

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**A LINGUAGEM COMO CARÁTER CONSTITUTIVO DO *SER-AÍ* EM
SER E TEMPO DE MARTIN HEIDEGGER**

TATIANE PEREIRA BOECHAT

ORIENTADOR: PROF. DR. BENTO PRADO DE ALMEIDA FERRAZ NETO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Carlos, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Filosofia, área de concentração: História da Filosofia.

São Carlos - SP
2008

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da
Biblioteca Comunitária da UFSCar**

B669lc

Boechat, Tatiane Pereira.

A linguagem como caráter constitutivo do ser-aí em Ser e Tempo de Martin Heidegger / Tatiane Pereira Boechat. -- São Carlos : UFSCar, 2008.

134 f.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal de São Carlos, 2008.

1. Linguagem. 2. Compreensão. 3. Interpretação. 4. Discurso. I. Título.

CDD: 100 (20^a)

TATIANE PEREIRA BOECHAT

A LINGUAGEM COMO CARÁTER CONSTITUTIVO DO 'SER-AÍ' EM 'SER E TEMPO'
DE MARTIN HEIDEGGER


Dissertação apresentada à Universidade Federal de São Carlos, como parte dos requisitos para
obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovado em 28 de fevereiro de 2008

BANCA EXAMINADORA



Presidente _____
(Dr. Bento Prado de Almeida Ferras Neto)

1º Examinador  _____
(Dr. Marco Antônio Valentim – UFPR)

2º Examinador  _____
(Dr. Marco Aurélio Werle – USP/São Paulo)

*A minha mãe Hilda,
pela confiança e apoio incondicional.*

AGRADECIMENTOS

Aos professores: Bento Prado de Almeida Ferraz Júnior (*in memoriam*), Bento Prado de Almeida Ferraz Neto, Marco Antônio Valentin, Libânio Cardoso, Débora Morato Pinto e Silene Marques por estarem sempre presente e contribuírem nos momentos difíceis, cada um a sua maneira, para a realização desse trabalho. Agradeço ainda à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo – FAPESP pela bolsa de pesquisa.

RESUMO

Em *Ser e Tempo*, Heidegger nos fala da co-originariedade (*Gleichursprünglich*) entre os existenciais fundamentais que constituem a abertura do ser-no-mundo: disposição afetiva (*Befindlichkeit*), compreensão (*Verstehen*) e discurso (*Rede*). Procuramos entender de que modo esses existenciais são articulados entre si, de maneira a perceber como Heidegger estrutura um conceito de linguagem. Segundo interpretamos, há uma noção implícita de “linguagem” nesta obra, estabelecida a partir da lida cotidiana do *ser-aí*. Desse modo, investigaremos a relação entre discurso (*Rede*) e linguagem (*Sprache*), buscando entender o “estado de expressão” do discurso através da linguagem. Assim, podemos compreender como Heidegger procura legitimar a problemática ontológica. Perceberemos a inviabilidade desta questão se, como admitimos, ela estiver ancorada na relação que vincula discurso e linguagem. Essa impossibilidade se torna ainda mais clara ao analisarmos a proposta do termo *Gleichurprünglich* relacionada aos existenciais fundamentais.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	7
------------------	---

CAPÍTULO I

FENOMENOLOGIA COMO ONTOLOGIA

1.1.Heidegger e Husserl: a busca da questão do ser a partir da intuição categorial.....	12
1.2.O programa ontológico de <i>Ser e Tempo</i>	25
1.3.O primado ôntico e ontológico da questão do ser: a ontologia fundamental.....	31
1.4.O conceito heideggeriano de Fenomenologia.....	37

CAPÍTULO II

A CONCEPÇÃO DE *SER-NO-MUNDO*

2.1.A condição de ser-no-mundo (<i>In-der-Welt-sein</i>)	56
2.2.A mundanidade do mundo e o mundo circundante	61
2.3.Os entes disponíveis (<i>Zuhandenheit</i>) e os entes simplesmente dados (<i>Vorhandenheit</i>)	66
2.4.O fenômeno da referência (<i>Verweisung</i>) e o sinal (<i>Zeichen</i>)	76

CAPÍTULO III

DISCURSO E LINGUAGEM

3.1.A estrutura da compreensão (<i>Verstehen</i>).....	88
3.2.Interpretação (<i>Auslegung</i>) e sua estrutura reguladora: o “como hermenêutico”	93
3.3.O enunciado (<i>Aussage</i>).....	101
3.4.A distinção entre discurso (<i>Rede</i>) e linguagem (<i>Sprache</i>)	112

CONCLUSÃO	127
-----------------	-----

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	133
----------------------------------	-----

INTRODUÇÃO

Em *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Heidegger diz que o modo de ser do fenômeno que chamamos *linguagem* segue sendo até o momento algo obscuro.¹ Sabemos que Heidegger se dedica à questão sobre a estrutura da linguagem desde o início de seu pensamento, principalmente ao tratar das noções de fundamento, verdade e lógica entre outras. Em 1927, na obra *Ser e Tempo*, ele afirma que para se procurar definir a linguagem é decisivo “elaborar previamente a totalidade ontológico-existencial da estrutura do discurso com base numa analítica do ser-aí” (HEIDEGGER, 1927, § 34 / 1999, p. 222). Para alcançar tal definição Heidegger teria deixado transparecer nessa obra, ainda que não de maneira explícita, certo “conjunto de articulação de sentido” inerente ao modo de ser-no-mundo. Desse modo, ele teria em seu poder os elementos necessários para uma possível determinação da linguagem e de sua estrutura. Encontramos este conjunto de articulação através da estrutura fundamental própria ao ser do *ser-aí*, os existenciais: compreensão (*Verstehen*), disposição (*Befindlichkeit*) e discurso (*Rede*). Nossa pesquisa procura esclarecer o conceito de “linguagem” intrínseco a *Ser e Tempo* ao investigar a estrutura que possibilita a linguagem enquanto enunciado. O que deve ficar claro, inicialmente, é o modo como Heidegger procura apreender esse conceito, a partir de uma intenção mais própria e originária de

¹ Cf. HEIDEGGER, 2004, p. 126 § 12.

questionamento. Este será o objetivo do capítulo inicial desta pesquisa que trata do conceito fenomenológico.

No pensamento de *Ser e tempo*, a gênese do significado é entendida desde os existenciais de abertura do *ser-aí*, entre os quais encontramos o discurso (*Rede*), isto é, a possibilidade de articular a compreensão aberta pelo ser-no-mundo. O discurso aparece como uma instância instauradora de sentido. Enquanto um modo de ser do *ser-aí*, seria preciso perguntar-nos: como o discurso *pode* expressar-se por meio de palavras, por meio da linguagem. Esse questionamento se encontrará em desenvolvimento ao longo dos dois últimos capítulos.

Em *Ser e Tempo*, a relação entre ser e linguagem é formulada em meio a uma analítica da existência, mediante um modo originário de abertura que pertence à estrutura mesma do *ser-aí* vista através da originariedade aguardada entre o discurso (*Rede*) e os outros existenciais fundamentais. Abarcados em sua totalidade e entrelaçados uns aos outros, estes existenciais articulam-se enquanto sentido ou significância advindo da lida cotidiana do *ser-aí*. Na perspectiva heideggeriana, a instrumentalidade do instrumento que emerge ou vem ao encontro possibilita a rede de *sentido* que antecede as enunciações lingüísticas. A disponibilidade de algo, orientada em função do *ser-aí* e de sua familiaridade com o mundo, aponta para o *sentido*. O sentido, por sua vez, emerge da totalidade referencial aberta pelo modo de ser do ente intramundano através do qual se perfaz a estrutura “ser-no-mundo” (*In-der-Welt-sein*). A finalidade à qual o instrumento é remetido é o que unifica isto que concede sentido a totalidade. Isto significa que é em função do ser do *ser-aí* que as coisas são articuladas de modo a mostrarem-se com sentido. Contudo,

segundo Heidegger, este processo não precisa, necessariamente, exercer-se através de nenhuma tematização explícita, isto é, ele não precisa vir à palavra, transformar-se em conceito. A interpretação (*Auslegung*) se encontra nessa articulação de sentido. Ela fornece a possibilidade primeira de tomarmos algo *como* algo. Ou seja, tomarmos algo a partir da disponibilidade que o orienta. Na ocupação é que algo “tem sentido”. Para Heidegger, o nível proposicional não é a única dimensão do sentido. O conjunto dos existenciais que chamamos aqui de “lógos”, nos mostra que a sua estrutura se caracteriza não pelo enunciado, por se dizer algo de algo, mas em um puro admitir o ente ou deixar que compareça através da sua instrumentalidade.

