

Recebido em: 03/05/2022
Aprovado em: 26/11/2022
Publicado em: 17/10/2023

A NOÇÃO DE MUNDO EM HEIDEGGER

abertura, ambiente e linguagem

THE WORLD NOTION IN HEIDEGGER

openness, environment and language

Matheus Paiva¹

(matheusmacielpaivacxb@gmail.com)

Resumo: Este artigo pretende trabalhar a noção de mundo no pensamento heideggeriano. Trata-se de pensá-lo como chave de acesso para leitura da filosofia de Heidegger. Vale destacar que a compreensão de mundo heideggeriana permite observar como o autor pretende romper com a tradição ôntico-metafísica. Também é possível notar como Heidegger indica o caminho para reconciliação entre sujeito e mundo. Não há, contudo, intenção de exaurir os elementos aqui tratados. Na primeira seção a noção de mundo será trabalhada no contexto da obra *Ser e Tempo*, mencionando alguns existenciais como a mundidade. Após, volta-se o olhar para a obra *Os conceitos fundamentais da metafísica*, buscando distinguir mundo e mundo ambiente (*Umwelt*). Por fim, abordar-se-á brevemente a última fase de Heidegger a partir da obra *A caminho da linguagem*. Assim, será possível notar como a linguagem assume uma posição de primazia sem, entretanto, colocar de lado a noção de mundo, apenas modificando-a.

Palavras-chave: Ambiente. Heidegger. Linguagem. Mundo. Ontologia.

Abstract: This paper aims to work the world notion on heideggerian thought. It is about to think it as an access key to reading of Heidegger's philosophy. It is worth to mention that the heideggerian world comprehension allows observing how the author aims to break up with the ontic-metaphysics tradition. Besides, it is possible to note how Heidegger indicates the path to reconciliation between subject and world. There is no intention to deplete the elements treated here. On the first section, the world notion will be worked in the context of *Being and Time*, mentioning some existentials like the worldhood. After, turn the eyes to *The fundamental concepts of metaphysics* work, aiming to distinguish the world and the ambient world (*Umwelt*). Finally, will be briefly approached the last Heidegger's phase from *The path to language*. Thus, will be possible to note how language assume a primacy position without, however, put aside the world notion, just modifying it.

Keywords: Ambient. Heidegger. Language. World. Ontology.

¹ Doutorando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná – UFPR. Mestre em Filosofia pela mesma instituição. Graduado em Direito pela Faculdade de Direito do Sul de Minas – FDSM.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6856280513931401>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1932-2387>.

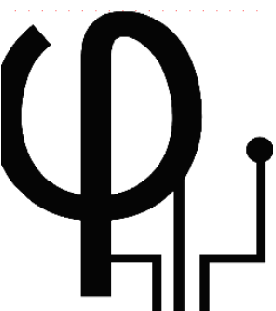


INTRODUÇÃO

Em diversas obras, Heidegger aponta enfaticamente que o ser-aí é ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*). Em *Ser e tempo*, ser-no-mundo permite adentrar em ao menos três principais momentos estruturais da analítica existencial. Primeiro, o *em-o-mundo*, determinação ontológica do “mundo”, ou seja, a mundidade do mundo; o ente que é, de início e no mais das vezes, no modo intramundando, ou seja, o ser-aí; e, por fim, o ser-em do ser-aí. Este caminho analítico tem por objetivo demonstrar as relações ôntico-ontológicas do ser-aí com o mundo, e vice-versa. De maneira antecipada, Heidegger afirma que ser-no-mundo, ou o ser-em, é uma constituição *a priori* do ser-aí (HEIDEGGER, 2014, p. 171). Dito de outro modo, *mundo* apresentar-se-á como base para os desdobramentos e determinações ôntico-ontológicas do ser-aí. Deste modo, não há ser-aí sem mundo, ou seja, ser-aí é, necessariamente ser-no-mundo. Salienta-se, ainda, que mundo se apresenta como condição de possibilidade para o real. Conforme Cabral: “vale dizer que *mundo é o elemento absoluto do real, ou seja, aquilo para além ou aquém do qual nada pode haver*” (CABRAL, 2009, p. 60). *Mundo* não deve ser somente ônticamente compreendido, *i. e.*, o ser-em não traduz um estar-inserido-em, como modo de ser subsistente – a água dentro do copo. Mas sim um estar-junto ao mundo, um ser junto ao mundo de início e no mais das vezes.

Em outro texto, Heidegger é enfático ao afirmar que “mundo é um traço essencial do ser-aí mesmo” (HEIDEGGER, 2009, p. 324). Isso significa que há uma constituição fundamental entre o ser-aí e o mundo que rompe com algumas problemáticas decorrentes da tradição filosófica. O que se verifica, por exemplo, a partir do paradigma moderno de pensamento é a presença, por um lado, do sujeito e, por outro lado, do objeto. O grande empreendimento daí derivado é a construção ou desvelamento daquilo que une os dois polos, ou seja, que vincula o sujeito ao mundo. Este é, o que se pode dizer, de “falso problema” permeado pela tradição ôntico-metafísica². É este problema que se apresentará, por exemplo, para a epistemologia kantiana: as categorias do eu transcendental para construção e compreensão da realidade. Em suma, trata-se do *raciocentrismo*, o homem norteado pela

² Por tradição ôntico-metafísica, entende-se o modo como Alexandre Marques Cabral compreende os modelos de pensamento contrários à proposta heideggeriana, ou seja, que se esqueceram da questão de ser, do problema ontológico do ser, e simplesmente reproduziram, de modos diversos, o pressuposto ôntico do “ser”. Seguindo o autor: “Entendemos por pensamento ôntico o pensamento que diz o ente em detrimento, isto é, olvidando-se da força possibilitadora de sua aparição, o ser.” (CABRAL, 2009, p. 31). A Metafísica se acopla, pois, para Heidegger, se apresenta como “tipo de experiência do real que se esquece do ser em prol da hipervalorização do ente” (ibid. p. 34). Assim, o pensamento heideggeriano pode ser nomeado como ontológico-originário, ou arcaico-originário.

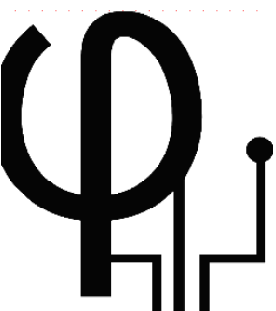


racionalidade, característico do Ocidente – não apenas da modernidade – aquilo a partir do qual produz-se a cisão homem/mundo (CABRAL, 2009, pp. 20-21). É para sobrepor tal problema que Heidegger compreende *mundo* como o todo da constituição ontológica (HEIDEGGER, 2009, p. 328).

A esta altura, já parece evidente a importância e ipseidade da noção no interior do pensamento heideggeriano. É possível sustentar que *mundo* é uma chave de acesso e desvelamento do pensamento do autor, principalmente aquele a partir de *Ser e tempo*. Isso pelo fato de que é possível desdobrar uma série de outros elementos fundamentais a partir desta única noção. Não é forçoso, pois, pelo simples fato de que ser-aí é já e desde sempre ser-no-mundo. Um exemplo preliminar é a tese “o homem é formador de mundo” presente na obra *Os conceitos fundamentais da metafísica*. Partindo dos pressupostos brevemente trabalhados acima, e da aceitação tácita da tese mencionada, já é possível observar que, se o homem forma o mundo, este, por sua vez, também o constitui. Do contrário, *mundo* não poderia se apresentar como condição de possibilidade para os desdobramentos e análises ontológicas do ser-aí. Dito de maneira explícita, não se apresentaria ontologicamente, apenas ônticamente.

O objetivo do presente artigo é investigar a noção de mundo heideggeriana e, a partir dela, observar, num primeiro momento, alguns desdobramentos fundamentais para a ontologia fundamental, ou analítica existencial. Se considerado como *a priori* ontológico, trilhá-lo permitirá vislumbrar outros pontos cruciais do pensamento do autor que se conjuntam numa espécie de totalidade estrutural das análises heideggerianas. Com isso não se quer dizer que a filosofia de Heidegger se apresente como um sistema fechado, como pode ser observado em Kant, Hegel, Schopenhauer entre outros. Mas que, por ser fundamental, i. e., originária, compreendeu-se a estrutura existencial do ser-aí de maneira harmônica, por mais que seu trabalho mude de tom ao longo dos anos. Isso norteia a um segundo momento do trabalho, no qual se aborda sucintamente a fase posterior a *Ser e tempo* do pensamento heideggeriano. Neste momento, ficará evidente um deslocamento da noção de mundo em sua filosofia. Agora, Heidegger atribui à linguagem uma posição ímpar na ontologia do homem: a linguagem torna-se a morada do ser. Entretanto, pretende-se fazer notar que as análises do autor sobre o mundo, conforme seu caminhar filosófico após *Ser e tempo*, o norteia de modo natural a um tratamento mais originário sobre a linguagem, seu estatuto e papel ontológico no homem e sobre o mundo.

Com isso, o que se pretende com o presente trabalho não se resume em demonstrar a compreensão *sui generis* de Heidegger da noção de *mundo*. Como se notará, o próprio autor modifica, em maior ou menor grau, seu conceito de mundo de acordo com a investigação que transcorre naquele contexto e instante. Assim, a pretensão é, para além



disso, mostrar como *mundo* se encontra em fases e momentos diversos da filosofia do autor; como esta noção pode abrir e conectar uma série de temas e abordagens, funcionando como um caminho de inserção ao pensamento de Heidegger e suas problemáticas. O trajeto, portanto, perpassará primeiramente o mundo em *Ser e tempo*; posteriormente, a distinção entre ambiente e mundo na obra *Conceitos fundamentais da metafísica*; e por fim, mas não de modo inteiramente desconexo – pois pretende-se demonstrar o desdobramento para a linguagem como casa do ser a partir das análises de *mundo* –, tratar brevemente da última fase do autor, em especial nos textos inseridos na obra *A caminho da linguagem* e outros esparsos.

1 ABERTURA: O EXISTIR DO SER-AÍ

Para se compreender adequadamente a noção de *mundo* no pensamento heideggeriano, é preciso esclarecer a essência do ser-aí. Não há intenção aqui de realizar uma explicação pormenorizada dos variados operadores ontológicos de Heidegger. Basta tratá-los na medida que auxilie o objetivo geral do artigo. Com isso em mente, o autor, no início de *Ser e tempo* (§ 9) afirma que a essência do ser-aí reside em sua existência. Heidegger lança tal tese antecipadamente se tomado o ponto de vista analítico-metodológico da obra. Entretanto, isso permite algumas aberturas importantes para o empreendimento. Primeiramente, sabendo que a essência é sua existência, o ser-aí não pode ser compreendido em termos de substância, pois essa existência se refere ao modo do *ter-de-ser* para ser, posteriormente compreendida como destinação (HEIDEGGER, 2014, p. 139). Ainda, possibilita uma distinção fundamental entre o ser-aí e entes subsistentes; não sendo subsistente, não há que tratar do ser-aí a partir de “categorias” ou “propriedades”, mas sim através dos existenciais (*Existenzialien*)³, compreendidos como caracteres-de-ser do ser-aí (HEIDEGGER, 2014, p. 145).

