
ENUNCIÇÃO

REVISTA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA DA UFRRJ

Imensidão e asubjetividade¹ - Notas a partir de Heidegger

Marcia Sá Cavalcante Schuback*

Resumo: A proposta do presente trabalho é apresentar certas reflexões de Heidegger sobre um caminho para um outro pensamento do “outro” e da “diferença” a partir de suas críticas à ideia de comparação e comparatividade como acesso à diferença.

Palavras-chave: imensidão; asubjetividade; diferença

Zusammenfassung: Dieser Aufsatz beabsichtigt einige heideggerschen Überlegungen darzustellen, die sich in die Richtung des Verstehens eines anderen Denkens des Anderes und der Differenz entfaltet. Solche Darstellung gründet sich in einer Kritik an die vorläufige Vergleichens- und Vergleichenhaftsauffassung als Zugang zur Differenz.

Stichworten: (Unermessliche)Weite, A-subjektivität, Differenz.

”Mas, então, como é possível *ver, captar, afetar-ser*, ou melhor, *ser tocado* sem representar, sem objetivar, sem nada de intermédio, assim direta e simplesmente? Não há resposta para essa pergunta a não ser: em sendo simples e imediatamente *ver, captar, afetar-se, ser tocado*. Pois aqui *ver, captar, afetar-se, ser tocado* não é outra coisa do que de imediato e simplesmente ser presente, prejacente a seu modo, como ente denominado homem, na pregnância da imensidão, profundidade e vigência da prejacência.”²

Frei Hermógenes Harada, OFM

Fala-se hoje muito de “diferença”. Diferenças culturais, diferenças pessoais, diferença metafísica, diferença ontológica, diferença fenomenológica, diferenças de visão de mundo e assim por diante. A filosofia tem tematizado problemas de

¹ Esse texto é a versão em língua portuguesa e em parte alterada da conferência apresentada em Tóquio, novembro de 2008, “Immensity and Asubjectivity”, no 9º encontro anual da Sociedade Japonesa de Fenomenologia. Ambas as versões foram dedicadas a Frei Hermógenes.

*Professora de filosofia na Universidade Södertörns, Estocolmo, Suécia.

² Harada, Frei Hermógenes, OFM. Comentário “especulativo” acerca da objetivação in *Scintilla. Revista de Filosofia e Mistica Medieval*, vol. 2, n.2 – jul/dez, 2005, p. 273-297.

intersubjetividade e interculturalidade, discutindo mais e mais caminhos possíveis de diálogo entre diferentes tradições de pensamento tanto no Ocidente como nos vários orientes. Quanto mais se interroga sobre modos de acessar diferenças, mais descobre-se, porém, que as diferenças estão mais misturadas e identificadas com um padrão europeu-ocidental de ser do que se espera. A diferença entre experiências culturais misturadas (como nas culturas ocidentalizadas e colonizadas) indicam a complexidade dessas questões, pois em jogo estão mecanismos de identificação e desidentificação, de projeções e introjeções que colocam em dúvida a própria noção de diferença como diferença autônoma e separada, como diferença “em si”. Na bonita novela *Kusamakura*, Natsume Soseki, o pai da moderna novela japonesa, faz aparecer a dificuldade de se pensar e trazer à palavra a questão da diferença, pois como ele diz “como uma coisa se mostra, isso depende de como se a vê”³.

Como pensar a diferença permitindo-lhe ser o que é: diferença, o que não se deixa reduzir a ou deduzir de um outro do que ela mesma? Como pensar a alteridade do outro, o seu si-mesmo sem reduzi-lo ao si mesmo de seu outro, ou seja, do “eu” que reflete, observa e age? Como dar conta do outro que parece só aparecer como outro numa comparação com o que ele não é, ou seja, com um outro si mesmo? Ao se colocar a questão da diferença como diferença, a linguagem parece tropeçar nela mesma e claudicar, pois o outro é tanto o si-mesmo de um outro como o outro de um si-mesmo. Diferença já é identidade e identidade diferença; como então diferenciar identidade e diferença? Parece que só identificando-as. Como identificá-las parece que só diferenciando-as. Um beco sem saída. Uma tremenda aporia. Para pensar o ponto cego em que identidade e diferença ao mesmo tempo se identificam e diferenciam, parece insuficiente proceder seja por comparação ou por analogia. Vivendo hoje, na chamada era da globalização a exacerbação dos procedimentos comparativos e por analogia, fazendo a experiência mais espantosa das diferenças serem uniformemente diferentes, de uma uni-dimensionalização e uni-formização de todos os padrões de identidade e diferença, a questão sobre o modo de acesso à diferença e a horizontes de transformação, a questão sobre o extenuamento das lógicas comparativas e das vias da analogia torna-se cada vez mais urgente.

