *Dasein*, na sua estrutura fundamental do *In-der-Welt-sein*, de “ser-no-mundo”. Mas o interesse heideggeriano não será, certamente, “antropológico”, não tentará atingir uma nova noção de homem. Poder-se-ia dizer que seu interesse final é “ontológico”, se não fosse pelo fato de o termo “ontologia” estar também ligado à concepção de “ser” que Heidegger tenta superar, a partir de sua análise crítica da história da “metafísica” ocidental. O interesse heideggeriano é, certamente, pelo ser, embora não seja ele um interesse “ontológico”, no sentido daquela tradição. A “ontologia”, em sentido usual, é apenas uma interpretação possível do ser.

O ser que Heidegger tentará captar será precisamente aquele ser *ec-sistencialmente* referido ao *Dasein*, no seu mesmo “ser-no-mundo”. A tese fundamental é que o *Dasein* apresenta, na sua estrutura *ec-sistencial-mundana*, uma referência necessária ao ser, não uma referência meramente cognitiva, que pudesse ser obtida através de considerações epistemológicas, mas uma referência de “habilitação”, de viver no ser e não apenas de um “tomar conhecimento” dele como objeto. Esta “habitância” ou “moradia” do *Dasein* no ser, esta ligação fundamental do ser-no-mundo e do ser, é desde sempre vista por Heidegger – já em *Ser e tempo* – como linguagem, e mais especificamente *como fala*, como acontecer histórico do falar humano. Daí que ser, ser-

no-mundo (*Dasein*) e fala estejam, desde o começo, profundamente entrelaçados.

Perpassa toda a análise “existencial” de *Ser e tempo*, precisamente, este contraste entre uma consideração puramente epistemológico-objetiva do “mundo”, em sentido espacial – ligada com a interpretação do ser e do homem como “presença” – e uma consideração “existencial” no sentido da referência ao *Dasein*. Aquilo que a Filosofia e a Ciência têm feito regularmente é colocar o “mundo” “ao alcance da mão”, da manipulação, do manuseio, sob a forma de objeto do qual é sempre possível dispor. Do ponto de vista da sua pretensão de colocar os objetos “à disposição”, como maneira fundamental de abordá-los, ou de “saber deles”, não há diferenças fundamentais, para Heidegger, entre ciência e metafísica (como existem, por exemplo, em filósofos da tradição analítica, como Carnap ou Popper).

Heidegger descobre, assim, uma “conformidade” ao mundo, que deve sempre pre-supor-se para que seja possível, em geral, “guardar conformidades” intramundanas, no sentido do útil e do utensílio. O “conformar-se” mundano é um “deixar-se”. Em *Ser e tempo*, esta atitude é apresentada como sendo de natureza “compreensiva”, como um compreender originário (um pré-compreender) que faz parte do ser-no-mundo do *Dasein* como “abertura originária”, ou como “doação”.

Ao ser do *Dasein* é inerente uma compreensão do ser (...) O prévio abrir aquilo sobre o fundo do qual se dá a liberação àquilo que enfrenta dentro do mundo não é outra coisa senão o compreender o mundo relativamente ao qual se conduz já sempre o *Dasein* enquanto ente. (*Sein und Zeit*, p. 115).

Este elemento “compreensivo” não é meramente “hermenêutico”, mas – como ficará claro a seguir – *pré-hermenêutico, fundamento mundano de interpretações hermenêuticas em geral, e de todo compreender intramundano*. O compreender originário funda uma “familiaridade com o mundo” que “não requer por necessidade ‘ver através’ teoreticamente das relações que constituem o mundo como mundo” (p. 116).

Para a reflexão heideggeriana sobre a linguagem, importa que este âmbito pré-compreensivo está vinculado internamente com o significar, com o tornar significativo.

O ‘compreender’ (...) mantém as relações indicadas num prévio “estado de aberto”. No familiar “manter-se nelas”, mantém este “prévio” como aquilo no qual se movimenta seu referir-se. O compreender mesmo deixa-se referir em e por estas relações. O caráter de

relação destas relações do referir o considerarmos como um “significa” (...) O todo de relações deste significar o denominamos a “significatividade” (...) O *Dasein* é, em sua familiaridade com a significatividade, a condição ôntica da possibilidade da descoberta de entes que enfrentam na forma de ser da conformidade (“estar à mão”) num mundo e podem assim fazer-se notar em seu “em si”. (p. 116-7)

Heidegger determina assim um âmbito originário, apriorístico, de *significatividade* em termos de “habitância”, “moradia”, “ser-no-mundo”, não em termos objetivos, e o determina como sendo o pressuposto inevitável e insuperável de todo e qualquer objetivar. A respeito desta “significatividade” originária existencial, as “significações” lingüísticas habitualmente estudadas pelas analíticas da linguagem (semânticas ou pragmáticas), assim como pelas hermenêuticas e fenomenologias da linguagem e pelas lingüísticas empíricas, são necessariamente *derivadas*.

(...) a mesma significatividade (...) abriga já em si a condição ontológica da possibilidade de que o *Dasein* que compreende possa, como *Dasein* que interpreta, abrir aquilo que se diz como “significações”, que por sua vez fundam o possível ser da palavra e da linguagem. (p. 117)

Este plexo de referências que, como significatividade, constitui a mundanidade do mundo, pode, segundo Heidegger, “formalizar-se”, mas com grave perda do essencial: “Estas ‘relações’ e ‘relatos’ (...) resistem pelo seu conteúdo fenomênico a qualquer funcionalização matemática (...)” (p. 103). Tudo isto aponta para o fato de que a visão heideggeriana de linguagem não se voltará para aquela “linguagem” ligada com tais “significações” derivadas, mas com a estrutura vinculada ao compreender originário.

Nos parágrafos 31-34 de *Ser e tempo*, Heidegger desenvolve mais demoradamente o “compreender” como estrutura originária do *Dasein*, fundadora tanto das análises da linguagem quanto das interpretações hermenêuticas. O “compreender” originário está vinculado à estrutura que Heidegger chama do “encontrar-se” sempre o *Dasein* num “estado de “ânimo”, numa “disposição anímica”, num “humor”. “O compreender é sempre humorado (*Verstehen ist immer gestimmtes*)” (§ 31, p. 190).

Heidegger pretende que este “ânimo” não seja psicológico, mas “existencial”, vinculante com o ser, parte daquela “habitância” de que antes ele falava, e em que consiste o *Dasein* enquanto tal. Trata-se de “ânimos” ou “humores” que se vinculam ao mundo, com o ser (como a angústia, analisada

por Heidegger de maneira especial), e que acompanham o *Dasein* em cada caso, não se reduzindo a “problemas psicológicos” desta ou daquela pessoa.

Assim, quando o mundo é interpretado, ele já foi anteriormente compreendido, ou seja, aberto, “liberado”, “expedido”, “doado”, “desimpedido”, “desembargado”, “entregue”, “fornecido”. A “liberdade” de que se fala, em relação à abertura originária do compreender, é a “liberação” no sentido da *Freigabe*, não no sentido de uma *Freiheit* (como “*delivery*”, “*délivrance*”, mais que como “*freedom*” ou “*liberté*”). Em português, entende-se no sentido em que se utiliza quando se fala, por exemplo, de algo ficar “liberado”, “expedido”, “pronto para”, ou como quando se fala de uma pessoa “desimpedida” (que não é o mesmo que uma pessoa “livre”), ou de um caminho “expedito” (e, neste sentido, “livre”), ou seja, transitável, viável, “possível” no sentido de transitável (e não num sentido modal). O mundo interpretado (e analisado, axiomatizado etc) já foi, assim, previamente “ex-pedido”, “liberado”, “desimpedido”, “aberto”, na própria estrutura do “compreender”.

Como se vincula este compreender prévio com a questão da linguagem? Já nesse mesmo parágrafo, Heidegger introduz a questão do “sentido” e da “proposição”:

Posto que o compreender e o interpretar constituem a estrutura existencial do ser do *Dasein*, deve conceber-se o sentido como o arcabouço existencial-formal do “estado de aberto” inerente ao compreender. O sentido é um existencial do *Dasein*, não uma peculiaridade que esteja aderida aos entes (...) somente o *Dasein* pode, por conseguinte, ter sentido ou carecer de sentido. (p. 201)

Este “sentido” ligado ao compreender deve ser, pois, prévio ao “sentido” de “proposições” ou “enunciados”, no sentido habitual da filosofia analítica da linguagem e da lingüística. O caráter derivado ou secundário da “linguagem” em sentido ôntico habitual é o tema específico do parágrafo 33 de *Ser e tempo*:

Enquanto a proposição (o “juízo”) se funda no compreender e representa uma forma derivada de levar a cabo a interpretação, também ela “tem” um sentido” (§ 33, p. 204). (...) proposição é uma indicação determinante comunicativamente. Resta perguntar com que direitos tomamos em geral a proposição como um modo da interpretação (...) A proposição indica fundando-se no já aberto, no compreender. Formular uma proposição não é uma operação que flutue no vácuo *nem pode abrir por si primariamente entes, senão que tem sempre já por base o ‘ser no mundo’*. (p. 208)

Portanto, se a linguagem é, para Heidegger, originária e fundante, ela deve tratar-se, mais uma vez, de uma estrutura que não consista apenas em meras “proposições” ou “enunciados”. O compreender e o sentido devem ser, pois, pré-proposicionais. O enunciar de uma proposição se afasta do compreender ativo e inter-ativo do originariamente “doado” ou “ex-pedido”. Esta secundariedade da linguagem leva igualmente a uma secundariedade da lógica:

Na logística se dissolve o juízo de um sistema de “coordenações”, converte-se em objeto de um “cálculo”, porém não em tema de exegese ontológica. (...) Por enquanto tratava-se apenas de mostrar como a proposição é um fenômeno derivado da interpretação e do compreender, com o objetivo de fazer ver claramente que a “lógica” do *lógos* tem as suas raízes na analítica existencial do *Dasein*. (p. 212)

Se a “linguagem” entendida ordinariamente, ou seja, como conjunto de proposições ou como recurso indicativo-comunicativo instrumental não é a origem do compreender e do estabelecimento do sentido, *como é que a linguagem deve ser concebida para que se cumpra o que Heidegger afirma em muitos lugares, ou seja, que é na linguagem que acontece o compreender originário do Dasein, na sua correlação com o sentido do ser?* A resposta está na particular ênfase que Heidegger colocará na questão da fala, deixando em segundo plano as estruturas gramaticais e lexicais da linguagem.