Com o caminhar da obra, torna-se mais palatável ao leitor a tese lançada abruptamente. Após longo percurso analítico, Heidegger pode retomar a tese e fundamentá-la de modo adequado a partir do arcabouço conceitual por ele desenvolvido. No §63, segunda seção de *Ser e tempo*, novamente aparece a sentença: “a substância do homem é a existência” (HEIDEGGER, 2014, p. 857). Entretanto, como se deve compreender tal existência? Primeiramente de modo negativo, i. e., ela não deve ser retida no sentido ôntico-subsistente, ou seja, não se trata da mera presença fática de um ente intramundano qualquer. Assim,

³ A tradução de *Ser e tempo* realizada por Fausto Castilho, e aqui utilizada amplamente, traduz *Existenzialien* por “existenciários”. Optou-se por seguir a tradução mais utilizada pelos comentadores: existenciais.

existência traduz a abertura ontológica (*Erschlossenheit*) do ser-aí. Isso significa que nós estamos sempre para fora, jogados no mundo e abertos às possibilidades de ser que advêm do horizonte da ocupação e de sentido. Heidegger, assim, radicaliza a intencionalidade husserliana, pois este a compreende estritamente em termos de consciência. Para Husserl não há uma substância humana, mas uma consciência fenomenológica, intencional. Heidegger trilha o mesmo caminho, entretanto reduz o ser do homem à pura intencionalidade: “nós não somos consciências intencionais [...] Ao contrário, nós somos única e exclusivamente intencionalidade” (CASANOVA, 2017, p. 31). É nestes termos que se deve compreender a existência do ser-aí. Ela traduz a intencionalidade que o homem é. O ser-aí como ek-sistente significa que se move, de início e sempre, para fora.

É precisamente pelo caráter essencial de eksistente que o ser-aí é propriamente poder-ser. Não apresentando qualquer substância ontológica que o determine *a priori*, ele é marcado por uma nada ontológica. Ou seja, nós somos nada antes de ser. Apenas sendo o ser-aí se “determina” ontologicamente. Esta determinação não pode ser compreendida como marcação absoluta, mas simplesmente como realização ôntica das possibilidades de ser que o ser é. Este estatuto ontológico do ser-aí é o que Casanova compreende por “a priori performático” (2017, p. 45). Conclui-se que, em Heidegger, existência é intencionalidade: *eksistencia*. Fica mais clara a razão pela qual o autor trabalha as estruturas ontológicas do ser-aí como *existenciais*, pois advêm do fluxo existencial, perpassam de início e no mais das vezes os modos de ser do ser-aí. O que difere substancialmente da arquitetura epistemológica kantiana, com as formas *a priori* do espírito, que se apresentam de maneira transcendental para o sujeito cognoscente e, somente em um segundo momento, é derivada, através da faculdade do entendimento, a modalidade de existência. Ou seja, em Kant, o eu transcendental é anterior e constituinte da existência, em Heidegger o ser-aí, o homem, é essencialmente existência. Isso traduz a superação da cisão sujeito/objeto, *ego* e mundo.

É a partir de tal abertura, que um mundo pode se apresentar ao ser-aí; o que não significa, de modo algum, que é a partir da eksistencia do ser-aí que o mundo se constitui, pois, assim, reproduzir-se-ia a tradição ôntico-metafísica. Para Heidegger, o mundo abrir-se-á primeiramente a partir da *práxis*. Este caráter preliminar é denominado pré-temático, pois não é objeto de um “conhecer-teórico-do-‘mundo’”. Isso significa que inicialmente o mundo se abre a partir do uso dos entes intramundanos, do empregado, do produzido (HEIDEGGER, 2014, p. 207). Tal atividade prática ordinária do uso das coisas, não se atenta racionalmente à atividade ou ao ente presente na ação, que sofre ou que a realiza, ou mesmo que resulta dela. O importante para Heidegger é a tematização do ser e, posteriormente, uma

compreensão temática do ente, sem que este se apresente “fora” do mundo. Dito de outro modo, sem que seja reduzido fenomenologicamente, mas sim no interior mesmo da malha das relações a partir das quais preliminarmente se apresentou. Para tanto, o autor destaca o momento de falha de tal atividade prática⁴. Isso pelo fato de que, no momento que ocorre a falha na *práxis*, é preciso repensá-la, ou seja, é necessário tematizar todas as relações existentes entre os entes intramundanos e as diversas remissões e conjunções existentes entre eles (HALL, 1993, p. 127). É neste momento de interrupção da atividade ordinária, que o mundo da atividade prática desponta. Este mundo compreende a malha de relações dos entes intramundanos e, conseqüentemente, o modo como cada um deles tende a se apresentar naquele determinado horizonte de sentido já previamente dado, pois derivado da *práxis*⁵.

Além disso, é possível notar como Heidegger é cuidadoso ao evitar utilizar termos que possam se remeter à tradição ôntico-metafísica, como, por exemplo, “consciência”. Não há uma consciência intencional na abertura pré-temática, ou mesmo na atividade prática e na malha de relações dos entes ali na mão. Isso, pois, a intencionalidade heideggeriana é a própria existência do ser-aí e seu cuidado (*Sorge*). Assim, ao invés de utilizar termos como “percepção” ou “consciência”, Heidegger opta por se referir ao entendimento de tal malha de relações, ou rede referencial, ou mesmo conjunto de remissões dos entes intramundanos e da lida com tais entes, como circunvisão ou ver-ao-redor (*Umsicht*) (HALL, 1993, p. 128). Ao recusar a ideia de consciência intencional, a intencionalidade que o ser-aí é, na lida cotidiana prática em seu mundo ambiente (*Umwelt*) e com os utensílios ou instrumentos (*Zeug*) nele presentes, como rede de remissões significacionais, não apenas garante uma compreensão temática dos entes intramundanos, como também o simultâneo desvelamento do modo de ser no qual o ser-aí se apresenta (MACDOWELL, 1970, p. 159) – por exemplo, ao utilizar-se do martelo, do prego, da madeira etc. o ser-aí pode se apresentar no modo de ser carpinteiro. A intencionalidade “determina” simultânea e fenomenologicamente os entes intramundanos e os modos de ser do ser-aí. É a partir de tal correlação ontológica entre mundo e existencial que Heidegger pensa o existencial *mundidade* (*Weltlichkeit, worldhood*). Como visto anteriormente, mundo é um *a priori* que constitui o ser-aí. Agora é possível compreendê-lo como um existencial: mundidade.

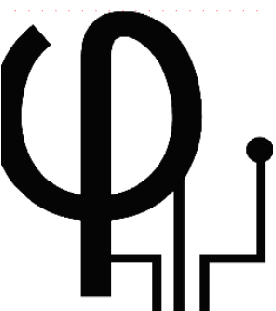
⁴ “No descobrir o ser não-empregável, o instrumento surpreende. O surpreender oferece o instrumento utilizável numa certa inutilizabilidade. [...] Uma falta dessa espécie, como encontro do não-utilizável, redescobre o utilizável em um certo ser-somente-subsistente. No notar o não-utilizável, o utilizável ocorre no modus da importunação” (HEIDEGGER, 2014, p. 223).

⁵ As implicações de tal análise são variadas e não cabe aqui destrinchá-las. Por exemplo, ao conceder primazia à *práxis*, Heidegger compreende de outra maneira as noções de distância: *perto* e *longe*, *próximo* e *distante*. Não se pensa em termos topológicos, físicos, geográficos, etc. mas sim em termos de abertura e acessibilidade do mundo, ou “dimensões de acessibilidade e interesse”. Basicamente, algo está próximo de mim caso esteja disponível para uso, e distante quanto não esteja (HALL, 1993, p. 128).

Qualquer descrição dos entes intramundanos, das redes de remissões, dos horizontes de sentido ou mesmo do mundo “subjutivo” presente em cada ser-aí, já pressupõe necessariamente esse conceito ontológico (HEIDEGGER, 2014, p. 200).

Do mesmo modo que a intencionalidade abre inicialmente o mundo a partir da *práxis* cotidiana com os entes intramundanos, ela também é responsável pela tematização do mundo, ou seja, elaboração conceitual, teórica dos horizontes previamente delineados. Ocorre que, no primeiro momento, os entes se apresentam a partir da utilizabilidade, manueabilidade ou ente à mão, que traduz a palavra alemã *Zuhandenheit*. Eles se apresentam no contexto próprio da lida cotidiana. Entretanto, o ser-aí não está absolutamente e a todo momento em atividades laborais deste tipo prático. Heidegger se atenta a outras atividades não voltadas ao fazer uso dos instrumentos conforme o “para quê”. Este é o passo próprio do desenvolvimento científico, no qual os entes se apresentam no modo teórico, denominado presença à vista ou subsistência (*Vorhandenheit*). Não há aqui qualquer menção a uma consciência intencional, eu transcendental ou *cogito ergo sum*. No mesmo sentido que o autor pensa uma circunvisão, voltada ao “pleno movimento de realização de atividade prática” (CASANOVA, 2017, p. 77), ele também pensará um modo de visão teórica (*Hinsicht*), diretiva, descritiva e analítica da rede referencial a partir do qual emerge os entes e seus variados sentidos. De todo modo, é possível considerar uma prioridade da *Zuhandenheit* em face da *Vorhandenheit* (HALL, 1993, p. 130).

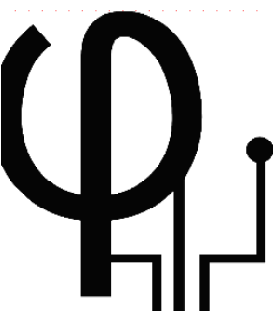
Toda essa dinâmica da circunvisão e da visão diretiva, ou mesmo da utilizabilidade e da presença à mão, se desenrola a partir de âmbito ainda anterior. Não propriamente tematizada, a malha ou rede de relações e remissões dos entes intramundanos é o fundo que permeia todo o mundo do ser-aí em seus mais diversos modos de ser. Para Heidegger o ser dos entes, dos instrumentos, consiste precisamente na rede de remissões no qual tal ente se relaciona com outros (HALL, 1993, p. 131). Segundo Heidegger: “A constituição-de-instrumento do utilizável foi mostrada como remissão” (HEIDEGGER, 2014, p. 249). O ser dos entes apenas pode ser captado caso se volte os olhos para o caráter de ser-remetido-a, ou seja, não é possível compreender o sentido de ser de determinado objeto isolando-o do mundo. É apenas no interior do mundo, voltado à con-junção desse objeto, ou seja, sua rede de remissões e referencial, que é possível compreendê-lo. Apenas nestes termos torna-se possível desvelar (pôr-em-liberdade) o ser do ente (HEIDEGGER, 2014, p. 251). Como o mundo se abre a partir da lida cotidiana com os objetos, é possível afirmar a existência de níveis de captação do sentido dos instrumentos e, conseqüentemente, do horizonte do qual emergem. Isso é o que representa a familiaridade e habilidade do ser-aí com relação ao mundo-ambiente no modo do ocupar-se (*Bersorgens*) que não exige, por sua vez, necessariamente uma visão teórica do



todo. As relações que compõem essa malha de remissões derivam os significados que serão apreendidos pelo ser-aí a partir de outro existencial, o compreender (*Verstehen*). Isso fica expresso quando Heidegger afirma que “o todo-relacional desse significar, nós o denominamos *significatividade*” (2014, p. 259).