A minha proposta aqui é apresentar certas reflexões de Heidegger sobre essas questões como um caminho para um outro pensamento do “outro” e da “diferença” a

³ Soseki, Natsume. *Kusamakura*. Penguin Books, 2008.

partir de suas críticas à ideia de comparação e comparatividade como acesso à diferença. O que aqui aparece é a possibilidade de se apreender o outro, a diferença como incomensurável, como imensidão. O que assim aparece é ainda a necessidade de se distinguir imenso de infinito, dando-se conta de uma gravidade da diferença que não se deixa reduzir inteiramente à ideia fenomenológica de horizonte. Gostaria de começar essa minha colocação discutindo a reformulação do sentido de comparação proposto por Heidegger no que ele chamou de “consideração comparativa”, *vergleichende Betrachtung*, no curso de 29/30, intitulado *Conceitos fundamentais da metafísica – Mundo, finitude, solidão*. Esse conceito aparece, no entanto, igualmente em Husserl, e espantosamente num texto de Husserl datado do mesmo ano de 29, intitulado *Experiência e julgamento, Erfahrung und Urteil*. Como a expressão “consideração ou exame comparativo”, *vergleichende Betrachtung*, é a mesma, vou apresentar rapidamente como Husserl a entende para que possamos aclarar os acenos de Heidegger para essa outra experiência. Procedendo assim, podemos flagrar na própria exposição os problemas de um procedimento comparativo.

Husserl parte de que comparar não é uma operação puramente teórica, mas o procedimento mais básico operando em toda identificação cotidiana de *algo como algo*. Num certo sentido, toda identificação em jogo, quando dizemos, por exemplo, “isso é uma flor”, já sempre realizou um certo grau de comparação, pois traz algo distante para um certo grau de proximidade. No enunciado dêitico – ‘isso é uma flor’, trazemos o “isso” para a proximidade da “flor”, dizemos sem dizer que isso é *como* flores. E se dizemos em seguida que “flor é planta”, fazemos também algo similar. Dizemos que a flor é *como* toda outra planta. É uma tal semelhança que nos torna capazes de dizer que essa flor é como uma outra e até mesmo que ela é mais ou menos como as outras flores ou como qualquer outra coisa. É até mesmo uma tal semelhança que nos torna possível dizer que essa flor é *mais* (flor ou bela) *do que* uma outra e ainda que ela é *a mais* (flor ou bela) *do que* qualquer outra.

O que assim descrevemos corresponde ao que podemos chamar, valendo-nos de uma expressão de Edmund Husserl, de “exame ou consideração comparativa” (*vergleichende Betrachtung*) ao nível da senso-percepção. Numas notas de 1929, intituladas *Experiência e julgamento (Erfahrung und Urteil)*⁴, Husserl mostrou como essas

⁴ Husserl, E. *Erfahrung und Urteil*. Hamburgo: Claasen & Goverts, 1948.

considerações comparativas, tão comuns no nosso dia-a-dia e chegando mesmo a constituir nossas percepções mais imediatas das coisas, estão longe de serem neutras. Não comparamos coisas simplesmente porque uma se acha ao lado da outra. Comparação é um ato interessado, um ato que ocorre quando alguma coisa chama e provoca a nossa atenção. As coisas precisam dar-se para a consciência. Esse dar-se das coisas corresponde ao interesse, à “intenção”, ao afeto, como preferia dizer Nietzsche, que nos motiva a voltar nossa atenção para o que se dá à visão, à escuta, etc. Coisas não são, portanto, “dados”, mas doações, ou seja, o que aparece, o que se dá a ver, a ouvir, a sentir. São um aparecer. Com isso se diz que as coisas encontram-se inicialmente como que dissolvidas num fundo, ele mesmo “atemático”, ou seja, que ainda não nos chama a atenção, que ainda não se tornou um “tema”. Esse fundo é o mundo que, de início, aparece ele mesmo como um meio e paisagem “naturais”, ou seja, como o que não chama atenção por estar por demais próximo de nós. Mundo é estrutura do aparecer que como todo aparecer não aparece do mesmo modo como as coisas que nele aparecem. Mundo aparece, diz Husserl, horizontalmente, ou seja, como o que aparece conjuntamente com as coisas enquanto infinitas possibilidades de sentido. Horizonte – mundo – é tanto o que engloba todas as visões possíveis como o que sempre se afasta a cada vez que dele buscamos nos aproximar. Mundo, estrutura de aparecer é horizonte porque só se dá junto com o que aparece retraindo-se no que aparece. Nesse sentido de horizonte, mundo, estrutura de aparecer é fundo atemático de onde todos os temas de mundo podem aparecer. Excitação e interesse articulam a possibilidade de escavar ou extrair desse fundo mundano atemático, não enfocado e próximo, o que se dá. Passando de uma doação à outra e depois voltando à anterior, torna-se possível, com base nesse fundo atemático de horizonte de todas as visões possíveis – mundo –, reconhecer uma igualdade ou semelhança, ou seja, comparar. O verbo comparar, do latim *comparo*, significa literalmente trazer uma coisa para a proximidade da outra, para um conjunto enquanto um duplo ou um *par*. Passando de uma flor para a outra, da primeira para a segunda, e depois da segunda para a lembrança da primeira, uma perde força e outra ganha mais força. Quando os contornos de uma se esvanecem ao voltar a atenção para a outra, os contornos dessa outra parecem avivar-se, como se tivessem sido redesenhados, reforçados. Nesse reforço de um certo traço já presente no primeiro reconhecimento, dá-se uma duplicação que constitui uma unidade sem, no entanto, perder o fato de ser um duplo. Por isso dizemos: isso é *como* aquilo. Esses contornos perdem as suas distâncias,