A interpretação heideggeriana do discurso sugere que a linguagem não deve ser vista como uma diversidade de estruturas logicamente articuladas. O discurso supõe um imediato contato com o ente que ocorre como realização do sentido; ele designa a prévia relação que se dá entre mundo e linguagem. Isto quer dizer que a linguagem também não deve ser vista como uma réplica do mundo. O discurso não surge posteriormente ao mundo, pois ele é um caráter constitutivo do *ser-aí*; a discursividade-compreensiva compete-lhe constitutivamente. Ela encontra-se estruturada pelo esquema interpretativo implícito em toda forma de relação do *ser-aí* com o ente. Diríamos, ainda, que é o modo de ser mundano do ser-no-mundo que constitui o discurso e procura viabilizar sua expressão como linguagem. A estruturação prévia do sentido viabiliza as proposições lógico-semânticas. A linguagem deixará, então, de cumprir o papel de mediadora funcional entre homem e mundo. No entanto, ela deixará de ser uma ordem subordinada a alguma instância superior? Aí entra a nossa abordagem sobre o discurso. Ele é o sentido originário que funda a

linguagem. Assim, nossa investigação se detém na análise da relação entre discurso (*Rede*) e linguagem (*Sprache*) para verificarmos até onde esta relação se estende e como isto se dá. O entendimento das estruturas ontológicas mostrará que a linguagem pode surgir como caráter ontológico de desvelamento dos entes se orientada, como pretende Heidegger, por uma estrutura possibilitadora de acesso ao ente enquanto tal, a estrutura co-origiária (*Gleichursprünglich*) dos existenciais fundamentais. Ao expor esta estrutura será possível à investigação entender como é possível remeter a linguagem à dimensão ontológica. E como foi possível a Heidegger subordinar o âmbito da linguagem, leia-se enunciado e comunicação, ao discurso e, conseqüentemente, aos outros existenciais. Assim, procuramos apreender o problema da gênese da linguagem em *Ser e Tempo*, investigando as instâncias através das quais ela pode ser explicada e às quais, de alguma maneira, ela encontra-se subordinada. Abordaremos o caráter de “ser-no-mundo”, ou seja, a “relação” que o *ser-aí* guarda com “mundo”, nos limitando a discutir alguns conceitos que procuram apontar para a constituição originária da linguagem. Num segundo momento, entraremos diretamente na interpretação da estrutura do *ser-aí*, os existenciais fundamentais (*die fundamentalen Existenzialien*) que constituem a abertura (*Erschlossenheit*) do ser-no-mundo. Principalmente a compreensão e o discurso, visto que, o modo de ser da compreensibilidade do ser-no-mundo é articulado, traz à tona o sentido. Ao tematizar os existenciais, veremos como se dá esta constituição ontológica e como isso se pronuncia. Os existenciais são indissociáveis uns dos outros, encontram-se entrelaçados, esta é a sua principal característica, a co-originariedade (*Gleichursprünglichkeit*) que os mantém enquanto tais. Tal característica nos

concede o apoio necessário para entendermos qual o caminho traçado por Heidegger no que diz respeito à linguagem ainda na sua primeira grande obra.

Capítulo I

FENOMENOLOGIA COMO ONTOLOGIA

1.1. HEIDEGGER E HUSSERL: A QUESTÃO DO SER A PARTIR DA INTUIÇÃO CATEGORIAL

O pensamento filosófico de Heidegger e seu contato com a idéia de fenomenologia se intensificaram no período em que foi assistente de Husserl em Freiburg. Período extremamente frutífero que possibilitou a edificação da sua principal obra, *Ser e tempo (Sein und Zeit, 1927)*. Heidegger diz que esta obra somente foi possível sobre a base lançada por Edmund Husserl. Nela, o autor assume a sua própria leitura da fenomenologia como a maneira de tornar o seu objeto tema de uma abordagem, o que chamaremos aqui de um “procedimento metódico”. Seu primeiro contato com a fenomenologia foi através das *Investigações Lógicas (Logische Untersuchungen, 1900)* de Husserl — como afirma em *Meu caminho para a fenomenologia (Mein Weg in die Phänomenologie - 1963)* e numa série de textos e seminários surgidos no decorrer dos anos 60 a respeito da sua relação com a fenomenologia. A literatura comentada, na grande maioria dos trabalhos que confrontam Husserl e Heidegger, procura investigar a influência, ou não, que Heidegger tenha sofrido de seu mestre; qual a extensão do pensamento husserliano, em especial sua idéia de fenomenologia, no pensamento hermenêutico de

Heidegger. Já o proposto por nós, neste capítulo, é consideravelmente menos ambicioso no que diz respeito a esta relação, pois possui um valor apenas indicativo e de inserção no tema central da nossa pesquisa, a saber, a noção de *linguagem* construída por Heidegger em *Sein und Zeit*. Para tanto, seguiremos a indicação deixada por Heidegger no protocolo do *Seminário de Zähringen (Seminar in Zähringen)* professado em 1973. Nele, Heidegger afirma que sua abordagem à questão do ser estaria enraizada na noção husserliana de intuição categorial. Segundo Heidegger, Husserl toca a questão do ser no 6º capítulo da *Sexta Investigação Lógica* através do conceito de intuição categorial. Procuraremos, então, num primeiro momento, ainda que timidamente, uma aproximação a este ponto referencial da fenomenologia através das *Investigações Lógicas* de Husserl.² Poderíamos eleger outras fontes para investigar o surgimento e delineamento da questão do ser em Heidegger, tais como Aristóteles, Duns Scotus, Dilthey, Kierkegaard, no entanto, nos limitaremos a abordá-la em Husserl, ainda que não possamos atingir aqui todas as influências que o jovem Heidegger sofreu quando do surgimento da sua questão filosófica. Seguindo este caminho preliminar, tentaremos entender qual a importância do conceito de intuição categorial no que se refere à elaboração da questão do ser (*Seinsfrage*).

A fenomenologia está centrada no objeto visado ele mesmo e no modo como é dado. O que significa que, para Husserl, o nível perceptivo em que o objeto visado é imediatamente dado é o ponto de partida para que o objeto seja descrito e explicitado em seu aspecto intencional. O que não significa que o

² Privilegiamos esta obra não apenas por ser aquela em que Husserl primeiro apresenta sua concepção de fenomenologia, mas por ser a obra a que Heidegger mais frequentemente se refere para elucidar sua relação com a fenomenologia de Husserl.

nível da representação seja reduzido a um momento anterior de realidade em que o objeto possa ser explicado. O nível perceptivo ou da objetividade dá o objeto de modo imediato sem a mediação de esquemas pré-estabelecidos. Se tomarmos o objeto no seu dar-se imediato poderemos dizer que a “coisa mesma” funda o sentido dando origem ao conhecimento. A partir da presença intuitiva da coisa visada, o conhecimento se efetiva. Entendemos, assim, a ausência de pressupostos como uma forma de mostrar que o método da fenomenologia deve se desenvolver, enquanto modo reflexivo ou descritivo, em nível intuitivo. A reflexão não se desenvolve a partir dos objetos dados, mas de “objetos” não surgidos da percepção sensível. Este nível é que torna possível a reflexão e no qual o caráter intencional da consciência pode ser dado. Assim, a intuição, empreendida através da concepção prévia de sentido ou de significação, e não desde uma região de objetos da experiência empírica, só é possível em meio à vivência na qual o ato de visar é vivido e não necessariamente tematizado. Isto é, não se faz necessário considerar qualquer ordem de realidade anterior à coisa em si mesma.³ O nível de investigação da fenomenologia deve considerar a coisa no próprio ato intencional em que é visada. Desse modo, a fenomenologia husserliana abre um novo âmbito de questionamento: o âmbito transcendental da experiência da consciência, a partir da descrição dos conteúdos intencionais em seu modo de ser ou de aparecer, sem projeções indevidas. Consideradas as *coisas mesmas*, tal como são visadas numa total ausência de pressupostos, se afirma o primado da

³ A fenomenologia só poderá se realizar em nível reflexivo. A fenomenologia se desenvolve, levando em conta a orientação objetiva das vivências, no entanto, esta vivência não é auto-transparente, somente a reflexão torna possível “descrever, hierarquizar e sistematizar a multiplicidade dos atos intencionais”. (Paisana, 1992, p. 63). “A consciência vive na realização da própria constituição sem se saber, de modo temático, como constitutiva”. (Husserl, 1999, p. 356, II).

percepção, tida, na fenomenologia reflexiva de Edmund Husserl, como a mais simples intuição.⁴

O objeto próprio à ciência fenomenológica, como se refere Husserl, seria o *fenômeno* enquanto tal. Como método reflexivo, a fenomenologia seria uma ciência descritiva dos fenômenos. No artigo publicado em 1911, *Filosofia como Ciência de Rigor (Philosophie als strenge Wissenschaft)*, o filósofo afirma que o “ser” deve ser considerado correlato da consciência (*Bewusstsein*), enquanto *algo visado* por um modo da consciência.⁵ A fenomenologia seria, portanto, a ciência descritiva da vivência intencional. Para visualizarmos isto e projetarmos a noção de intuição categorial, é preciso ampliar a noção de objeto intencional da fenomenologia reflexiva.

