

HAVERIA DUAS VOZES SOBRE O SER: AS MATEMÁTICAS E A POESIA?

COULD THERE BE TWO VOICES OF BEING: MATHEMATICS AND POETRY?*

RONALDO FILHO MANZI **
UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO, BRASIL

Resumo: O texto busca questionar a posição do filósofo Badiou quando ele afirma que a ontologia é as matemáticas. Badiou parte de uma concepção de que teríamos duas vozes sobre o ser. Por um lado, poderíamos pensar como Heidegger: para se fazer uma ontologia seria preciso buscar a essência da linguagem; por outro, poderíamos pensar como Badiou que concebe as matemáticas sendo a própria ontologia. O texto não pretende desenvolver a concepção de Badiou, mas questioná-la. Para isso, busco retomar o pensamento heideggeriano e mostrar como sua concepção parte de um questionamento sobre o espírito matemático ao contrário de Badiou que assume como verdadeiro o axioma: “matemáticas = ontologia”.

Palavras-chave: Ontologia; Matemáticas; Técnica; Linguagem; Verdade.

Abstract: The text aims to question the position of the philosopher Badiou when he asserts that ontology is mathematics. Badiou admits of a conception that there would be two voices of being. On the one hand, one might think as Heidegger does: to compose an ontology it would be necessary to seek the essence of language; on the other, one might conceive mathematics as Badiou does: as ontology itself. The text does not intend to develop Badiou’s conception, but to question it. Towards that end, I seek to revisit Heidegger’s thought and to show how his conception is to inquire into the mathematical spirit unlike Badiou, who assumes the following axiom to be true: “mathematics = ontology”.

Keywords: Ontology; Mathematics; Technique; Language; Truth.

* Artigo recebido em 14/11/2015 e aprovado para publicação pelo Conselho Editorial em 15/12/2015.

** Pós-Doutorando em Filosofia pela Universidade de São Paulo; Doutor em Filosofia pela Radboud Universiteit Nijmegen. Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/9039680215578737>. E-mail: manzifilho@hotmail.com. Bolsista Fapesp.

1. Introdução

Devemos saber precisamente o que o mineralogista, o botânico, o zoólogo e o amolador não querem saber, aquilo que eles julgam apenas querer saber quando, no fundo, querem uma coisa completamente diferente: promover o progresso da ciência, ou satisfazer o prazer da descoberta, ou indicar o caráter utilitário da coisa, ou ganhar a vida. Devemos saber aquilo que nenhum deles não só não sabe, como talvez nem sequer possa saber, apesar de toda a ciência e habilidade manual. Isto soa a arrogância. Não se limita a soar, é-o (HEIDEGGER, 1987, p. 20).

A Lucas Paolo

Em 1988, Alain Badiou propõe que a ontologia é as matemáticas em *O Ser e o acontecimento*. Sua tese parte de uma crítica a quem seria, segundo suas próprias palavras, o último filósofo universalmente reconhecido: Martin Heidegger. Na verdade, Badiou reconhece que a posição de Heidegger é fundamental para pensarmos a ontologia, mas uma posição que teria “errado” o foco do problema. Por quê?

Heidegger teria nos trazido a questão ontológica como a questão fundamental do pensamento filosófico. Entretanto, a forma como Badiou retoma a questão ontológica em sua experiência intelectual é exatamente oposta a de Heidegger. Exemplo disso é o modo que ele se expressa ao pensar sobre a natureza. No subcapítulo *O ser: natureza e infinito. Heidegger/Galileu*, Badiou escreve:

É, portanto, claro que duas vozes, duas orientações, comandam aqui todo o destino do pensamento do Ocidente. Um, firmado sobre a natureza em seu sentido originalmente grego, é acolhido em poesia o aparecer como presença que a-contece [ad-venante] do ser. O outro, firmado sobre a Ideia em seu sentido platônico, submete o matema a falta, a subtração de toda presença, e desune, assim, o ser do aparecer, a essência da existência. Para Heidegger, a via poético-natural que deixa-ser a apresentação como não-velamento, é a origem autêntica. A via matemático-ideal, que subtrai a presença e promove a evidência, é o que enclausura a metafísica, o primeiro passo do esquecimento (BADIOU, 1988, p. 143).

Por essa via, Badiou pretende mostrar como a filosofia é um acontecimento grego, não porque eles pensaram o ser a partir da poesia, *mas porque foram eles que criaram uma linguagem matemática para falar sobre o ser*. Vale toda a passagem:

Eu proponho, não uma inversão, mas uma *outra* disposição dessas duas vozes. Eu admito voluntariamente que o pensamento absolutamente originário se move na poética e no deixar-ser do aparecer. Isso é provado pelo caráter imemorial do poema e da poesia, e pela sutura estabelecida e constante com o tema da natureza. Mas essa imemorialidade testemunha contra o surgimento do acontecimento [événementiel] da filosofia na Grécia. A ontologia

propriamente dita, como figura nativa da filosofia ocidental, não é, e não seria, o advento do poema na sua tentativa de nominar, em potência e em estilhaço, o aparecer como vindo-à-luz do ser, ou não-latente. Isso é muito mais antigo no tempo, e muito mais múltiplo nos lugares (China, Índia, Egito...). O que constitui o acontecimento grego é, ao contrário, a *segunda* voz, que pensa subtrativamente o ser no modo de um pensamento ideal ou axiomático. A invenção própria dos gregos é que o ser é decidível desde que uma decisão do pensamento o subtrai a toda instância da presença. Os gregos não inventaram o poema. Eles, antes, *interromperam* o poema pelo matema. Fazendo assim, no exercício da dedução que é fiel ao ser tal como o vazio o nomeia, eles descobriram a possibilidade infinita de um texto ontológico (BADIOU, 1988, pp. 143-144).

Estamos, portanto, diante de uma mesma tradição que admite que o acontecimento do ideal platônico foi determinante para a história do pensamento Ocidental. Entretanto, essa mesma tradição se desdobra em duas outras: uma que vê na época pré-socrática o acontecimento mesmo da *voz do ser*; e, outra, que vê na abertura platônica ao ideal matemático como a possibilidade mesma do ser aparecer.

Apesar de Platão ser o marco dessas duas possibilidades seria preciso que o espírito matemático, segundo Badiou, alcançasse seu ápice para que uma verdadeira ontologia fosse possível. Ou seja, Badiou vê a história do pensamento Ocidental numa espécie de *teleologia*. Basta lermos essa passagem no início da sua obra *O ser e o acontecimento*: “(...) a ciência do ser-enquanto-ser *existe* desde os gregos, pois tal é o estatuto e o sentido das matemáticas. Mas nós não temos senão hoje os meios de o *saber*” (BADIOU, 1988, p. 9). Ou seja, Badiou aceita a ideia heideggeriana de que a ontologia é a questão central da filosofia. Entretanto, a seu ver, a ontologia é as matemáticas e, além disso, que *foi preciso o acontecimento das matemáticas contemporâneas para que a questão do ser viesse à tona*.

Trata-se, no mínimo, de uma forma de pensar contraintuitiva se tomarmos a tradição que começa em Husserl e que vê nesse espírito matemático o fundamento da *crise* das ciências europeias. O problema, a meu ver, é que Badiou, ao menos em *O ser e o acontecimento*, não discute porque a ontologia é as matemáticas. Badiou age como se isso fosse algo óbvio desde que se conheça as matemáticas contemporâneas: basta ser um bom matemático para perceber que se está falando do ser-enquanto-ser. Leiamos, como exemplo, essa passagem em que ele toma como dado que a matemática é a ciência do ser: “para uma inversão da questão kantiana, não se trataria mais de perguntar: ‘Como a matemática pura é possível?’ e de responder: graças ao sujeito transcendental. Mas antes: sendo a matemática pura a ciência do ser, como um sujeito é possível?” (BADIOU, 1988, p. 12).

Afinal, o que Badiou faz? Ele retoma a história da filosofia e a escreve a partir de axiomas. Por mais genial que seja essa forma de repensar a história da filosofia, a meu ver, ele não justifica como isso é possível – ele toma como dado que a própria metaontologia (uma forma de discurso sobre a ontologia) deixa claro que é só o espírito matemático que consegue apreender o que está em jogo na ontologia.