Essa estratégia heideggeriana o leva necessariamente a romper com a tradição ôntico-metafísica, e mesmo com a intencionalidade husserliana. Ao pensar o ser-aí como ser-no-mundo, o autor já possui em mente a intrínseca relação entre estes dois existenciais – mundidade e compreensão – derivada dos meandros, por ele visualizados, da análise fenomenológica do mundo. Com isso quer-se dizer que a significatividade, aberta a partir do “em-vista-de-quê” do ocupar-se, pode ser formalmente compreendida como sistemas-de-relações, dando as bases para a tematização teórica e racional, pois captadas pelo compreender que, por sua vez, é simultaneamente por ela modelado (HEIDEGGER, 2014, p. 263). Ao compreender este estado-de-coisas ontológico – o primado da *práxis*, a importância da familiaridade para modificação da circunvisão e mesmo da visão diretiva, conseqüentemente da utilizabilidade e da presença à vista do ente subsistente – Heidegger percorre um caminho esquecido pela tradição. A ênfase na cognição para explicação dos comportamentos humanos, tanto na construção de crenças quanto na forma como a consciência representaria as coisas para nós mesmos, não captura esta dinâmica ontológica de desvelamento do ser dos entes, pelo contrário, a sufoca. Todos nossos comportamentos e compreensões do mundo são deduzidos desta mundidade, desta familiaridade genérica com o mundo e os sistemas-de-relações que o compõe (HALL, 1993, p. 132). É possível afirmar até mesmo que não há uma aquisição consciente de tal dinâmica ontológica e, por que não, epistemológica de constituição do ser-aí e seu mundo. Nós nos desenvolvemos através de tais movimentos que podem ser captados através da socialização ou culturalização, mesmo que não estejamos plenamente conscientes disso (HALL, 1993, p. 133).

Seria possível prosseguir com essa análise, demonstrando, por exemplo, como ocorre a passagem da intencionalidade prática à teórica – basicamente restringindo metodologicamente a totalidade do campo remissivo, de significatividade, no qual se está inserido e, assim, voltando-se precisamente para determinada dinâmica e captando o seu modo de ser. Ou mesmo voltando-se ao modo de formação dos valores culturais, que essa base ontológica lega ao pensamento filosófico – de modo geral, tais valores seriam construídos a partir das determinações do mundo-ambiente e da lida com os entes intramundanos, o que leva à captura de modos de ser adequados ou inadequados (HALL, 1993, p. 134). Entretanto, com o que fora aqui conquistado, é possível arriscar uma síntese do mundo heideggeriano derivado dessa abertura, da *eksistencía* do ser-aí, na obra *Ser e tempo*. É possível considerá-lo como



arché, no sentido de fundamento a partir do qual emerge o real (CABRAL, 2009, p. 60). Nota-se que mundo não pode subsumir à totalidade dos entes intramundandos, ou à realidade subsistente. Mundo é o espaço a partir do qual emergem as possibilidades de ser do ser-aí. Tais possibilidades apenas fazem sentido se inseridas no mundo, i. e., junto a um sistema-de-relações, uma rede de remissões na qual os entes se conjuntam uns com os outros, compondo-o. Evidente que mundo possui uma faceta histórico-temporal – não explorada especificamente – responsável por desvelar a tradição que antecedeu aquele ser-aí particular e no qual este se encontra de início e no mais das vezes decaído (CASANOVA, 2017, p. 94). Mundo não é cada um destes aspectos isoladamente, mas cada um deles representa uma face do mundo e, conseqüentemente, do ser-aí. Esta é a dinâmica fenomenológica de análise do fenômeno *mundo*.

2 DIFERENÇAS ENTRE AMBIENTE E MUNDO

Até o presente momento não se investigou propriamente a noção de mundo-ambiente (*Umwelt*) anteriormente mencionada. Este é o objeto geral da presente seção: traçar a distinção entre *ambiente* e *mundo* no pensamento heideggeriano. Para tanto, é necessário adentrar a outra obra: *Conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Em realidade, trata-se de uma preleção realizada por Heidegger na Universidade de Freiburg no inverno de 1929-30. Isso indica que o trabalho aqui realizado é posterior aquele de *Ser e tempo*. Conseqüentemente, sinaliza um caminhar outro daquele da obra de 1927. Não há, entretanto, uma clara modificação metodológica, como se verá nas obras posteriores a 1930. Heidegger ainda utiliza amplamente o instrumental da analítica existencial, i. e., ainda se trata de uma investigação fenomenológica. É possível vislumbrar o início de afastamento do autor para com a própria filosofia, nas bases tradicionais, e da metafísica. “A filosofia dá-se como e se assemelha com uma ciência; e, entretanto, não o é. A filosofia dá-se como a proclamação de uma visão de mundo, e, da mesma maneira, não o é” (HEIDEGGER, 2011, p. 15). Apesar do autor modificar sua estratégia para pensar a própria abertura do ser-aí, não se invalida a investigação realizada no item anterior. Agora, o autor se vale de uma “*consideração comparativa*” como se verá. Não cabe, entretanto, atentar-se para este outro caminho existencial do homem. Apenas vislumbrar sua implicação na distinção entre ambiente e mundo, como se verá, reciprocamente entre *animalitas* e *humanitas*.

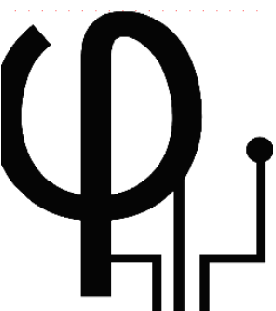
Antes de partir para essa análise, vale retomar brevemente *Ser e tempo* a fim de esclarecer o que Heidegger compreende por mundo-ambiente dentro do contexto desta

obra. Ou seja, se na seção anterior tal noção foi mencionada, ela deve ser retida nos limites da obra de 1927, no contexto teórico de tal empreendimento. De modo negativo, não se deve compreender este mundo-ambiente como o espaço orgânico, ou seja, como meio ambiente responsável pelo funcionamento vital do ser-aí. Trata-se muito mais de enfatizar o horizonte de manifestação dos entes provenientes a partir da experiência da lida cotidiana. Aquele mundo no qual se está inserido e imerso cotidianamente, absorvido nas orientações ali presente, nas redes de remissões (CASANOVA, 2017, p. 66). Assim, traduzir *Umwelt* por mundo circundante, parece reproduzir mais precisamente o sentido atribuído por Heidegger à noção. Portanto, o mundo-ambiente/circundante é a face oposta da mundidade do ser-aí. Segundo Heidegger: “O mundo mais próximo do *Dasein* cotidiano é o mundo-ambiente” (HEIDEGGER, 2014, p. 205). O ambiente deste mundo circundante, i. e., a espacialidade do mundo se funda, por sua vez, na mundidade do ser-aí (HEIDEGGER, 2014, p. 299).

Na preleção de 1929-30, a noção de *Umwelt* é também utilizada. Entretanto, Heidegger parece investigar mais profundamente este termo, pensando uma distinção entre ambiente e mundo que reverbera no próprio modo de existir, respectivamente, dos animais e dos homens (ser-aí). Preliminarmente, o autor lança três teses a partir das quais a análise se desenvolverá, são elas: a pedra (material) é sem-mundo; o animal é pobre de mundo; o homem é formador de mundo (HEIDEGGER, 2011, p. 230). A estratégia comparativa para análise do fenômeno do mundo deriva, conseqüentemente, destas três teses, investigadas e comparadas, extraindo daí os resultados a partir das características ontológicas desveladas de cada uma delas. A presente investigação se focará nas duas últimas, pois, assim, a primeira ficará, ao menos tácita e indiretamente, compreendida pelo leitor. Há de ressaltar que não se trata de uma investigação pormenorizada, mas percorre os limites necessários para o presente propósito. Ou seja, não é do nosso interesse apontar a distinção entre *animalitas* e *humanitas*, ou o que faz do homem ser humano, mas apenas as propriedades específicas do ambiente animal e do mundo humano.

Heidegger inicia sua análise a partir da tese intermediária. A questão a ser respondida é: o que deve ser compreendido por pobreza de mundo do animal? Não se pode negar um mundo, no sentido mais raso do termo, ao animal, pois este é um ser vivente, encontrando-se inserido no mundo, em um ambiente do qual provém, no qual age e no qual morrerá. Ele poderá mesmo deixar marcas no mundo, afetar o fluxo da natureza, etc. Heidegger menciona o trabalho do zoólogo Jakob von Uexküll que investiga o mundo ambiente dos animais (2014, p. 248).

Interessante analisar mais atentamente as pesquisas deste autor. Uexküll abandonará qualquer perspectiva antropocêntrica, rompendo uma tradição moderna de ciência na qual o homem se encontra no centro da investigação, e esta se desenrola inteiramente em prol



daquele e a partir de sua perspectiva unitária e totalitária. Dito de outro modo, se por um lado a ciência clássica se pautava num mundo unitário, que compreendia uma estrutura hierárquica de gêneros e espécies de seres vivos ordenados e definidos; por outro lado, Uexküll estabelecerá uma “variedade de mundos perceptíveis, todos igualmente perfeitos e ligados entre si” (AGAMBEN, 2017, p. 66). As análises do zoólogo primam por uma reconstrução do ambiente específico de cada espécie de ser vivente, captando as relações cooriginárias entre o animal e seu ambiente. É preciso destacar uma natural limitação analítica, visto que, querendo ou não, se parte da perspectiva do homem para realização de tais investigações. Com isso não se invalida o rompimento com o antropocentrismo, pois o homem, e seu mundo, não possuem quaisquer privilégios com relação ao mundo ambiente dos outros animais.

Nós imaginamos que as relações que um determinado sujeito animal mantém com as coisas de seu ambiente têm lugar no mesmo espaço e no mesmo tempo daquelas que o ligam aos objetos de nosso mundo humano. Essa ilusão repousa sobre a crença em um único mundo no qual se situariam todos os seres viventes. Uexküll mostra que tal mundo unitário não existe, assim como não existe um tempo e um espaço iguais para todos os viventes (AGAMBEN, 2017, p. 67).

A partir da pluralidade de mundos ambientes que, em tese, compõem um todo orgânico e harmônico, Uexküll distingue a natureza destes mundos, ao menos para fins metodológicos. Deste modo, há o espaço objetivo (*Umgebung*) no qual as coisas se movimentam e ocorrem; e o mundo-ambiente (*Umwelt*) constituído por um conjunto específico de determinações e elementos, denominados de “portadores de significados” ou “marcas”, que modificam o espaço objetivo. O exemplo da floresta é esclarecedor: é possível pensar um espaço objetivo, “a” floresta, e derivar ambientes específicos, por exemplo, a floresta-para-o-caçador, a floresta-para-o-guarda-florestal, a floresta-para-o-turista, etc. Em última análise, não há uma “fria” floresta, pois esta já se apresenta para o observador a partir de seu ambiente próprio. No caso dos animais, isso se torna mais claro, pois o ambiente é, para cada espécie de ser vivente, uma “unidade fechada em si mesma, que resulta da seleção prévia de uma série de elementos ou ‘marcas’ no *Umgebung*” (AGAMBEN, 2017, p. 68). A limitação analítica, acima mencionada, pode ser observada pelo fato de que, para o zoólogo, nosso *Umgebung* é o próprio *Umwelt*, pois estamos atados ao ponto de vista do observador. Além disso, é possível identificar uma proximidade entre o mundo ambiente de Uexküll e o mundo circundante de Heidegger em *Ser e tempo*. Em ambos os casos, tanto o animal – a partir dos portadores de significados – quanto o homem – em sua abertura atemática, baseada na *práxis* dos entes intramundanos

que, por sua vez desdobram uma malha de remissões e conjunturas, o que se denominou significância – encontram-se diante de modos distintos, mas paralelos, de circunvisão.