Distinguiremos entre as concepções husserlianas de intuição sensível e intuição categorial. O critério para tal distinção ocorre entre seus respectivos objetos: o objeto sensível e o objeto categorial. No pensamento de Husserl, a intuição sensível não se opõe a uma faculdade de apreensão intelectual. A intuição sensível, bem como a categorial, surge do modo do objeto. Na perspectiva de Heidegger, na intuição sensível, Husserl apreende o objeto como um objeto que ocupa uma função. Um tinteiro (exemplo fornecido por Husserl nas *Investigações Lógicas*) já traz em si a relação que guarda com o seu funcionamento. Mas, no contexto da reflexão husserliana acerca da intuição sensível, o tinteiro é tomado enquanto exemplo de objeto sensível e

⁴ Tal posição afirma ainda o método fenomenológico não apenas como reflexivo e explicitativo, mas como *a priori*. O *a priori* husserliano não se opõe à experiência. Em Husserl pode-se falar de um *a priori* dado, isto é, material. Para o autor, a validade do conhecimento é fundada de modo imediato na intuição.

⁵ A fenomenologia deve ter como objeto de estudo a consciência. É preciso conhecer a consciência em sua essência, isto é, em todas as suas formas e nos distintos modos em que visa o objetivo. A relação da consciência com o mundo será esclarecida pela elucidação do sentido dos vários atos intencionais. Já que o objeto real pressupõe o objeto intencional.

não de “um” objeto sensível determinado. Afirma Heidegger: “O tinteiro significa: objeto da percepção sensível”. (HEIDEGGER, 1990, p.463) Isto quer dizer que os dados sensoriais⁶, como a cor, a forma espacial, etc., apenas quando animados por uma intenção à qual reenviam, podem ser percebidos já como momentos da coisa.⁷ O que é percebido são os dados sensoriais mesmos. Através dos dados sensoriais o objeto aparece na percepção.⁸ A coisa, seja ela qual for, torna-se perceptível. O que é dado na percepção sensível são os dados sensoriais, não o objeto. Entende Heidegger que a objetualidade (*Gegenständlichkeit*) do objeto sensível não consiste num simples dado sensorial, isto é, não surge da intuição sensível⁹. Logo, a questão que se põe ao autor é a de compreender qual o fundamento da objetualidade do objeto sensível. *Grosso modo*, perguntar pela estrutura que pergunta pelo ser. Isto se formaliza em *Ser e Tempo* em uma fenomenologia do *ser-aí*. O que se conclui, e que deixa entrever o caminho heideggeriano, é que a objetualidade do objeto não pode ser percebida sensivelmente, mas de alguma forma, ela é “dada”. Pois, o percebido é sempre tomado como um objeto, uma coisa. O que sugere que: o que fundamenta o ser-objeto é o modo de ser do ente enquanto coisa. Para Heidegger, o fundamental da intuição categorial é

⁶ Dados chamados: hyléticos, originado de *Hylè*, que significa: “o que afeta sensivelmente”, os dados sensoriais.

⁷ Cf. Paisana, 1992, p. 116.

⁸ Na terceira Investigação Lógica, Husserl afirma que “o ato da percepção é sempre já uma unidade homogênea que presentifica o objeto de um modo simples e imediato”. (HUSSLERL, III Investigação, 1999)

⁹ Podemos aludir aqui à crítica de Heidegger à tradição filosófica através da abordagem da concepção kantiana de experiência, segundo a qual traria em sua interpretação uma noção de realidade que não foi radicalmente questionada, pois, segundo a leitura de Heidegger, Kant eleva o nível da objetividade a um tipo de realidade anterior, ou melhor, a uma realidade que serviria como base ou fundo do qual permitiria explicar os objetos. Kant reduz todo o dado na experiência à experiência empírica e, conseqüentemente, caracteriza o dado como conteúdo material determinado. Supondo, portanto, para o que não existe, que nenhuma função sensorial poderia ser dada. Desse modo, o objeto surge num *a priori* que depende do juízo e da linguagem, isto é, que se encontra referido a uma subjetividade.

considerar a categoria como dada. Segundo Heidegger, “intuição categorial quer dizer: uma intuição que dá a ver uma categoria; ou uma intuição que é imediatamente dirigida para uma categoria”.(HEIDEGGER, 1990, p. 463) A categoria *substância* não pode ser acessada pela sensibilidade, no entanto, o tinteiro aparece por ser uma substância. O que significa que, de algum modo, a substância se dá a “ver”. Heidegger (1990, p. 465) afirma:

Quando vejo o livro, vejo uma coisa substancial, sem por tanto ver a substancialidade tal como vejo o livro. Ora, é, portanto, a substancialidade que, em sua inaparência, permite ao que aparece aparecer.

Ao ver o livro, vejo uma substância sem ver, portanto, a própria substancialidade no livro. No entanto, para que veja o livro é preciso que a substancialidade apareça de algum modo, já que sem ela o livro não se daria a ver. Heidegger encontra aqui a idéia husserliana de excedente (*Überschuss*) correspondente à intuição categorial. Na frase, “O tinteiro é pesado” o “é” torna possível a constatação do tinteiro como objeto ou substância. O “é” teria um estatuto que “transcende” a predicação. Entre as impressões sensíveis, como a do peso e a da cor, o “é” pode ser visto como o que as excede. Por não estar junto das impressões sensoriais, ele não pode ser percebido sensivelmente, no entanto, é “visto” através da presença da coisa. *Ver* aqui não tem referência com o visível, o ver sensível, mas com o ver fenomenológico que emerge do caráter reflexivo da fenomenologia de Husserl. Surge assim o dado

fundamental que nos guia para o caminho da leitura heideggeriana da fenomenologia: o categorial. As formas, por serem dadas, tornam-se abordáveis, acessíveis.(HUSSERL, 1999, p. 136, III)

Entendemos, então, que o objeto da intuição categorial não se constitui a partir de uma síntese advinda de elementos sensíveis e conceituais. Husserl diz que a intuição categorial não visa um objeto sensível simplesmente dado, mas um “estado de coisas” articulado (*Sachverhalt*) considerando que as categorias são mostradas na experiência. Por exemplo, a intuição pode fornecer um preenchimento intuitivo: o ouro é amarelo. No caso dos símbolos literais, a intuição fornece um preenchimento direto pela sensibilidade, no caso da fórmula do tipo S é P, ou outras, corresponde o preenchimento intuitivo do tipo categorial.¹⁰ É o ser “dado”, intuído, que forma o juízo. Não esqueçamos que, nessa perspectiva, o objeto é dado a uma consciência, como “consciência reflexiva”, de um puro sujeito de conhecimento. De modo que o “ser” daquilo que se dá já se encontra determinado em função desse sujeito. Logo, o fundamento da objetualidade do objeto é a própria consciência intencional. Para que o objeto categorial encontre seu fundamento a nível intuitivo, o próprio “é” copulativo deve ele mesmo ser “dado”. No entanto, o excedente de significação somente pode ser mostrado se situarmos ao nível de um “estado de coisas” já articulado. Segundo Husserl (1999, p. 131, III):

¹⁰ (Id. Ibid., p. 136) Contudo, tanto o preenchimento pela sensibilidade quanto o preenchimento pela intuição devem ser considerados como procedimentos intuitivos apesar de terem objetos intencionalmente visados diferentes.

A intenção da palavra 'branco' coincide apenas parcialmente com o momento cor do objeto que aparece, permanece um excedente de significação uma forma que não encontra no próprio fenômeno nada que a confirme. Branco quer dizer papel que é branco.

A cor remete necessariamente para uma superfície, de igual modo, o “é” do juízo reenvia para uma substancialidade. O que quer dizer que uma significação como a da palavra *ser* apenas encontra um correlato objetivo possível na esfera da intuição categorial, inversamente à esfera sensível. O ser é dado numa presença que excede a intuição sensível. Esta alteração do estatuto do ser é que permitirá a Heidegger formular a questão do “sentido do ser do ente”, isto é, da condição de possibilidade do ente enquanto tal.

Husserl faz, na primeira seção da *Sexta Investigação Lógica*, uma distinção entre o ser como cópula e o ser como posição. O ser surge, para Husserl, como uma posição (*Setzung*), como correlato de um ato posicional; ou seja, como correlato de um ato que põe ou afirma o ser do objeto. (HUSSERL, 1999, p. 121) Assim, ainda que o horizonte de doação não seja determinado pelo ato judicativo, ele o é pelo ato intencional de uma consciência, para qual o que “é” é necessariamente como *objeto*. Aqui o conceito de ser encontra sua edificação na coisa mesma. A percepção afirma o ser objeto¹¹. A percepção nos dá a coisa ela mesma, isto é, em seu ser, fundando assim o conhecimento. O ser não aparece fundado no “é” da cópula do juízo, mas é a evidência da coisa em si mesma, o ser dado, intuído, que funda o juízo. Contrariamente à

¹¹ Ser-objeto aqui tem o sentido de considerar a objetividade como necessidade e universalidade do conhecimento.

concepção de ser entendida através da cópula do juízo encontrado num “estado de coisas” já articulado, o ser como posição seria encontrado, em presença, no objeto de uma percepção simples. Tomando este “estado de coisas” como um *dado*, em que o “é” da cópula, ou qualquer outra fórmula sintática (um, e, ou, etc.), é *dado*, o objeto categorial encontra seu fundamento a nível intuitivo.¹² O ser encontra-se como presença imediata do visado ele mesmo. Logo, o ser pode ser intuído.