Na verdade, o argumento de Badiou é bastante contundente. Ele afirma, na introdução da sua obra, que

Não é no enigma e o fragmento poético que a origem se deixa interpretar. Tais sentenças pronunciadas sobre o ser e o não-ser na tensão do poema são reparáveis também na Índia, na Persa ou na China. Se a filosofia – que é a disposição em designar onde se jogam as questões conjuntas do ser e do que-advém – nasce na Grécia, é porque a ontologia estabeleceu, com os primeiros matemáticos *dedutivos*, a forma obrigada de seu discurso. É a imbricação filosófico-matemática – legível desde o poema de Parmênides pelo uso da razão apagógica – que faz da Grécia o lugar original da filosofia, e definido, desde Kant, o domínio ‘clássico’ de seus objetos (BADIOU, 1988, pp. 16-17).

Sua acusação é que a filosofia é grega porque foram eles, afinal, que tomaram o espírito matemático como fundamental para se voltarem à questão sobre o ser. Mas em suas 578 páginas, Badiou não justifica o porquê dessa posição. Ele parte do fato de termos duas possibilidades de pensarmos o ser: de uma forma poética e de uma forma matemática. É verdade que ele admite que essas “duas vozes” sobre o ser não são excludentes. Ele enfatiza isso principalmente num capítulo intitulado *O acontecimento: História e ultra-um*. Mallarmé, por exemplo, seria um pensador central para pensarmos em torno da questão do ser. Mas seria nas matemáticas que essa questão, teria, finalmente, chegado ao seu ápice. Isso pode até ser verdade, mas questionável. Por isso *o objetivo desse texto é dar um passo para trás*. Gostaria de voltar a Heidegger e tentar compreender o porquê da posição de Badiou. O que, afinal, seria o espírito matemático? Ou seja, esse texto não pretende discutir as teses de Badiou. Pretende-se, ao contrário, colocar a questão da essência da linguagem a partir Heidegger como uma introdução para se pensar, num outro momento, o porquê da posição de Badiou frente a Heidegger.

Para isso, lembremo-nos das primeiras palavras de Heidegger em 1949 diante da técnica: “A seguir, *questionaremos* a técnica”. Ou seja, ele insiste em sublinhar o *questionar*. Na verdade, essa não é uma problemática nova a Heidegger. Temos hoje acesso às suas primeiras preleções. Um exemplo seria aquele que marcou definitivamente Hans-Georg Gadamer: a preleção sobre *Ontologia (Hermenêutica da facticidade)*. Ou seja, desde estas preleções de 1923, antes mesmo de sua tese sobre *O ser e o tempo*, Heidegger ia de encontro com as ciências. Em especial, com as ciências

matemáticas. Heidegger anuncia assim o famoso *espírito matemático* que pairava no começo do século XX:

As matemáticas são a ciência menos rigorosa de todas, uma vez que o acesso nelas é muito mais fácil. As ciências do espírito pressupõem muito mais existência científica do que um matemático jamais pode alcançar. Não se deve ver a ciência como um sistema de enunciados e contextos de justificação, mas enquanto algo em que o ser-ai fático vem a estar de acordo consigo mesmo. A imposição de um modelo é antifenomenológico, sobretudo, quando do tipo de objetualidade e do modo correspondente de acesso a ele tiver que ser extraído o sentido de rigor científico (HEIDEGGER, 2013, pp. 79-80).

Com Heidegger, vemos uma profunda proximidade entre a técnica, as ciências e a matemática. Além disso, contraintuitivamente, Heidegger nos afirma que as matemáticas são a ciência menos rigorosa de todas – logo as matemáticas, que marcaram profundamente o pensamento contemporâneo.

Essa posição, aliás, não foi isolada no século XX. Husserl (que foi um matemático no começo de sua experiência intelectual) talvez tenha sido o primeiro a questionar o espírito matemático – tema maior em *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental* (1935-1936).

2. A crise das ciências europeias

Apenas para lembrarmos, Husserl fala de uma crise nas ciências em geral. Afinal, não é difícil admitirmos que haja uma crise no pensamento filosófico, na psicologia e nas ciências humanas em geral; mas é compreensível estender esta suposta crise também aos saberes positivos? Ou seja, a matemática, por exemplo, que sempre serviu de modelo, devido ao seu rigor, às demais ciências, ela também estaria em crise? Por que teria algum sentido afirmar que mesmo nas ciências exatas encontraríamos uma crise?

Husserl admite que o espírito matemático seja um triunfo do espírito humano. Assim, a ideia de Husserl parece ir na contramão das descobertas científicas, uma vez que as ciências exatas, em 1935-1936, estavam em pleno desenvolvimento e cobertas por novas invenções. Husserl tem plena consciência disto. Desde o primeiro parágrafo, denominado *Há verdadeiramente, se considerarmos a constância de seu êxito, uma crise das ciências?*, ele escreve: “o rigor da cientificidade de todas estas disciplinas, a evidência de suas prestações teóricas, aquelas de sucessos constrangedores – e duravelmente constrangedoras – que elas obtêm sem cessar, estão fora de questão” (HUSSERL, 2004, § 1).

Na verdade, quando se diz de uma crise, não é o êxito que está a questão. O que ele mostra, por outro lado, é como a generalização desta forma de pensar exclui ou se esquece do solo das ciências. Ou seja, elas não notam, diz Husserl, que elas pressupõem necessariamente que a princípio somos homens vivos numa comunidade, num mundo ambiente e numa época histórica que é a nossa.

Aliás, o espírito geométrico-matemático seria a base para o pensamento objetivista que Husserl critica. Ele nos lembra, mais especificamente, do modo de matematizar a natureza em Galileu.

Husserl escreve um longo e importante parágrafo sobre *A matematização galileana da natureza*. Resumidamente, Husserl afirma que Galileu teria dividido o mundo em duas perspectivas. Na verdade, Husserl indicava certo abismo entre o mundo vivido e o ideal científico que marcaria, desde Galileu, o modo de pensar “objetivo”: um mundo com uma totalidade infinita de *objetividades ideais* determináveis de modo metódico e absolutamente unívoco para todo o mundo. Desse modo, o objetivismo passaria por cima de nossa relação mais direta com o mundo, apesar de sempre o pressupormos.

Um exemplo notável desse objetivismo encontramos no subparágrafo h do parágrafo 9, *O mundo-da-vida como o fundamento de sentido esquecido da ciência da natureza*. Neste subparágrafo, Husserl destaca que, o que Galileu realiza é uma substituição: o mundo matemático idealizado passa a ser o mundo real, excluindo, assim, da realidade do pensamento, o mundo em que vivemos, que percebemos, breve, tudo aquilo que está diretamente ligado à nossa vida cotidiana.

Substituímos, assim, a percepção cotidiana por uma indução do método científico. Mas esta substituição não modifica em nada o fato de vivermos num mundo pré-dado, fonte de todo sentido. Assim ele define o mundo da vida:

O mundo da vida é o mundo sem cessar dado anteriormente, valendo sem cessar e primeiramente como sendo, mas que não ganha esta validade de um projeto ou de qualquer tematização que seja, nem conforme a um propósito universal qualquer. Todo propósito, ao contrário, o pressupõe, incluindo nisso o propósito universal de conhecê-lo numa verdade científica: ela o pressupõe anteriormente já, e sempre já anteriormente no progresso do trabalho, como um mundo que tem seu modo de ser – precisamente, portanto, um modo de *ser* (HUSSERL, 2004, appendice XVII).

Ora, com o espírito geométrico-matemático, o que se substitui são nossas formas de ver o mundo. Mas isto não modifica que é neste mundo que vivemos. Apesar de aparentemente trivial esta observação, ela é fundamental, porque *agimos como se isto não fosse verdade* – é esta

trivialidade que é mascarada, segundo Husserl, nas ciências da natureza, tomando o Ser verdadeiro como o Método.

Husserl não está aqui criticando simplesmente as descobertas científicas. O que ele critica é o fato da ciência recobrir, pelas suas descobertas, nossa relação mais primordial com o mundo e elevando as descobertas científicas às únicas verdades e até à vestimenta ideal de como se deve ver o mundo. Tão ideal que qualquer tentativa de ver o mundo de outra forma que não seja científica é considerada como metafísica.