tornando-se tão próximos que são *quase* como um e o mesmo. Em atos comparativos, onde aparece semelhança e não tanto igualdade, acontece o mesmo tipo de ‘operação’ à exceção de que a distância entre as duas visões fica ela mesma mais visível. Nessa distância, os dois não formam um duplo, como no primeiro caso, mas um par. O contrário da semelhança é heterogeneidade, seguindo ainda a terminologia de Husserl. Heterogeneidade é uma dessemelhança que aparece ela mesma sob a forma de uma luta (*Widerstreit*) de opostos. Em suas análises do que seja uma consideração comparativa, Husserl insiste sobre dois aspectos significativos para a questão em aberto, que aqui nos orienta. O primeiro é de que, enquanto relação de identidade e diferença, atos comparativos formam sentido num movimento de distância para proximidade, ou seja, numa aproximação. O que traduzimos inicialmente por “consideração” deve ser entendido literalmente como uma *aproximação* comparativa. O segundo é que não comparamos coisas apenas por se encontrarem uma junto da outra, mas porque nós, por assim dizer, buscamos um fundo comum, porque temos um interesse, uma motivação ou afeto que pede essa busca. O que aqui está sendo buscado é o comum das diferenças, o fundo comum, o termo de comparação, o parâmetro de unidade. Husserl não discute, todavia, como esse interesse por buscar o “comum”, essa tendência para identificar diferenças (reduplicando-as ou fazendo pares), está relacionado com o movimento da distância para a proximidade, ou seja, com o aproximar-se.

Essas análises da consideração (ou aproximação) comparativa referem-se a uma análise dos mecanismos da nossa senso-percepção que toma os olhos e a visão como parâmetro e base de todo perceber. Essa experiência visual-perceptiva das coisas é, de há muito e, ainda mais intensamente na fenomenologia de Husserl, um parâmetro central para a análise de como a subjetividade humana percebe a alteridade de outras subjetividades não como coisas diferentes, mas como uma outra vida subjetiva e consciente. Admite-se, aqui, a diferença entre uma diferença percebida (diferença entre o sujeito da percepção e as coisas percebidas) e uma diferença vivida (em que o sujeito da percepção percebe outros sujeitos percebendo coisas e sujeitos). Essas compartilham, porém, a estrutura comparativa pela qual o distante é trazido para uma proximidade, aparecendo como um duplo ou um par (*Paarung*). Aparecendo como duplo ou par, no sentido de ser *como* “eu”, o outro, a diferença vivida mostra sua alteridade em relação a mim, sem misturar sua alteridade com minha mesmidade ou subjetividade. Pensando assim, Husserl considera que o “outro”, no sentido de uma outra vida consciente, só se

deixa perceber como outro mediante analogia, ou seja, comparativamente. A estrutura analógica ou comparativa da experiência da alteridade de uma outra vida humana permite, assim, tanto reconhecer a alteridade do outro (sua comparabilidade) como reconhecer a impossibilidade de uma vida colocar-se no lugar de uma outra (sua incomparabilidade). Isso significa que o outro nunca pode ser realmente conhecido, mas somente re-conhecido mediante analogia, uma vez que uma vida não é capaz de “entrar” numa outra vida. O outro só se deixa conhecer empaticamente e, nesse sentido, reconhecer. Esse (re)-conhecimento empático implica que tenhamos de primeiro “sentir” nosso movimento para o outro a fim de alcançar o outro na sua alteridade.

No mesmo ano em que Husserl desenvolve essas reflexões sobre o que chamou de “consideração (aproximação) comparativa” (*vergleichende Betrachtung*), Heidegger dá um curso sobre os *Conceitos fundamentais da metafísica – Mundo, finitude, solidão*⁵. Nesses cursos, Heidegger discute as teses do homem como “formador de mundo”, do animal como “pobre de mundo” e da pedra como “sem mundo”. Essas teses são, como Heidegger bem as precisa, teses “provisórias”, cuja articulação estrutura o que também chamou de “consideração comparativa” (*vergleichende Betrachtung*). A vida humana é, para Heidegger, antes de “consciente”, vida fáctica, uma vida que apenas vive e existe *como* vida formadora de mundo. Assim, compreender como uma vida humana pode compreender ou a si mesma ou outra vida e, a seguir, uma outra vida humana significa compreender como é possível compreensão de mundo. Compreender diferenças aparece aqui essencialmente relacionado com o modo de ser do homem, o modo em que existir humanamente é ser uma vida desde, dentro e para o mundo. Pois é somente *desde* mundo que a existência humana vem ao mundo e somente *desde* mundo que também pode sair do mundo.