Com isso em mente, os animais entrariam em contato com o mundo apenas na medida de seus portadores significados. Ou seja, são estas “marcas” que modificam o espaço objetivo para o mundo-ambiente específico de cada ser vivente – por exemplo o mundo da mosca e da aranha. Tais mundos-ambientes, apesar de serem determinados de modo autônomo, são conectados e afetados entre si, pois pertencentes a um mesmo espaço objetivo. Dito de outro modo: “nenhum animal pode entrar em relação com um objeto como tal, mas somente com os próprios portadores de significado” (AGAMBEN, 2017, p. 70). Conforme o zoólogo, a tarefa inicial e fundamental para uma investigação adequada do mundo-ambiente dos viventes, é identificar tais portadores. Eles formam uma “unidade funcional” com a construção orgânica dos animais. Para Uexküll, os órgãos funcionam como receptores destinados à percepção e reação frente as marcas. Heidegger, a seu modo, também realiza uma análise dos órgãos que constituem os seres viventes. Não há aqui necessidade de resgatar tal análise em sua totalidade. Vale apenas mencionar que Heidegger busca romper tanto as concepções mecanicistas quanto vitalistas de organismo. Dialogando com Uexküll, dirá que, ao contrário do que este propõe, não se pode pensar a máquina – que é utensílio (*Zeug*) – como um “organismo imperfeito”, pois o paralelo máquina/organismo desdobra-se em teorias insuficientes para compreensão da mobilidade vivente, pensando a estrutura de tais entes animados a partir da lógica instrumental (HEIDEGGER, 2011, p. 276). Não cabe esclarecer as análises do autor sobre a essência do organismo. Mas apenas apontar os resultados que permitem distinguir entre ambiente e mundo.

Diferentemente de uma caneta – um instrumento –, por exemplo, que possui uma *prontidão* para escrever – uma serventia para –, o organismo possui uma *aptidão*. Ambos encontram na serventia sua essência⁶, entretanto ela se apresenta de modos distintos, rompendo a analogia máquina/organismo. Em realidade, para Heidegger o órgão possui aptidão na medida em que pertence a um organismo – o olho apenas possui aptidão para ver, pois pertence a um organismo, ou seja, o olho, *per si*, não tem qualquer aptidão. Nesse sentido, pode-se esquematizar a leitura de Heidegger do seguinte modo: o organismo possui aptidões que, por sua vez, possui órgãos. Isso significa que o ser-apto do organismo cria órgãos específicos para si (2011, p. 284). É precisamente esse detalhe que difere o organismo do instrumento. Este

⁶ Vale lembrar as análises de Heidegger sobre o mundo em *Ser e tempo*. Como mencionado na seção anterior, o ser do ente intramundano apenas pode ser compreendido a partir de suas remissões e conjunturas, da significância proveniente da *práxis* e da abertura do horizonte a partir do qual os entes e instrumentos (martelo, por exemplo) se mostram inseridos.

conquistou uma “*prontidão para*” a partir de sua produção, e a possui, por exemplo a caneta ou o martelo; o órgão não tem a posse da aptidão, mas o inverso. Esta aptidão traduz uma série de modos do poder-ser, do ter e do oferecer possibilidades ao ser vivente. Deste modo, o órgão está a serviço da aptidão para realização de suas possibilidades que, por sua vez, encontra suas fronteiras no organismo enquanto um todo – não apenas como somatória das partes.

A vasta análise de Heidegger sobre a essência do organismo teve por objetivo elucidar o funcionamento pulsional do ser vivente. Em Uexküll há os portadores de significado que atingem o animal fazendo com que seus órgãos reajam de determinado modo, abrindo um ambiente específico e limitado pelas reações às marcas. Trata-se de uma dinâmica mecanicista que Heidegger procurou escapar. Só há aptidão a partir de pulsões. O ser-apto impele a si mesmo e para o interior de si mesmo, ou seja, a aptidão é autorreguladora, nada externo a ativa. De acordo com o autor: “Em meio ao impelir para adiante marcado pela pulsão antecipativa, a regulação ordena os impulsos possíveis que pertencem à respectiva aptidão”; ou seja, os impulsos nunca são mecânicos (HEIDEGGER, 2011, p. 293). Ao fim e ao cabo, o mecanismo pulsional de Heidegger – círculo-desinibidor – é o operador conceitual que busca sobrepor o mecanicismo dos portadores de significado (AGAMBEN, 2017, p. 82). De todo modo, tanto para Uexküll quanto para Heidegger, o ser vivente encontra-se inserido ou absorvido no próprio limite de seu organismo, ou seja, de suas aptidões e, portanto, de suas pulsões. “O animal está preso no círculo dos seus próprios desinibidores”, que “definem o seu mundo perceptivo” (AGAMBEN, 2017, p. 83).

Com isso em mente, já parece ser possível adentrar ao ponto fulcral: o funcionamento pulsional do organismo animal. Se para Uexküll se trata de uma dinâmica mecânica – órgão reage aos portadores de significado –, em Heidegger ela se passa através da *perturbação* (*Benommenheit*). O ser-apto está impelido para si mesmo a partir das pulsões, ou seja, ele é impulsionado a cada vez para o interior de sua aptidão a partir desse movimento pulsional. Dito de outro modo, o ser-apto possui um modo determinado de comportamento que o remete sempre para o interior de si mesmo e, portanto, para as pulsões. Assim, o ser-apto do animal, enquanto poder-ser deste ente, é sempre “*ser-apto para o comportamento*” (HEIDEGGER, 2011, p 304), este proveniente e limitado às pulsões, ou ao círculo-desinibidor. Isso significa que o animal apenas se comporta, mas nunca age ou apresenta uma conduta diversa do seu comportamento pulsional. Por perturbação compreende-se um comportamento instintivo (*benehem*) (AGAMBEN, 2017, p. 85). Se em Uexküll o mundo-ambiente é derivado dos portadores de significado, estando limitados a eles; em Heidegger o movimento é similar, pois os animais estão limitados ao seu comportamento pulsional, estão perturbados pelo

círculo-desinibidor que, como sugere o nome, retira a inibição e impulsiona o animal. De acordo com Heidegger: “A perturbação visa ao caráter fundamental do *ser-presos-nele mesmo* intrínseco ao animal” (HEIDEGGER, 2011, p. 307). Ou seja, quando o animal interrompe determinado comportamento e realiza outro diverso, ele não sai do círculo de suas pulsões, mas estas apenas são substituídas por outras que o impulsiona de modo mais enfático que a anterior.

Agora é possível distinguir ambiente e mundo. Atendo-se a Heidegger: “A perturbação é condição de possibilidade para que o animal *se comporte* segundo sua essência *em um meio ambiente, mas nunca possa se comportar em um mundo*” (2011, p. 305). A distinção aqui em questão provém do modo de abertura e, conseqüentemente, de lida para com os entes intramundanos. O animal, inserido em seu círculo-desinibidor, nunca compreende o ente enquanto ente, mas apenas o ente como desinibidor para o movimento pulsional – o ente na medida do movimento pulsional. O ambiente animal pode ser formalmente compreendido como aberto, mas não revelado ou desvelado, ou seja, não acessível. De acordo com Agamben: “Essa *abertura sem desvelamento* define a pobreza de mundo do animal em relação à formação de mundo que caracteriza o homem” (AGAMBEN, 2017, p. 88). Do mesmo modo, atesta Heidegger: “O ente *não* está *aberto* para o comportamento do animal, *não* está descerrado. No entanto, justamente por isto, ele também *não* está *fechado*” (HEIDEGGER, 2011, p. 317). Interessante notar que o animal possui uma abertura, ou seja, sua inserção no círculo-desinibidor não significa um aprisionamento ou “encapsulamento”, mas propriamente a abertura “existencial” do espaço circundante: “sua vida é justamente o girar em torno deste círculo, em cuja circunscrição pode vir à tona uma multiplicidade determinadamente articulada de desinibições” (HEIDEGGER, 2011, p. 326).

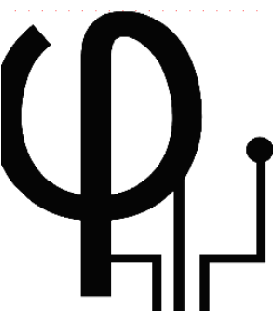
Deve estar claro que o ponto nevrálgico é a *abertura* própria do animal e do homem. Se por um lado o modo de ser do animal é o comportamento perturbado, i. e., movido pelos estímulos e pelo círculo-desinibidor; por outro lado o homem apresenta outro modo de ser, denominado de *assumir uma atitude em relação a*. Diferentemente do comportamento animal, a assunção de uma atitude característica do homem significa, em suma, a capacidade de ressignificação do ente intramundano, ou melhor, de compreensão do ente enquanto ente. Como mostrado na seção anterior, de início o homem se encontra jogado e absorvido no mundo circundante atemático, na lida de tais entes remetidos à totalidade-de-conjunção, à malha de remissões e às significações derivadas de tal lida e da tradição pretérita. No entanto, o homem pode mesmo romper com tal dinâmica existencial, seja através do ser-surpreendido na *práxis* como, também e em conexão, através das tonalidades afetivas fundamentais – como a angústia e o tédio. Dito de outro modo, preliminarmente, i. e., na medianidade e

familiaridade cotidiana, o ente manifesta-se de modo homogêneo; não há uma “consciência” por parte do ser-aí, da multiplicidade e diversidade de sentidos dos entes, ou seja, de modos de desvelamento do ente enquanto tal (HEIDEGGER, 2011, p. 353). Isso se traduz na capacidade hermenêutica e epistêmica do ser-aí com relação aos entes intramundanos. Ele não se encontra remetido para o interior de suas “pulsões”, ou necessariamente absorvido no redemoinho (*Wirbel*) dos afazeres cotidianos (HEIDEGGER, 2014, p. 493). Ele possui mesmo a capacidade de assumir uma atitude com relação a sua existência, que no léxico de *Ser e tempo* significa decidir por si mesmo sua existência: ser-resoluto ou decidido (*Entschlossenheit*).

Seria possível estender tal análise para inúmeros caminhos. Entretanto o intuito é manter o *mundo* na centralidade temática do trabalho. Deste modo, mundo pode ser formalmente compreendido como “acessibilidade do ente *enquanto tal*” (HEIDEGGER, 2011, p. 344). Mais ainda, completando essa primeira conceituação do termo, “mundo é a *abertura do ente enquanto tal na totalidade*” (HEIDEGGER, 2011, p. 365). Este “na totalidade” pode ser retido como o todo que compõe a conjunção ontológica do ser-aí com o mundo, *i. e.*, com os entes. Ou seja, ele traduz tanto as tonalidades afetivas fundamentais que modificam nossa abertura existencial e lida com o mundo, assim como o todo-relacional, ou significatividade que desvela o ente. Deste modo, conclui-se, como na seção anterior, que mundo não se subsumi à totalidade dos entes intramundanos, muito menos à extensão de tais objetos e ambientes. Mundo volta-se muito mais à relação hermenêutica e existencial do ser-aí. É possível inferir que exatamente pelo fato do homem escapar de seu círculo envoltório, romper o mundo circundante preponderante e ordinário, que algo como cultura e política tornam-se possível. Isso pelo fato de que há animais gregários, que apresentam uma complexidade social formal – como formigas e abelhas. Entretanto em tais organizações não há diferenciação individual pelo fato de as partes do todo agirem de maneira “idêntica”, pois dentro dos limites de seus desinibidores. O estatuto ontológico do ser-aí permite concluir que o homem é um animal gregário, formando uma sociedade não apenas formal, mas substancialmente complexa.