A fala é de igual originariedade existencial que o encontrar-se e o compreender. A compreensibilidade é sempre já articulada (...). A fala é a articulação da compreensibilidade (...). Às significações lhes brotam as palavras, longe de que a essas coisas que chamamos de palavras se lhes forneça significações. (p. 214)

A fala viva, a fala falada pelo *Dasein*, é apresentada, assim, como a estrutura que funda originariamente o fenômeno linguagem. A linguagem surge da fala, como, em geral, as estruturas objetivas surgem – segundo Heidegger – de um agir originário no ser-no-mundo do *Dasein*. A esta fala originária, estrutura “lingüística” vinculada ao compreender originário, pertencem formas da fala como “ouvir” e “silenciar”, constitutivos do falar, na estrita medida em que somente quem fala pode “pôr-se na escuta” e pode “calar” (p. 218-19).

No final das suas considerações, Heidegger antecipa uma crítica explícita às “filosofias da linguagem” no sentido dos estudos objetivistas-disposicionais das estruturas lingüísticas. Nos ensaios em que se procura

captar “a essência da linguagem” se acentuaram aspectos como “expressão”, “forma simbólica” (Cassirer), “notificação de vivências” (Husserl) etc. Mas “O decisivo resulta do estudar antes o todo existencial-ontológico da estrutura da fala no terreno da analítica do *Dasein*” (p. 216). Heidegger aponta que

a reflexão filosófica fixou preferentemente a vista no *lógos* como proposição.

Se, pelo contrário, se toma este fenômeno na fundamental originariedade e amplidão de um existencial, segue-se a necessidade de edificar de novo a ciência da linguagem sobre fundamentos mais originários ontologicamente”. (p. 219)

A investigação filosófica tem que renunciar à “filosofia da linguagem” para interessar-se pelas “coisas mesmas”. (p. 221)

Na *Carta sobre o humanismo*, Heidegger afirma que o motivo pelo qual *Ser e tempo* não continuou sendo escrita reside numa insuficiência *de linguagem*, na impossibilidade de exprimir o que se pretendia mediante as categorias interpretadas metafisicamente – no registro da presença – da filosofia tradicional.

A tarefa de se repetir e acompanhar de modo satisfatório esse outro modo de pensar, que abandona a subjetividade, foi, na verdade, dificultada pelo fato de se haver retido, na publicação de *Ser e tempo*, a terceira seção da primeira parte, intitulada *Tempo e ser (...)*. Aqui tudo se inverte. Essa seção foi retida, porque o pensar não chegou a exprimir de modo suficiente essa inversão e com a ajuda da linguagem da metafísica não conseguiu executá-la. (p. 47)

Trata-se de um empecilho de linguagem o que impede continuar pensando na dimensão da fala, apresentada no parágrafo 34 de *Ser e tempo*. Certamente, trata-se de um obstáculo “na coisa mesma”. O inconveniente da linguagem é, ao mesmo tempo, um inconveniente de ser. Não se trata, certamente, de uma mera “dificuldade lingüística”.

A fala acerca da fala não conseguiu, em *Ser e tempo*, ser apresentada na exposição tradicional, à qual permanece ainda fortemente ligada, na sua própria forma, apesar do caráter inovador daquilo que esta obra fundamental “diz”. Mas a partir dos seus escritos posteriores, Heidegger vai aos poucos deixando a própria linguagem da exposição ser invadida pelo caráter existencial-temporal da fala, no sentido de pretender “abrir” essa dimensão no próprio exercício da escritura, e não apenas no conteúdo que está sendo exposto. Isso é o que motiva, sem dúvida, as extraordinárias dificuldades de leitura destes textos.

A concepção de “linguagem” (ainda que não se trate, exatamente, de uma “concepção”), necessária para encaminhar-se na direção deste afastamento das categorias tradicionais de captação do mundo, teria que preencher algumas condições: deveria tratar-se de uma linguagem a qual não estamos totalmente sujeitos, que nos permitisse ficar na escuta, ser objeto do seu apelo, “deixar-ser” no sentido do abrir a possibilidade de deixar espaço para que algo aconteça, sem que a limitemos de antemão com categorias de experiência plenária com a linguagem, que permita que o mundo se manifeste, nessa experiência, de uma maneira não presencial.

Já no início do texto “Das Wesen der Sprache” (incluído em *Unterwegs...*), Heidegger declara que as conferências que seguem

querem levar-nos diante da possibilidade de fazer uma experiência com a fala. Fazer uma experiência com algo – seja uma coisa, um ser humano, um deus – significa que algo nos acontece, nos atinge, se apossa de nós, nos derruba e nos transforma. (...) fazer significa aqui: sofrer, padecer, tomar aquilo que nos atinge receptivamente, aceitar, na medida em que nos submetemos a isso.(...) Fazer uma experiência com a fala quer dizer, portanto: deixar-nos abordar no próprio pela interpelação da fala, entrando e submetendo-nos a ela. (p. 149)

Este ponto de partida (no sentido do começo de um caminhar) é fundamental: o texto de Heidegger não será indicativo de um objeto já feito, mas consistirá em “dicas” ou pistas acerca de como poderá ser viável ter uma experiência com a fala, uma experiência que não estará “narrada” no corpo do texto, mas suscitada por ele. O texto tentará colocar o leitor numa espécie de “âmbito”, ou de “ambiente”, capaz de oportunizar essa experiência. Heidegger observa que esta experiência pode fazer acontecer algo radicalmente “novo”, em lugar de, já de início, tentar situar o que vai ler dentro de algo já sabido: “Seria (...) proveitoso se desistíssemos do hábito de ouvir sempre tão-somente aquilo que já entendemos” (p. 150). Nesta abertura para uma experiência com a fala, não se trata propriamente de um “falar acerca” dela, porque a fala é aquilo que sistematicamente se furta a que se “fale acerca”, àquilo que sistematicamente falta, e que “faz falta”. A fala é aquilo que não pode ser objeto, nem pode “virar assunto”, nem ser ali colocado para falar-se “acerca de”, ou seja, o mesmo que acontece com o ser (e com o nada).

No balbuciar, no vacilar, no duvidar, no “não estar certo”, no não achar a expressão adequada, costumamos “entrar” na essência da fala (p. 151). Imagine-se, por exemplo, falar uma língua estrangeira, e o que acontece quando se fala “perfeitamente e sem erros” (quando um brasileiro fala alemão

“como um alemão”, por exemplo), e no que acontece, pelo contrário, quando se fala imperfeitamente, quando, através do balbucio de quem “não domina uma língua”, mostra-se uma dimensão vital que fica oculta na língua “perfeitamente” falada. Precisamente, quem “fala mal”, aquele a quem “faltam-lhe as palavras” se coloca – contra a sua vontade, talvez – na dimensão de “ser levado pela fala”, em lugar de o indivíduo levá-la para onde gostaria, o que se chama, pomposamente, “domínio de uma língua”. Pensando essa experiência de maneira fundamental, Heidegger indica que, a rigor, nunca se fala “perfeitamente” nem mesmo a própria língua, e que nessa imperfeição se manifesta a própria essência da fala, a recusa da fala em virar objeto, de se tornar plenamente “disponível”. O ôntico “não dominar corretamente uma língua” pode conduzir, assim, a uma experiência fundamental de “desajuste”, que conduz diretamente à essência da fala.

Esta essência da fala que, no discurso temático comum, é apenas liberada através de “desajustes”, do “mau funcionamento” ou do “faltar-lhe as palavras”, na fala poética acontece – segundo Heidegger – no próprio tecido da linguagem, na própria instauração do poema. No resto do texto, Heidegger analisa um poema tardio de Stefan George, “A palavra”, de 1919, para tentar mostrar o acontecer da fala no poema. O que o poema transmite neste “encaminhamento” não é, precisamente, apenas o que ele diz, mas promove em termos de uma experiência com a fala:

... tudo é significativo em que medida? Na medida em que se trata de prestar ouvidos a como, na última estrofe do poema, se recolhe a totalidade daquela experiência que o poeta tem feito com a palavra, quer dizer, ao mesmo tempo, com a fala; pois devemos atender a que não se force a vibração do dizer poético no rígido trilho de uma declaração unívoca, e, dessa maneira, destruí-lo”. (p. 157)

Assim, é fundamental para o “encaminhamento à fala” o situar-se na região onde será adequado pensar. Mas tal região não será um lugar espacial, nem uma delimitação de “campos” ou de “áreas de investigação”, mas uma regionalidade vinculada ao ser-no-mundo do *Dasein*. A promoção da escuta, do ficar na escuta, é fundamental para esta “regionalização” do pensamento.

Estritamente falando, palavra e ser não “são”, mas acontecem temporalmente na sua pertença ao mesmo registro essencial, remetendo-se um ao outro (p. 181). Isto não quer dizer que palavra e ser não sejam “nada”, embora possa ser este o resultado de uma reflexão puramente “metodológica” acerca do assunto: aquilo que “não é” consistiria, simplesmente, *em nada*. Mas esse nada

é interpretado aqui no registro de uma recusa essencial, da escuta, do silêncio, ou seja, das tentativas de compreender o comportamento efetivo da linguagem. Tanto o nada quanto a palavra não “são”, senão que “oferecem”, “abrem”, “expedem”, “liberam”, “doam”, ou, para entrar em matéria, simplesmente “nadéiam”. O “nadar” do nada é o mesmo “nadar” da linguagem entendida como fala. Por que Heidegger viu-se compelido a criar este curioso barbarismo? No que segue tentaremos entendê-lo melhor.

Das Nichts nichtet: tentativas de resgate

Em “Que é metafísica”, de 1929, Heidegger se questiona acerca do sentido da metafísica, através de uma questão metafísica determinada, a questão do nada. Paradoxalmente, Heidegger descobre a questão do nada através daquele discurso que o deixa de lado de maneira explícita, o discurso científico. As diferentes ciências distribuem, segundo Heidegger, o inteiro território do ente, deixando o nada de fora:

... em todas as ciências, nós nos relacionamos dóceis a seus propósitos mais autênticos com o próprio ente. (...) A referência ao mundo, que impera através de todas as ciências enquanto tais, faz com que elas procurem o próprio ente, para, conforme seu conteúdo essencial e seu modo de ser, transformá-lo em objeto de investigação e determinação fundante. (p. 23)

Heidegger se indaga por esse especial modo de existência que é “a existência científica”:

A particular referência ao mundo que caracteriza a ciência e o comportamento do homem que a rege, os entendemos, evidentemente apenas então plenamente, quando vemos e compreendemos o que acontece na referência ao mundo, assim sustentada. O homem - um ente entre outros - faz ciência. (p. 23)

A atitude científica perante o mundo é caracterizada por Heidegger - para fazer surgir dela mesma a questão, explicitamente excluída, do nada - da seguinte maneira:

Se quisermos apoderar-nos expressamente da existência científica, assim esclarecida, então devemos dizer:

Aquilo para onde se dirige a referência ao mundo é o próprio ente - e nada mais.

Aquilo de onde todo o comportamento recebe sua orientação é o próprio ente - e além dele nada.