A questão de como conhecer o outro e sua alteridade não se funda primeiramente no problema de como uma vida subjetiva e consciente conhece outra vida subjetiva e consciente. A questão que Heidegger formula é como a vida humana em sua facticidade de ser como formadora de mundo pode compreender a totalidade inteira do mundo, enquanto um ser e não ser de uma só vez. É a partir de uma compreensão da totalidade inteira de mundo que a existência humana pode relatar-se tanto ao que é como ao que não é, em si e para além de si e compreender-se a si mesma *como* formadora de mundo. Relatar-se à alteridade, a diferenças não é algo que a existência humana experiencie

⁵ GA 29/30. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*.

primeiramente em relação a outros seres, mas primariamente como o que caracteriza o seu próprio ser. Existir significa ser em si mesmo fora e para além de si. Significa ek-sistir, ser como espaço e tempo ek-státicos à medida que, *de uma só vez, é e não é a totalidade inteira do mundo*. Existindo ek-staticamente, a existência humana – a presença, - *Da-sein* – existe não como algo fechado em si mesmo tal uma cápsula, mas como abertura (= ser-no-mundo é compreensão de mundo). Aparecendo em sua vida fáctica como um desencobrir-se (mais do que como desencobrimento), a existência humana possui uma outra acessibilidade a diferenças e alteridade do que algo que existiria fechada e inteiramente imanente em si mesmo. É a partir dessa disposição “existencial” que se pode questionar a estrutura analógica e comparativa da consciência da alteridade e diferença tal como entrevista por Husserl. É que para comparar é preciso partir da pressuposição de que alteridade ou diferença é imanente nela mesma. Discutir a possibilidade ou impossibilidade de um conhecimento de outra subjetividade definida como consciência, no sentido da possibilidade ou impossibilidade de uma transposição para o espaço e o tempo do “outro”, só é possível pressupondo-se que a vida humana fáctica é a vida de uma consciência subjetiva. Heidegger diz, no curso acima mencionado, que “o conceito de uma transposição de si mesmo [...] contém um erro fundamental precisamente por negligenciar o momento mais decisivo numa auto-transposição”⁶. Esquece o momento positivo de transpor a *si mesmo*, o momento positivo em que a existência humana torna-se capaz de transpor-se a si mesma, não para um outro, mas para um outro de si mesmo, e só assim ver-se capaz de “*caminhar-aolongocom* o outro, permanecendo outro com relação a ele”⁷. Em seu momento positivo, *transportar* a si mesmo (auto-transposição) é *transportar-se a si mesmo*, é o transpor-se de si e do si mesmo para um outro de si. É ir além do si-mesmo em si mesmo e, assim, “outrar-se”, como disse Fernando Pessoa, em caminhando ao longo com o outro. O que aqui se descreve não é um viajar para o longe a fim de se adentrar a distância do outro, mas o aproximar-se da distância, do “entre” constitutivo do si mesmo. Lendo com cuidado as obras de Heidegger, pode-se dizer que o próprio desse movimento é a transposição paradoxal **de si mesmo para um si mesmo liberado do si mesmo**, somente de onde torna-se possível um caminhar ao longo com o outro. Em lugar de comparação, no sentido de apreender o ser semelhante ou dissemelhante do outro fora de si mesmo, o que aqui se define é o modo humano demasiado humano de

⁶ *Ibidem*, §49, p. 297.

⁷ *ibidem*.

acesso ao outro desde a *possibilidade de se caminhar-ao-longo-com-o-outro*. Caminhando-ao-longo-com-o-outro, torna-se possível *corresponder* ao outro. Embora usando a mesma expressão de Husserl, “consideração comparativa” (*vergleichende Betrachtung*), nesses parágrafos sobre o método discutido no curso já citado (GA 29/30), Heidegger nos mostra uma compreensão muito distinta. Ele descreve a “consideração comparativa” como um poder-caminhar-ao-longo-com-o-outro, como um corresponder. Ele faz aparecer assim que a correspondência constitui o fundamento existencial dos atos comparativos e não o oposto.

O momento positivo de *auto-transposição*, da transposição de si mesmo para além de si em si mesmo, que possibilita o caminhar ao longo com outros, funda-se no modo humano de ser existência, no modo de ek-sistir *como* formação de mundo. Sendo fáctica, ou seja, existindo *como* mundo, a existência humana existe *espelhando* o modo como mundo é mundo, o modo como *mundo mundaniza* em tudo que a existência humana é e não é. As discussões de Heidegger sobre “comparação comparativa” são significativas porque a apresentam como um outro método ou caminho para se conceber filosoficamente a mundanidade de mundo, o ser mundo de mundo. No sentido de poder-caminhar-ao-longo-com, ou seja, de corresponder, a consideração comparativa é um outro método do que o “modo histórico” e o “modo cotidiano”, que Heidegger seguiu por exemplo em *Ser e Tempo*⁸. Para o propósito de nossa discussão, chamemos de “modo correspondente” o método de consideração comparativa. Heidegger não nega os métodos precedentes. Ele ainda sugere que devem haver outros métodos ou modos de consideração de como mundo é mundo, ou seja, o modo como “mundo mundaniza”⁹. O modo correspondente mostra, todavia, o modo *espelhante-especulativo* de ser-presença, *Da-zu-sein*, da estrutura da transcendência ek-stática que caracteriza a existência humana fáctica *como* ser-no-mundo. Heidegger mostra aqui, em que sentido, pre-sença, *Da-sein*, não pode ser entendida como a vida de uma consciência subjetiva, mas *como* um descobrindo (espelhante-especulativo). Pre-sença, *Da-sein* é fundamentalmente *a-subjetiva* por ser *como* mundo, por ser como espelhamento-especulativo da totalidade inteira de mundo. “... em todos os comportamentos e relações damo-nos conta de nos relatar a cada vez a partir do “como um todo inteiro”, por mais cotidiano e restrito que possa ser esse relatar-se”¹⁰. *Da-sein* é pro-jeção, *Entwurf*, não no sentido de um