A concepção de ser que o concebe como o ser presente no juízo pelo “é” da cópula, possui um estatuto justo e exato, mas não-verdadeiro (*unwahr* = uma inverdade), como afirma Heidegger (1990, p. 465). Perguntamos, então, quais os traços da fenomenologia de Husserl que Heidegger assimila? Para ele, esse modo é justificado desde que se pergunte pelo fundamento da objetualidade do objeto sensível pressuposto na construção do juízo. Com efeito, se o juízo não cria originalmente o aparecer do ente, então, é preciso que o ente já se tenha manifestado previamente como objeto possível de uma determinação predicativa para que a conformidade do juízo com o ente seja estabelecida. Esta relação abre, para Heidegger, um âmbito de manifestação do ente que não tem originalmente a estrutura da proposição nem o caráter da representação. Considerando isto, o ser teria como estatuto um momento pré-predicativo. Segundo as análises da intuição categorial, se o ser é dado na percepção, então, supomos que nem todo ato intuitivo pressupõe

¹² Percebemos aqui que, para que o ser possa ser pensado enquanto ato posicional é preciso que nos situemos novamente ao nível predicativo. Somente pela predicação se constitui o objeto que estaria presente de modo imediato na intuição. Surge, então, a crítica de Heidegger a Husserl que possibilitará ao primeiro edificar sua estrutura hermenêutica. Segundo Heidegger, o local onde se deve procurar o ser estaria na estrutura do *como* hermenêutico, isto é, em nível pré-predicativo, porque para que a predicação se realize é necessário que a estrutura do *como* hermenêutico – estrutura da compreensão em geral – já tenha sido pressuposta.

necessariamente o nível predicativo. Portanto, o ser teria como estatuto um momento anterior ao juízo. A proposta de uma significação pré-predicativa da intuição é a contribuição fundamental da fenomenologia husserliana na formação do pensamento hermenêutico de Heidegger. Entendemos, então, que a fenomenologia de Husserl abre caminho para a proposta heideggeriana de uma ontologia fundamental à medida que possibilita a investigação do ser do ente a partir de um novo âmbito no qual o interesse teórico e experimental pelo mundo, tal como a tradição filosófica interpretou – como um agregado de entes independentes uns dos outros –, fica de lado. Na terminologia husserliana, seria a passagem da subjetividade mundana à “subjetividade” transcendental. O que significa que a fenomenologia não pretende investigar os objetos do mundo, é contrária ao conhecimento de regiões ônticas. Assim, Husserl “reduz” tudo à *subjetividade* e rompe com a distinção entre natureza (o mundo das coisas corpóreas) e espírito (o mundo anímico, o pensamento), tornando possível alterar a própria significação do conceito de “mundo”. O que, para Heidegger, tem extrema importância no que diz respeito à edificação da ontologia fundamental, é entender que Husserl não opera uma descrição “adequada” do modo de ser da consciência intencional, no sentido de que restringe a intencionalidade à visada objetiva da consciência. A intencionalidade teria uma amplitude que não é considerada por Husserl: o visado pela intencionalidade seria o ser em geral, do qual o ser-objeto é um modo. A fenomenologia reflexiva (entenda-se, a intencionalidade), não permite a formulação da questão ontológica. Segundo Heidegger, é somente a partir da possibilidade de se perguntar por algo assim como “ser” que a ontologia pode vir a ser possível. Como veremos, a subjetividade transcendental de Husserl

nada tem a ver com o *ser-aí* heideggeriano. Na medida em que Husserl passa da vivência concreta à ideação da consciência ele desconhece, segundo Heidegger, o que há de mais característico na estrutura do *ser-aí*, a *finitude* de suas possibilidades de ser. (PAISANA, 1992, p. 301) O projeto heideggeriano se edifica sobre a pergunta pelo sentido do ser do *ser-aí*, isto é, sobre o entendimento do seu modo de ser ôntico desde suas possibilidades de ser. Para Heidegger, a redução fenomenológica deve conduzir à compreensão do ser. O modo de ser do *ser-aí* se revela através da compreensibilidade, da estrutura da compreensão enquanto uma possibilidade de ser do próprio *ser-aí*. A compreensibilidade é seu poder-ser (*Seinkönnen*) caracterizado pelas suas possibilidades enquanto tais que podem vir a ser eleitas ou não. Enquanto o *ser-aí* é *compreensão* ele guarda precisamente em si a possibilidade de “mundo”, isto é, de abertura ou desvelamento dos entes. A compreensão abre um círculo de possibilidades que dá origem ao questionar pelo sentido do ser. Já a investigação reflexiva de Husserl compreende a consciência a partir de um substrato último sobre o qual ela deveria se constituir e, desse modo, não é questionável desde si mesma. A pergunta pelo sentido do ser do ente não é possível pela perspectiva da consciência reflexiva. Como diz Paisana (1992, p. 302): “[...] o sentido do ser da consciência nunca pode ser libertado como questão, isto é, a partir da abertura das suas possibilidades” Contudo, é através do contributo husserliano da libertação do ser da cópula do juízo que Heidegger constitui a noção central para se entender o existencial discurso (*Rede*) em *Ser e tempo*, a saber, a “mundanidade do mundo”. A questão agora é entender como Heidegger coloca em consonância o seu interesse pela questão do ser com a significação pré-predicativa encontrada na noção

husserliana de intuição categorial. Já que admitimos que o conceito heideggeriano de fenomenologia distancia-se da noção de seu mestre.

Mediado pela análise da intuição categorial na qual o ser foi liberado da cópula do juízo e considerado como *dado*, isto é, “dado” não ao modo do dado sensível, Heidegger foi conduzido a perguntar: “o que significa [então] ser?”, “qual o sentido do ser do ente? Segundo Heidegger, Husserl não fez esta pergunta visto que, “para Husserl não havia aí sombra de uma questão possível, porque para ele era de si compreensível que ‘ser’ quer dizer: ‘ser-objeto’”. (HEIDEGGER, 1990, p. 466) Contrariamente a ele, Heidegger entende que, se o ser enquanto “presencialidade constante” (*Gegenwart*) for questionado, é possível, sim, indagar pelo seu sentido. Para Heidegger, ser não significa necessariamente ser-objeto, a objetividade é que é um modo possível de ser em presença.¹³ A objetividade é um modo possível de apresentar “ser”, modo este que deve pressupor já certa significabilidade. Na terminologia heideggeriana, o modo da objetividade deve contar com uma prévia abertura (*Ouvertüre*) ao mundo.¹⁴

Entendemos, então, que a formulação heideggeriana da pergunta pelo ser (*Seinsfrage*) e seu sentido somente efetivou-se porque a noção de ser estabelecida por Husserl foi a de um ser dado (*anwesend*), intuído e que

¹³ Desde 1907 Heidegger se debruça sobre a obra de F. Brentano, *Sobre a múltipla significação do ser segundo Aristóteles* (1862). Foi a partir dela que o autor trouxe consigo a intuição da problemática ontológica e se uniu ao estudo da fenomenologia visto que Husserl também tinha um trânsito direto com a obra de Brentano. A questão fundamental do pensamento heideggeriano surge desde os argumentos brentanianos acerca dos diversos sentidos do ser. Haveria quatro modos possíveis de se pensar e dizer o ser: o ser por si, o ser como possibilidade e realidade, o ser como verdade e o ser por acidente. Mas para Heidegger a questão definitiva de tal interpretação é saber qual a determinação fundamental de ser cujo domínio atravessa todas as múltiplas significações. Advém assim a pergunta pelo sentido do ser. Ver: Carta a Richardson, 1962.