Aquilo com que a discussão investigadora acontece na irrupção é o próprio ente - e além dele nada. (p. 24)

Assim como Bertrand Russell se surpreendeu, certa vez, da ocorrência da palavra "tudo" na expressão "Isto é *tudo* o que eu vejo", de maneira semelhante se surpreende Heidegger das ocorrências da palavra "nada" nas expressões como "e nada mais" e "além disso, nada", que se utilizam no momento de expor-se os objetivos da Ciência. O que é aquilo que se manifesta na própria determinação do que o cientista se propõe fazer, dentro do seu particular modo de existência? Ou, para dizê-lo com Heidegger, "*Que acontece com este nada?*" que a Ciência rejeita explicitamente? Para que ocupar-se com ele?

Precisamente, a primeira questão que surge é uma dificuldade *lingüística*: não podemos falar acerca deste nada se não for transformando-o já em ente, ou seja, em algum objeto do domínio das ciências positivas, quando, precisamente, estas deixam o nada de fora do escopo de seus explícitos interesses. A caracterização lógico-científica desse nada é puramente negativa, ou privativa, vinculada com a operação lógica da negação. Heidegger se pergunta por um âmbito onde se manifeste a substância positiva do nada. Além do mais, como se trata de uma reflexão metafísica, deverá tratar-se de um âmbito onde seja possível ter acesso ao ente em sua totalidade, e não na particularidade típica das ciências: "O nada é a plena negação da totalidade do ente (...) A totalidade do ente deve ser previamente dada para que possa ser submetida enquanto tal, simplesmente, à negação" (p. 28).

Na seção anterior, vimos que a reflexão heideggeriana sobre o ser e a linguagem exigia uma mediação *existencial*. É esta mesma mediação que é procurada neste novo texto. Ao *Dasein*, como foi elucidado em *Ser e tempo*, é fundamental uma inserção no mundo sob "disposições do ânimo". Heidegger menciona o *tédio* como uma destas "disposições", mas a principal delas é a *angústia*. Estas disposições não devem interpretar-se psicologicamente, mas como "acontecimentos fundamentais do *Dasein*".

A angústia é radicalmente diferente do temor. Nós nos atemorizamos sempre diante deste ou daquele ente determinado que, sob um ou outro aspecto determinado, nos ameaça (...) (p. 32). Sem dúvida, a angústia é sempre angústia diante de (...) mas não angústia diante disto ou daquilo (...) O caráter de indeterminação daquilo diante de e por

que nos angustiamos, contudo, não é apenas uma simples falta de determinação, mas a essencial impossibilidade de determinação. (p. 31)

Esta fundamental indeterminação da angústia é, precisamente, o que nos põe em contato com o nada.

A angústia manifesta o nada (...) a angústia nos suspende porque ela põe em fuga o ente em sua totalidade (...) Na posse da claridade do olhar a lembrança recente nos leva a dizer: diante de que e por que nós nos angustiávamos era 'propriamente' nada. Efetivamente: o nada mesmo - enquanto tal - estava aí". (p. 32)

Dentro desta caracterização "pática" ou "anímica" ("humorada"), o nada se apresenta com dois traços fundamentais. Apresenta-se como fenômeno positivo, e não como meramente privativo:

Na angústia não acontece nenhuma destruição de todo o ente em si mesmo, mas tão pouco realizamos nós uma negação do ente em sua totalidade para, somente então, atingirmos o nada. Mesmo não considerando o fato de que é alheio à angústia enquanto tal a formulação expressa de uma enunciação negativa, chegaríamos, mesmo com uma tal negação (...) sempre tarde. (p. 34)

Isto leva à segunda característica: o nada nunca é objeto, ele nunca cai sob o domínio do controlável. Não somos os sujeitos controladores do nada, como manifesto no *Páthos* da angústia:

O nada se revela na angústia - mas não enquanto ente. Tão pouco nos é dado como objeto. A angústia não é uma apreensão do nada (p. 33). Na angústia se manifesta um retroceder diante de (...) este retroceder diante de (...) recebe seu impulso inicial do nada. Este não atrai para si, mas se caracteriza fundamentalmente pela rejeição (...) Esta remissão que rejeita em sua totalidade, remetendo ao ente em sua totalidade em fuga - tal é o modo do nada assediar, na angústia do *Dasein*, é a essência do nada: a nadificação (*die Nichtung*). Ela não é uma destruição do ente, nem se origina de uma negação. A nadificação também não se deixa compensar com a destruição e a negação. O próprio nada nadéia (*Das Nichts selbst nichtet*). (p. 34.) [Stein traduz *nichtet* por "nadifica"]

O nadear é um termo cunhado, precisamente, para apontar o caráter não objetivo, experiencial, do nada, sendo que qualquer verbo aplicado no plano objetivo, fora da experiência com o nada (através da angústia e outros *Stimmungen*), cairá sob as críticas de contradição proposicional (entre "é" e "não é"). O nadear aponta, pois, para estas duas características de uma experiência humana com o mundo, a experiência positiva de algo ausente (que

“falta”) e o caráter não objectual disso que é vivido. O neologismo tenta fugir das imposições da linguagem que, ao referir-se ao nada, o transforma num objeto disposicional puramente privativo. “O nada nadéia” pode ser lido, numa primeira aproximação, como indicando que o mundo pode ser apreendido pelo homem através do que ele não apresenta, pela particular estrutura da experiência humana. Aquilo que não admite uma representação pode – não obstante isso – dizer algo acerca do mundo. O mundo mesmo apresenta essa possibilidade.

Carnap: o nada não faz nada

No seu famoso artigo de 1932, “A superação da metafísica através da análise lógica da linguagem”, Carnap apresenta e desenvolve alguns critérios de significatividade para sentenças: possibilidade de verificação empírica, possibilidade de deduzir a sentença dada de outras, possibilidade de deduzir novas sentenças a partir da dada, além de critérios de construção sintática de expressões. Ele afirma que os enunciados metafísicos não conseguem passar exitosamente por esse tipo de critérios. Por exemplo, quando fala em “causas” ou “princípios”, “o metafísico nos diz que o que ele quer ‘significar’ não é esta relação empiricamente observável” (p. 71), mas “alguma coisa a mais”. Como típico exemplo de pseudo-sentenças metafísicas, ele oferece, precisamente, os textos de Heidegger acerca do nada, que foram antes mencionados. Carnap os considera como simples “violações da sintaxe lógica da linguagem”, embora cumpram elas as condições sintáticas e histórico-gramaticais das línguas ordinárias, não normatizadas do ponto de vista lógico. O uso heideggeriano do termo “nada” indicaria uma confusão flagrante de categoria semântica, ao dar o mesmo tratamento para expressões como “Não há pessoas lá fora” e “Não há nada lá fora”, o que permitiria, ilegitimamente, perguntar-se como Heidegger faz: “Que acontece com esse nada?”, assim como nos perguntamos: “Que acontece com essas pessoas?” (p. 76). A criação do verbo “nadar” é uma consequência deste passo ilegítimo. As pessoas que “não estão lá fora” podem exercer ações, fazer alguma coisa, mas “o nada” que “não está lá fora” não pode exercer ações, nem ser sujeito de nada. A má construção dessas expressões as impede de serem submetidas a qualquer tipo de controle de verificação, ou mesmo de comunicabilidade plausível. Trata-se, pura e simplesmente, de expressões sem sentido cognitivo, apesar de terem um sentido estético e emocional, num sentido psicológico subjetivo.

Esta leitura analítica clássica submete o texto heideggeriano a uma espécie de teste de qualidade. Mas, é possível assimilar a reflexão heideggeriana da linguagem a partir de um referencial analítico? A princípio, pareceria tarefa impossível: o filosofar analítico parece inevitavelmente atrelado ao disposicional-objectificante explicitamente problematizado por Heidegger em todos seus escritos, como o típico pensar calculador acerca do mundo, que perde a dimensão da experiência histórica com a fala. Não obstante este obstáculo inicial, no que se segue, e até o final deste texto, vou transitar por dois caminhos que parecem fornecer para a reflexão heideggeriana, e para sua famosa frase-desfecho, uma *significação analiticamente assimilável*.

Possibilidades de sentido para a expressão *Das Nichts nichtet*

1. Sem referência: a interpretação puramente evocativa.

Na linha de um primeiro tipo de tentativa, parte-se de um tema completamente familiar para o filósofo analítico: *a questão das múltiplas funções da linguagem*. No decorrer da história da filosofia analítica da linguagem, houve uma passagem de teorias que acentuavam fortemente as funções referenciais da linguagem (Frege, Russell, *Tractatus*) para teorias que começaram a estudar outras funções da linguagem, como as diretivas e emotivas, sobretudo após o “giro pragmático” dado pela Filosofia Analítica a partir da teoria dos “atos de fala” (Austin), as reflexões de Wittgenstein nas *Investigações filosóficas*, assim como, mais recentemente, a teoria da conversação de Paul Grice. A pergunta aqui é a seguinte: ficam as expressões heideggerianas assimiladas pela pragmática da linguagem, no sentido da liberação e elucidação de expressões performativas ou de outros tipos atos lingüísticos instauradores?

A fala dialogante e viva, como foi visto, marca o ponto crucial da reflexão heideggeriana sobre a linguagem. Pareceria que hoje poder-se-ia dizer que, a partir do “giro pragmático”, também a Filosofia Analítica se ocupa com as estruturas da fala e da conversação, como, notadamente, no caso da conhecida obra de Grice. Muito mais do que o Wittgenstein das *Investigações filosóficas*, Grice pareceria aproximar-se, mediante metodologias analíticas, precisamente daquilo que mais interessa ao heideggeriano, ou seja, ao movimento vivo da fala no seu uso efetivo nas estruturas conversacionais. Seguindo pegadas heideggerianas, Gadamer afirma, em *Verdade e método*, algo

que pode ajudar a introduzir-se melhor neste assunto. Ele afirma que apesar de dizermos, costumeiramente, que “levamos uma conversaço”,

a verdade é que, quanto mais autêntica for a conversaço, menos possibilidades têm os interlocutores de ‘levá-la’ na direção que eles desejariam. De fato, a verdadeira conversaço não é nunca aquela que se desejaria ter levado. Pelo contrário, em geral seria mais correto dizer que ‘entramos’ numa conversaço quando não nos emaranhamos nela [...] o que vai “sair” de uma conversaço ninguém pode sabê-lo de antemão. Seu sucesso ou fracasso é como um acontecer que tem lugar sem nós. (Gadamer, *Verdad y método*, p. 461)

Neste texto, Gadamer salienta, heideggerianamente, o caráter essencialmente “errático” da conversaço bem-sucedida, seu caráter de “abridora de caminhos” não previsíveis para o próprio conversador. Pelo contrário, a tentativa analítica de Grice é a de elucidar e formular regras da conversaço, que estariam sendo implicitamente utilizadas, e às quais se submeteria qualquer tipo de conversaço em geral. A teoria das implicaturas conversacionais é uma importante peça nesta tentativa, e seu mecanismo não permitiria que a conversaço andasse em qualquer direção, erraticamente, mas no trilho dos dispositivos ligados com a geração de implicaturas. Pode-se dizer que a tentativa de Grice é, na estrita medida em que pretende elucidar regras implícitas da conversaço, fundamentalmente anti-hermenêutica no sentido de Gadamer, e bem longe, sem dúvida, da reflexão heideggeriana sobre a fala como habitância do ser. As regras da conversaço, caso elas existam, nos permitiriam compreender de que maneira nós, os participantes, “levamos” uma conversaço na direção que queremos. Esta tentativa de elucidación de regras elimina *ab initio* o caráter temporal-histórico da conversaço, precisamente o ponto fulcral da abordagem heideggeriana da linguagem.