3 MUNDO E LINGUAGEM

Nesta última seção, tentar-se-á demonstrar um último desdobramento proveniente da análise da noção de mundo. Em realidade, não se trata de pensar o *mundo* de modo autônomo, como uma espécie de redução fenomenológica deste conceito. Assim, tais desdobramentos apenas são possíveis na medida que compõem um todo-estrutural.



Portanto, para compreender a linguagem e sua conexão com o mundo, é preciso necessariamente remeter-se à *eksistenciancia* do ser-aí, a sua abertura ontológica. É necessário retomar por outra perspectiva essa *abertura* e, conforme o avanço da análise, mostrar as diretrizes que a conectam com a linguagem originária do ser-aí – como morada do ser.

Como dito, a *abertura* é o fator decisivo para a dinâmica antropogênica presente em Heidegger. Segundo Agamben (2017c, p. 92): “O aberto que nomeia o desvelamento do ente, somente o homem, e mais, apenas o olhar essencial do pensamento autêntico, o pode ver. O animal, ao contrário, nunca vê o aberto”. Esta relação também surge em outra obra de Heidegger: *Parmênides*. Apesar do foco não ser propriamente a problemática em questão, Heidegger trata da verdade, da *alètheia*, na segunda parte da obra. Suscintamente, sustenta que tratar a *alètheia* como mero desencobrimento não é suficiente, não atinge sua essência, uma vez que pode ainda estar contido um algo “falso” (HEIDEGGER, 2008, p. 190). Para ele, o descobrimento deve ser compreendido como um “e-mergir” e, simultaneamente, como “desenvolver-se”. Aquele enquanto um “liberar o que está contido” e este como um “deixar surgir as dobras do múltiplo na sua multiplicidade” (HEIDEGGER, 2008, p. 191). O aberto (*Offene*) ou a abertura (*offenheit*) se mostrará, por fim, como a essência da *alètheia* que, no entanto, deverá ser compreendida não como ampliação do “extenso” ou do “livre” – “livre de...”, “livre para...”, “desligado de...”, “pronto para...”, etc. – mas sim como “o pensar que tenta pensar o próprio ser”; ou seja, a abertura enquanto esta tarefa ontológica originária. Desponta, assim, algo que se remete a *Ser e Tempo*, pois Heidegger proporá o modo que o homem é como pré-anunciado, ou seja: “todo homem da história conhece o ser imediatamente, sem, no entanto, reconhecê-lo como tal” (2014, p. 213). Há um conhecimento imediato do ser de início e no mais das vezes, um poder-ser-entendido-por-si-mesmo, tratado como um mediano e vago entendimento-do-ser que possibilita o direcionamento da pergunta pelo sentido de ser mais originário (HEIDEGGER, 2014, § 1 e 2).

Esta relação da *abertura* com a *alètheia* já permite enxergar o desvelamento dos entes como possibilidade essencial do homem – não se verificando nos animais em geral. Baseando-se no pensamento pré-socrático – que para Heidegger são pensadores originários –, esse desocultamento da *alètheia* é o movimento próprio do *logos*, ou seja, é possível considerá-los como momentos de uma mesma experiência: a da verdade originária (CABRAL, 2009, p. 114). Dito de outro modo, o *logos*, compreendido como recolhimento e unificação do que vige no real, “tem em si o caráter de encobrir e desencobrir” (HEIDEGGER, 2002, p. 195). Portanto, em certo sentido *sui generis*, o ser-aí é o único que possui *logos*. Esta não mais compreendida como razão ou juízo, mas como reunião e acolhimento do real possível a

partir da abertura e desvelamento próprio do homem⁷. Conforme Cabral (2009, p. 113): “A pluralidade inerente ao real, devido ao *lógos*, aparece numa unidade”. Em *Ser e tempo* o conceito de *logos* é tomado primariamente como discurso. Discurso este que torna manifesto o dito daquilo que se discorre, ou seja, é um movimento de mostraçã, de fazer-ver algo. Por isso que *logos* possui uma proximidade impar com a *alètheia*, esta compreendida como percepção sensível de algo, bem como com o discurso apofântico (HEIDEGGER, 2014, pp. 116-119).

Retomando a antropogênese, Heidegger fará uma análise da oitava *Elegia de Duíno* de Rilke⁸, exatamente sobre o termo “aberto”, por ele empregado. “O necessário é somente indicar de modo inequívoco como a palavra de Rilke para o ‘aberto’ é distinta em todos os aspectos do ‘aberto’, pensado em conexão com a *ἀλήθεια* e com o sentido de um questionamento do pensamento” (HEIDEGGER, 2008, p. 218). O homem é o que emerge de si mesmo e, portanto, tem a “palavra”; o animal, apesar de emergir de si mesmo, não tem a “palavra”, pois a essência da linguagem é, para os gregos e para Platão e Aristóteles, o “deixar aparecer o descoberto como tal”, *i. e.*, o revelar do aberto⁹ (HEIDEGGER, 2008, p. 221). O animal nunca vê para dentro do aberto. Segundo Heidegger, Rilke está preso à metafísica tradicional do homem e do animal, aquele entendido como *animal rationale*¹⁰.

O “aberto” empregado por Rilke traz ainda a ideia simples e vulgar do aberto enquanto não-fechado, remetendo a um espaço. O ponto determinante para Rilke seria o ilimitado, o infinito no sentido de os seres vivos “respirarem e se dissolverem ilimitadamente dentro das relações causais sem-fim da natureza” (HEIDEGGER, 2008, p. 224), algo que remete à absorção essencial do animal. O homem, no entanto, tem um vislumbre deste aberto, um

⁷ Partindo de uma carta que Hamann escreve para Herder em 1784, no qual aquele diz que “razão é linguagem, *logos*”, e que o leva a um abismo analítico obscuro, Heidegger afirma que Hamann volta seu olhar para a linguagem com a pretensão de decifrar a razão. Heidegger, por sua vez, não mais se pergunta pela razão, mas pensa a linguagem desde ela mesma: a linguagem não é razão, ela é linguagem (HEIDEGGER, 2003, p. 09).

⁸ “Com todos os olhos a criatura vê / o aberto. Somente nossos olhos aparecem / invertidos e todos colocados ao redor das criaturas / como armadilhas, em torno de sua livre saída. / O que está fora, sabemos apenas pela fisionomia do animal...” Trecho analisado por Heidegger (2008, p. 218)

⁹ Aqui já se mostra o ponto de contato entre a abertura, o homem e o mundo, realizado a partir da linguagem – compreendida no sentido heideggeriano. Vale, no entanto, uma pincelada preliminar: “Além disso, a linguagem ontologicamente compreendida é pensada sempre a partir da consideração da abertura, seja a abertura (*Erschlossenheit*) propiciada pela apropriação silenciosa de si-mesmo, tal como Heidegger a concebeu em *Ser e Tempo*, seja a abertura (*Offenheit*) pensada como clareira do ser (*Lichtung des Seins*), na qual habitam pensadores e poetas...” (DUARTE, 2005, p. 131). A linguagem é, assim, pensada ontologicamente para o ser-aí.

¹⁰ Heidegger, já em *Ser e Tempo*, busca descartar essa conceituação moderna do homem. Este caráter perpassa como um fio vermelho todo o seu pensamento, mesmo após a viragem (*Kehre*), fomentando, por exemplo, a crítica ao humanismo – tratado mais à frente. No que concerne ao momento presente do trabalho, esta crítica – que recai agora sob Rilke – ressalta o seguinte ponto: “apenas se superarmos a representação do homem como animal racional ou como animal dotado da fala poderemos pensar adequadamente a co-pertinência essencial entre homem, ser, linguagem e mundo” (DUARTE, 2005, p. 148).

desvelamento dos entes intramundanos: “No seu comportamento com os entes, o homem vê previamente o aberto, na medida em que habita nessa abertura e no projeto aberto pelo ser.”, outro aspecto que remete ao pensamento heideggeriano de *Ser e Tempo*. Por sua vez, o animal não abre os entes no sentido do desvelamento, mas também não se movimenta no fechado, observa Heidegger. “O animal é excluído do reino essencial da luta entre desencobrimento e encobrimento” (2008, p. 227). Para o autor, isso se torna manifesto na falta da “palavra” nos animais e nas plantas. Há de se destacar que o próprio movimento de desvelamento, da *alètheia*, tende ao encobrimento, ou seja, há sempre uma face velada para o *logos*, para o ser-aí (CABRAL, 2009, p. 114).

Apesar de Heidegger trilhar um caminho teórico diverso daquele encontrado nos *Conceitos fundamentais da metafísica*, sua compreensão sobre a diferença essencial entre *animalitas* e *humanitas* se mostra muito similar. O termo “abertura” utilizado por Rilke na oitava *Elegia de Duíno* é, conforme análise de Heidegger, um aspecto ontológico do animal. Conforme demonstra o autor, “criatura” (*creatura*) deriva de *creare*, “o que é o criado”; por sua vez, *Creator* é o ente criador. Assim, *creatura* significa o *ens creatum* que abarca todos os entes criados a partir do criador, incluindo o homem. Entretanto, o texto de Rilke “coloca a criatura em oposição ao homem” e, portanto, *creatura*, neste caso específico, escapa do sentido de toda criação – de fundamento bíblico-cristã. Assim, conforme Heidegger: “A palavra ‘criatura’ (*Kreatur*), na poesia de Rilke, refere-se a ‘seres criados’ (*Geschöpfe*) no sentido estrito, isto é, de ‘seres vivos’, com exclusão do homem” (HEIDEGGER, 2008, p. 220). Tendo isso em mente, torna-se ainda mais seguro sustentar a aproximação dos textos heideggerianos e das análises aqui desenvolvidas. O “aberto” de Rilke é precisamente aquele aberto em um não-desvelamento característico da perturbação do animal; este se abre apenas na medida da possibilidade de seus desinibidores. Mais uma vez, conforme Agamben, não é um *offenbar* (revelado, desvelado), mas apenas um *offen* (aberto). Entretanto, a abertura particular do homem, sustentada por Heidegger, nos remete à linguagem, uma vez que aquela é a essência desta. Assim, a linguagem começa a se iluminar para a presente investigação.