⁸ *Ibidem*.

⁹ *idem*, p. 264

¹⁰ *idem*, p. 525.

planejamento para ações futuras ou de um acolhimento do futuro em ações presentes ao relacioná-las ao passado. É *Entwurf*, projeção entendida como “brilho da luz adentrando o possível possibilitador” [*Lichtblick ins Mögliche-Ermöglichende*], como Heidegger formula ao referir-se à concepção schelligniana da vida humana como *Lichtblick des Seyns*, como uma vida que é a luz de ser olhando-se para si mesma e, nesse reflexo, fazendo aparecer a vida do homem como o seu espelho. No final desse curso de 29/30, no § 76 da versão publicada, podemos seguir os pensamentos críticos de Heidegger sobre a presença, *Dasein*, como projeção espelhante e espelho projetivo da luz de ser, onde pre-sença, *Da-sein*, define-se como sendo um “como a totalidade inteira de mundo” não sendo a totalidade do mundo. Aqui, o *como* correspondente de *Dasein* – como o todo do mundo – é compreendido como um “entre irruptivo”¹¹, “ausente no sentido fundamental – de nunca ser simplesmente dado, sendo ausente em sua essência, sendo essencialmente um em indo embora (*wegwest*), removido para um ter sido e futuro essenciais –, ausentando-se por nunca ser dado, não obstante existindo nessa sua ausência essencial”¹², como “transposição para o possível”. No sentido de projeção espelhante e de espelhamento projetivo, de “entre irruptivo”, pre-sença, *Da-sein* significa o vir à luz irruptivo da *asubjetividade* da vida humana. Presença, *Dasein* é como clareado (*gelichtet*), uma concepção muito distinta do conceito de existência humana como vida de uma consciência subjetiva e de sua busca teleológica de esclarecimento (*Aufklärung*)¹³. É em termos de um pensamento da clareira, *Lichtung*, que Heidegger formula o seu distanciamento da fenomenologia transcendental de Husserl e propõe uma fenomenologia tautológica do inaparente¹⁴. Não subjetividade,

¹¹ *Idem*, “Das ‘als’ ist die Bezeichnung für das Strukturmoment jenes ursprünglich einbrechenden ‘Zwischen’, p. 531

¹² *ibidem*, p. 531. “Der Mensch ist im Übergang *entrückt* und daher *wesenhaft* (*‘abwesend’*). Abwesend im grundsätzlichen Sinne – nicht und nie vorhanden, sondern abwesend, indem er *wegwest* in die Gewesenheit und in die Zukunft, ab-wesend und nie vorhanden, aber in der Ab-wesenheit existent. Versetzt ins Mögliche...”

¹³ Cf. Heidegger, M e Fink, E. *Heraklit*, p. 200-201.

“Wenn Sie ‘Bewusstsein’ auch noch als Titel für die Transzendentalphilosophie und den absoluten Idealismus nehmen, so ist mit dem Titel ‘Dasein’ eine andere Position bezogen worden. Diese andere Position wird oft übersehen oder nicht genügend beachtet. Wenn man von ‘Sein und Zeit’ spricht, denkt man zunächst an das ‘Man’ oder an die ‘Angst’. Beginnen wir bei dem Titel ‘Bewusstsein’. Ist es nicht eigentlich ein merkwürdiges Wort? - Fink: Bewusstsein ist eigentlich auf die Sache bezogen. Sofern die Sache vorgestellt ist, ist sie ein bewusstes Sein und nicht ein wissendes Sein. Wir aber meinen mit Bewusstsein den Vollzug des Wissens...”

¹⁴ Cf. as discussões de Heidegger sobre as diferenças entre a fenomenologia transcendental de Husserl e sua fenomenologia do inaparente em ‘Welche Aufgabe bleibt dem Denken am Ende der Philosophie noch vorbehalten?’ in *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen:Max Niemeyer, 1976, p. 66-80. Para uma definição da fenomenologia do inaparente, cf. *Vier Seminare*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, p. 135

mas clareira (*Lichtung*) é o modo de Heidegger conceber ser como acontecimento e acontecer. Clareira, *Lichtung*, diz em termos asubjetivos o “dá-se”, *Es gibt*, de um há e não de um estar-aí “para mim”.