Nesta medida, o ideal científico pode ser considerado *alienador*, tal como nota Jean-François Lyotard num livro célebre denominado *A fenomenologia* de 1954:

O formalismo objetivista é alienador; essa alienação deveria aparecer como incômodo desde que a ciência objetiva viesse a apoderar do subjetivo; ela daria então a escolha entre construir o psíquico sobre o modelo do físico, ou bem renunciar a estudar com rigor o psíquico (LYOTARD, 1999, p. 35).

É como se Husserl afirmasse que o modo de pensar galileano nos promettesse o máximo de esclarecimento de todas as questões, mas que no fundo, seria o modo mais acabado de excluir as questões centrais do homem: questões em relação ao mundo da vida. O que há é um distanciamento entre a filosofia e a ciência positiva:

Ora, se esta nova humanidade [tal como prometia na época do *Esclarecimento*], animada de um espírito tão alto, na qual ela encontraria sua felicidade, não se manteve, isto só se produziu porque ela perdeu o que lhe impulsionava: a fé na filosofia universal de seu ideal e no alcance do novo método (HUSSERL, 2004, § 4).

É como se tivéssemos prometido algo e não tivéssemos cumprido, levando-nos a uma crise.

É nesse contexto que devemos compreender o texto de Heidegger. Entretanto, ele, por sua vez, não diz de uma crise. Heidegger quer *questionar* esse espírito matemático. Um espírito que ele denomina *técnico*. Mas antes de entrarmos nesse tema, temos que precisar o que é *questionar* para Heidegger. Ou seja, temos que entender com todas as letras o que sua primeira frase diz: “A seguir, *questionaremos* a técnica”.

3. Questionar a técnica

Heidegger busca uma radicalidade próxima ao que encontramos em Descartes e em Husserl. Entretanto, ele não propõe uma suspensão dos juízos ou uma suspensão da nossa crença no mundo. A atitude filosófica mais primordial, a seu ver, seria o *questionamento*. Seria

preciso retomar as questões mais fundamentais da filosofia para novamente retomarmos o caminho da filosofia.

Exemplo notável da sua experiência de pensamento foi seu curso ministrado em 1935-36 na Universidade de Freiburg, cujo título original é: *Questões básicas da Metafísica* e modificado, quando publicado, para: *Que é uma coisa?*

Seu curso principia com uma questão que lhe é cara: *qual a particularidade de uma questão filosófica? Afinal, qual é a diferença entre uma atitude filosófica e uma atitude científica?*

Heidegger começa nos lembrando de uma passagem de Platão, no seu diálogo Teeteto, em que Tales, observando as estrelas, caiu num poço. O interessante nesta história é que uma jovem trácia observando o acontecimento riu ao ver que ele não enxergava nem um palmo à sua frente, ainda que tivesse a pretensão de contemplar as estrelas. Não custa lembrarmos dessa passagem que Platão descreve em *Teeteto*:

Esta mesma piada se aplica a todos aqueles que passam as suas vidas na filosofia. É realmente verdade que os filósofos falham em ver seus vizinhos de porta; ele não só não percebe o que está fazendo como também dificilmente sabe se ele é um homem ou algum outro tipo de criatura. A questão que se põe é: O que é o Homem? Quais ações e paixões propriamente pertencem à natureza humana e o distingue dos outros seres? É isto que ele quer saber e envolve a si na investigação (PLATO, Theaetetus, 174a).

Na concepção de Platão, algo fica claro: tomar uma atitude filosófica é realizar outra forma de questionar, mesmo que isto nos leve a cair em buracos e ser alvo de risos. Heidegger busca algo muito próximo ao afirmar que o tipo de questão que a filosofia se propõe é exatamente o tipo de problema que leva o senso comum a sorrir: “filosofia é aquele modo de pensar, com o qual, essencialmente, nada se pode começar e acerca do qual as criadas necessariamente se riem” (HEIDEGGER, 1987, § 1). Afinal, as questões básicas da metafísica seriam todas aquelas que nos deixariam expostos a cair num poço e ser alvo de risadas. Assim como Platão, Heidegger acredita que uma atitude filosófica é um certo modo de pôr questões.

Nesse curso sobre o *Que é uma coisa?* importa a Heidegger mostrar como a filosofia tem um modo próprio de colocar suas questões diferentemente da atitude científica. Ao se perguntar o que é uma coisa, Heidegger pretende mostrar aos seus alunos o que está em jogo: não seria a explicação científica do que esta ou aquela coisa é, mas o que ele chama a coisalidade da coisa o que torna uma coisa uma coisa.

Por outro lado, a ciência nada pode nos dizer sobre a *questão* do que é uma coisa. Segundo Heidegger, a ciência não coloca este tipo de questão, pois ela *fala* sobre coisas determinadas e não sobre o porquê que uma coisa é uma coisa.

Uma atitude filosófica, portanto, seria *reaprender* a questionar. Heidegger literalmente afirma isso: “devemos levantar a questão. Durante bastante tempo ainda, trata-se mesmo de fazer uma coisa muito mais provisória: devemos, para começar, *aprender* de novo a questionar. Isto acontece somente na medida em que as questões (mas não, quaisquer questões) são, de fato, colocadas” (HEIDEGGER, 1987, pp. 24-25).

Apenas para mostrar que não se trata de algo isolado no pensamento heideggeriano, poderíamos lembrar também de uma conferência de agosto de 1955 denominada *O que é a Filosofia?*

Essa conferência é exemplar porque revela como Heidegger jamais abandonou o problema do que é fazer uma questão filosófica. Fazer uma questão é tomar uma decisão de um caminho. Não qualquer um, mas um em que se decide por ele. Uma questão filosófica, tal como a questão sobre o que é a filosofia é se decidir por uma forma de reflexão. Ao nos perguntarmos o que é a filosofia, “a meta da nossa questão é penetrar *na* filosofia, demorarmo-nos nela, submeter nosso comportamento às suas leis, quer dizer, ‘filosofar’” (HEIDEGGER, 1999, p. 27). Esta experiência do como questionar, como escolher um caminho e os cuidados que se deve tomar nesta senda é a descrição da atitude filosófica por excelência na experiência heideggeriana.

Outro ponto central que encontramos nessa conferência seria esse: como aquilo que está em questão tem *uma origem grega* na sua forma de questionar. Isso, para Heidegger, continua presente em nossa forma de pensar. Quando Sócrates, Platão e Aristóteles, por exemplo, se questionavam o que é *isso*, uma coisa, o belo, a verdade, etc., o mesmo Heidegger encontra no nosso modo de questionar o que é a filosofia – uma maneira de afirmar que o sorriso da jovem trácia continua sendo a definição do que é uma atitude filosófica (algo que foge completamente ao senso comum). Em outras palavras: o modo como questionamos é, no fundo, uma forma carregada de historicidade, de um destino.

Isto nos leva, quase que “naturalmente”, ao texto em que Heidegger busca pensar *O que quer dizer pensar?* Nesta conferência, encontramos esta célebre passagem que ainda hoje gera polêmicas:

Sim, é verdade: o que até agora foi dito e toda a discussão que se segue nada tem a ver com ciência e, sobretudo, se a discussão tiver o direito de ser um pensamento. A razão disto é que a ciência não pensa. Ela não pensa porque, segundo o modo de seu procedimento e de seus recursos, ela jamais pode pensar – a saber, pensar segundo o modo dos pensadores (HEIDEGGER, 2002, p. 115).

Creio ser fundamental mostrar com cuidado o que Heidegger quer dizer nesta passagem e como isto reflete de modo claro o que o filósofo compreende por uma atitude filosófica, uma atitude que, em suas palavras, *pensa*. Afinal, por que a ciência não pensa?

4. A questão da técnica

Na conferência sobre *A questão da técnica* fica claro que uma atitude filosófica é assumir um caminho que é o do *pensamento*. Diferentemente da ciência, a filosofia, ao se deparar com a técnica, não se resume a ela, mas busca compreender a sua essência. De um modo geral, Heidegger busca expor como a técnica hodierna é uma forma de *dominação*. No sentido oposto da atitude filosófica que busca compreender o sentido do que *é* algo, a ciência obscurece o pensamento ao determinar, na sua forma técnica, o que algo *deve* ser.