A relação entre a linguagem e o mundo do homem é, portanto, intrínseca. Pode-se afirmar que a linguagem é um ponto nevrálgico para a essência da humanidade e, conseqüentemente, para a formação de mundo do homem: “pensar a essência da linguagem é pensar a essência do humano, conduzindo o homem ao lugar da sua essência” (DUARTE, 2005, p. 143). A partir desta particular abertura, apenas *nós* possuímos condições de compreender o ente enquanto ente. Mundo não significa o mero fato da abertura – como no sentido rilkeano – ou acessibilidade do ente, pois, como visto, nisto o animal se

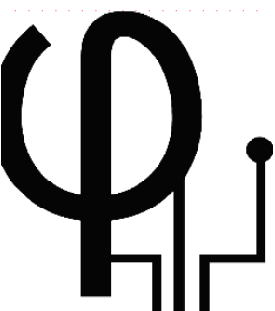
enquadra, ou seja, ele tem acesso ao ente, mas não ao ente enquanto ente. O ambiente do animal pode ser compreendido, agora, como um *não-ter-mundo em meio à posse da abertura do elemento desinibidor*. Salienta-se uma observação metodológica da investigação, pois este não-ter-mundo do animal apenas pode ser compreendido se tomado sob a perspectiva comparativa com o homem, i. e., o animal não carece, *per si*, de mundo, uma vez que não possui nem mesmo acesso ao mundo enquanto tal. A tese da pobreza de mundo apenas faz sentido em comparação com o homem, pois, do contrário, o animal está completo e perfeito no ambiente por ele aberto: “Em si, porém, ser-animal não significa ser privado de mundo” (HEIDEGGER, 2011, p. 346)

Quando dizemos: o mundo designa entre outras coisas a *acessibilidade* do ente, já falamos contra o assim chamado *conceito natural de mundo*. Por “mundo” temos habitualmente em vista o *conjunto do ente*, tudo o que há aí conjuntamente. [...] Mas é evidente que o conceito de mundo indicado não tem em vista algo assim. Ao invés do ente em si, ele visa muito mais à *acessibilidade* do ente mesmo enquanto tal. De acordo com este conceito, o ente também pertence em verdade ao mundo, mas apenas uma vez que *acessível*, já que o ente mesmo admite e viabiliza algo deste gênero. O fato de o ente fazer parte do mundo só é verdadeiro se o ente quanto tal *puder se tornar manifesto*. Isto implica que, de antemão, o ente não está manifesto, está *fechado e velado*. *Acessibilidade* funda-se na abertura possível (HEIDEGGER, 2011, p. 358).

O ser-aí somente tem a linguagem, pois a abertura que ele é constitui tal possibilidade. A essência da linguagem, a partir de *Parmênides*, é a abertura. Conforme Heidegger (2014, p. 455): “A linguagem é o ser-expresso do discurso”. O homem, mais do que um *animal rationale*, é um ente que discorre (*das redet*), para além de um ente vivo racional, é um vivo possuidor da linguagem. Com isso, o que o autor pretende sustentar é que a doutrina-das-significações tem raízes ontológicas no ser-aí.

Bem, mas como é que nós estamos sempre a cada vez no mundo? Não como uma coisa dotada de um corpo em um lugar extenso chamado mundo, mas sim sob o modo de ser de uma abertura originária. Ser-em designa aqui estar abruptamente jogado no espaço existencial aberto de maneira cooriginária pelo existir. Nesse espaço, o ser-ai se deixa inicialmente absorver, conquistando por meio dessa absorção a única familiaridade que ele tem e pode ter. Mundo desponta, com isso, como a morada do ser-ai. (CASANOVA, 2017, p. 49).

Tendo isso em mente, a *linguagem* deve ser recolocada como questão, o que se dá, especificamente, no § 34 de *Ser e Tempo*. Heidegger anuncia logo de início uma distinção crucial entre discurso (*Rede*) e linguagem (*Sprache*), conforme a seguinte passagem: “o



fundamento ontológico-existenciário da linguagem é o discurso” (HEIDEGGER, 2014, p. 453). Isso significa que o discurso é mais originário que a linguagem em seu sentido vulgar, i. e., como forma simbólica, expressão, manifestação, enunciação etc.; dito de outro modo, a concepção ôntica da linguagem, presente na linguística e na filosofia da linguagem enquanto “conjunto sistemático de signos determinados logicamente por meio dos quais se dá a comunicação de mensagens” (DUARTE, 2005, p. 134). Pode-se afirmar o discurso enquanto condição de possibilidade para a linguagem. Em léxico heideggeriano, o discurso é um existencial (*Existenzialien*) que é fundamento ontológico da linguagem. A raiz desta encontra-se na abertura do ser-aí e sua constituição existencial, da qual faz parte, além do discurso, o encontrar-se (*Befindlichkeit*) e o entender (*Verstehen*). Neste sentido, o discurso é articulação da entendibilidade; assim, a linguagem pronuncia o discurso.

Mais uma vez torna-se tangível a relação da abertura com a linguagem, ou melhor, entre o discurso e o ser-aí. Além disso, como já ficou claro, o mundo não escapa destas relações, ou seja, o discurso tem também “um modo-de-ser específico *de-mundo*”, uma vez que ele articula a entendibilidade do ser-aí, que é ser-no-mundo. Dito de outro modo, ele é a articulação em significações da entendibilidade do ser-no-mundo¹¹; este que, como visto, é ser-com (modos do ser-em), remetendo ao ser-um-com-o-outro. O discorrer ou comunicar não é apenas transmissão de informações, mas de sentidos; em realidade, um com-partilhamento (HEIDEGGER, 2014, p. 457). “A análise ontológica da linguagem tem der ser, simultaneamente, uma análise da coexistência” (DUARTE, 2005, p. 136). A articulação das significações, realizada pelo discurso, deve ser bem compreendida, pois estabelece uma crítica à linguagem vulgar, entendida como constituída de signos subsistentes que, posteriormente, receberia suas significações. Para Heidegger, o movimento é inverso: o articulado do discurso é denominado “o-todo-da-significação” ou totalidade significativa, que se decompõe em significações já

¹¹ Não é possível esmiuçar o percurso argumentativo-teórico que Heidegger realiza em *Ser e Tempo*, pois o objetivo não é este, mas apenas esclarecer os pontos que corroboram para a relação aqui em questão, ou seja, entre o mundo, a *humanitas* (ser-aí) e a linguagem. No entanto, as significações podem ser elucidadas um pouco mais. Elas estão diretamente vinculadas à abertura do *Dasein* e ao existenciário do “entender” (*Verstehen*) – também traduzido como *compreensão*. O ser-aí aberto, neste sentido, tem seu entender como projetar-se em possibilidades, o *Dasein* é de início e no mais das vezes um poder-ser. O desenvolvimento do entender como possibilidade é a interpretação, i. e., capturar o entendido. Assim, interpretação é elaborar possibilidades projetadas no entender (HEIDEGGER, 2014, p. 421). Assim, o mundo já previamente entendido se interpreta, isso significa um ver-ao-redor (ou *circunvisão*). Essa discussão, se levada à cabo, leva ao desenvolvimento sobre o mundo ôntico em *Ser e Tempo*, à totalidade-de-conjunção. Além disso, outro existenciário importante para a significação é o “encontrar-se” (*Befindlichkeit*) – traduzido também por disposição – que se remete às tonalidades afetivas (*Stimmung*) ou estados-de-ânimo; este fator será retomado posteriormente, mas significa que, o ser-aí aberto é perpassado já por tonalidades afetivas que afetam a forma como compreende e interpreta os entes intra-mundanos, conseqüentemente o discurso sobre eles.

detentoras de sentido prévio devido à abertura originária do ser-aí – lembrando de sua composição ontológico-existencial do entender, encontrar-se e do discurso (HEIDEGGER, 2014, p. 455). Ou seja, “a origem da linguagem é a significância” (DUARTE, 2005, p. 137). Heidegger sintetiza: “O discurso é a articulação significacional da entendibilidade do encontrar-se no ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 2014, p. 459). Do mesmo modo, em contraposição à *animalitas*, afirma-se que “a significação não é suplemento para os sons, mas o inverso.” (HEIDEGGER, 2011, p. 393). Entram em campo outros modos de existência como o ouvir, o escutar e o calar-se que, no entanto, não serão trabalhados agora.

Mundo como a *abertura do ente enquanto tal na totalidade* transporta Heidegger para uma discussão sobre o sentido do “enquanto” e sua relação com as proposições – momento em que trata dos diversos tipos proposicionais, como o enunciativo, o imperativo, etc. Em suma, Heidegger analisa o *logos* aristotélico e a formação linguística a partir do *Organon*. Caminhando para além da concepção aristotélica – na qual a linguagem se reduziu à fala, que, por sua vez, representa as disposições da alma através dos fonemas, portanto da linguagem como instrumento de designação (CABRAL, 2009, p. 133) – o autor pretende tratar o *logos* como modo de organização do deixar-se mostrar do real, remetendo aos existenciais anteriormente mencionados, como o discurso e o entendimento. Por este caminho o *logos* dá a compreender, ou seja, faz parte da essência do discurso e da linguagem formar a dimensão da compreensibilidade (do entender) e, segundo Heidegger, ela se volta à assunção de uma atitude e livre ação dos homens (HEIDEGGER, 2011, p. 392). Ela não é uma propriedade do homem, como sustenta a tradição, mas um modo de ser do ser-aí, de realização de suas possibilidades. Ao tocá-lo e conduzi-lo, vem à tona, ou seja, nós falamos a partir da linguagem, ou no léxico de *Ser e Tempo*, a partir do discurso.

Diferente dos animais, essa propriedade da *humanitas* não é apenas fonetização vocal, mas produção de *significações*, i. e., os animais possuem uma linguagem desarticulada (emissão de sons e sinais) que, no entanto, carece de significação – no sentido acima exposto. “Só há linguagem junto ao ente que, segundo sua essência, *transcende*” (HEIDEGGER, 2011, p. 395). O autor traz aqui a ideia de um *acordo* que constrói a linguagem, devendo ser compreendido como um *ser-mantido-junto* que se traduz pela abertura essencial do homem a partir do existencial da entendibilidade e do discurso que forma um círculo de *compreensibilidade* do mundo. As palavras, a linguagem, os sons e gestos são frutos desta ligação fundamental. Outro texto pode ser útil para compreender esse argumento: trata-se da análise do fragmento 50 de Heráclito. É a partir do *legen* que se atinge o sentido de *logos* heraclitiano. *Legen* significa: “vive colher, recolher, escolher, o latim *legere*, no sentido de apanhar e juntar”

(HEIDEGGER, 2002, p. 184). *Legen* recolhe e mantêm conjuntamente a si e o outro, sendo, ainda, um verbo de ação média, i. e., o autor é, ao mesmo tempo, objeto da ação. Em suma: “*Logos*, então, é a força de reunião e acolhimento de todo real possível.” (CABRAL, 2009, p. 113).

Heidegger desenvolve um longo percurso acerca da estrutura “enquanto”, uma vez que afirma sua elucidação como ponto de entrada para o fenômeno do mundo e, portanto, como uma maneira de esclarecer a tese do homem formador de mundo. Ao fim e ao cabo, o “enquanto” se mostrará próximo ao “ser”, no sentido de apontarem para a mesma “origem”: “*o esclarecimento da essência do ‘enquanto’ segue juntamente com a pergunta sobre a essência do ‘é’, do ser. As duas perguntas auxiliam o desdobramento do problema do mundo*” (HEIDEGGER, 2011, p. 427). De qualquer forma, o autor pretende um aprofundamento da problemática do *logos* aristotélico, pois não é exatamente este caráter do homem o que configura sua *humanitas*. Na realidade, o *logos* mostra-se como uma *atitude* essencial do homem, i. e., por sê-lo, o *logos* possui o ser-aí. O questionamento versa agora para o “*fundamento da possibilidade interna*” do *logos* “*a partir da essência velada do homem*”.