Como projeção espelhante e espelhamento projetivo da totalidade inteira do mundo, ou seja, de como mundo mundaniza, pre-sença, *Dasein* é essencialmente asubjetiva. Heidegger não usa o termo asubjetividade. Esse é um termo do fenomenólogo tcheco Jan Patocka. Gostaria, no entanto, de valer-me dessa expressão também relativamente a Heidegger como um modo possível de compreender o *ser-come* da pre-sença, de *Da-sein* enquanto um *espelhamento-especulativo* da totalidade inteira do mundo sobre o “entre”, essencialmente ausência, constitutivo da presença, *Dasein*. O termo “asubjetivo” deve ser tomado no sentido de uma *tensão* com a subjetividade, de um *entre* ser e não-ser. Como projeção espelhante e espelhamento projetivo da totalidade inteira de mundo (de como mundo mundaniza), pre-sença, *Da-sein* é de, uma vez, ser e não-ser. Por isso, pode ser também chamada, como Eugen Fink chegou a sugerir, *crux ontologica*, entrecruzamento de ser e não-ser, fragmento da luminosidade própria do ser. Mundo mundaniza, *die Welt weltet*, no modo a-subjetivo de um raio de trovão, raio de luz repentina. Mostra a si mesmo *negativamente* na projeção espelhante-especulativa da *pre-sença* humana. É por isso que, para Heidegger, o mundo, enquanto acontecimento-raio da totalidade inteira, pode apenas aparecer *como* o todo de ser *enquanto* mundo, concebido como totalidade de entes, retraindo-se e encobrando-se. A irrupção do sentido de mundo como totalidade inteira, quando o mundo como totalidade de entes (ou coisas) perde seu sentido, espelha o nada pulsante do mundo. Na conferência *O que é metafísica?*, de 1929, Heidegger discute o nada pulsante do mundo como o modo em que o mundo dá a si mesmo como totalidade, que raia como luz repentina, enquanto a existência perde o sentido de coisidade, des-encobrando-se a si como “guardião do nada” (*Platzhalter des Nichts*), que Heidegger também chamou de “pastor do ser” (*Hirt des Seins*).

Aparecer em desaparecendo é o modo como o mundo mundaniza. Esse é o modo da verdade, o modo aleteológico da mundanidade do mundo. Aparecer em desaparecendo é o modo como mundo é finitude e não infinitude. Finitude ou modo aleteológico do aparecer de mundo – dar-se em retraindo-se – define mundo como luta – *Streit* – com terra-natureza, com *physis*. Essa concepção da totalidade inteira de mundo é essencialmente distinta da concepção husserliana de mundo como horizonte infinito, no

sentido de um mais e mais, além e além, característico de buscas de apreensibilidade que constituem a consciência. Enquanto Husserl compreende mundo como horizonte e horizonte como um mais e mais, adiante e adiante de um infinito matemático inerente aos movimentos da consciência apreensiva e definidora, Heidegger compreende mundo como finitude no sentido aleológico de aparecer em desaparecendo. Esse modo não é horizontal – é di-dimensional – (os textos tardios de Heidegger, sobretudo os diálogos publicados em torno do tema da serenidade, do deixar-ser, *Gelassenheit*, apresentam uma crítica da ideia de horizonte). Finitude de mundo não significa um horizonte que possui um fim, mas a experiência profunda de *imensidão*. Imensidão é, assim, a experiência que mais se opõe à ideia de infinito¹⁵. Se quisermos compreender o que Heidegger quer dizer ao definir *Da-sein*, pre-sença como “ser-no-mundo é compreensão de ser”, é preciso caminhar ao longo com Heidegger em suas discussões sobre a luta entre terra e mundo, entre *physis* (terra-natureza) e mundo. É com base nessas discussões que o sentido de uma fenomenologia asubjetiva do inaparente pode ficar mais claro. A expressão mundo mundaniza, *die Welt weltet*, é em sua *figuraetymologica* a estrutura aleológica do aparecer de mundo como mundo, no desaparecer de mundo como conjunto de coisas – distanciando-se filosoficamente do sentido da totalidade de mundo enquanto correlato de uma subjetividade transcendental.

Em seu evento transcendental, pode-se então dizer que o mundo aparece mais como *cósmico* do que como secularizado, ou seja, como mundo *para* sujeitos humanos. Vou usar o termo “cósmico” para sublinhar a ressonância heraclítica que percorre o pensamento de Heidegger, explicitando-se sobremaneira em suas discussões sobre a luta aleológica do mundo com a terra e sobre a quadratura de céu, terra, imortais e mortais. Cósmico é um termo de fundo heraclítico para nomear a imensidão do mundo. Em sua estrutura aleológica de aparecer em desaparecendo, mundo é imensidão no sentido de jogo de luz e sombra, de céu e terra, de solo e abismo, de deuses e mortais. Como presença, como um em si ek-stático, isto é, fora e além de si dentro de si, a vida humana fática espelha esse jogo da imensidão do mundo em seu modo de ser, de uma só vez, o mesmo e o contrário do mundo – raio de uma luz repentina. Pre-sença espelha o mundo