Heidegger busca então a origem da técnica. Voltando-se aos gregos, Heidegger descreve como o sentido originário da técnica é uma forma de desencobrimento, de desvelamento. Ou seja, sua essência seria justamente de fazer viger a verdade. Numa palavra: “técnica é uma forma de desencobrimento. A técnica vige e vigora no âmbito onde se dá descobrimento e desencobrimento, onde acontece ἀλήθεια, verdade” (HEIDEGGER, 2002, p. 18).

Entretanto, a técnica moderna tem outro caráter. Ela se apoia na moderna ciência exata da natureza e nossa questão passa a ser: “(...) de que essência é a técnica moderna para poder chegar a utilizar as ciências exatas da natureza?” (HEIDEGGER, 2002, p. 18). É esse o ponto para Heidegger: a essência da técnica moderna é de exploração, dominação do mundo. Assim, ao questionar a técnica, o que Heidegger afirma é uma certa posição prévia em relação ao mundo. Uma posição que já predispõe um espírito de dominação. Daí Heidegger dizer que

A física moderna não é experimental por usar, nas investigações da natureza, aparelhos e ferramentas. Ao contrário: porque, já na condição de pura teoria, a física leva a natureza a ex-por-se, como um sistema de forças, que se pode operar previamente, é que se dis-põe do experimento para testar, se a natureza confirma tal condição e o modo em que o faz (HEIDEGGER, 2002, pp. 24-25).

Sendo uma posição prévia, o caminho da técnica já traça seu *destino*. Um destino que é seu próprio perigo, segundo Heidegger. Um perigo porque atinge a própria essência do homem. Daí lermos essa passagem célebre:

E é justamente este homem assim ameaçado que se alardeia na figura de senhor da terra. Cresce a aparência de que tudo que nos vem ao encontro só existe à medida que é um feito do homem. Esta aparência faz prosperar uma

derradeira ilusão, segundo a qual, em toda parte, o homem só se encontra consigo mesmo. Heisenberg mostrou, com toda razão, que é assim mesmo que o real deve apresentar-se ao homem moderno. *Entretanto, hoje em dia, o homem já não se encontra em parte alguma, consigo mesmo, isto é, com a sua essência* (HEIDEGGER, 2002, pp. 29-30).

Essa posição prévia revela como a técnica moderna se fundamenta nas ciências exatas da natureza. Há certa projeção que transforma a relação do ser-aí com as coisas. Ou seja, há uma antecipação em relação às coisas. No parágrafo 18 (*A moderna ciência matemática da natureza e o nascimento de uma crítica da razão pura*) do seu curso *Que é uma coisa?*, isso fica claro. Nesse parágrafo, Heidegger acentua como o matemático, nas ciências modernas, é o pressuposto fundamental acerca das coisas. Entretanto, há modos distintos de se relacionar com elas. Deixar com que elas se apresentem a nós é diferente de toma-las segundo uma forma de dominá-la. Desse modo, a forma em que nos projetamos em direção às coisas já decide, *de antemão*, a forma possível de experimentá-la. No fundo, “(...) o matemático recebe de si mesmo um impulso no sentido de colocar a sua própria essência como fundamento de si mesmo e, por conseguinte, como fundamento de todo o saber” (HEIDEGGER, 1987, p. 100). Isto é, o matemático, ao fundamentar-se a si mesmo, se expressa como padrão para toda forma de pensar. Mas um padrão que obscurece o que é uma coisa, pois impõe a ela, previamente, o que ela deveria ser.

Daí porque Heidegger nos lembra que o matemático, no grego, significa “o que se pode aprender”; “o que se pode ensinar”. Quer dizer, algo que diz respeito às coisas *numa determinada perspectiva*. Mas um aprender e um ensinar num sentido originário:

Este verdadeiro aprender é, por consequência, um tomar muito peculiar, um tomar no qual aquele que toma, toma, no fundo, aquilo que já tem. A *este* aprender corresponde, também, o ensinar. Ensinar é um dar, um oferecer; no ensinar, não é oferecido o ensinável, mas é dada somente ao aluno a indicação de ele próprio tomar aquilo que já tem (HEIDEGGER, 1987, p. 79).

O matemático, portanto, é uma certa antecipação em que nos impede de *ouvir* o que as coisas são: “ο μαθηματικα, o matemático, é aquele ‘acerca’ das coisas que já conhecemos verdadeiramente, de modo antecipado; aquilo que, em consequência, não começamos por ir buscar às coisas, mas que, de certo modo, levamos conosco até elas” (HEIDEGGER, 1987, p. 80).

O que significa então afirmar que a ciência moderna tem um caráter matemático?

Heidegger sublinha seis pontos do que seria isso:

1) o matemático é um projeto acerca da coisalidade da coisa que, de antemão, já se tem um projeto do que uma coisa seria;

- 2) projetar significa pôr nas coisas o que elas devem ter e ser; ou seja, trata-se de um projeto axiomático;
- 3) ser axiomático significa um prévio agarrar a essência da coisa;
- 4) o projetar determina o domínio daquilo que a essência da coisa engloba; noutras palavras, diz Heidegger, “Natureza é agora [depois de Newton] o domínio, esboçado no projeto axiomático, da conexão dos movimentos espaciais uniformes, no qual, somente, os corpos nele inseridos podem ser corpos” (HEIDEGGER, 1987, p. 96);
- 5) como se trata de um projeto, o modo de conhecimento e questionamento da natureza é pré-determinado: as coisas são tais como se mostram no domínio do projeto;
- 6) por fim, o próprio projeto exige uma matemática específica: uma matemática mensurável e que determina o sentido das coisas. Por isso Heidegger afirmar que

O fato de uma matemática de uma espécie determinada ter podido e devido entrar em jogo é *consequência* do projeto matemático. A fundação, por Descartes, da geometria analítica, a fundação, por Newton, do cálculo dos fluxos, a fundação simultânea do cálculo diferencial, por Leibniz, todas estas novidades, este matemático em sentido restrito, tornaram-se possíveis, pela primeira vez e, antes de mais, necessárias, tendo por base o traço matemático fundamental do pensamento em geral (HEIDEGGER, 1987, p. 97).

Mas esse fundamento do pensamento em geral, tem uma origem: ele começa na Grécia e tem em Platão o seu ápice.

5. O ponto culminante: Platão

Em *A questão fundamental da Metafísica* (1933) Heidegger diz:

Quando e como se deu e aconteceu a decisão primeira e única da questão fundamental da filosofia e, por conseguinte, da própria filosofia? Naqueles tempo em que o *povo grego*, cuja estirpe e língua têm conosco a mesma origem, preparou-se e aprontou-se, em seus grandes poetas e pensadores, para criar um modo singular de presença humana e popular, o que, teve seu princípio, até hoje não se desfez. Este princípio ainda *está em vigor* e não desapareceu, nem desaparece com o fato de a história posterior ter permanecido cada vez menos senhora de sua grandeza (HEIDEGGER, 2007, p. 24).

Assim, não foi em qualquer civilização que se deu uma certa forma de pensar. Não é porque os gregos pensaram a ontologia num espírito matemático que a filosofia é grega. Ela é grega, porque houve um espírito grego de questionar o mundo. Não se trata de afirmar, como Badiou o faz, que já havia na China, Índia, Egito, etc. poesia – algo que estaria próximo do pensar pré-socrático. Há, diferentemente, um evento na Grécia:

Foram eles [os gregos] que, pela primeira vez, lançaram-se, na poesia e no pensamento, ao questionamento que há de determinar nossa presença. Os gregos, justamente porque criaram a filosofia, levaram o questionamento à sua completa realidade espiritual, isto é, deram-lhe também palavra e nome: filosofia, $\phi\lambda\omicron\sigma\phi\iota\alpha$, é a certidão de nascimento na linguagem da essência deste questionamento (HEIDEGGER, 2007, p. 25).

Entretanto, a história da filosofia ocidental é uma perda crescente de cadência de seu próprio princípio devido a dois motivos:

- 1) o matemático – que é também um acontecimento grego;
- 2) teológico-cristão.