¹⁴ Para que o ser *dado* de Husserl surja, é preciso contar com uma significabilidade inicial ou originária do conceito de ser.

possibilitou o questionamento do ser em um modo possível de aparecer, enquanto objeto intencional. Husserl inaugura um âmbito promissor de questionamento através da indagação pelo ser, mas trabalha nele com o ente considerado em seus atributos sensoriais. Na perspectiva de Husserl, o sentido fundamental em que surge a palavra “ser” ocorre antes mesmo de toda possível predicação através do objeto da percepção simples. Já na perspectiva de Heidegger, seja esta substancialidade pensada como presença ou em vários outros modos de aparecimento ou de significado, para que *ser* possa alcançar algum modo possível de aparecimento, é preciso contar com um âmbito de mostração da coisa em si mesma, o âmbito hermenêutico. Estaria nesta dimensão a tentativa de Heidegger de pensar a unidade dos significados múltiplos de ser, enquanto a pergunta pelo seu sentido? Caso seja, a análise ontológica não poderia mostrar que estes múltiplos significados da palavra “ser” não se reduzem uns aos outros impossibilitando pensar “ser” a partir de uma significação fundamental? A dimensão hermenêutica de questionamento não possibilita que aceitemos um significado fundamental para a palavra “ser” e, ainda assim, possamos ordenar as outras significações em função desta?¹⁵

¹⁵ Em Günter Figal (2005, p. 13/14) esta elaboração leva a considerações muito frutíferas. Caso seja aceita uma postura cética em relação à pergunta pelo “ser”, seria possível contestar a posição proeminente deste verbo tanto na linguagem cotidiana quanto no uso filosófico da própria palavra. Se admitirmos os vários momentos de uso deste verbo em toda a obra heideggeriana, admitiremos, não uma unicidade no seu uso, mas “a possibilidade de acolher diversas questões e análises heideggerianas no contexto de outras questões filosóficas e de outras concepções, frutificando-as a partir daí”. Contudo, se supomos a questão do ser como plena de significado, então, além de admitirmos que sua intenção era distanciar-se da tradição filosófica para deixar para trás “um discurso objetivo e comprometido com argumentos”, admitimos ainda um diálogo extremamente rico entre o que conduz e mantém em curso a questão filosófica desta tradição. Diz Figal (2005, p. 13-14)., “essa questão é uma vez mais a questão do ser, e, assim, parece que só podemos nos inserir na autocompreensão de Heidegger na medida em que supomos essa questão como plenamente significativa”.

O domínio principal de investigação do filósofo é o da interrogação acerca do ser; a esfera da existência. Ao contrário de outros problemas que se esgotam na interrogação e na resposta, o problema do ser está implicado na questão do próprio interrogar. Interrogar o sentido do ser significa perguntar pela estrutura da pergunta pelo ser, visto que a nossa estrutura pré-reflexiva é a possibilitadora da reflexão, e não o contrário. A questão do sentido do ser deve ser encontrada no questionamento da existência; a pergunta está imersa no acontecer mesmo. Para Heidegger, é desde a análise da existência que se poderá encontrar o fio condutor de todo o indagar filosófico. A interrogação filosófica surge do existir e para ela se volta, inicia e termina no âmbito da existência. Dá-se, assim, o salto heideggeriano para a pergunta pelo ser. Abre-se o caminho para a fenomenologia hermenêutica, para o estudo da significabilidade pré-predicativa. Alcançado o ponto que nos interessa, a saber, a possibilidade de pensar o ser fora do horizonte da presença, cabe-nos agora tematizar a proposta heideggeriana de questionamento do ser em *Sein und Zeit*.

1.2. O PROGRAMA ONTOLÓGICO DE *SER E TEMPO*

Revela-se fundamental para o filósofo, neste momento, saber qual o sentido fundamental que domina as múltiplas significações assumidas pela palavra *ser*. A multiplicidade de modos em que o conceito de ser se desdobra levanta o problema da determinação unitária do seu sentido. Para Heidegger, é preciso haver um sentido dominante nesta diversidade que auxilie na investigação da questão central da filosofia: o que é o ente? O autor dá a este

problema a forma de uma pergunta pelo *sentido* do ser. Edifica-se, assim, a mais expressiva obra do filósofo: *Ser e tempo* (*Sein und Zeit*, 1927). Esta obra é um tratado filosófico que tem como objetivo principal apresentar o sentido do ser em geral, apresentar a estrutura possibilitadora de toda significação possível de “ser”. Ela é organizada através da delimitação das condições de possibilidade do desenvolvimento da questão do ser tendo em vista a construção de uma ontologia fundamental.

Segundo Heidegger, o horizonte de sentido do conceito de ser é tarefa da elaboração de uma ontologia fundamental. Se a pergunta pelo sentido do ser é caracterizada como uma pergunta fundamental, como pretende o filósofo, a investigação a que esta dá origem também deve ser tomada como “fundamental”. Como entender isto? Perguntar pela unidade de significação do conceito ser e, mais especificamente, por sua condição de possibilidade, significa reconhecer a necessidade de uma fundação para a ontologia. Assim, através da elaboração da ontologia fundamental (*Fundamentalontologie*) torna-se possível reconhecer mais facilmente esta carência. Como veremos mais à frente, esta designação de ontologia fundamental deve ser entendida em função das ontologias regionais.

Logo, na tentativa de legitimar a problemática ontológica, Heidegger apresenta, na parte introdutória de *Ser e Tempo*, a necessidade de colocar novamente a questão do ser. Heidegger diz que a questão sobre o sentido do ser foi simplesmente deixada de lado em sua abordagem.¹⁶ A exegese dominante interpretou o conceito *ser* desde o esquema da presença (*Gegenwart*). O que significa que o representar metafísico, ao longo da história

¹⁶ Cf. HEIDEGGER, 1999, § 1.

da filosofia, impediu a colocação adequada da pergunta pelo sentido do ser. Múltiplas são as significações concedidas ao ser no decorrer da história da ontologia, como investigou o autor.¹⁷ No entanto, na perspectiva heideggeriana, o modo de acesso à pergunta pelo ser do ente encontra-se limitado por uma idéia específica de ser surgida de determinada região deste mesmo ente: a idéia de ser como “constância do ser simplesmente dado”. (HEIDEGGER, 1999, p. 144, § 21) O ser é apreendido da mesma forma que se apreende o ente, enquanto substância. Nesta forma de operar, o ser permanece inacessível porque é apreendido com base no entendimento lógico e em suas regras fundamentais. Ao se colocar a questão do ser a partir de certa rigorosidade representativa extrai-se o investigado do âmbito que lhe é próprio, o âmbito ontológico. Como afirma Heidegger, “enquanto questionado, o ser exige, portanto, um modo próprio de ‘demonstração’ que se distingue essencialmente da descoberta de um ente” (id. Ibid. p. 32, § 2).

Ao afirmar ser necessário que a atitude filosófica execute a retomada do problema do sentido do ser, Heidegger discute no § 1 de *Ser e Tempo* alguns preconceitos que favorecem e mantêm a falta de um questionamento do ser ou, como dissemos, a carência de fundação da ontologia. Esses preconceitos são os seguintes: “‘Ser’ é o conceito ‘mais universal’, [...] uma compreensão do ser já está sempre incluída em tudo que se apreende do ente”. Constantemente empregamos o conceito ser e compreendemos o que ele, a cada vez, pretende designar. Falar acerca da universalidade deste conceito, para Heidegger, não é de modo algum resolver o problema de sua significação,

¹⁷ Ver os cursos pronunciados por Heidegger na Universidade de Marburg durante o semestre de verão de 1926 e o semestre de inverno de 1927, respectivamente, “A filosofia antiga” e “A história da filosofia de São Tomás a Kant”.

pelo contrário, é somente perceber sua extrema obscuridade. 2) O que se pode concluir da sua máxima universalidade, é que o conceito *ser* é, também, indefinível, pois a palavra a ser definida, *ser*, já é empregada na própria definição: O ser é... Neste caso, a indefinição do conceito assinala para o fato de que o ser não poderia ser conhecido ao modo do ente; e, 3) *Ser* é um conceito evidente por si mesmo. “Em todo conhecimento, proposição ou comportamento com o ente e em todo relacionamento consigo mesmo, faz-se uso do ‘ser’ e, nesse uso, compreende-se a palavra ‘sem mais’” (Id. Ibid.. p. 28/29, § 1). De acordo com Heidegger, é justamente o caráter de indefinição e de auto-evidência do conceito de ser que dispensaria um questionamento acerca de seu sentido. Um problema que ele verifica estar enraizado na história da Filosofia. No entanto, pergunta Heidegger: “A questão do sentido do ser e a tarefa de um esclarecimento deste conceito não formam pseudoquestões, se acreditamos dogmaticamente - como é a regra – que o ser é o conceito mais universal e o mais simples?”.(HEIDEGGER, 1985, p. 33, § 4) Considerando isto, como compor essa interrogação pelo ser? Por onde avançar até a questão do seu sentido? A partir de que o determinar? Como o analisar? Sobre qual caminho se deve avançar até a questão do sentido do ser em geral? Na perspectiva de Heidegger – retomando um dos procedimentos da fenomenologia reflexiva de Husserl – para transpor o campo de interrogação em direção a um desligamento da representação e do pensamento do ser como presença, inicialmente, esse caminho deve encontrar-se desvinculado do pensamento filosófico que tem como base pressupostos aceitos sem um profundo questionamento. Segundo Heidegger, faz-se necessário romper com os sistemas filosóficos que invertem a questão do ser ao perguntarem pelo

ser desde o ente e retroceder à origem do pensamento acerca do seu sentido. O que significa: a retomada do problema da fundação da ontologia e a exploração das suas possibilidades encobertas.