Isso significa que o empreendimento levado à cabo por Heidegger em sua análise do *logos* aristotélico – não heraclitiano – mostra-se insuficiente. Ela possibilitou apenas uma decomposição em partes do discurso (palavra-sujeito, palavra-predicado, cópula, entre outros aspectos que compõe o *logos* apofântico). No entanto, mais do que isso, pretende-se alcançar o fundamento de possibilidade do *logos*, ou seja, não pedaços singulares de sua composição, mas sua totalidade, aquilo que lhe proporciona unidade. Segundo o autor, o “é” é o fio condutor que leva à totalidade. Perguntar pela origem do *logos* significa inquirir sobre a possibilidade interna de sua essência, i. e., sua *origem essencial*. Evidentemente que o trabalho anteriormente realizado por Heidegger não é descartado, ao contrário, permite visualizar a estrutura mesma do *logos*, mas, entretanto, mostra-se insuficiente. A importância desta investigação logo é ressaltada pelo autor: “o que chamamos de *formação de mundo* é também justamente o *fundamento da possibilidade interna do λόγος*” (HEIDEGGER, 2011, p. 429).

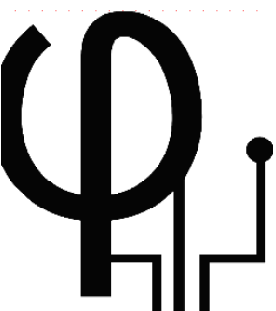
Heidegger buscará esclarecer um aspecto relativamente obscuro do *logos*: que o λόγος é verdadeiro *ou* falso, i. e., apofântico. Ser “*ou verdadeiro ou falso*” é precisamente sua essência que, por sua vez, traduz um *poder de...* (*Vermögen*), uma capacidade para. Este “poder de” deve ser compreendido como o contraponto comportamental do homem com relação ao animal, pois se remete à faceta apofântica da abertura, do aparecer dos fenômenos. Segundo o autor: “O caráter de ‘poder’ assim orientado é a essência do λόγος απογοητευτικός, nele se centra sua constituição fundamental”. Heidegger também trata como poder do “ou-ou”

(HEIDEGGER, 2011, p. 432). Enquanto “poder” ou capacidade para, deve estar fundado não no *logos* mesmo – o que se remeteria às clássicas noções de razão e juízo –, mas sim no *ser-livre para o ente enquanto tal*. Isso significa um ser livre para as formas de mostraçã apofânticas, ou seja, de retirada do velamento ou para o desvelamento, a verdade (desvelar) e a falsidade.

Isso significa que a essência do λόγος απογοητευτικός reside na liberdade, *i. e.*, o homem deve possuir um “*espaço de jogo* para o ir-e-vir comparativo do ‘ou-ou’, da verdade *ou* falsidade”. Neste sentido, Heidegger é capaz de concluir que o *logos* não realiza a abertura do ente nem a ligação com este, ou seja, tanto a abertura quanto a ligação do ser com o ente são pressupostos necessários para o *logos* exercer a sua “função”, que é o desvelamento ou o velamento: “O enunciado – mesmo que à sua maneira mostrador – nunca nos traz *em geral e primariamente* para diante do ente retirado do velamento, mas o inverso”. Isso fica claro com o exemplo do quadro negro: este não se torna manifesto para nós a partir do *logos*, mas já deve estar assim constituído enquanto ente para que se possa produzir um enunciado, para que o λόγος απογοητευτικός o exponha de forma enunciativa, para que o ser-aí possa dele discorrer.

Desta forma, vislumbra-se um âmbito anterior, ou mais originário, ao *logos* mesmo, que é propriamente a *abertura*. Agora fica mais claro o que acima fora dito: o λόγος απογοητευτικός se funda em uma abertura, agora designada como *abertura pré-predicativa* ou *pré-lógica* (HEIDEGGER, 2011, p. 437). Ela é, portanto, *precedente* ao enunciados, juízos e proposições, sendo fundamento de possibilidade do ser-verdadeiro e do ser-falso. A cópula “é” torna-se expressão de algo já previamente manifesto, ela (a cópula “é”) expressa o que o ente é, os modos como ele é, e se efetivamente é. É preciso agora tratar propriamente sobre esta abertura pré-lógica originária: ela não se encontra fora do homem, mas indica precisamente a formação de mundo do homem. Com isso, uma consequência é que o *logos*, enquanto juízos e proposições, não é em si formador de mundo, apesar de pertencer à formação. Este estar-aberto do homem não deve ser compreendido como um ser-simplesmente-dado no vazio. Ao contrário, estar-aberto *para...* é um estar lançado livremente ao encontro dos entes intramundanos, é, conseqüentemente, um deixar-se ligar que constitui a atitude própria da *humanitas* e forma, nesta relação ôntica-ontológica, o mundo. Na aptidão e no comportamento do animal “nunca se encontra um deixar-se-atar a algo obrigatório, mas tão somente uma desinibição do círculo pulsional através da perturbação” (HEIDEGGER, 2011, p. 438).

A questão do estar-aberto e, portanto, deste âmbito mais originário que é o pré-predicativo e pré-lógico, pode ser analisada com base no arcabouço teórico de *Ser e Tempo*, que remeterá precisamente ao “na totalidade”, acima mencionado, e à relação do

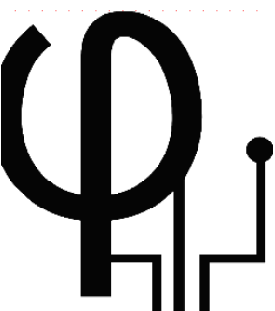


ser-aí com o mundo circundante. Ela se apresenta no momento em que Heidegger trata da mundidade (*Weltlichkeit*) do mundo, que tem como ponto de partida um importante aspecto epistêmico, pois o ser do ente que vem-ao-encontro no mundo, a partir deste estar-aberto, é de início conhecido pela *práxis*, pelo modo de ser do ocupar-se – como visto anteriormente, um olhar primariamente pré-temático. Nos *Conceitos*, Heidegger aponta dois fatos preliminares: primeiro, o fato de falarmos a partir de um ente manifesto na totalidade e, segundo, que esta “na totalidade” já é compreendida previamente. Deste modo, todo enunciado apenas pode ser realizado a partir do manifesto na totalidade e direcionado para a abertura na totalidade (HEIDEGGER, 2011, p. 443). Ou seja, este “na totalidade” traduz-se agora precisamente como a abertura pré-lógica do ente. Consequentemente, elemento essencial para a linguagem do homem.

Em *Conceitos fundamentais da metafísica* o “na totalidade” não recebe o mesmo tratamento dado em *Ser e Tempo*; na verdade, Heidegger pretende destacar a conexão com o logos apofântico (mostrador) que se traduz na *integração*, ou seja, toda enunciação se dá a partir da base prévia deste “na totalidade” que já está presente no estar-aberto. Vale destacar que não se trata de uma leitura quantitativa do mundo e suas remissões, mas sim daquilo que propriamente garante uma estrutura total para o ser-aí aberto em sua existência – pretende-se escapar do entendimento vulgar, pois este, diante de muitos entes, i. e., absorvido nos afazeres da cotidianidade, não vê o mundo, está absorvido de maneira impessoal. O “na totalidade” é o lugar no qual de início e no mais das vezes nos movemos; pode-se concluir, quanto a isso, que “o ‘na totalidade’ se refere à estrutura do mundo” (HEIDEGGER, 2011, p. 449).

Nós vemos: a abertura pré-lógica do ente tem o caráter do “na totalidade”. [...] todo ente a cada vez acessível, nós mesmos incluídos, é abarcado por esta totalidade. Nós mesmos somos compreendidos neste “na totalidade”. Não no sentido de sermos um componente que lhe é pertencente e que também está aí, mas sempre a cada vez de uma maneira diversa e em possibilidades que pertencem à essência do ser-ai mesmo, seja sob a forma do despontar em meio ao ente, seja sob a forma do encontrar-se diretamente em face dele, sob a forma do seguir conjuntamente, do ser-repelido, do ser deixado vazio, do ser-retido, do ser-preenchido ou portado. (HEIDEGGER, 2011, p. 453).

Com isso pretendeu-se percorrer de maneira geral o tratamento que o autor dá ao tema da linguagem, em especial, nessas duas obras: *Ser e tempo* e *Conceitos fundamentais da metafísica*. Entretanto, tal temática é muito mais ampla e complexa, possuindo um papel primordial na filosofia de Heidegger após a década de 30. Se a partir do que foi aqui trabalhado já se nota o constante desafio do autor é desvencilhar-se da tradição ôntico-

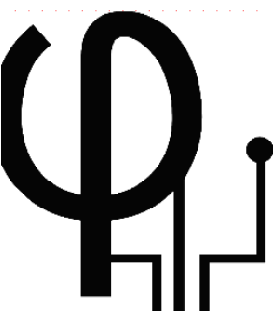


metafísica que pensa a linguagem em termos de representação, juízo, discurso ou razão, buscando um âmbito mais originário, anterior e possibilitador da linguagem humana, isso se intensificará nos escritos posteriores. É o caso da obra *A caminho da linguagem*. Neste contexto, a linguagem se apresenta como morada do ser. Perguntar pela linguagem nos leva a conduzir nós mesmo ao lugar de nossa essência, “recolher-se no acontecimento apropriador” – essência que deve ser compreendida sempre como o vigor do modo de ser (HEIDEGGER, 2003, p. 08). Se Heidegger está intencionado ao rompimento com a lida ôntico-metafísica da linguagem, ao questionar a essência da linguagem, esta deve se encontrar fora do homem¹².

Dito de outro modo, não se pode pensar o homem como portador da linguagem, esta como propriedade daquele. Segundo o autor: “a linguagem não é expressão e nem atividade do homem” (HEIDEGGER, 2003, p. 14). O caminho tomado se concentra na linguagem como linguagem. Isso fica claro quanto ao pressuposto inicial que norteia o autor: a linguagem fala. Ou seja, não se trata de uma fala que se remete ao uso humano da linguagem, mas sim de uma fala própria e independente da própria linguagem. Já é possível notar, nesta fase de Heidegger, que o próprio ser-aí parece ter sua primazia na filosofia heideggeriana balanceada. Ou seja, se a ontologia fundamental atribuída determinada precedência à existência do ser-aí, e sua abertura, como visto, agora a estratégia de Heidegger é afastar o homem da linguagem a fim de captar o fenômeno linguístico por ele mesmo. Com isso, Heidegger radicaliza sua afirmação na qual o homem não possui o *logos*, mas este possui o homem. Pois, agora, o homem não é proprietário da linguagem, mas esta é a morada do ser.

A análise de Heidegger, para realizar a experiência com a linguagem, se inicia, no mais das vezes, com o ato de nomear. Ao tratar do poema *A Palavra* de Stefan George, o autor reorganiza o último verso deste, resultando no seguinte: “nenhuma coisa é quando falta [ou falha] a palavra”. Assim, o ato de nomear possui uma importância ímpar, pois traduz a relação de representação de algo com um nome específico e adequado (HEIDEGGER, 2003, p. 124). Entretanto, não se trata apenas de um ato de atribuição. Em realidade, nomear é “evocar para a palavra”, ou seja, trazer para perto, aproximar, o dito daquilo que se diz, a partir do que se diz. Deste modo, nomear é uma evocação que convida as coisas que concernem aos homens e constituem seu mundo.