Nos voltemos ao primeiro motivo: o espírito matemático é aquele que parte de axiomas que se desdobram em algum discurso consequencial. Um espírito que traz consigo um caminho, um método. É esse caminho que assegura e garante o que seria verdadeiro ou falso, na sua projeção, antecipada, do que é e o que não é. Com Platão temos, portanto, um acontecimento: “o conteúdo da filosofia é tão ampla e propriamente atingido pelo matemático que é o matemático e sua precedência universal que, de antemão, decide o que, do ponto de vista filosófico, pode ser sabido e como há de sê-lo” (HEIDEGGER, 2007, p. 50) – uma forma de determinar a priori o que é a verdade. É esse o fundamento naturalizado e não questionado da filosofia Ocidental depois de Platão: algo arbitrário, sem rigor e, mesmo, aparente.

Podemos compreender a posição de Heidegger se nos voltarmos ao seu curso *Da essência da verdade* (1933-1934). Heidegger busca, nesse curso, mostrar como a verdade, no sentido grego, foi pensada de dois modos distintos e que determinaram a história da filosofia. Por um lado, como *descobrimto*; por outro, como *correção/adequação*. Não por acaso Heidegger insiste em se voltar a Platão: “a filosofia de Platão não é senão a luta dessas duas concepções de verdade. O desfecho desta luta determinou a história do espírito dos milênios vindouros” (HEIDEGGER, 2007, p. 137).

Heidegger nos lembra que a verdade, em Platão, tem vários níveis e graus. Algo pode ser mais verdadeiro do que outro, sem que esse deixe de ser verdade. Há, em Platão, afinal, uma hierarquia. É essa hierarquia sobre o que é a verdade que interessa a Heidegger: há um conceito superior e mais elevado do que seja a verdade. Trata-se da verdade enquanto descobrimto que *fund*a o que seria a verdade enquanto correção.

Lembremos como Platão nos descreve que, do mesmo modo que o olhar necessita da luz para ver um objeto sensível, a alma necessita de alguma luz para ver as ideias. No caso do mundo sensível, é o sol o responsável pela visão das coisas ao nosso redor. Isto é, o sol é a *causa* ou o que possibilita que outro algo exista e seja iluminado. Deste modo, o sol não se confunde com

o olhar, nem com a coisa percebida: o sol não é a visão, mas não é ele a causa da visão mesma e do que se vê? (*cf. República*, 508b).

Esta breve analogia nos mostra uma das teses centrais de Platão sobre a teoria das ideias: algo é a causa formal da *existência* de outro algo. No caso, algo mais supremo, *em si mesmo*, como o sol, é causa das coisas visíveis e que torna possível o olhar humano apreender as coisas ao seu redor.

Esta passagem ainda nos ensina algo: o sol não necessita nem do olhar humano, nem das coisas sensíveis ao nosso redor, mas nosso olhar e as coisas necessitam dele para existirem. Trata-se de dar uma hierarquia superior do que não depende de nada para existir e inferior do que depende de qualquer outra coisa para existir. Literalmente, é superior tudo aquilo que consegue depender de menos coisas para existir e supremo o que não precisa de nada: trata-se aí, das coisas em si mesmas. Isto nos leva à conclusão que ser a causa e o princípio de algo está diretamente relacionado a ser a sua *essência*, ao mesmo tempo, separado deste algo.

A verdade está, portanto, ligado ao que é desvendado. Ou seja, desvendado é aquilo que está sendo, mas isso, obviamente, não significa que as outras coisas deixem de ser, pois “não somente o verdadeiro e o desvendado possuem graus e degraus, mas o próprio sendo em si mesmo também. Alguma coisa pode ser, *sendo* mais ou *sendo* menos, inclusive o homem pode ser, sendo mais ou sendo menos” (HEIDEGGER, 2007, p. 147).

Entretanto, em Platão, esse desvendamento aparece também como correção. Quer dizer: de uma correspondência entre aquilo que posso ver e aquilo que a coisa realmente é. Como afirma Heidegger: “é o aparecimento, a emergência da correção em ligação com o desvendamento. A *correção* do ver e do pro-ver se funda cada vez no *virar-se* e na *proximidade* do ser, no modo como e na maneira em que o sendo se abre e desvendado. A *verdade como correção é impossível sem a verdade como descobrimento*” (HEIDEGGER, 2007, p. 148). Entendemos, nesse sentido, o fato determinante na história da filosofia em relação à ideia em Platão: “qual é, pois, o sentido da ideia? É o perfil que as coisas oferecem à visão, que já de antemão temos de ter em vista, quando vemos as diversas coisas, quando pretendemos aprender e compreender isso ou aquilo. *ἰδέα é ser visualizado antecipadamente*” (HEIDEGGER, 2007, p. 167).

Daqui surge, segundo Heidegger, a verdade no espírito matemático: enquanto uma *projeção*. Para apreender a verdade, seria preciso se projetar ao que será desvendado. Não é que o espírito matemático não seja verdadeiro – é que ele pressupõe uma verdade mais autêntica – aquela que desvenda o ser enquanto sendo em seu maior grau. Poderíamos nos perguntar então:

por que a ontologia não são as matemáticas em Heidegger? Porque as matemáticas pressupõe um grau mais verdadeiro de desvendamento: um grau que não é de projeção, mas que nos força a pensar.

6. O que quer dizer pensar?

Em seu texto *O que quer dizer pensar?*, Heidegger diz: “o que quer dizer pensar é algo que se nos revela se nós mesmos pensamos. Para que tal tentativa seja bem-sucedida, é preciso que nos disponhamos a pensar” (HEIDEGGER, 2002, p. 111). Esta é a especificidade do homem: sua capacidade de pensar. Mas isto não significa que pensamos. Só pensamos quando somos capazes de nos impor algo que valha à pena pensar. É preciso tomar uma decisão, uma posição em que se *quer* pensar para se abrir o pensamento.

Segundo Heidegger, o pensamento filosófico é um ater-se ao pensamento e não, simplesmente, uma disposição do pensamento de forma analítica ou demonstrativa. Ela é uma forma particular de expressar o que se pensa *quando há pensamento*: uma forma própria de nos ater à essência do pensamento. Daí a dificuldade de nos colocarmos na forma de pensar de um pensador, porque só quando estivermos pensando iremos perceber que é este pensamento que cabe ser pensado cuidadosamente, trazido para perto de si aquilo que cabe cuidar.

Um pensamento filosófico, neste caso, seria a exposição daquilo que se pensa, pois a forma que se expõe algo é o cuidado do que se pensa e “só podemos pensar se temos gosto pelo que em si é o que cabe pensar cuidadosamente” (HEIDEGGER, 2002, p. 112). O que Heidegger propõe é que devemos *aprender a pensar*, a questionar – este é seu foco fundamental. Assim, argumentar filosoficamente não é ter boas razões, mas expor uma forma de pensar cuidadosa que nos faz pensar e questionar. Por isto sua insistência de que os filósofos pensam: eles nos trazem, pela sua forma de argumentar, aquilo que sempre insiste em nos dar a pensar – questões que não podem deixar de serem pensadas. Por isto, “os filósofos são *os* pensadores” (HEIDEGGER, 2002, p. 113).

Por outro lado, para Heidegger, a forma de pensar científica nos impede de nos aproximar das coisas. O que a argumentação científica realiza é uma determinação, exterior às coisas, do que as coisas são. Neste sentido, a ciência é calculadora:

Quem quer ainda demonstrar e ter provado algo que somente se revela à medida que aparece a partir de si mesmo e nisso que, ao mesmo tempo, se recolhe – este, de modo algum, julga segundo um critério mais elevado e mais

rigoroso do saber. Ele pura e simplesmente *calcula* de acordo com uma medida, na verdade, inadequada (HEIDEGGER, 2002, p. 115).

O que Heidegger quer destacar é que as coisas podem ser demonstradas, determinadas, derivadas de proposições adequadas. Trata-se da argumentação própria da ciência: fazer das coisas uma demonstração calculada. Fazendo isto, o argumento científico e suas demonstrações não deixam as coisas se mostrarem tais como elas são. O argumento filosófico seria exatamente uma forma de pensar que não impõe às coisas como elas devem ser, mas um deixar expressar o que elas são. Algo como deixar que as coisas nos habitem ao invés de dominar o que elas são. Por isto afirma que “a ciência põe o real. E o dis-põe a pro-por-se num conjunto de operações e processamentos, isto é, numa sequência de causas aduzidas que se podem prever. Desta maneira, o real pode ser previsível e tornar-se perseguido em suas consequências” (HEIDEGGER, 2002, p. 48). Mas como deixar que as coisas expressem o que elas são?