A análise dos preconceitos que impediram o questionamento originário da questão do ser garante a proposta de retomada da questão, pois atesta que ela nunca foi colocada de forma clara, ou pelo menos, de maneira suficiente. Ela nos mostra, fundamentalmente, que o conceito *ser* é comumente utilizado por nós. Uma interpretação do ser é oferecida sempre que nos relacionamos com o ente. É fato para o autor que já dispomos de certa compreensão do ser (*Seinsverständnis*) do ente ao nos *relacionarmos* com ele; experimentamos a sua realidade, a sua estabilidade, decidimos a sua verdade, etc. Compreendemos este conceito porque ele é subjacente a toda atitude em relação ao ente. Considerando isto movemos sempre numa compreensão do ser, numa “anterioridade” que possibilita compreendermos os entes que saem ao encontro dentro do mundo. Alguma coisa como o ser se oferece a nós na compreensão do ser do ente. O que significa que o sentido do ser deve encontrar-se, de alguma maneira, já disponível ao *ser-aí*. Na interpretação heideggeriana, a pergunta fundamental pela possibilidade do conceito *ser* conduz à pergunta, mais originária, sobre a concepção pré-ontológica de ser. Apesar de fazermos uso do conceito *ser* não podemos determiná-lo teoricamente, ele se apresenta a nós numa total incompreensão. Ao fazer uso desta palavra deparamo-nos com uma variedade de significados alcançada pelo conceito. Esta idéia confusa de ser Heidegger chama de concepção pré-ontológica do ser ou, podemos dizer também, uma concepção pré-conceitual. Contudo, segundo o autor, é a partir da tematização dessa compreensão

indeterminada do conceito de ser, a qual “se move no limiar de um mero conhecimento verbal”, que ela pode ser superada. (HEIDEGGER, 1999, p. 31, § 2) Esta compreensão em que desde sempre nos movemos é a indicação que Heidegger segue como âmbito fundamental da procura pelo sentido do ser. Apesar de ser uma indicação um pouco vaga e indeterminada, ela auxilia na busca da questão heideggeriana. A compreensão que sempre mantemos de ser em todas as nossas relações fornece o acesso à questão do seu sentido. Vemos, então, que a questão do sentido do ser somente surge porque, desde sempre nos movemos numa compreensão do ser, ainda que obscura, favorecida pelo próprio existir. Segundo o filósofo, “nós não sabemos o que diz 'ser'. Mas quando perguntamos o que é 'ser' nós nos mantemos numa compreensão do 'é', sem que possamos fixar conceitualmente o que significa esse 'é'" (Id. ibid., p. 31, §2). Como dissemos, na compreensão pré-ontológica o sentido do ser encontra-se de algum modo disponível ao *ser-aí*. Esta afirmação diz ainda que, tal ente, desde sempre, encontra-se envolvido em uma compreensão de ser da qual brota a pergunta pelo seu sentido e a tendência para a conceituação.

Como, então, se dá o acesso ao ente enquanto tal, nossa relação com ele? É preciso que haja algo que nos encaminhe a este acesso. Será esta a função ocupada pela compreensão ontológica? Visto que o ente enquanto tal não se dá a conhecer conceitualmente, ele deve se mostrar numa significação inicial. Isto quer dizer que é preciso *compreender* algo como o ser para se ter experiência do ente enquanto tal. Desse modo, a ontologia fundamental concretiza-se como Analítica do *Ser-aí*. A fundação da ontologia se torna uma explicação da possibilidade intrínseca da compreensão do ser. Desse modo, é

somente através da análise da constituição ontológica do homem enquanto existência que a pergunta sobre a compreensão pré-ontológica do ser pode ser entendida. Nessa proposta de investigação da estrutura da existência, de uma Analítica do ser-aí, Heidegger intenta trazer à luz novamente a compreensão originária que temos do ser e que ficou esquecida ao longo da história da Filosofia.

1.3. O PRIMADO ÔNTICO E ONTOLÓGICO DA QUESTÃO DO SER: A ONTOLOGIA FUNDAMENTAL

Nos parágrafos 3 e 4 de *Ser e Tempo*, Heidegger fala do alcance do conceito de ciência e a posição que ela ocupa em relação à colocação do problema do ser. As ciências positivas se ocupam do estudo de uma região determinada dos entes (*Sachgebiet*), previamente aberta por um esforço desenvolvido como ontologia regional. Para que haja certo avanço para as ciências, é necessário que o domínio correspondente a elas esteja de antemão descoberto, de modo a que os conceitos-base, isto é, os conceitos sobre os quais suas teorias se apóiam, e mesmo os objetos investigados, fiquem disponíveis a uma primeira aproximação possibilitadora da investigação. É o que Heidegger chama de experiência pré-científica. A experiência pré-científica propõe uma interpretação inicial das diferentes regiões dos entes. A partir desse domínio é que surgem os pressupostos que guiam todas as ciências positivas. No entanto, há um rompimento da ciência com esse domínio pré-científico. A investigação científica acaba por desconsiderar a “natureza” de seu campo de pesquisa, ou seja, do campo que dá origem aos pressupostos

do qual parte. Desse modo, os conceitos condutores que abrem o campo de estudo de determinada ciência não são investigados e muito menos esclarecidos; seus conceitos condutores são operados cegamente.

Podemos retomar aqui a discussão de Heidegger com Husserl no que diz respeito à diferença entre a analítica existencial e a fenomenologia transcendental. O escopo husserliano era o de uma concepção de filosofia como ciência, isto é, de uma filosofia fenomenológica; sendo assim, o âmbito pré-predicativo que é aberto pela vivência intencional mostra que o estudo fenomenológico deve ser considerado como anterior a toda relação da consciência com o mundo. O que significa que o caráter prévio da investigação fenomenológica serviria de base a todos os ramos do conhecimento, ou melhor, se colocaria antes de toda a ciência explicativa do real, antes da ciência física da natureza, da psicologia e antes mesmo de toda metafísica.(HUSSERL, 1999, p. 21, II) Assim, o conhecimento seria explicitado numa total unidade desde a fundação concedida pela intencionalidade. Somente esta investigação permitiria elucidar verdadeiramente, segundo Husserl, a experiência mundana. No caso de Heidegger, a analítica existencial se apresenta como ponto de partida da análise de fundamentação das ontologias regionais. A analítica do *ser-aí* não pretende ser um corpo doutrinário totalmente incontestável, mas, ao contrário, propõe ser uma interpretação que deixa em aberto a possibilidade de ramificar-se e continuar crescendo.

Seguimos com a análise crítica de Heidegger às ciências regionais. Segundo o filósofo, é necessário um questionamento acerca do domínio em que a ciência se move, para, a partir daí, chegar a um questionamento radical

capaz de antecipar a interpretação do ente em sua constituição fundamental. A pergunta da ciência deve ser pela própria estrutura que a possibilita obter seus conceitos-base. Não obstante, o método utilizado pelas ciências é incapaz dessa elaboração. Ela apenas consegue se firmar metodologicamente porque não se volta para os problemas de fundação; ela não pode através de seus métodos e princípios compreender a estrutura que a torna possível. Somente através da ontologia é que o setor científico tem como pensar os conceitos do qual parte. Através da análise do ser dos entes com o qual as ciências se ocupam é que elas poderão saber mais sobre si mesmas. Assim, a carência de fundação somente pode ser contornada através de uma ontologia regional, isto é, o que deve ser questionado são as estruturas possibilitadoras que permitem ao ente investigado aparecer como tal. Para Heidegger, antecipar um determinado setor do ser é liberá-lo em sua constituição ontológica e disponibilizar para as ciências “as estruturas obtidas enquanto perspectivas lúcidas de questionamento”. (HEIDEGGER, 1999, p. 37, §3)

A ciência deve, portanto, ser pensada como um *modo de ser* possível ao *ser-aí*. Um modo de ser no qual o *ser-aí* se comporta com entes que “ele mesmo não precisa ser”. (Id. Ibid. p. 39, §4) Este ente carrega em si uma compreensão de sua constituição ontológica, de sua existencialidade, que está implicada na idéia de ser em geral. Isso faz dele um ente que existe compreendendo “ser”. Como dissemos anteriormente, o *ser-aí*, por ser em si mesmo ontológico, é determinado pela existência, e para tanto, carrega uma compreensão pré-ontológica do ser. Assim, é na estrutura do *ser-aí* que as ontologias se fundam. Isto justifica porque a ontologia fundamental deve ser procurada na Analítica existencial. Pois é na Analítica que serão apresentadas

a condição de possibilidade da projeção de ser pela compreensão de ser. Portanto, a tarefa originária de uma ontologia regional exige a elaboração de uma ontologia fundamental. As ontologias regionais dos diversos domínios dos entes que fundam as ciências precisam estar fundadas numa ontologia fundamental. Considerando, portanto, que "o questionamento ontológico é mais originário do que as pesquisas ônticas das ciências positivas", as investigações sobre o ser dos entes devem considerar ainda o questionamento acerca do sentido do ser em geral. (Id. Ibid. p. 37, §3). Deste modo, a ontologia fundamental deve ser vista como uma investigação sobre o sentido do ser em geral, isto é, uma investigação sobre o horizonte no qual o ser se *mostra*. Uma ontologia fundamental deve ser realizada a fim de que se possa apreender o ser. A questão do ser visaria não apenas "às condições a priori de possibilidade das ciências", mas ainda, "às condições de possibilidade das próprias ontologias que antecedem e fundam as ciências ônticas". (Id. Ibid. p. 37, § 3).