¹² De acordo com Heidegger, seu objetivo é “fazer uma experiência com a linguagem”. Isso significa que ele não pretende desenvolver conhecimentos sobre a linguagem, como faz a filosofia analítica, a ciência da linguagem, a linguística, etc. que desenvolvem uma espécie de metalinguagem. Para o autor, essa metalinguagem é paralela ao movimento de tecnicização moderno, sendo, também, uma metafísica (HEIDEGGER, 2003, p. 122).



A partir da análise de outro poema, *Uma tarde de inverno*, Heidegger aponta a quadratura do mundo, percebida pelo ato de evocação das coisas. A quadratura são quatro elementos que constituem o mundo: céu, terra, mortais e divinos (HEIDEGGER, 2003, p. 16)¹³. As coisas perduram e desdobram mundo. Elas também condicionam os mortais. Mundo aqui deve ser compreendido a partir desta íntima ligação com a coisa (mundo e coisa). Não se trata de um mundo teológico ou secularizado, menos ainda da mera totalidade dos entes existentes. Ele é a intimidade, o vínculo, e a simultânea distância que vigora entre mundo e coisa. É este “entre”, este “meio”, o fundamental: “A di-ferença de mundo e coisa *apropria* as coisas o gesto de um mundo, *apropria* mundo concedendo coisas” (HEIDEGGER, 2003, p. 20).

Essa relação complexa que Heidegger ilumina é propriamente o falar da linguagem, por sua vez silencioso: “a linguagem fala deixando vir o chamado, coisa-mundo e mundo-coisa, no entre da diferença” (HEIDEGGER, 2003, p. 22). Assim, o que o autor pretende identificar é um movimento próprio que compõe a linguagem e, por sua vez, permite a linguagem humana – pensada, no geral, de maneira instrumental. Essa tentativa de apontar a essência da linguagem mostra como este âmbito mais originário dá suporte ao mundo e ao homem. A linguagem fala como consonância do quieto da di-ferença. A linguagem humana, articulada, nada mais é que um modo deste falar da linguagem. Esta que apropria os mortais, que nós somos, a este chamado silencioso da diferença e do entre do mundo e coisa. Dito de maneira direta: “os mortais moram na fala da linguagem” (HEIDEGGER, 2003, p. 26); ou em conformidade com o que fora acima mencionado: “a linguagem é a casa do ser” (HEIDEGGER, 2003, p. 127). Isso, pois, nenhuma coisa é onde a palavra não é, e quando algo é esta coisa apenas é, pois, a palavra é e a permite ser. A experiência com a linguagem não é uma análise da relação entre, de um lado, a palavra, e de outro o objeto ou a coisa. Em realidade, o que Heidegger pretende mostrar é que essa relação já está inserida na própria linguagem, ou seja, a coisa e o mundo passam já, de início e sempre, no interior deste jogo da linguagem – utilizando um termo que esbarra Wittgenstein.

¹³ Sobre a quadratura heideggeriana, outro texto permite melhor clarificação. No ensaio *A coisa*, Heidegger compreende “coisa” no sentido de “recolher e reunir”. Em realidade, o autor afirma que a coisa, por exemplo a jarra, coisifica, i. e., ela reuni e conjuga em unidade as diferenças. Neste processo de reunião da e na coisa, perdura céu e terra, mortais e imortais (divinos) – a quadratura. Tais elementos encontram-se separada e isoladamente. A coisificação é responsável por aproximá-las e mantê-las unidas. Neste texto, Heidegger elabora um pouco mais cada um destes elementos. A terra é o sustentáculo de toda construção e fecundidade. O céu se remete à amplitude do universo, ao movimento do sol e da lua, a profundidade da escuridão, a incerteza do tempo e do clima. “Os imortais são acenos dos mensageiros da divindade”, sendo assim, encontram-se fora do tempo. Os mortais são propriamente os homens; estes, por sua vez, morrem, pois, sabem a morte como morte (HEIDEGGER, 2002, pp. 155-156). Neste mesmo texto, Heidegger nomeia mundo como o “jogo em espelho” destes quatro elementos. Mundanizar, ou mundanização, se remete à coisificação enquanto reunião e recolhimento destes elementos que cortam e refletem o mundo ôntico-ontológico.

Como foi possível notar, o trabalho de Heidegger sobre a linguagem é de caráter *sui generis* – além de apresentar uma complexidade impar e uma metodologia que difere, ao menos no texto aqui tratado, substancialmente daquela de *Ser e tempo*, por exemplo. Vale relembrar que a intenção da presente investigação não é exaurir esses temas do pensamento do autor, mas apenas assinalar como a noção de *mundo* perpassa toda a sua filosofia e pode, portanto, ser uma chave de leitura. Por caminho diverso aos textos da década de 20, Heidegger irá fundar o mundo a partir da linguagem, de seu caminho e experiência. A partir da fala da linguagem, um mundo emerge, pois ela é a morada do ser – não apenas do ser-aí. Isso significa que o mundo ôntico existe independentemente do homem, mas a linguagem contém o ser do ente. Todas as coisas figuram na clareira do ser, sendo o homem o guardião desta clareira. O ser-aí não é a clareira, mas possui uma íntima ligação com ela, o que se pode denominar de “insistência na clareira do ser”, que permite o apresentar do ser dos entes (HEIDEGGER, 2021, pp. 685-689).

Como o ser-aí é de início e sempre ser-no-mundo, e sendo a linguagem a casa do ser – não apenas do ser-aí – por consequência mundo apenas se faz mundo na linguagem. Poder-se-ia questionar, portanto, se os animais no geral também não possuem um mundo, neste sentido. Sem utilizar o arcabouço dos *Conceitos*, Heidegger apontaria que, por mais que exista uma espécie de “linguagem” entre os animais de determinada espécie, eles fogem à quadratura que unifica os elementos distantes e compõem coisa e mundo. Especificamente, eles não se enquadram como mortais, pois este são aqueles que sabem a morte como morte. Os animais apenas falecem. Além disso, o autor atribui apenas ao ser-aí o caráter de “guardião” da clareira do ser. Mais uma vez, por caminho outro, o autor alcança um ponto um tanto similar e em conformidade com suas investigações pretéritas.

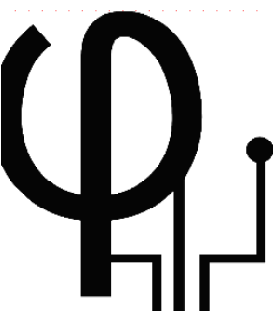
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com isso, parece haver ficado em evidencia como a noção de mundo corta a filosofia heideggeriana. Evidentemente, Heidegger jamais pensou uma estrutura e sistematização de seu pensamento, menos ainda tendo o mundo como cerne. A proposta foi apenas assinalar tal noção como chave de leitura para uma série de aspectos que se modificam com o desenvolvimento de seu empreendimento. Precisamente observou-se três facetas: primeiro a existência do ser-aí e o existencial ser-no-mundo; momento em que se concentrou na obra *Ser e tempo*. Posteriormente, a diferenciação entre mundo e ambiente remeteu-se ao problema antropogênico da *humanitas* e *animalitas*, presente em maior grau na obra *Conceitos*

fundamentais da metafísica. Por fim, seguindo as etapas finais desta preleção, a atenção se voltou à relação entre mundo e linguagem, remetendo-se à alguns textos posteriores de Heidegger, como *A caminho da linguagem*, e demonstrando como que o autor, partindo das análises sobre o mundo e sobre a *humanitas*, aprofunda o tema da linguagem, buscando um tratamento originário.

Em todos estes momentos a noção de mundo se apresenta de modo *sui generis* com relação à tradição filosófica ôntico-metafísica. Por mais que se possa esquematizar Heidegger apontando suas fases, o que o presente artigo conseguiu demonstrar é uma linha contínua que perpassa sua filosofia, ou seja, sem rupturas. Mesmo que o autor modifique o modo de seu filosofar, sua metodologia, nos textos de sua última fase, se voltarmos o olhar para a noção de mundo, ela permanece presente nos momentos posteriores à *Ser e tempo*, mesmo que subjugada, por exemplo, à linguagem originária. Em um primeiro momento, a linguagem não recebe um tratamento mais intenso e profundo, sendo caracterizada como um existencial – discurso – do ser-aí, fundamental para articulação da compreensão e da disposição.

A existência do ser-aí, se remete ao que o autor denomina de *projeto* que caracteriza o homem, sendo a unidade do acontecimento fundamental deste. Tal unidade mostra-se também como estrutura originária da formação de mundo: “o mundo vigora em e para um deixar viger que possui o caráter do projetar” (HEIDEGGER, 2011, p. 465). Se o ser-aí é ser-no-mundo, portanto possui mundo, e é construtor de mundo, ele apenas o faz a partir de um âmbito linguístico. Por mais que Heidegger não deixe expresso na fase de *Ser e tempo* que a linguagem é a morada do ser, nota-se o impacto que esta possui em sua filosofia e, obviamente, para a estrutura ontológica do ser-aí. Como dito: “mundo é a abertura do ente enquanto tal na totalidade”. A linguagem se faz presente precisamente neste “enquanto tal”. Portanto, em todas as suas fases, a noção de mundo apenas se modifica a fim de melhor se encaixar no que ali se apresenta como questão: como aquele espaço que se abre para o ser-aí em sua intencionalidade; como fator, derivado de uma estrutura ontológica, que diferencia *humanitas* e *animalitas*; e como unidade da quadratura, que se faz presente nas coisas que desdobram mundo, e se faz notar pela linguagem. Se linguagem é a morada do ser, ela também é fundamento do mundo.



REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. *O Aberto: O homem e o animal*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Ed. Revista. 2017.
- CABRAL, Alexandre Marques. *Heidegger e a destruição da ética*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, Mauad Editora. 2009.
- CASANOVA, Marco Antônio. *Compreender Heidegger*. 2ª ed. Petrópolis/RJ: Vozes. 2009.
- CASANOVA, Marco Antônio. *Mundo e Historicidade: leituras fenomenológicas de Ser e Tempo – vol. 1*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Via Verita. 2017.
- DUARTE, André de Macedo. Heidegger e a linguagem: do acolhimento do ser ao acolhimento do outro. *Natureza Humana*. São Paulo, v. 07, n. 1, p. 129-158, 2005. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302005000200004&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 22 mar. 2022.
- HALL, Harrison. Intentionality and world: Division I of Being and Time. In: *The Cambridge Companion to Heidegger*. 1ª ed. Nova York: Cambridge University Press. 1993.
- HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. 1ª reim. Campinas: Ed. UNICAMP. 2014.
- HEIDEGGER, M. *Os conceitos fundamentais da metafísica: Mundo, finitude, solidão*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária. 2011.
- HEIDEGGER, M. *Parmênides*. Petrópolis: Vozes. 2008.
- HEIDEGGER, M. *Introdução à filosofia*. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes. 2009.
- HEIDEGGER, M. *A caminho da linguagem*. Petrópolis: Vozes. 2003.
- HEIDEGGER, M. *Ensaio e conferências*. 8ª ed. Petrópolis: Vozes. 2002.
- HEIDEGGER, M. *Sobre a essência da linguagem*. Petrópolis: Vozes. 2015.
- HEIDEGGER, M. *Seminários de Zollikon*. Rio de Janeiro: Via Verita. 2021.
- MACDOWELL, J. A. *A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger*. São Paulo: Editora Herder e Editora Universidade de São Paulo. 1970.