7. Em busca da essência da linguagem

Comentando um poema de Gottfried Benn, Heidegger escreve em 1958, numa conferência intitulada *A essência da linguagem*, a seguinte passagem:

Chamando-se a palavra de rebento e flor da boca, escutamos o som da linguagem emergir terrena. De onde? Do dizer e de sua saga, em que se oferece o mundo como um deixar aparecer. O som vibra a partir da sonância, da reunião que recolhe e convoca, que se abre para o aberto, deixando assim o mundo aparecer nas coisas. O sonoro da voz não está preso à explicação físico-fisiológica de simples elementos fonéticos. O sonoro telúrico da linguagem está contido na harmonia que afina e sintoniza entre si os campos da articulação de mundo (HEIDEGGER, 2012, p. 164).

Difícilmente alguém diria que estas palavras de Heidegger são claras ou que pertencem à linguagem da filosofia tradicional. Mas isto não é por acaso. A experiência intelectual de Heidegger é marcada por uma necessidade de trazer um novo vigor à linguagem do pensamento ou uma nova experiência da linguagem da filosofia.

Em sua *Carta sobre o Humanismo*, por exemplo, comentando sobre as expressões que nos são familiares, ele afirma:

Aprendi a ver que justamente estas expressões tinham que levar direta e inevitavelmente para a errância. Pois, as expressões e a linguagem conceitual nelas integrada não foram repensadas, pelos leitores, a partir da coisa propriamente dita que tinha que ser pensada; ao contrário, a coisa propriamente dita foi representada a partir das expressões que foram mantidas com suas significações correntes (HEIDEGGER, 1991, p. 39).

Heidegger age como se dissesse que fosse preciso pensar de outro modo. Não basta simplesmente rompermos com o modo de pensarmos a tradição, é preciso também romper a nossa gramática filosófica: é preciso uma vizinhança com a poesia para podermos alcançar uma ontologia sem os prejuízos da tradição.

Encontramos esse esforço de Heidegger principalmente em seus textos tardios (da década de 50). Esse período é marcado por uma necessidade de pensar *a essência da linguagem* – algo que sempre pode nos enganar, uma vez que “falamos e falamos sobre a linguagem. Aquilo de que falamos, a linguagem, já sempre nos precede. Falamos sempre a partir da linguagem. Isto significa que somos sempre ultrapassados pelo que já nos deve ter envolvido e tomado pra falarmos a seu respeito” (HEIDEGGER, 2012, p. 138).

Falar sobre a essência da linguagem, para Heidegger, é falar da vizinhança do pensamento com a poesia, uma possibilidade de uma experiência *pensante* com a linguagem. Pensamento e poesia, nesta direção, caminham numa mesma direção: elas se pertencem e tem um mesmo elemento em comum em que surge a essência vigorosa da linguagem – um acontecimento que ele denomina *saga do dizer*. Assim ele escreve em *A essência da linguagem* (1958): “o que nos concerne como linguagem determina-se pela saga do dizer, essa que tudo em-caminha e movimenta. Acenar é passar de um para outro. As palavras-guia acenam, fazendo-nos passar das representações corriqueiras da linguagem para a experiência da linguagem como a saga do dizer” (HEIDEGGER, 2012, p. 159). O que isto significa?

A primeira coisa que devemos ter em mente é que, a seu ver, há uma necessidade intrínseca no modo de filosofar de *passar* da linguagem corriqueira a outro modo de pensar. A fala cotidiana é uma fala falada, desgastada, esquecida e que torna possível um falatório. Mas ela tem sua função: “nós só somos capazes de falar uma língua, de agir na fala com relação e sobre alguma coisa porque a linguagem ela mesma *não* vem à linguagem na fala cotidiana, ficando nela resguardada” (HEIDEGGER, 2012, p. 123). Ou seja, para que a linguagem fale, é preciso outro regime de linguagem.

Aliás, mesmo o senso comum filosófico que vê a linguagem enquanto uma expressão, uma atividade humana ou a representação e apresentação do real e do irreal deve ser colocada de lado se buscamos a fala da linguagem. Por quê?

Segundo Heidegger, dizer que a linguagem poética expressa uma imaginação poética, por exemplo, é afirmar que a poesia é a expressão de um poeta – uma expressão de sua imaginação. Isto pode até ser verdade, mas não nos diz qual é a essência da linguagem e nem porque ela

vigora. O mesmo vale se dissermos que a linguagem é uma atividade humana – isto também é uma verdade, mas não diz nada sobre a essência da linguagem.

Se dissermos que expressar é falar, isto também é inegável, mas também não diz nada a partir da linguagem. Ao contrário, falar nos leva a algo mais original do que expressar. Falar, segundo Heidegger, traz à tona algo vigente, torna presente algo que provoca uma vigência e invoca uma ausência. Este algo que torna presente na vigência é fundamental a Heidegger: chamar as coisas a virem a ser vigentes nomeando o mundo.

É este fazer as coisas virem a ser vigentes que Heidegger encontra na poesia. Um poema fala algo na medida em que chama as coisas para virem ao mundo; ou o mundo para vir às coisas; ou a intimidade das coisas e do mundo. É na poesia, portanto, que Heidegger descreve o que é a essência do falar em *A linguagem* (1950): “evocar no sentido originário de deixar vir a intimidade de mundo e coisa é propriamente chamar” (HEIDEGGER, 2012, p. 22).

É certo que falar é uma expressão, uma atividade humana e uma representação e apresentação do real e do irreal. Tudo isto é verdade, Heidegger admite, mas assim *a linguagem não é tomada enquanto linguagem*, pois

Concebida sob esse ponto de vista, a essência da linguagem ainda não mostra a essência da linguagem: modo em que a linguagem vigora como linguagem, ou seja, garante, ou seja, demora-se recolhida naquilo que a linguagem no seu próprio, como linguagem, preserva para si mesma (HEIDEGGER, 2012, p. 199).

Modo de afirmar que, para se pensar o sentido da linguagem enquanto linguagem, é preciso pensar de outro modo. Não se trata de dizer que a linguagem é isto ou aquilo, mas seguir o caminho da linguagem para que ela mesma diga o que ela é, sem agarrar a um conceito prévio, tal como energia, atividade, trabalho, força do espírito, visão de mundo, expressão, etc. que não a linguagem ela mesma. A questão é: o que é próprio da linguagem?

Antes de tentarmos responder isto, percebamos também como esta fala está distante da linguagem científica. Chamar à vir à tona jamais poderia ser um ideal científico se levarmos em conta que, para Heidegger, a ciência age segundo uma dominação da Natureza, objetivando o mundo circundante e mesmo para além-Terra. O espírito científico, neste sentido, seria um espírito dominador que obscurece o que a linguagem tem a falar devido aos seus hábitos representacionais – não vê nada senão um modo das coisas se exporem em que é possível dominar e representar. Lembremos que, em *A coisa* (1951), Heidegger afirma, por exemplo:

O conhecimento da ciência, que é constrangente em seu âmbito, ou seja, o setor dos objetos, já anulou as coisas, como coisas, muito antes de a bomba atômica explodir. (...) Se, porém, as coisa já se tivessem mostrado, *como* coisas, o ser coisa das coisas, a coisalidade, já se teria manifestado, já teria

reivindicado e preocupado o pensamento. Na verdade, porém, a coisa, como coisa, continua velada e proibida, continua reduzida a nada e, neste sentido, anulada (HEIDEGGER, 2002, p. 148).

O que se propõe aqui é deslocar *o fazer humano* para *o vigor da própria linguagem*. Esta seria a única possibilidade de a coisa aparecer enquanto coisa para Heidegger: é pela fala autêntica que se dá a escuta da linguagem – algo completamente estrangeiro ao pensamento científico. Ora, é para fazer as coisas falarem, para que elas se revelem, que Heidegger busca a linguagem poética, pois a essência da linguagem não pode ser algo objetivado, mas deve ser a própria linguagem falando de si. Ao falar de uma essência da linguagem o que se busca fazer é uma experiência pensante com a linguagem poética, porque no pensamento há um “(...) escutar o consentimento daquilo que todo questionar questiona ao interrogar sobre a essência” (HEIDEGGER, 2012, p. 135). Contrariamente à experiência científica, vale transcrevermos como Heidegger fala da experiência do poeta em relação à coisa:

(...) o poeta faz a experiência de que é a palavra que deixa aparecer e vigorar uma coisa como a coisa que ela é. Para o poeta, a palavra se diz como aquilo a que uma coisa se atém e contém em seu ser. O poeta faz a experiência de um poder, de uma dignidade da palavra, que não consegue ser pensada de maneira mais vasta e elevada. A palavra é, ao mesmo tempo, aquele bem a que o poeta se confia e entrega, como poeta, de modo extraordinário. O poeta faz a experiência do ofício de poeta como uma vocação para a palavra, assumida como fonte e borda do ser (HEIDEGGER, 2012, p. 129).