Na teoria da conversaço de Grice se fazem presentes dois fenômenos que têm sido do maior interesse para Heidegger: (1) a questão do não-dito, ou seja, a idéia de que uma parte relevante da significación fica oculta no que efetivamente aparece na fala efetiva, e (2) a questão da dependência do dito respeito da temporalidade. Na teoria de Grice, ambos os fenômenos são elucidados. Entretanto, Grice fornece, a meu entender, desde a perspectiva analítica, interpretações muito limitadas desses dois fenômenos, do ponto de vista dos propósitos “compreensivo-ec-sistenciais” de Heidegger.

Com efeito, em primeiro lugar, ele oferece uma interpretação do não-dito em termos de “informação implícita”. Grice parte da constatação de que

uma grande parte do que o falante “quer dizer” não é efetivamente dito no proferimento, mas mantido “implícito”. Essa *implicitness* é deduzida a partir, precisamente, da suposta vigência dos princípios de cooperação conversacional. Sabe-se que uma certa informação está implícita porque se não o estivesse, a premissa fundamental de que os falantes estão tentando obedecer princípios de cooperação cairia por terra. Mas o não-dito que surge na análise existencial da fala, nos textos de Heidegger, não é apenas um mero “implícito” neste sentido. O não-dito do *Dasein* pode, até mesmo, não estar “implícito” em absoluto. Poderia até mesmo estar explicitamente expresso nos proferimentos efetivos, e, não obstante isso, continuar ec-sistencialmente não-dito. O não-dito analítico é, literalmente, aquilo que não é proferido, aquilo que não aparece graficamente na fala, aquilo que se mantém “implícito” (Por exemplo, quando alguém pergunta “Are you going to the movies?” e respondo: “Yes”, exemplo extraordinariamente agudo, apresentado para mostrar que “nem sempre dizemos tudo o que queremos dizer”, já que a resposta “completa” seria algo como “Yes, I am going to the movies”). Mas aqui se oferece uma interpretação empírica, puramente contingente, da indizibilidade, cega para aquilo que se silencia por uma impossibilidade mais fundamental, e não apenas por um empírico “faltar as palavras” ou por preguiça ou economia de meios expressivos. A *implicitness* não fornece uma explicação adequada do não-dito heideggeriano. (Certamente, o esquecimento do ser e a sua ressonância na fala, a omissão da fala sobre o ser e da própria fala sobre a fala, do âmbito do habitual falar acerca de entes, não são elucidadas apenas pela *implicitness*. O ser e a fala não são algo que “falta” de maneira gráfica, como “omissões”, senão aquilo que regularmente deve faltar em decorrência de seu mesmo caráter pré-compreensivo.)

Em segundo lugar, Grice fornece uma interpretação da determinação histórica da fala em termos de uma “influência do contexto cultural e institucional”. Segundo ele – como acontecia também em Austin – a significação é fortemente *context-dependent*, no sentido das informações carregadas pelas proposições e demais estruturas lingüísticas não serem suficientes para transmitir o que se pretende, sendo indispensável lançar mão de “contextos de proferimento”, que complementem adequadamente o apresentado por essa estruturas. De fato, esta tese é a contrapartida da anterior, porque aquilo que fundamentalmente estaria “implícito” nos proferimentos, seriam elementos que o contexto de uso permitiria inferir (ou “implicitar”). Assim, da mesma maneira como a *implicitness* se dava como tentativa de esclarecimento analítico

do não-dito, aqui se tenta apresentar a *context-dependency* como esclarecimento da dependência histórico-temporal da fala. Mas novamente esta reconstrução analítico-pragmática parece limitada, na medida em que, no âmbito reflexivo heideggeriano, a historicidade efetiva do ser está longe de constituir apenas um tipo de "contexto", no sentido analítico-pragmático. A pré-compreensão originária do ser no *Dasein* não poderia ser elucidada apenas em termos de "contextos de uso". Os "contextos" empíricos estudados por Austin e Grice já devem pressupor aquelas estruturas originárias de compreensão, que, por isso mesmo, não poderiam nunca ser consideradas como "contextos", no sentido daquilo que elas contribuem fundamentalmente para instaurar. A determinação histórica da fala não pode ser entendida apenas como colocação de proferimentos em "contextos de uso", porque a historicidade não é um contexto, mas a referência permanente de toda e qualquer fala, "contextualizada" ou não.

Assim como nem tudo o não-dito, por estar graficamente eliminado, é "implícito", da mesma forma, nem tudo o historicamente dependente é dependente em virtude de uma "dependência contextual". Trata-se de duas elucidações muito limitadas, sensivelmente adequadas para alargar os horizontes da Filosofia Analítica, mais do que para oportunizar uma aproximação da Analítica à abordagens existenciais e hermenêuticas da linguagem. Os componentes estritamente "hermenêuticos", por serem da ordem da temporalidade e do fluir histórico (e, por conseguinte, não sujeitas à regras articuláveis num discurso indicativo, mesmo sensível ao "implícito" e ao "contextual"), são, como tais, *metapragmáticos*.

Se as funções referenciais, performativas e conversacionais desenvolvidas dentro da pragmática analítica da linguagem não são suficientes para elucidar o sentido do texto heideggeriano acerca do nada, a estratégia seguinte consistirá em apontar para uma outra função da linguagem, não tematizada nem mesmo pelas filosofias analíticas da linguagem posteriores ao *pragmatic turn*, nem consideradas pelas teorias de atos de fala e teorias conversacionais pragmáticas. Esta função da linguagem quero chamá-la "evocativa", ou também, "apelativa" ou "suscitativa". Esta primeira tentativa de resgate das expressões heideggerianas se apóia no reconhecimento de que a linguagem pode utilizar-se efetivamente dessa maneira.

Com efeito, pode-se falar, no caso de Heidegger, de um *uso evocativo* da linguagem, segundo o qual, a linguagem deixa radicalmente de funcionar referencialmente, ou mesmo "performativamente", para transformar-se numa

espécie de estímulo para a atividade reflexiva, que cada um deveria fazer por si na sua interação com o que é dito pelo texto, e que funcionaria como suscitador. Este uso da linguagem é corriqueiro na literatura e na poesia, onde o que é dito é fortemente alusivo e indireto, encaminhando o leitor a uma certa direção de informações, mas mantendo sempre a referência ao mundo num registro de indeterminação, mais como um "ponto de referência" que como uma "referência" fregeana. Poder-se-ia falar, numa "semântica heideggeriana", de uma tricotomia sentido-referencial-referência, em que o referencial seria este ponto-guia do "encaminhamento", que nunca acaba de configurar uma genuína referência ao mundo. O referencial seria aquela particular região que pretende ser apontada pela fala ou pelo discurso do texto, não um objeto perfeitamente assinalável, correspondente univocamente a uma expressão, mas um espaço por onde se deve transitar, o âmbito onde se devem desenvolver, de agora em diante, as falas significativas.

De fato, este caráter "evocativo" do texto heideggeriano (evocação norteadada pelo referencial, não pela referência) vai ao encontro da mediação existencial, que Heidegger aponta como sendo indispensável para a plena compreensão da reflexão acerca do ser (e do nada), na medida em que a linguagem possa funcionar "evocativamente" somente sob o pressuposto de uma experiência à qual todos os falantes pertencem. A dispensa das funções referenciais da linguagem pressupõe uma pertença fundamental a um âmbito de significações, não necessariamente "partilhadas" (como os códigos de uma comunidade de comunicação), mas assumidas dentro do escopo familiar de uma "vizinhança", em virtude de um acervo existencial de vivências, disposições de ânimo etc. Não se trata de que a linguagem possa ser referencialmente insuficiente porque o contexto de experiências "preencha sempre os buracos". A linguagem evoca um mundo sempre presente, e não meramente remetido a um "contexto de usos", mais ou menos convencional.

Nesse sentido, e logo de início no seu texto "Que é metafísica", Heidegger aponta para uma pré-condição fundamental do perguntar metafísico: o "já estar envolvido na questão". Não se pode perguntar pela metafísica desde fora, desde o exterior. Há, pois, um requisito experiencial (não, certamente, empírico, nem experimental) (p. 21, da tradução de Stein). Uma interpretação puramente referencial da questão nos levaria de volta para o ente. Os textos heideggerianos pretendem "nos pôr a caminho": assim como um guia na montanha não precisa explicar nada, assim tampouco aqui será preciso fazê-lo. A filosofia, como Heidegger a visualiza, não tem nada de

conceptual ou de informativo: ela pertence à ordem da abertura, do mostrar, do silêncio, do instaurar, do nomear originário, e não do explicar. De alguma maneira, o filosofar se transforma, nesta perspectiva, numa espécie de ambular, embora não de um ambular sem rumo, ou de um perambular. Não tem aqui a filosofia compromissos com a predicação, com o “dizer algo acerca de algo”, como a sua interpretação lógico-metafísica o pressuporia. Neste sentido predicativo, o filosofar de Heidegger diz, literalmente, nada, e é isso precisamente o que ela pretende dizer. Parte essencial daquilo que Heidegger pretende suscitar com seu texto é aquilo que o mesmo vai obrigar-nos a dizer acerca de nós mesmos: naquela expectativa frustrada, uma transformação terá acontecido, no texto e no leitor. De alguma maneira, o texto mais iluminador não seria o próprio texto apresentado por Heidegger, mas o texto que Heidegger nos convida a escrever a propósito do seu. A melhor maneira de ler um texto heideggeriano seria talvez a tentativa de reescrevê-lo, de reinstaurá-lo dentro de uma experiência. O discurso sobre o nada não terá qualquer sentido na medida em que se pretenda que um tal sentido deva ser o mesmo, indistintamente, para qualquer um, com independência da experiência.