¹⁵ Sobre a crítica ao conceito husserliano de mundo como horizonte infinito elaborada por Eugen Fink, cf: Roberto Walton. “Worldliness in Husserl’s Late Manuscripts on the Constitution of Time”. *Veritas. Revista de fenomenologia* Porto Alegre, Vol. 51, N. 3, 2006, 142-145. Hans Rainer Sepp, “Totalhorizont-Zeitpielraum. Übergang in Husserls and Finks Bestimmung von Welt” and Yoshihiro Nitta, “Der Weltanfang und die Rolle des Menschen als Medium” in Anselm Böhmer (ed.), *Eugen Fink*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006.

como tensão de contrários, como entrecruzamento de ser e não-ser em tudo que é e não é, que pode ser e pode não ser. Como projeção espelhante e espelhamento projetivo da imensidão do mundo, pre-sença é *co-incidência* de ser e não-ser. Paul Valéry descreveu, certa vez, essa estranha *coincidência* de ser e não-ser na existência humana com as seguintes palavras: "Dou um passo para a varanda.../ Entro no palco do meu olhar. Minha presença sente-se tanto o mesmo como o oposto da totalidade desse mundo raiante que quer convencer minha presença de que ele a envolve. Aqui pode-se ver todo o choque entre céu e terra"¹⁶.

Pre-sença, *Da-sein*, significa o hífen claro-escuro, o "entre" em que ser e não-ser coincidem. O hífen claro-escuro ou "entre" é imagem da imensidão do mundo, do aparecer de si no próprio desaparecer. Esse pensamento claro-escuro, à base de uma fenomenologia asubjetiva do inaparente, apresenta uma perspectiva cósmica desde a qual um pensamento do mundo descobre seu fundo. Como compreender, porém, que a imensidão do mundo espelha-se na presença humana, incidindo sobre o entre que lhe constitui da presença, sobre o entre que o homem ele mesmo é? Esse espelhamento-especulativo fica mais claro se considerarmos, seguindo uma inspiração de Eugen Fink, a presença humana como um entre a luz diurna e a obscuridade noturna, entre visões diurnas e compreensões noturnas. Nas visões diurnas da presença, coisas aparecem como não sendo a presença, como o que se encontra fora do homem para o homem. Sob a perspectiva da luz diurna, a presença conhece mediante um princípio de diferenciação, assumindo que coisas a serem conhecidas não são o ser que as conhece. Todavia, afirmando a si como não sendo o que está sendo visto, apreendido, pensado, a presença afirma a si mesma como não-sendo (isso ou aquilo). Presença é, no entanto, não somente existência à luz do dia, mas igualmente existência na obscuridade da noite, existência na não-diferenciação. Presença é uma existência auto-diferenciadora e, ao mesmo tempo, não-diferenciada, enquanto existência na natureza, na vida. É existência que conhece tanto através de determinações diurnas como através de não-diferenciações noturnas, através da vigília e do sono. Como "entre", presença é ambos de uma só vez, como as escadas de Paul Klee, descendo e subindo ao mesmo tempo e de uma só vez, como as raízes de suas árvores que descem para o fundo da terra ao mesmo tempo em que seus galhos elevam-se para a amplidão do céu. Isso significa que, em conhecendo

¹⁶ Valéry, Paul. *Alphabet*. Paris: Le livre de Poche, 1997, "Je fais un pas sur la terrasse.../J'entre en scène dans mon regard. Ma présence se sent l'égale et l'opposée de tout ce monde lumineux qui veut la convaincre qu'il l'entourne. Voici le choc entier de la terre et du ciel", p. 73.

comparativamente mediante auto-diferenciação (sob a luz diurna da consciência que diz ‘eu não sou o que conheço’), a presença humana, paradoxalmente, corresponde, não conhecendo, à não-diferenciação noturna (fazendo a experiência que ‘ eu sou o que não conheço’ – o imenso do mundo e da vida). Separando a si mesma de cada coisa no mundo, presença, estranha e paradoxalmente, corresponde à não-diferenciação noturna da totalidade inteira do mundo. Nessa estranha tensão de contrários, presença não aparece nem como o mesmo e nem como o oposto da imensidão do mundo. Aparece como o seu não-outro, *non-aliud*, valendo-nos de uma expressão de Nicolau de Cusa. Como não-outro da imensidão do mundo, presença descobre um outro sentido de distância e proximidade, não limitado pelas fronteiras do si-mesmo. Nesse ponto, pode aparecer a possibilidade de dar tempo e lugar para a luz clara-obscura do “entre”, a partir de onde diferenças não aparecem nem como comparabilidade e nem como incomparabilidade, mas como não-alteridade. Encontrar o outro como não-outro é possível num modo correspondente, num caminhar-ao- longo-com-outros que, mais do que ver e ouvir os outros, significa ver e ouvir a imensidão do fazer-se mundo no outro.