Isto significa que fazer uma experiência autêntica com as coisas é se enviar a elas e esperar que elas venham ao nosso encontro – é preciso que elas nos alcancem. E, quietos, escutemos e transformemos nossa relação com a palavra. Tentemos compreender isto.

Heidegger nos fala praticamente de três modos distintos de falar. Um modo inquietante, dominador, que no fundo não escuta, mas representa; um modo indiferente, que faz da fala um falatório e não diz nada. Ora, há falas originárias e falas passageiras: falar e dizer são ações distintas, pois posso falar muito sem dizer nada e posso ficar em silêncio e dizer muito. Esta é uma das ideias da saga do dizer, enquanto um mostrar, deixar aparecer, deixar ver e ouvir. Falar é chamar a vir à tona; fazer vigorar; tornar presente. É esta fala, este dito, que a poesia realiza segundo Heidegger.

É desta fala que Heidegger nos diz quando pensa numa quietude. É dela que Heidegger nos atina: uma fala que busca algo próprio do que ele denomina um *acontecimento* em que há *consonância do quieto*. Segundo suas palavras: esta consonância do quieto “é a linguagem da essência” (HEIDEGGER, 2012, p. 171). Mas o que seria isso?

Quando Heidegger afirma que está a caminho da essência da linguagem, é desta quietude que ele está se aproximando. Uma quietude que busca deixar as coisas se fazerem coisas – um deixar quieto o mundo no seu fazer mundo. Ou seja, uma quietude que deixa as coisas virem à fala. Mas uma quietude que chama, que evoca e convoca o vigor das coisas. Nesse sentido, Heidegger dirá que o dito do poema é um puro chamado – um chamado para que as coisas falem.

Mas temos que evitar aqui um mal-entendido. Ao afirmar que o poema é um puro chamado, Heidegger não quer com isto dizer que se trata de uma metáfora. Literalmente, o que Heidegger propõe é que a linguagem fala – não metaforicamente, mas em seu vigor mesmo ela se torna presente na ausência. Na poesia, diríamos, um dito que diz na plenitude do dizer é um dito genuíno. Assim, quando o poeta diz, por exemplo, que “palavras como flores”, deve-se compreender que “aqui a palavra se resguarda na proveniência de sua essência e vigor. Aqui não falta uma ‘posição primária’, pois aqui a palavra surge de sua nascente. Aqui não há ‘fraqueza da transformação criadora’ e sim o poder suave da simplicidade de um saber escutar” (HEIDEGGER, 2012, p. 164).

Se a palavra se resguarda em sua essência e vigor, quando lemos um poema não encontramos nada senão a própria essência e vigor das coisas. Isto significa afirmar que, quando se lê um poema, pouco importa quem é o autor. Heidegger, literalmente, afirma que não há autor. O que há é uma linguagem falando de si mesma. Lembremos: não se trata de uma expressão de um autor (algo como o interior da alma ou uma visão de mundo), mas da fala da linguagem. Nisto consiste o porquê de, talvez, a linguagem poética ser a única linguagem genuína: só ela diz autenticamente a fala da linguagem. Eis o que Heidegger considera a grandeza de uma obra: “em que o poema pode negar a pessoa e o nome do poeta” (HEIDEGGER, 2012, p. 13). O mesmo Heidegger diz em “... *poeticamente o homem habita...*” (1951):

O homem se comporta como se fosse o criador e o soberano da linguagem. A linguagem, no entanto, permanece a soberana do homem. (...) Em sentido próprio, a linguagem é que fala. O homem fala apenas e somente à medida que co-responde à linguagem, à medida que escuta e pertence ao apelo da linguagem (HEIDEGGER, 2002, p. 167).

Isto nos traz necessariamente uma consequência: se não é o poeta que fala, temos que admitir que é a própria linguagem que fala. Esta é a passagem mais difícil de compreendermos sobre o tema *Ser e linguagem poética* em Heidegger. Trata-se de uma passagem que encontramos em *A linguagem*:

A consonância do quieto não é nada humano. Ao contrário. Em sua essência, o homem é como linguagem. A expressão ‘como linguagem’ diz aqui: o que se apropria pelo falar da linguagem. O que assim se apropria, a essência do homem, é trazida pela linguagem ao seu próprio de maneira a permanecer uma propriedade da essência da linguagem, ou seja, da consonância do quieto. Essa apropriação se apropria à medida que a *essência* da linguagem, a consonância do quieto, *faz uso* da fala dos mortais, no intuito de torná-la sonora como consonância do quieto para a escuta dos mortais. Somente porque os homens pertencem à consonância do quieto, os mortais têm a capacidade de a *seu* modo falar emitindo sons (HEIDEGGER, 2012, p. 24).

Ora, que tipo e linguagem é essa que fala de si mesma, em que o homem não usa a fala mas é falado pela linguagem?

Em *O caminho para a linguagem* (1959) Heidegger diz seu objetivo: “pretendemos algo estranho, que gostaríamos de formular da seguinte maneira: *trazer a linguagem como linguagem para a linguagem*” (HEIDEGGER, 2012, p. 192). Mas como realizar isto?

Heidegger diz de um caminho para a linguagem. Um caminho em que a linguagem faz uso dos mortais para falar de si mesma. Assim, não se conduz exatamente a linguagem, mas teríamos que nos conduzir à sua essência para que possamos escutá-la. Mas por que um homem iria fazer este caminho?

Heidegger não tem dúvida: pensar a linguagem ela mesma, enquanto ela vigora, enquanto ela fala, “pensar desde a linguagem significa”, cito-o: “alcançar de tal modo a fala da linguagem que essa fala aconteça como o que concede e garante uma morada para a essência, para o modo de ser dos mortais” (HEIDEGGER, 2012, p. 10). Eis como Heidegger liga *ser e linguagem poética*: pelo próprio modo de ser dos homens – como se a linguagem fosse sua morada autêntica. Assim, “como fala dos mortais, a fala humana nunca repousa, porém, em si mesma. O falar dos mortais repousa na relação com o falar da linguagem” (HEIDEGGER, 2012, p. 24). Literalmente, a linguagem usa a fala dos homens para que eles a escutem.

Há aqui uma ideia ontológica por excelência: os mortais devem escutar o chamado das coisas para serem próprios. Um escutar, numa quietude, que sustenta o próprio dizer das coisas. A linguagem poética, neste caso, é exemplar. Melhor, modelar, porque nos mostra a morada dos homens, pois “a conversa do pensamento com a poesia busca evocar *a essência* da linguagem para que os mortais aprendam novamente a morar na linguagem” (HEIDEGGER, 2012, p. 28). Algo que Heidegger afirma igualmente em sua *Carta sobre o humanismo* lembrando-se de Hölderlin: “cheio de méritos, todavia, poeticamente habita o homem nesta terra’ não é um enfeite de um pensar que foge da Ciência, salvando-se na Poesia” (HEIDEGGER, 1991, p. 40).

Aprender a morar novamente na linguagem é voltar a ter uma experiência com ela, se deixar tocar por ela, escutá-la. Heidegger afirma que estes momentos nós encontramos quando não temos a palavra certa para dizer o que nos concerne, o que nos provoca, oprime ou entusiasma. Estes momentos em que não estamos mais seguros da nossa própria fala, mas em que seguimos, sem nos darmos conta, uma linguagem que nos toca com seu vigor. Assim, a linguagem nos dá certos indícios a todo o momento, senão nem seríamos capazes de falar qualquer coisa e, mesmo, de realizar um falatório.