Uma maneira de entender o sentido do discurso heideggeriano que transita esta possibilidade é a apresentada por Daniel Dahlstrom, no seu artigo “Heidegger’s method: philosophical concepts as formal indications”. Precisamente, ao utilizar os conceitos como que este autor denomina “indicadores formais” (*formal Anzeige*), seria evitada a obeatificação constantemente criticada por Heidegger.

Heidegger especificamente esboça um método “formalmente indicativo”, quer dizer, um método filosófico que procede “indicando ou assinalando formalmente” certos fenômenos” (Dahlstrom, p. 776).

(...)

Aquilo que é indicado desta maneira não é dado ‘de nenhuma maneira completa e efetiva’ mas apenas ‘em princípio’. Um conceito filosófico é, de acordo com isso, ‘vazio’ num certo sentido e, por isso mesmo, ‘formal’ porque aponta na direção de alguma coisa que deve ser realizada ou através da qual se deve passar, ou que deve ser preenchida ou aperfeiçoada pelo filósofo, uma direção que surge do próprio “objeto” ou “tema” filosófico. Assim, *Sein und Zeit* não é uma descrição de algum fato (*Sachverhalt*), mas apenas uma indicação de uma maneira de aproximar-se ao que significa ‘ser’ (p. 782).

(...)

Conceitos filosóficos tais como ‘cuidado’, ‘vida’, ‘como’, ‘mundo’ e ‘existência’ indicam (*zeigen...an*) ‘uma tarefa concreta a ser apreendida somente pela filosofia...’ (790)

Nesta relação, poder-se-ia incluir o “nada”. A expressão “*Das Nichts nichtet*” não se referiria, pois, a nada, mas funcionaria como um indicador formal de um certo âmbito de experiências. Através da reflexão sobre as “disposições de ânimo”, a angústia etc, Heidegger remete-se, com essa expressão, ao referencial de uma experiência que deve, em cada caso, ser instaurada. Não se trata de algo acerca do qual a expressão, literalmente, fale.

A noção de um “indicador formal” e a noção de uma “função apelativa da linguagem” são noções analiticamente compreensíveis, que podem ser utilizadas em lugar, por exemplo, de “analítica existencial”, “ser-para-a-fala”, “linguagem que nos fala” e outras expressões menos assimiláveis. O analítico pode, assim, aceitar uma possibilidade de captar o mundo não objectualmente, mas na estrita medida em que essa captação aconteça não através de “estado de ânimos” ou de *páthos* especialmente “iluminadores”, mas pelo simples exercício de certas funções não referenciais e não performativas da linguagem. O analítico nada saberia acerca de pretensas “atitudes fundamentais” ou “originárias” vinculadas ao fato de o falante ser um *Dasein*, um “ser-no-mundo” caracterizado por uma “abertura ao ser”, ou coisas do gênero. Tampouco precisaria angustiar-se. (Aliás, a angústia parece singularmente ausente do modo de existência analítico, onde somente parecem ocorrer fleumáticos temores ônticos) Apenas se interessaria pelo fato, concreto e analisável, de tal falante estar utilizando uma função da linguagem diferente da referencial e da performativa, e na medida em que um tal uso pudesse documentar-se em análises concretas como as apresentadas por Heidegger em *Ser e tempo* e obras posteriores.

O erro de Carnap teria sido, então, o de pretender avaliar a qualidade cognitiva destas expressões heideggerianas sob um ponto de vista referencialista clássico, algo que, certamente, é impossível de fazer. O poder evocador da linguagem, como já o mostra a grande literatura, pode ter valor de conhecimento, mas deverá conceder-se ao analítico que o texto evocativo não poderia pretender obter, esse valor de conhecimento a partir de uma referencialidade literal, mas do que antes chamamos o encaminhar-se guiado por “referencial”: não se trata de apreender o referencial, nem de apreender coisa alguma, mas de pensar norteados, limitados, protegidos e ameaçados pelo referencial. O referencial não é, em absoluto, algo ao qual a expressão se refira, mas aquilo que norteia, em geral, a emissão de expressões.

2. A diferença ontológica num registro referencial.

A tentativa que acabamos de explorar abandona, pois, radicalmente, toda pretensão de proporcionar alguma referência objetiva (*more fregeano*) para as expressões heideggerianas, e, em particular, para a expressão *Das Nichts nichtet*. Mas, e se tentássemos recuperar essa pretensão? Não poderíamos conceber que a expressão, dentro do contexto indicado anteriormente, tenha, apesar de tudo, uma referência ao mundo – e não apenas um poder “suscitador” ou “evocativo” por mais que esta primeira solução possa satisfazer parcialmente ao filósofo analítico sensível aos múltiplos usos da linguagem?

A intuição heideggeriana fundamental é, de fato, que as expressões metafísicas têm referência, mas uma referência não intramundana ou ôntica, mas, antes, mundano-ontológica, endereçada ao ser. A diferença ontológica é, pois, fundamental dentro da reflexão heideggeriana em torno da metafísica, e especificamente na questão do nada. Certamente, Heidegger teria reservas em ver seu pensamento interpretado apenas “evocativamente”. Ele defenderia o caráter *plenamente referencial* do seu discurso, apesar do caráter evocativo da linguagem que é necessário pôr em funcionamento para atingir essa referência ao ser, e apesar de tal referencialidade não dever ser nunca interpretada em termos puramente “objetivos”. A evocatividade do discurso não esgota a questão substantiva, mas apenas acena para a necessária transfiguração da linguagem, quando a mesma está interessada na referência fundamental ao ser. Heidegger não aceitaria a diferença e o referencial como sendo nítidos. Aquilo ao qual “nos encaminhamos” é o ser, e não um guia ou referencial qualquer das nossas divagações. É possível reconstruir analiticamente esta intuição?

Uma prova que o analítico *tough-minded* costuma exigir dos heideggerianos e hermenêuticos em geral (e também de marxistas e psicanalistas) é que as articulações conceituais e categorias compreensivas que eles introduzem não sejam geradas exclusivamente no seu próprio solo, mas que possam ser partilhadas por outros filósofos e pensadores de outras origens e convicções. Não devem tratar-se apenas de articulações aceitas pelos heideggerianos e hermenêuticos, mas por qualquer ser pensante, com independência da sua filiação filosófica particular. Pretendo responder a este pedido de prova independente, que me parece totalmente compreensível e procedente.

A questão metafísica do nada se insere plenamente no âmbito da diferença ontológica. Toda a exposição heideggeriana da angústia, na sua relação com o temor e outros estados psicológicos, como âmbitos experienciais em que o nada se manifesta de maneira não objetual e positiva, depende da exigência de fazer-se ou não a diferença ontológica entre ser e ente. O nada é da ordem do ser, e se ela, finalmente, nada, em vez de fazer qualquer outra coisa, é porque ela não poderia fazer absolutamente nada que pudesse ser atribuído a qualquer ente intramundano, do que a ciência positiva se ocupa, e se ocupa bem. Ora, a diferença ontológica, pedra angular da reflexão heideggeriana, não é uma determinação oriunda especificamente da hermenêutica existencial heideggeriana, mas algo que surge nos mais variados contextos reflexivos. Deter-me-ei naqueles mais ligados com a maneira analítica ou filoanalítica de fazer filosofia.

Ernildo Stein, no seu artigo "Possibilidades de uma nova ontologia", de 1968, na seção 2 ("Nas raízes da diferença ontológica"), explica:

Lotze é o primeiro que distingue entre o significado do ser e o conteúdo do ente. Emil Lask mostra a necessidade de se partir, no problema do conhecimento, não da experiência, mas das categorias ontológicas. O ponto de partida é a lógica da filosofia e não a lógica da experiência. Portanto, não o ente mas o ser é o problema primeiro a ser resolvido. O ser era visto então como condição de possibilidade de compreensão do ente (...). Surge assim, dentro da problemática gnosiológica, a questão do ser. Em meio ao deserto das posturas criticistas, centradas em problemas muitas vezes apenas epistemológicos, nasce o problema da distinção entre o ser e o ente. 'Assim, o reino dos objetos se cinde no momento da objetividade e naquilo que é objetivo, no ser e nos conteúdos entitativos, ou em síntese, em ser e ente...' (Lask p. 32). [E mais adiante:] Mais surpreendente ainda é o fato de Heidegger ter herdado um elemento fundamental de seu pensamento dos arraiais neokantianos. A diferença ontológica, cuja envergadura se desdobrou muito com o labor do filósofo, lhe foi ao menos possibilitada pelas análises de Emil Lask. O pensamento de Heidegger que se quer nas antípodas do problema gnosiológico, contudo, lhe deve algo de essencial. (p. 33)

A segunda ocorrência da diferença ontológica que quero assinalar aqui acontece nada menos que dentro da obra de Wittgenstein, em pleno coração da Filosofia Analítica, e não nos escritos póstumos ou de transição, mas já no *Tractatus logico-philosophicus*. Em 3.221, no contexto da discussão sobre objetos e proposições, Wittgenstein escreve: "Os objetos, só posso nomeá-los. Sinais substituem-nos. Só posso falar sobre eles, não posso nomeá-los. Uma proposição só pode dizer como uma coisa é, e não o que ela é". Os objetos que constituem a substância do mundo (2.021), segundo Wittgenstein, não podem

ocorrer a não ser dentro do escopo de proposições. Mas quando os objetos aparecem dentro de proposições, já é para dizer-se algo acerca deles, ou seja, para dizer como eles são em si mesmos, pois eles são indetermináveis. Tudo o que pode ser dito (com sentido) em proposições, refere-se, pois, ao entitativo, ao plano dos entes. Nada é dito sobre o ser mesmo dos objetos, por ele escapar radicalmente do *Tractatus*. No final desta obra, quanto Wittgenstein se refere ao tema do místico, como algo que fica de fora dos limites da linguagem, ele afirma: "O místico não é como o mundo é, mas que ele é" (6.44). O místico estaria no âmbito do ser, não no âmbito do como do mundo, ou seja, dos entes que são.

Mas onde melhor está desenvolvida a articulação wittgensteiniana da diferença ontológica, é na "Conferência sobre ética", de 1930. Ali, Wittgenstein escreve: "A ética, se for alguma coisa, é sobrenatural e as nossas palavras apenas exprimem fatos (...) Na medida em que nos refiramos a fatos e proposições, somente existe valor relativo (...)" (p. 37). Wittgenstein afirma que a Ética assim entendida deve estar ligada com certo tipo de experiência extraordinária:

Creio que a melhor forma de descrevê-la consiste em dizer que, quando a tenho, me espanto diante da existência do mundo. Me sinto então inclinado a proferir expressões como: 'Que extraordinário que as coisas existam' ou 'Que extraordinário que o mundo exista' (...) A expressão verbal que damos a estas experiências carece de sentido. Se afirmo: 'Me espanto diante da existência do mundo', estou usando mal a linguagem. Me explico: tem perfeito e claro sentido dizer que me espanta que algo seja como é. Todo mundo entende o que significa que me espante do tamanho de um cachorro maior de todos os que tenho visto antes (...) Em todos esses casos, me espanto de que algo seja como é, quando eu poderia conceber que não fosse como é (...) Mas carece de sentido dizer que me espanto da existência do mundo porque não posso representá-lo como não sendo. (p. 39)

A análise que Wittgenstein faz de expressões tais como "Me espanto diante da existência do mundo" seria por ele aplicada, certamente, à frase leibniziana com a que Heidegger fecha seu opúsculo "O que é metafísica": *Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?* ("Por que existe afinal ente e não antes Nada?")