Nas suas discussões sobre as condições existenciais ou vivas para um acesso à alteridade do outro, Heidegger nos alerta com relação aos atos comparativos. Foi o que também fez Goethe quando disse, no Divã oeste-leste:

Comparando, todo mundo tece muito facilmente julgamentos. Todavia, quando levadas longe demais, as semelhanças desaparecem e os julgamentos comparativos, quanto mais cuidadosamente os examinamos, mais tornam-se inconvenientes.¹⁷

Caminhando-ao-longo-com-o-modo-correspondente, esboçado por Heidegger para aceder à outridade enquanto outridade e, assim, seguindo ainda os conselhos de Goethe, podemos encontrar algumas aberturas para aprender a desaprender conceitos e pre-conceitos de identidade e diferença. A Filosofia mostra-se hoje mais e mais comparativa e menos e menos co-respondente e co-responsiva ao acontecer da imensidão do mundo na existência. No mais das vezes, o que fazemos em filosofia hoje é comparar filósofos diferentes, quer na mesma tradição, quer em tradições diversas; comparamos diferentes períodos num mesmo filósofo, ocupando dias exaustivos com colóquios e simpósios, tornando-nos mais e mais historiadores ou turistas de idéias e

¹⁷ Goethe. *West-East Divan*, Deustcher Klassiker Verlag. 200. ”Jedermann erleichtert sich durch Vergleichung das Urtheil, aber man erschwert sich’s auch: denn wenn ein Gleichniss, zu weit durchgeführt, hinkt, so wird ein vergleichendes Urtheil immer unpassender, je genauer man es betrachtet”

conceitos. Embora esse tipo de exame e consideração comparativos possa ter um valor técnico para o estudo da filosofia, ele tem-se tornado mais e mais opressor e superficial. Isso se mostra ainda mais problemático quando distâncias e proximidades entre tradições de pensamentos mostram-se mais e mais unidimensionalizadas e globalizadas, num mundo ditado por exigências tecnológicas de uso, consumo e vivências. Nunca falamos tanto de diferença como hoje. Ao mesmo tempo, nunca estivemos tão distantes da possibilidade de experienciar diferenças em seu movimento diferenciador. Mas talvez seja justamente essa a hora certa para refletir sobre o que significa encontrar diferenças num mundo que se torna a cada instante mais e mais unidimensionalizado e nivelado. Deve ser essa a hora e a vez de questionar os modos comparativos e os procedimentos por analogia como único acesso à alteridade de qualquer outro. Escutando o modo correspondente e co-responsivo entrevisto por Heidegger, podemos nos tornar atentos para a urgência de aprender a caminhar ao longo com a outridade. Nesse aprendizado, temos de deixar para trás tanto o que nos é mais próximo e o que está mais distante de nós, caminhando-ao-longo-com-o-“*entre*” de nós mesmos, em que tanto somos como não somos nós mesmos. Esse é um momento de ser e não ser. Porque esse *entre* é o que deve irromper durante o caminhar ao longo com o outro, ele exige uma paciente desconstrução de nossos preconceitos e expectativas, de nossa vontade de poder e de saber, ou seja, de nossa vontade de comparação. Isso exige um des-aprender as considerações comparativas, algo muito difícil de se realizar. Pois corresponder não é simplesmente negar, lógica e formalmente, a comparação, mas des-aprender considerações comparativas encontrando, nesse des-aprendizado, a possibilidade de escutar a sublime não-alteridade da imensidão do mundo que constitui a outridade do outro. Des-aprendendo a comparar, pode-se descobrir o modo correspondente no seu significado essencialmente filosófico. Parece-me que a impressão causada em Daisetz Suzuki pela doutrina das correspondências do visionário sueco Emmanuel Swedenborg está relacionada a essa necessidade de des-aprender a comparar para se aprender a corresponder. Talvez por isso Suzuki tenha chamado Swedenborg o Buddha do Norte.¹⁸ Nesse sentido, ainda podemos repensar a poética das correspondências proposta por Baudelaire ao pensar o homem moderno como um exílio de si mesmo. Trata-se assim de insistir sobre a intuição de que encontrar e pensar diferenças, o outro em sua

¹⁸ D. T. Suzuki. *Swedenborg. Buddha of the North*. Swedenborg Foundation, 1996.

outridade, exige um caminhar ao longo com o entre diferenças como condição para o irromper da outridade no si mesmo. É o modo de "ser simples".

Esse caminho ou modo correspondente, modo de ser simples e, em sendo simples, ver, captar, afetar e ser tocado, é aquele contado por Chuang Tzu na bonita estória *A alegria dos Peixes*¹⁹. Vendo a alegria dos peixes ao caminhar-ao-longo-com-o-entre-nós, talvez possamos descobrir como diferença, como outridade, espelha a imensidão do mundo aparecendo assim como o seu não-outro. Talvez assim possamos descobrir um modo de pensar junto com o que se nos dá a pensar. Talvez seja esse o modo em que a vida encontra formas de viver e morrer no esplendor da simplicidade de ser desde e para a imensidão do mundo da vida na vida do mundo.

¹⁹ Chuang Tzu, ed. Thomas Merton, ed. Vozes.