Além do primado ontológico, a questão do ser possui ainda um primado ôntico frente aos demais questionamentos que o *ser-aí* pode se colocar. Para entendermos este primado é preciso considerar, primeiramente, que no discurso teórico das ciências, no que diz respeito aos determinados domínios do ente, as teorias científicas encontram-se enraizadas em atitudes e comportamentos. Como foi dito, a ciência ou o fazer científico é um *modo de ser* possível ao *ser-aí*. Ela enraíza-se no "ente que escolhe se comportar de tal ou tal maneira". (GREISCH, 1994, p. 85). Desse modo, para esclarecer o primado ôntico da questão do ser é preciso, antes, abordar o primado ôntico do *ser-aí* na colocação do problema ontológico.

Há um ente entre todos os outros que possa guardar em si a possibilidade de uma elaboração acerca do sentido do ser? Se há, o que o distingue de todos os outros entes? Na perspectiva ontológica, todos os objetos, sejam eles naturais, culturais, ideais, reais e etc., possuem sua dignidade ontológica porque dizem respeito ao ser ou a maneiras de ser. No entanto, elaborar a questão do sentido do ser significa trazer à luz o questionar mesmo. Nos *Prolegômenos à História do Conceito de Tempo*, Heidegger (2006, p. 182, § 16) afirma que o nexos entre a questão do ser e o ente interrogante, o *ser-aí*, ocorre porque nós *somos* esta questão. Este perguntar pelo ser já é, por sua vez, um ente. (Id. *ibid.*, p. 185, § 17). Afirma o autor (2006, p. 185): perguntar pelo ser é ele mesmo um ente que se dá junto com a questão acerca do ser ao empreender o perguntar, caso se o perceba explicitamente ou não. No conteúdo da questão encontramos o mesmo que pergunta. Heidegger procura legitimar esta questão quando afirma ser preciso entender corretamente o que se pergunta ao perguntar pelo ser. (Id. *ibid.*, p. 185, § 16). O que está em jogo quando nos colocamos esta questão? É preciso entender que o interrogar está intrinsecamente relacionado ao ente que pergunta: o *ser-aí*. Privilegiar o *ser-aí* como o ente capaz de *acessar* o conceito de *ser* significa que ele é o ente habitado pela questão do sentido do ser. O que se busca, portanto, é tornar acessível esse ente que pergunta e que projeta questões. Pois faz parte do seu modo de ser o questionar. O que significa que o *ser-aí* existe estabelecendo uma *relação* com o seu próprio ser. Ele não é nunca uma “ocorrência” ou algo que “tem lugar”, ele é sempre mais e outra coisa que uma simples ocorrência. Existindo se relaciona *com* e *por* sua existência. O *ser-aí* possui o privilégio frente aos demais entes de

compreender-se como possibilidade de ser deste ou daquele modo. Existindo o *ser-aí* está decidindo-se a todo o momento, pois se compreende na lida consigo mesmo. A compreensão que esse ente tem de seu ser ou de sua existência se dá onticamente, ou seja, esta compreensão se dá no próprio existir, no fato concreto da existência. A partir de sua existência é que o homem se compreende; no existir mesmo ele compreende seu ser. Portanto, “a questão da existência sempre só poderá ser esclarecida pelo próprio existir” (Id. *ibid.*, p. 185, § 16).

A tese de Heidegger é de que da compreensão ôntica resultam estruturas ontológicas. Na compreensão de seu ser, o *ser-aí* compreende também o mundo e os entes que estão dentro dele. Desta forma, uma Analítica existencial já se encontra em tal compreensão ôntica. A possibilidade de uma construção ontológica encontra-se ou funda-se na compreensão ôntica da existência, onde se dá uma compreensão pré-ontológica do ser. Pois na compreensão do ser o *ser-aí* é caracterizado em seu ser mesmo previamente à elaboração de toda ontologia explícita. (GREISCH, 1994, p. 86) Uma investigação ontológica é sempre uma possibilidade a ser projetada por um ente que existe. De modo que o fundamento da própria compreensão de ser, ou da ontologia, é o *ser-aí*. O *ser-aí* possui a capacidade teórica de desenvolver uma ontologia por ser em si mesmo um ente ôntico e ontológico. Como ente ontológico, isto é, que acolhe em si uma compreensão pré-ontológica de ser, é possível perguntar-se ontologicamente com anterioridade aos outros entes. Perguntar-se pelo sentido do possível. Desse modo, o *ser-aí* é a condição ôntico-ontológica de possibilidade de todas as ontologias

regionais e o primeiro ente a ser interrogado no questionamento pelo sentido do ser.

Como afirma Heidegger, a analítica existencial possui raízes ônticas existenciárias. (HEIDEGGER, 1999, p. 40, § 4). Na cotidianidade mediana se determina o que constitui o aspecto ôntico do *ser-aí*. Interpretar este ente ontologicamente implica abordar a possibilidade mesma do existir, a existencialidade da existência. Isto significa que na cotidianidade o *ser-aí* deve ser visto não pela diferença de um modo de existir, isto é, a partir de uma determinada idéia de existência, mas como um modo indeterminado que é próprio da cotidianidade do *ser-aí*, na qual ele se encontra “de início e na maior parte das vezes”. (Id. *ibid.*, p. 79, § 9). Este modo indeterminado do *ser-aí* deve ser considerado ontologicamente, pois é na indiferença cotidiana que encontramos as estruturas ontológicas que compõem a existência. Segundo Heidegger (1999, p. 80, § 9), estas estruturas são encontradas *a priori* na cotidianidade.

1.4. O CONCEITO HEIDEGGERIANO DE FENOMENOLOGIA

No período de 1926 a 1927, Heidegger profere um curso em Marburg publicado sob o título: *Os problemas fundamentais da fenomenologia (Die Grundprobleme der Phänomenologie)*. Esta é a primeira elaboração formal, desde a assimilação do pensamento de Husserl como seu assistente, diretamente ligada à fenomenologia enquanto procedimento metódico. Este trabalho surge contíguo à preparação de *Ser e tempo*, marcando a autonomia filosófica do filósofo alemão. Assume Heidegger, assim, sua própria versão da

fenomenologia. No referido curso, o filósofo admite a fenomenologia como *método* para se investigar a compreensão de ser do *ser-aí* e determinar seus elementos fundamentais. Ao contrário das demais ciências, a fenomenologia se ocupa dessa compreensão que pertence ao *ser-aí*. O que significa que ela é “a interpretação teórico-conceitual do [sentido do] ser, de sua estrutura e de suas propriedades” (HEIDEGGER, 1985, p. 28, § 3) O ser e o que o constitui é o fenômeno privilegiado na investigação fenomenológica porque o *ser* funda e confere sentido ao que se mostra diretamente. Então, seria uma busca pelo indeterminado, o ser, e como ele é experimentado frente ao determinado, ou seja, frente ao que se mostra diretamente. Segundo o filósofo, a pergunta pelo sentido do ser é uma pergunta eminentemente fenomenológica. Heidegger entende que “ser é sempre ser de um ente”.(HEIDEGGER, 1999, p. 35 - § 3) Essa é a intencionalidade do “ser”. A fenomenologia é, portanto, em seu conteúdo, a ciência do *ser* dos entes, ela é ontologia. Consideremos, então, que a fenomenologia de Heidegger tem como meta investigar o sentido do ser a partir de um único modo de ser entendido em sua possibilidade e unidade — inversamente ao que pensava a ontologia antiga que entendia o ser numa diversidade de significações.¹⁸

O propósito deste capítulo, portanto, é apresentar a definição de fenomenologia exposta em *Ser e Tempo*, bem como, sua articulação com a analítica existencial do *ser-aí*. Na análise do que seja este procedimento fenomenológico, é preciso que nos debruçemos sobre a interpretação do § 7 que trata da fenomenologia. Como nos informa o autor, esta é uma exposição provisória e de índole terminológica do conceito de fenomenologia. Este caráter

¹⁸ Conferir nota 19.

provisório ou preliminar do *método* fenomenológico nos avisa que ele não pode ser elaborado explicitamente fora do movimento da própria análise do seu objeto. Por conseqüência, este procedimento não poderá partir da demonstração e da dedução, mas de uma “mostração” (*Aufweisung*). De acordo com a constituição fundamental do *ser-aí*, o “conceito de método” apenas poderá ser distinguido e devidamente delineado, se considerado desde a análise do ser e do sentido. O âmbito em que transita o método fenomenológico não pode ser determinado por um ente previamente dado. Ao contrário, é na não delimitação do objeto que se forma propriamente o *método*. Com a expressão *fenomenologia* Heidegger refere-se a um “conceito de método”. Este termo não pretende exprimir o conteúdo essencial dos objetos, mas o modo como os objetos são, isto é, tal como se mostram em si mesmos. A fenomenologia para Heidegger não é um mero método formal que pode ser justificado antes mesmo da própria investigação. A originalidade do “conceito de método” está em prender-se à estrutura possibilitadora das coisas em si mesmas, contrariamente à qualidade essencial de determinada coisa. A fenomenologia se caracteriza por “manter aberta a tendência para as coisas mesmas e liberá-las dos atrelamentos inautênticos e constantemente emergentes e sorrateiramente atuantes” (Figal, 2005, p. 34). Portanto, o procedimento fenomenológico se determina por um questionar próprio que surge do comportamento existencial do *ser-aí*, o questionar hermenêutico. Justifica-se, assim, a necessidade de reiterar expressamente a questão que interroga pelo ser apresentada no primeiro parágrafo de *Ser e Tempo*. Desse modo, o questionar filosófico que caracteriza o “conceito de método” fenomenológico, interroga-se pelo sentido do ser e, não mais, pelo ser do ente.