A diferença ontológica é colocada, aqui, pois, num registro analítico. Trata-se agora de ver se esta sua formulação consegue proporcionar para a expressão *Das Nichts nichtet*, e para todas as expressões reflexivas de

Heidegger que levam a ela, um sentido de *referência ao mundo*, e não um sentido meramente “evocativo”, “apelativo” ou “suscitativo”.

Que as expressões acerca da totalidade do mundo e acerca do místico fiquem fora dos limites da linguagem figurativa do mundo não significa que as mesmas “careçam de referência ao mundo”. Na verdade, a diferença reside na distinção que Wittgenstein faz entre o *como* e o *que*, ou seja, entre a atribuição de propriedades e a nomeação de objetos. Essas expressões podem ser consideradas referenciais, embora fora dos limites das referências figurativas estritas. Heidegger faz em *Ser e tempo* uso e abuso de uma terminologia que parece útil no presente contexto: a distinção “mundano/intramundano”, aquilo que se encontra dentro do mundo, e o mundo mesmo. No fundo, trata-se, de novo, da diferença ontológica, mas colocada em termos da expressão “mundo”, fundamental no *Tractatus*. Enquanto as expressões proposicionais figurativas se referem ao que está dentro do mundo (*as nossas palavras apenas exprimem fatos*), as expressões acerca do místico, do espanto diante da existência, e as expressões heideggerianas como, *Das Nichts nichtet*, referem-se ao mundo mesmo enquanto tal, à mundanidade do mundo. Se a diferença ontológica não é feita, se o mundo reduz-se ao intramundano, a sentença de Heidegger está condenada.

No final do *Tractatus*, fica claro que estas expressões “sem sentido” não são meramente “emotivas” ou “psicológicas”, mas apontam para uma referência não atingível pelos mecanismos figurativos da linguagem proposicional, desenvolvidos no livro. Não se trata da diferença entre expressões significativas que referem e expressões sem qualquer sentido cognitivo, que não o fazem. Esta poderia ser, talvez, a postura de Carnap, mas não, sem dúvida, a de Wittgenstein. Trata-se, antes, de expressões significativas que referem ao *como* do mundo (aos entes, diria Heidegger) e expressões sem sentido figurativo que se referem ao próprio *que* do mundo. A figuratividade, em resumo, não esgota as possibilidades da referência ao mundo, mas somente as possibilidades da referência ao intramundo. *A saída seria, aqui, não um apelo a funções não referenciais da linguagem, mas o assinalar para um outro tipo de referência, não no nível dos fatos intramundanos, mas no da totalidade do mundo.* A diferença entre o que há dentro do mundo e a totalidade do mundo não nos leva para fora do mundo. Neste registro, *Das Nichts nichtet* referer-se-ia a algo no campo mundano, da totalidade do mundo, e não – como Carnap pretendia – a algo que se encontraria dentro do mundo (e para o qual as proposições articuladas figurativas do mundo se auto-abastecem). *O que seria isso ao que*

se referem estas expressões? O que é o mundo? Adieemos a resposta a esta questão para examinar o caso, menos estudado, da teoria dos nomes de Kripke, na sua relação com a diferença ontológica, como uma segunda indicação analítica para um possível sentido referencial da expressão *Das Nichts nichtet*. Depois disso, tentaremos uma resposta articulada para a questão fundamental deste trabalho.

Em *Naming and necessity*, de 1971, Kripke distingue entre as propriedades que sempre podem ser atribuídas a um certo objeto – e que, segundo a teoria tradicional do significado, que ele critica, serviriam para identificar o objeto através de diferentes mundos possíveis – e o nome rígido que lhe colocamos, como se fosse uma etiqueta, e que permitiria referir-se a ele, mesmo no caso extremo em que ele perdesse todas as suas propriedades supostamente identificatórias (ou “essenciais”). Segundo Kripke, se o nome funciona rigidamente, ele constitui a única maneira confiável de referir-se a um objeto, e não o conjunto das suas propriedades, que o objeto poderia, eventualmente, perder.

Na verdade, quando analisamos um certo objeto, o fazemos – segundo Kripke – não apenas na situação atual (no “mundo atual”) mas também em situações contrafatuais (em “outros mundos possíveis”). Dizemos, por exemplo: “Nixon poderia não ter sido derrubado pelo escândalo Watergate”, e com isso referimo-nos a um certo mundo possível ou situação contrafactual em que tal coisa seria o caso, contra os fatos fornecidos pelo mundo atual onde, efetivamente, Nixon estaria, nesta consideração multimundo, perdendo algumas de suas propriedades e ganhando outras, isso não suprime o fato de que sempre, e em qualquer situação contrafactual (por mais esdrúxula que a mesma possa ser) nos referimos *a essa pessoa* mediante o mesmo nome rígido: “Nixon”. Mesmo no caso extremo de que alguém perdesse a totalidade das propriedades que o “definiam”, e alguém perguntasse: “Quem foi que perdeu todas as suas propriedades?”, você poderia (e deveria) responder, simplesmente: “Nixon”, ou seja: “Nixon perdeu todas as propriedades que o identificavam”.

No fundo da distinção descrição/nome mostra-se a diferença fundamental entre duas funções muito básicas da linguagem: a *função de atribuir propriedades*, e a *função de indicar uma referência*. Donellan e outros chamaram estas funções da linguagem, respectivamente, de “atributiva” e “referencial”. Sustento aqui que a distinção atributivo/referencial poderia ser vista como uma versão analítica da diferença ontológica, e que tal coisa evidencia-se

muito bem na semântica de Kripke. A atribuição de propriedades corresponderia ao plano dos entes e do intramundano, enquanto que a pura indicação, rigidamente entendida, corresponderia ao plano da pura referência ao ser. À essencial opacidade dos entes, sempre entrelaçados de propriedades e atribuições, se oporia a fundamental transparência do ser, que só poderia ser obtida através de um nome rígido, nunca através da mera atribuição de propriedades.

Um indicador rígido refere de maneira inabalável, com independência das atribuições ônticas de propriedades a objetos. Se o ser (e o nada) são assinalados através de nomes rígidos de Kripke, essas expressões conseguirão preencher a condição, muitas vezes colocada por Heidegger em seus textos, (sobretudo dos da segunda época), de que a "abertura ao ser" se caracterizaria por uma espécie de silêncio assinalador, que não poderia ser reduzido a qualquer atribuição ôntica de propriedades. Por exemplo, no "Diálogo acerca da fala, entre uma japonês e um inquiridor", incluído em *Unterwegs zur Sprache*, Heidegger refere-se constantemente às dificuldades intrínsecas de gerar qualquer fala, acerca da fala sem desvirtuá-la no essencial, e afirma que apenas o "acenar" (*winken*) indicaria a essência mesma da fala. Ao perguntar-se, mais adiante, acerca do que significa "dizer", o inquiridor responde: "Presumivelmente o mesmo que mostrar, no sentido de: deixar aparecer e deixar reluzir, mas no modo do acenar". O mostrar é aqui – como em Wittgenstein – referencial, e não meramente evocativo, embora não totalmente desvinculado desta função. A mera atribuição de propriedades estaria sempre do lado do pensar calculador e disposicional, enquanto o âmbito da *Gelassenheit* estaria apenas indicado, como um caminho a seguir, não descrito ou "definido" através da atribuição de propriedades.

A noção kripkeana de rigidez conseguiria, nesta linha de pensamento, fornecer para o pensamento de Heidegger um dispositivo semântico que caracterizaria o acesso espantado e silencioso ao ser (e ao nada), na medida em que o indicar rígido é independente da atribuição de propriedades, e atinge a coisa mesma através de uma indicação fundamental e inauguradora, contra a tradição analítica ("metafísica", no sentido de Heidegger), que colocava o acento da identificação essencial na atribuição de propriedades. As tradições lógico-metafísicas problematizadas por Heidegger e Kripke seriam as mesmas, aquelas que, ao acentuar o atributivo, se esqueceram do verdadeiramente essencial: o aceno rígido ao ser. Neste registro, o "nada" que aparece na expressão *Das Nichts nichtet* poderia ser considerado como uma estrutura

referencial rígida no sentido de Kripke, de apontar para algo que não perdemos nunca, na medida em que independe de propriedades de entes. Seriam apenas as propriedades ônticas que pretendemos atribuir ao nada o que levaria a expressão para o absurdo ou para a contradição, mas não a função puramente referencial da expressão "nada". A referência rígida de Kripke seria uma versão semântica da abertura ao ser, característica fundamental do *Dasein*. A fala heideggeriana deveria incluir, pois, designadores rígidos, para poder ser uma fala instauradora e emudecida, que "deixa ser ao ser". O designador rígido deixa ser ao ser ao não atribuir-lhe propriedades, ao esgotar-se em assinalar, em apontar-para; é uma espécie de *Gelassenheit* semântica.

Aquilo para o que aponta um designador rígido é perfeitamente indeterminado, no que se refere a suas propriedades, tal como Heidegger quer: uma indeterminação essencial, mas acompanhada de uma certeza indicativa, dada pela abertura. O designador rígido aponta para o indizível de Wittgenstein, ou seja, para o *que* dos objetos, com independência do seu *como*, ou seja, da atribuição de propriedades e elaboração de descrições definidas. *Do ser e do nada* podemos dizer muitas coisas, mas não são essas coisas o que realmente interessa, mas o fato de tratar-se sempre do ser e do nada. Se usarmos um nome rígido para referir-nos a eles, ao ser e ao nada, este efeito será conseguido. O designador rígido aponta para o nada, no sentido do *nada de propriedades*, para algo que pode ter perdido todas as propriedades e, por isso mesmo, aos olhos da semântica tradicional de propriedades, não ser *absolutamente nada*. Aquele nada de propriedades é, não obstante, aquilo acerca do qual, e inevitavelmente, estamos sempre atribuindo propriedades, mas de tal maneira que as propriedades nunca são o essencial, exatamente a relação ente-ser que Heidegger expressa na diferença ontológica. Na teoria da designação rígida, não é contraditório que se diga que "O nada é..." alguma coisa, se "O nada" é usado rigidamente. Usado rigidamente, posso dizer qualquer coisa acerca do nada, mesmo que seja alguma coisa. De que coisa dizemos que ela é? Resposta: do nada. Quando os filósofos enfrentam como um obstáculo o fato de ter de dizer alguma coisa acerca do nada sem cair em contradição (sem "entificar o nada"), estão ainda atrelados a uma semântica ultrapassada.