Mas como dissemos, é somente na vizinhança entre o pensamento e a poesia que podemos encontrar a essência da linguagem. Num lugar que Heidegger denomina a *saga do dizer* em que a linguagem se mostra. Nada mais claro: “o vigor da linguagem é a *saga do dizer enquanto o mostrante*” (HEIDEGGER, 2012, p. 203). Aqui encontramos a chave da essência da linguagem: o mostrar não é um feito do homem; é a linguagem que se mostra e que se deixa mostrar. Nesta senda, encontramos o que Heidegger denomina o caminho da linguagem:

Enquanto dizer, a fala pertence à rasgadura do vigor da linguagem, rasgadura perpassada pelos modos de dizer e do dito, onde vigência e ausência se assentem, se consentem e dissentem, mostram-se ou se retraem. O dizer de múltiplas configurações e diferentes proveniências é o recorrente na rasgadura do vigor da linguagem. Sob o ponto de vista das referências do dizer, chamamos de *Sage, saga do dizer*, o vigor da linguagem em seu todo, admitindo igualmente que o elemento que reúne essas referências ainda não foi considerado (HEIDEGGER, 2012, p. 202).

Este vigor da linguagem só pode ser compreendido se tivermos em conta que falar e escutar para Heidegger são o mesmo: falar é uma escuta; é porque nós escutamos que falamos do vigor da linguagem. Nesse sentido, se falamos o que nós escutamos e se ambos são o mesmo, é porque a própria linguagem, que escutamos, é falada. Ou seja, é a linguagem mesma que vindo ao nosso encontro se fala; e, nós, que somos falados pela linguagem, nos aquietamos para escutá-la, pois ela só mostra o que é vigente a partir de si. Mas se escutamos e falamos a linguagem, Heidegger conclui, é porque pertencemos à linguagem, nos recolhemos ao que nos pertence.

A *saga do dizer* seria isto: a linguagem, sendo escutada, nos deixa alcançar e se mostra. Ao se mostrar, ela fala. Este seria, ainda seguindo o linguajar heideggeriano, um acontecimento apropriador. Apropriador porque seria o acontecimento por excelência em que o homem alcança o que lhe é mais próprio, em que ele se apropria da sua essência: a essência da linguagem.

Enfim, o que torna o homem, homem, é a linguagem. É verdade. Mas o que o torna próprio é o apropriar-se da *saga do dizer*. Isto o faz apropriar de seu vigor, do que lhe é próprio, pois a linguagem lhe pertence – o que, na filosofia tardia de Heidegger, literalmente, é a *morada*

do ser: “a linguagem foi chamada de a ‘casa do ser’. Ela abriga o que é vigente à medida que o brilho do seu aparecer se mantém confiado ao mostrar apropriante do dizer. Casa do ser é a linguagem porque, como saga do dizer, ela é o modo do acontecimento apropriador” (HEIDEGGER, 2012, p. 215).

8. Uma outra voz sobre o Ser?

Dessa forma, vemos uma posição clara de Heidegger: temos que deixar as coisas expressarem o que elas são sem, antes, nos voltarmos a elas com um espírito matemático. As coisas dizem o que são – seria preciso, nesse caso, “ouvir a voz” do ser e não determiná-lo a partir do nosso discurso.

Percebamos o quão profundo é a discordância de Badiou com essa postura de Heidegger: pronunciar sobre o que é decidível do ser-enquanto-ser significa afirmar, para Badiou, que “matemáticas = ontologia” (BADIOU, 1988, p. 12). Isso significa afirmar que a ontologia, literalmente, está no registro matemático. Ou seja, elas não só dizem a mesma coisa, mas elas *são* a mesma coisa.

Afirmar isso implica, igualmente, que não se está descrevendo o mundo, tal como ele é. Isso seria tomar a observação como guia do pensamento. Não se trata de falar sobre o mundo. Para Badiou, a ontologia está no domínio do discurso. Daí porque lhe é inconcebível passagens em que Heidegger literalmente afirma que é preciso “ouvir a voz do ser”, por exemplo. Badiou age como se a filosofia devesse se delimitar. Tal limite seria o discurso: “se a realização da tese ‘as matemáticas são a ontologia’ é a base deste livro, ela não é, absolutamente, o objetivo. Quão radical que isso seja, essa tese não faz senão *delimitar* o espaço próprio possível da filosofia” (BADIOU, 1988, pp. 21-22).

Assim, contra o tipo de ontologia que Badiou denomina poética – tal como Heidegger a desenvolve –, ele defende uma ontologia matemática seguindo, principalmente Georg Cantor, Kurt Gödel, Paul Cohen, Richard Dedekind e a teoria dos conjuntos – matemáticos que teriam delineado o discurso da ontologia. Fora disso, não estaríamos mais falando sobre o ser-enquanto-ser. Isso é claro na introdução da sua obra:

[contrapondo-se] à ontologia poética que – como a História – está no impasse de um excesso de presença em que o ser se desenrola, é preciso substituir a ontologia matemática, em que se complementa pela escritura a desqualificação e a impresentação. Qualquer que seja o preço subjetivo, a filosofia deve designar, na medida em que se trata do ser-enquanto-ser, a genealogia

do discurso sobre o ser – e a reflexão possível de sua essência – em Cantor, Gödel ou Cohen, mas do que em Hölderlin, Trakl ou Celan (BADIOU, 1988, p. 16).

Entretanto, a argumentação de Badiou é, como se vê, “econômica”. Por que seria nas matemáticas e não em Hölderlin, por exemplo, que podemos refletir sobre a essência do discurso sobre o ser? Tal questão merece ser desenvolvida posteriormente.

De qualquer modo, em *O ser e o acontecimento* não encontramos uma resposta para isso. O que ele faz, como ele mesmo escreve, é estabelecer uma metaontologia. Ou seja, ele busca escrever sobre a historicidade do discurso sobre o ser-enquanto-ser. Obviamente que essa historicidade seria a própria historicidade das matemáticas. Badiou parte, assim, de um dado: desde Platão até Heidegger/Lacan a ontologia é as matemáticas, tanto que ele exprime essa história a partir de axiomas e afirma, por exemplo, que “é claro que é somente um axioma que pode estruturar uma situação em que o que está presente é a apresentação” (BADIOU, 1988, p. 38). Mas qual o fundamento dessa ontologia?

Aqui fica clara sua distância à Heidegger: literalmente, não interessa a Badiou pensar o fundamento. Ele quer simplesmente mostrar o lugar do discurso ontológico: “começar não é fundar. Minha problemática não é, eu o disse, aquela do fundamento, pois isso seria avançar numa arquitetura interna da ontologia, enquanto minha proposta é somente designar seu lugar” (BADIOU, 1988, p. 21).

Referências Bibliográficas

- BADIOU, Alain. *L'être et l'événement*. Paris: Éditions du Seuil, 1988.
- HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2012.
- _____. *Carta sobre o humanismo*. Trad. Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Moraes, 1991.
- _____. *Ensaio e conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002.
- _____. *Heidegger (Os Pensadores)*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- _____. *Ontologia (Hermenêutica da fatividade)*. Trad. Renato Kirchner. Petrópolis: 2013.
- _____. *Que é uma coisa?* Trad. Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1987.
- _____. *Ser e Verdade*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2007.
- HUSSERL, Edmund. *La Crise des Sciences Européennes et la Phénoménologie Transcendantale*. Trad. Gérard Granel. Paris: Gallimard, 2004.
- LYOTARD, Jean-François. *La phénoménologie*. Paris: PUF, 1999.
- PLATO. Theaetetus. In:_____. *Plato – Complete Works*. Trad. M. J. Levett. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997.
- _____. Republic. In:_____. *Plato – Complete Works*. Trad. G. M. A. Grube. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997.

Universidade Católica de Petrópolis
Centro de Teologia e Humanidades
Rua Benjamin Constant, 213 – Centro – Petrópolis
Tel: (24) 2244-4000
synesis@ucp.br
<http://seer.ucp.br/seer/index.php?journal=synesis>



MANZI, R. F. Haveria duas vozes sobre o ser: as matemáticas e a poesia? *Synesis*, v. 7, n. 2, dez. 2015. ISSN 1984-6754. Disponível em: <http://seer.ucp.br/seer/index.php?journal=synesis&page=article&op=view&path%5B%5D=874>. Acesso em: 30 Dez. 2015.