Certamente, Heidegger poderia resistir a esta reconstrução analítica do *winken*, já que ele próprio tem uma teoria do nomear, aparentemente muito diferente da kripkeana. Com efeito, Heidegger também se coloca a pergunta

fregeana: "Que significa 'nomear'? Podemos responder: nomear é atribuir-lhe um nome a algo". Mas em seguida duvida se é adequado "entender 'nome' como uma mera designação" (p. 153), como um signo que se refere a alguma coisa:

Talvez o nome e a palavra que nomeiam se entendam aqui no sentido que conhecemos pelos termos "em nome do Rei", ou "em nome de Deus". Gottfried Benn começa um de seus poemas desse modo: 'Em nome daquele que prodiga as horas'. 'Em nome de' quer aqui dizer: sob a ordem, conforme ao mandato. As expressões 'nome' e 'palavra' no poema de George estão pensadas de modo diferente e mais profundo que como meros signos. (p. 153-4)

"Nome" não se entende aqui, pois, como um "referente", já que esta seria precisamente a maneira objetual-disposicional de compreensão do nome. "Nome" entende-se como "ser nomeado para", no sentido de "investido para falar em nome de", de uma "representação" (como na expressão "venho em representação (ou como representante) de"), na qual o *Dasein* se transforma em mensageiro, em emissário, em Hermes. Nomear as coisas é, pois, como "falar em seu nome", "em representações das coisas", e não apenas a elas referir-se, no sentido do meramente indicá-las. (Certamente, o desenvolvido em *Ser e tempo* acerca da pré-compreensão através da fala mostra que os nomes-signo, no sentido referencial utilizado por Frege, só podem implementar-se porque as coisas a que Frege pretende referir-se foram já nomeadas neste sentido originário, na medida em que já se fala em nome das coisas às quais os nomes -signo pretendem referir-se, através das técnicas lógicas).

Mas este nomear originário, esta "representação" da coisa, não no sentido pictórico, mas no sentido da "habilitação", do "estar investido para", tem um poder instaurador, ou "batismal", não convencional, no sentido de que, no poema, a coisa mesma é instaurada pela palavra, e não há coisa onde falta a palavra. Esta instauração da coisa através da palavra parece algo bem mais radical do que o *doing things with words* de Austin, muito mais do que meros "performativos" e, certamente, muito mais que a relação "causal" apresentada por Kripke na sua teoria dos nomes rígidos. Não se trataria apenas de fazer com que algo (o batizado de um barco, o casamento de duas pessoas) seja o caso através de proferimento de algumas palavras empíricas em circunstâncias institucionalmente determinadas, nem de um batismo causal inicial (o *introducing event*, na expressão de Putnam), mas do poder

instaurador da palavra dentro do acontecer da fala, como uma ação ontologicamente vinculada, e não apenas um *speech act*. Parece quebrar-se nesta perspectiva o famoso princípio de arbitrariedade do signo. Haveria, segundo Heidegger, uma vinculação interna entre palavra e coisa, se a palavra for entendida como uma experiência com a fala, e não como um recurso que meramente ativasse algum dispositivo técnico, capaz de estabelecer uma relação necessária entre signo e objeto (neste nível objetual-disposicional certamente continuaria vigorando o princípio de arbitrariedade).

Somente numa experiência poderia ser feita aquela conexão interna originária, experiência histórico-eventual não redutível a experiências no sentido descritivo-empírico. O "nomear" originário estaria ligado a um invocar a coisa, no sentido de com ela ter uma experiência. A palavra que conseguisse convocar-nos para o âmbito onde acontece uma experiência conseguiria a vinculação que nenhuma técnica externa poderia jamais obter, por meio de procedimentos ou "metodologias". Esta dimensão experiencial é o que continuaria perdendo-se, segundo Heidegger, na reconstrução kripkeana do aceno através da rigidez referencial, e, em certa maneira, o nomear heideggeriano voltaria a estabelecer uma vinculação forte com a função evocativa da linguagem, como ficou claro na última citação. A experiência com a fala não ocorre na designação rígida. Parece que é esta dimensão experiencial o que sistematicamente escapa de qualquer tentativa de reconstrução analítica do pensamento de Heidegger.

No mencionado diálogo heideggeriano, ele se pergunta "Como pode aquele que procura dar um nome àquilo do que ainda está à procura?", e mais adiante, quando Heidegger justifica seu abandono da Fenomenologia e da Hermenêutica, ele diz que queria com isso "*deixar meu caminho de pensamento sem nome*" – duas afirmações claramente não-kripkeanas. Precisamente, a designação rígida permite dar um nome àquilo do qual nada sabemos, no que se refere à atribuição de propriedades. Heidegger ainda pressupõe, contra Kripke, que para nomear uma coisa, devemos ter-nos apropriado dela, já que o nome deverá ter algum vínculo interno com a coisa. O nomear kripkeano pode ser batismal, transparente e puro sob a condição de ser puramente referencial, sem nenhum tipo de atribuição. Heidegger, por seu lado, embora queira deixar de lado as atribuições empíricas e ônticas, não parece renunciar a que o batismo inaugural do nome capte algum tipo de substância do mundo (embora ele nunca utilize estas expressões), em vez de simplesmente assinalar para ela. A ambição heideggeriana, semanticamente exprimida, seria conseguir

uma transparência não puramente referencial, mas atributiva. Ou, dito de outra maneira, que uma atribuição originária atingisse o ser mesmo com a mesma rigidez com que o fariam os dispositivos puramente referenciais de Kripke. Talvez um anseio impossível.

Se *Das Nichts nichtet* não deve ser meramente evocativa, mas, em todo caso, referencial-evocativa (de acordo com a compreensão analítica da diferença ontológica que encontramos em Wittgenstein e Kripke), a que essa expressão finalmente *se refere*? Wittgenstein responde: ao mundo mesmo. Kripke responde: ao objeto mesmo. Mas, o que é o mundo, o que é o objeto? Devemos retomar esta questão antes colocada.

A resposta a esta questão, sustento, não pode mais ser apenas *lógico-analítica*, mas, de certa forma, *psico-analítica*, ainda que isto possa enfrentar as resistências do próprio Heidegger (ver última seção deste trabalho). Com efeito, aqui deveríamos ignorar, até certo ponto, as frequentes alegações heideggerianas contra a interpretação “psicológica” das “disposições de ânimo” fundamentais, tais como a angústia. Certamente, a angústia não é meramente psicológica no sentido da psicologia behaviorista e empírico-subjetivista, mas ela poderia mostrar uma dimensão psicológica universal e ontologicamente vinculada através, por exemplo, de uma psicanálise dos *Stimmungen*. A psicanálise de Freud é também uma abordagem pretensamente *não-psicológica* dos fenômenos de angústia, mas sem abandonar a referência ao plano experiencial e universal que interessa a Heidegger. De fato, por exemplo, as reflexões freudiana e heideggeriana sobre a morte têm fortes e importantes pontos em comum. A melhor interpretação da expressão *Das Nichts nichtet* seria, sem dúvida, *psico-analítica*, já que é na psicanálise onde a fundamental “falta de controle” da experiência fundamental do ser (e do nada) se põe claramente de manifesto, no âmbito dos fenômenos contra-conscientes. “O nada mesmo nadaí” significaria que não somos nós que nadaemos, os que temos comportamentos negativos, mas o próprio nada, ou seja, a finitude que nos constitui e para a qual somos regularmente chamados. O mundo mesmo (Wittgenstein), o objeto mesmo (Kripke) vincula-se, assim, com a finitude do *Dasein*. O nada positivo, que não controlamos e do qual não “dispomos”, é simplesmente a finitude, aquilo que nos agoniza (nos torna agônicos) com independência de propriedades e atribuições ônticas.

A psicanálise proporciona instigantes pistas para o tratamento daqueles problemas que sempre intrigaram Heidegger: o esquecimento do ser, a sistemática ocultação do nada, a cotidianização da experiência fundamental

do ser. O ponto-chave aqui é, sem dúvida, que o filósofo analítico aceite os estados de ânimo como podendo ter um valor de conhecimento. Ou, para dizê-lo com Wittgenstein, que embora os estados de ânimo não possam, em absoluto, figurar o mundo, que se aceite que os mesmos acenam referencialmente para os limites do mundo (onde encontraremos a Vontade, o Sujeito e o Místico). Este nível *do mundo mesmo* estaria situado entre o intramundano (o âmbito dos entes) e o extramundano (o âmbito do supra-natural teológico). Se o analítico insiste, não apenas em negar o extramundo (que ninguém quer conservar), mas também em identificar o mundo com o intramundo, a sentença de Heidegger estará condenada.

Do ponto de vista analítico, a questão heideggeriana do nada oscila, pois, entre o lógico e o psicológico. Do ponto de vista lógico, cabe mostrar que a expressão é evocativa, não referencial, ou que a mesma é referencial num sentido rígido. Se estas saídas lógico-lingüísticas não forem aceitas, ficará a alternativa de interpretá-la, contra os protestos heideggerianos, como tendo um conteúdo psicológico, não comportamental mas psicanalítico. Se todas estas saídas forem negadas, Carnap terá vencido.

Conclusão: crítica do arcaísmo heideggeriano (ou: limites da paciência analítica)

Parece característico do pensamento heideggeriano aquilo que denomino "radicalização do hermenêutico-transcendental", no sentido de uma tentativa de atingir um âmbito de pensamento ultra-originário, anterior ao predicativo, ao enunciativo, a qualquer tipo de análise objetiva e, até, anterior a todo e qualquer "compreender", no sentido da tradição hermenêutica. Assim, a rigor, Heidegger pretende que seu pensamento se situe num âmbito prévio a qualquer filósofo analítico, fenomenológico, hermenêutico ou mesmo transcendental. Esta pretensão de situar-se aquém até mesmo do transcendental poderia surpreender, desde que o pré-compreender originário, como exposto no parágrafo 34 de *Ser e tempo*, parece plausivelmente interpretável em termos de uma estrutura ultratranscendental, prévia a tudo, prévia ao transcendental em sentido kantiano ou husserliano. Esta inusitada e desmesurada pretensão de "aquendidade" traz como consequência a dificuldade de assumir a postura demandada por Heidegger e, por outro lado, a impossibilidade fatal de contradizê-la ou de problematizá-la de qualquer maneira imaginável, desde que sempre poderá ser dito que não se conseguiu atingir

ainda a postura suficientemente "originária". Qualquer problematização endereçada através de categorias tradicionais (sujeito/objeto, pensamento, sensibilidade, noção, conceito, lógica, gramática, âmbito, causa, fundamento, ser) poderá sempre ser desativada sustentando-se que tais categorias estão afetadas pelo esquecimento do ser, na história destinal da metafísico-lógica ocidental. A única saída parece consistir em permanecer do lado de fora desta filosofia "ultra-originária", numa recusa global da totalidade do projeto. Certamente, esta parece uma típica atitude crítica de caráter "externo", mas, precisamente, o tremendo gênio especulativo de Heidegger, ou a sua tremenda desonestidade (e quem poderia assegurar que se trata de duas coisas diferentes?) pareceria consistir no fato de os seus textos obrigarem ao adversário a uma "crítica" inevitavelmente externa.

Poder-ia-se manter uma atitude positiva perante o hermenêutico-transcendental (no sentido, por exemplo, de Apel), sem assumir a sua extrema radicalização heideggeriana? Os *aprioris* compreensivos seriam simplesmente aquilo que os analíticos e hermeneutas deveriam aceitar enquanto seres-no-mundo, referidos a uma abertura prévia a toda análise e a toda compreensão. Mas isso não obriga a abrir mão da totalidade das categorias tradicionais e da totalidade da sua linguagem (mesmo que tal coisa fosse sequer concebível), em benefício de formas alternativas (por exemplo, poéticas) de exposição. É possível mostrar, talvez, que o próprio Heidegger não pode, ele mesmo, abrir mão totalmente destas categorias, e que, apesar de tudo, deve ele pressupor algumas na sua própria exposição. Assim, curiosamente, a atitude hermenêutico-transcendental "moderada" poderia apresentar contraprovas e problematizações contra o ultra-hermenêutico-transcendental heideggeriano, no sentido de que mesmo o "arcaico" heideggeriano deveria ainda pressupor alguma coisa daquilo que pretende desativar. Talvez seja possível demonstrar, contra Heidegger, que não é possível manter-se num plano de pura descrição ontológica, que a linguagem é já perpassada por valorações lógicas e éticas, apesar das reservas críticas acerca das mesmas. Certamente, a saída heideggeriana pela linguagem da poesia talvez consiga prescindir da quase totalidade da exposição tradicional, mas ao preço de tornar-se dificilmente inteligível.

Entretanto, não mantenho perante Heidegger uma atitude analítica de oposição a um pretenso "irracionalismo obscuro", como, por exemplo, entre milhares, o filósofo espanhol Emílio Lledó (1983, p. 147-48).

A pesar de su empeño etimológico, fecundo a veces, al destacar en su contexto ciertas palabras y al usarlas, no quedan definidos con precisión sus contornos, sino, más bien, oscurecidos (...) La terminología heideggeriana habla, como el mismo autor ha dicho, en outro sentido, 'exclusiva y solitariamente consigo misma' y, al ser esto así, nos proyecta hacia un mundo místico, intuitivo, donde el lenguaje pierde su sentido 'lógico' para ganar su particular sentido 'terminológico'. Indudablemente que esto puede ser también lenguaje, puede convertirse en comunicación, ya que las palabras de ese lenguaje despiertan en el lector o en el oyente respuestas y ecos. Pero lo importante es destacar aquí que estos ecos se convierten en monólogos individuales, ya que no tienen contraste racional ni real que sirva para ampliar o estructurar de modo general y comunicable, esas personales vivencias pseudoidiomáticas. La terminología heideggeriana no cumple, pues, con una misión fundamental de toda terminología, porque no delimita, sino que oscurece los conceptos. Pero, ¿qué quiere decir este oscurecimiento? No otra cosa sino que la palabra comienza a moverse en lo impreciso e, por consiguiente, a diluirse en una especie de irracionalismo. (p. 147-8)

Não sustento tal ceticismo, nem me serve de nada o impreciso e retórico conceito de "irracionalismo". A obscuridade da terminologia pode estar profundamente motivada. Meu problema é interno e se refere apenas às dificuldades hermenêutico-transcendentais de uma radicalização do próprio hermenêutico-transcendental, no sentido de Heidegger. Seu ultra-originário não me parece viciado por ser "obscuro" ou, muito menos, "irracional", mas por sobriamente incorreto, ilusório ou irrealizável. Na seqüência do seu texto. Lledó não poupa elogios, como contraste, para Wittgenstein, mas neste ponto poderiam dirigir-se críticas muito parecidas contra ambos, Heidegger e Wittgenstein. Em primeiro lugar, por certo prazer hermético e "silenciosista" comum, no sentido de eles abrirem um âmbito de significações inatingíveis, além de todo limite, que só pode ser assistido misticamente numa espécie de escuta perplexa. Em segundo lugar, pela recusa à teoria, comum às segundas fases de Heidegger e de Wittgenstein, ou seja, pela convicção de que nenhuma teoria seria capaz de captar a significação, seja entendida como aquela gerada pelos infinitos e irreduzíveis jogos de linguagem, seja entendida como aquela ligada com a abertura originária ao ser. Trata-se da psicótica tentativa de desligamento total do mundo, com suas teorias e sofrimentos filosóficos, como se manter-se num plano de total assepsia teórica pudesse liberar das frustrações e decepções do confronto e da refutação.

Dois filósofos que falaram contundentemente contra o ultra-originário são pensadores profundamente desvinculados da tradição analítica, e inclusive definidos em forte contraste com ela:

Creio que justamente na situação alemã este conceito de fundamento, solo ou origem desempenha um papel especialmente funesto, e que verdadeiramente uma grande culpa disto lhe corresponde ao pensamento de Heidegger. Neste pensamento, a idéia do primeiro possui um sentido ontológico excelsamente sublime, o do ser, que está além da separação entre o conceito por uma parte e o ente singular pela outra, e que se expressa para conseguir a concreção que lhe corresponde como algo mais além de tal cisão, quase sempre em locuções tais como solo, origem, fundamento. (Adorno, 1983, p. 115)

E, mais adiante, ele coloca a questão que creio fundamental para a problematização, em geral, do pensamento arcaico heideggeriano: "Existe algo assim como uma superstição exclusivamente própria do nosso tempo, segundo a qual o primeiro pensamento deve ser o mais verdadeiro" (p. 127).

Por sua parte, Jaspers (1992) escreve:

Nesse nível não se pode discutir, Heidegger pensa em termos polêmicos, mas não dialogantes, pensa de modo evocador, sem argumentar de verdade, enuncia, não executa operações mentais. (p. 49)

Pronuncia em linguagem original velhas verdades, em geral de maneira insuficiente e crítica. (p. 57)

O atrativo da formulação enigmática, da "obscura profundidade". (p. 59)

A 'genialidade' de Heidegger, o lingüisticamente fascinante, 'originário', incipiente. A arrogância da ruptura total. (p. 62)

Um estudante grego disse após uma lição de Heidegger: É muito complicado. É complicado porque não tem nada a dizer. Porém diz de modo excelente que não tem nada para dizer. (p. 96-7)

Era essa seriedade da origem, sempre atraídoada ou conjecturada de novo, uma organização do querer voltar, da nostalgia, do romantismo, mas com esse tom lamentoso: houve uma vez, eu fui uma vez (...) Até que ponto esta filosofia é uma promessa constante sem jamais ser cumprida. (p. 100)

Creio que estes dois filósofos não-analíticos (antianalíticos) colocam claramente a alternativa de Heidegger diante de tentativas de elucidações analíticas de seu pensamento. Mas se Heidegger insistir no ultra-arcaico e ultra-originário, continuará desativando todas as tentativas analíticas de reconstrução, como a de Tugendhat e as aqui acometidas, frustrando assim as possibilidades de comunicação entre diferentes tradições filosóficas. Diante dessa atitude, a paciência do analítico acabará.

Referências bibliográficas

- ADORNO, Theodor. *Terminologia filosófica*. 2. impr. Madri : Taurus, 1983. 2 v.
- APEL, Karl-Otto. Wittgenstein y Heidegger. La pregunta por el sentido del ser y la sospecha de carencia de sentido dirigida contra toda metafísica. In: *La Transformación de la Filosofía*. Madri : Taurus, , 1985. v. 1.
- AUSTIN, J.L. *Quando dizer é fazer : palavras e ação*. Porto Alegre : Artes Médicas, 1990.
- CABRERA, Julio. *Crítica de la moral afirmativa*. Barcelona : Gedisa, 1996.
- CARNAP, Rudolf. La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje. In: AYER A.J. (Ed.) *El Positivismo lógico*. México : FCE, 1978.
- DAHLSTROM Daniel O. Heidegger's method: philosophical concepts as formal indications. *Review of Metaphysics*, [s.l.], v. 47, p. 775-795, 1994.
- DE ANQUIN, Nimio. *Ente y ser*. Perspectivas para una filosofía del ser naciente. Madrid : Gredos, 1962.
- DONNELLAN, Keith. Reference and definite descriptions. *The Philosophical Review*, [s. l.], v. 75, p. 281-304, 1996.
- GADAMIER, Hans-George. *Verdade y método*. 5. ed. Salamanca : Sígueme, v. 1, 1993.
- GRICE H.P. Lógica e conversação. In: DASCAL M. (Ed.). *Fundamentos metodológicos da lingüística*. Campinas : [s.n.], 1982.
- HEIDEGGER, Martin. *Que é metafísica?*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo : Duas Cidades, 1969.
- _____. *Sobre o humanismo*. Rio de Janeiro : Tempo Brasileiro, 1967.
- _____. Sein und Zeit. In: *Gesamtausgabe*. Frankfurt : Vittorio Klostermann, v. 2, 1977.
- _____. Unterwegs zur Sprache. In: *Gesamtausgabe*. Frankfurt : Vittorio Klostermann, v. 12, 1985.
- HINTIKKA, Jaako. Overcoming metaphysics through logical analysis of language. *Dialectica*, [s.n.], v. 45, n. 2-3, 1991.
- JASPERS, Karl. *Notas sobre Heidegger*. Madri : Oscar Mondadori, 1990.
- KRIPKE, Saul. *Naming and necessity*. Harvard University Press, 1972.
- LLEDÓ, Emilio. *Filosofía y lenguaje*. 3. ed. [s.l.] : Ariel, 1983.
- STEIN, Ernildo. Possibilidades de uma nova ontologia. *Organon*, Porto Alegre, v. 12, 1968.

- _____. *A questão do método na filosofia. Um estudo do modelo heideggeriano.* São Paulo : Duas Cidades, 1973.
- TUGENDHGAT, Ernst. *Autoconciencia y autodeterminación.* México : FCE, 1993.
- WITTGENSTEIN Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus.* São Paulo : Edusp, 1993.
- _____. *Conferencia sobre ética.* Barcelona : Paidós, 1989.