Contrariamente às ciências positivas que se perguntam pelo ser de um ente previamente dado. Com efeito, é apenas a partir do que procede da investigação existencial juntamente com a aplicação dos seus principais momentos (*reduktion, konstruktion e destruktion*. (HEIDEGGER, 1985, p. 41 - § 5)). que se torna possível determinar propriamente a noção de fenomenologia heideggeriana. O que significa, que o conceito de fenomenologia apenas poderá ser apresentado se estiver em movimento na analítica do *ser-aí*. Deste modo, o *método* fenomenológico encontra-se em estrita relação com a analítica existencial porque, como explicitamos um pouco atrás, é através da análise das estruturas do *ser-aí* que o ser e seu sentido se revelam. Na dinâmica própria da analítica existencial é que este conceito pode adquirir “forma”. Ele se determina desde o âmbito de interrogação — próprio ao *ser-aí* — pelo ser e seu sentido, e não antes dele. Heidegger planejava uma teorização mais completa e definitiva sobre o conceito de fenomenologia a ser elaborada na terceira seção do tratado *Sein und Zeit* quando da análise do ente interrogante. Mas seu intento não chegou a se efetivar. Uma tentativa neste sentido é encontrada na elaboração do curso de 1927, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* — obra utilizada parcialmente em nossa pesquisa. Em consequência dessa mudança de planos, decisiva para a tematização do *método* de Heidegger, um procedimento que, como vimos, fugia de toda possível determinação explícita, passa, no pensamento posterior do filósofo, a uma abordagem do ser como *evento* da verdade.¹⁹

Retomamos a abordagem do parágrafo sobre a fenomenologia. Primeiramente, recuperaremos a análise dos termos fenômeno e *logos* —

¹⁹ Conferir: BLANC, M. F. 2001, p. 215.

ambas as partes componentes do termo fenomenologia. Em seguida, exporemos os três momentos constitutivos do método fenomenológico: redução, construção e destruição na tentativa de alcançar uma primeira idéia de sua significação. Visamos recuperar a preparação inicial deste procedimento na edificação da análise da questão do ser fora do âmbito que subjuga o ser à presença.²⁰

Vemos que a retomada da questão sentido do ser está claramente associada à máxima fenomenológica: "às coisas em si mesmas". Pois, o procedimento fenomenológico pretende descrever tudo o que aparece tal como se apresenta em si mesmo numa tentativa de tomar os fenômenos a partir deles mesmos. Entendido, então, que a abordagem fenomenológica tem como meta a busca do ser, o que nesta investigação será questionado é o ser mesmo. Este "[ir] às coisas mesmas!" deve ser compreendido como possibilidade existencial do *ser-aí*; como um procedimento que tem caráter transcendental. Em *Ser e Tempo* esta máxima é vista de duas maneiras. Primeiro, "ir às coisas mesmas" possui o significado de ir contra "construções soltas no ar" e "pseudoquestões que se apresentam". (HEIDEGGER, 1999, p. 57, § 7) Este conceito está vinculado às discussões críticas que Heidegger mantém com as elaborações teóricas da tradição filosófica. Segundo o autor, para um esclarecimento do *método* fenomenológico não se deve recorrer às ontologias historicamente dadas. A investigação fenomenológica não deve partir de teses já enunciadas sobre o ser. Este procedimento também não deve prescrever "um ponto de vista" ou uma "corrente" filosófica na qual tratar o objeto ou mesmo ancorar-se em artifícios técnicos. (Id. Ibid., p. 57, § 7). Ainda que o

²⁰Será empregada nesta abordagem a obra de Heidegger intitulada: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*.

conceito *ser* seja um termo comum para a tradição e possa ser simplesmente empregado, sem mais, ele não pode, no entanto, ser considerado desde uma perspectiva exterior, isto é, com base em princípios ou pressupostos. Num segundo momento, no qual esta máxima é explicitada através da análise dos termos *lógos* e fenômeno, veremos que a fenomenologia será esboçada a partir de um horizonte teórico que toma os objetos como *fenômenos*, visando certa maneira de abordá-los.

Como vimos, para que os objetos alcancem a forma de fenômeno é preciso transpor os encobrimentos proporcionados pelas construções teóricas inadequadas da tradição filosófica. É preciso considerar, segundo Heidegger, que um fenômeno pode encobrir-se de variados modos. Primeiramente, ele pode nunca ter sido descoberto e, por isto, encontrar-se velado. Ou ainda, o fenômeno pode encontrar-se entulhado, isto significa que ele foi descoberto e voltou a encobrir-se. Neste caso, o encobrimento pode ser total ou parcial. Por estar na forma de fenômeno, o objeto encontra-se, já que parcialmente encoberto, na forma de total aparência (*Schein*) aproximando-se a uma desfiguração. De acordo com o filósofo, para se entender de modo originário o termo *fenômeno* é preciso recuperar, num primeiro momento, a significação que esta palavra alcança entre os gregos. Para estes, fenômeno quer dizer "o que se mostra, o que se revela". Neste mostrar-se o ente revela-se em si mesmo, tal como é. Daí não se exclui, no entanto, a possibilidade do ente revelar-se como aquilo que ele não é, ou seja, de "mostrar-se" como *parecer ser*. Neste caso, o fenômeno seria visto tal "como ele não é", caracterizando-se como parecer ou aparência. A coisa não é mostrada tal como é em si mesma. O fenômeno mostra a coisa como ela parece ser. Neste sentido, fenômeno

“designa um bem, que se deixa e faz ver como se fosse um bem, mas que ‘na realidade’ não é assim como se dá e apresenta”.(Id. Ibid., p. 58, § 7) Contudo, o fenômeno como aparência, somente ocorre quando algo pretende mostrar-se assim como é. Este significado originário de fenômeno fundamenta e sustenta o “aspecto de...” do ente. O que significa que a primeira significação de fenômeno como “mostração”, revelação, como algo que tende a “mostrar-se”, funda o seu segundo sentido, mais ou menos negativo, de parecer, aparência, semelhança e ilusão, etc., e não o contrário.

A palavra fenômeno pode ainda ser entendida num segundo sentido ainda mais derivado: como manifestação (*Erscheinung*). Porém, esta distinção não exprime o mesmo que aparência. Manifestação indica algo que em si mesmo não se mostra, contrariamente à aparência que mostra algo que em si mesmo não é. Ou seja, a manifestação indica o que é e a aparência mostra o que não é. Por exemplo, as manifestações de uma doença não mostram a doença, mas apenas deixam dela uma indicação. A doença não se mostra como tal. A manifestação aponta a doença que em si mesma não se mostra. Deste modo, a manifestação tem o sentido de um “anunciar-se de algo que não se mostra”. O não-mostrar da manifestação não é o mesmo que o da aparência já que a manifestação nunca poderá ter aparência de algo, pois apenas indica algo que não se mostra. O manifestar-se não se mostra enquanto tal, apenas anuncia-se. Por isto, a manifestação nunca será um mostrar-se no sentido do fenômeno. O fenômeno da manifestação se sustenta no fenômeno em sentido originário, isto é, no mostrar-se de algo. Para que a manifestação seja possível ela deve ter como suposto o mostrar-se de alguma coisa, visto que ela indica algo que se manifesta, e justamente por isso, é manifestação. Deste modo, na

medida em que algo pode anunciar-se a partir do que se mostra, o fenômeno pode transformar-se em aparência, isto significa que a manifestação pode tornar-se também simples aparência. Por exemplo, o rosto vermelho pode ser interpretado como anúncio de febre. No entanto, a ocorrência do rosto avermelhado pode ser devido à iluminação. O rosto parece vermelho, ele não está vermelho. Neste caso, o rosto vermelho não é anúncio de febre. Logo, a manifestação é uma simples aparência.

Prender-se ao fenômeno enquanto o que aparece, desde suas características empíricas e acidentais significa um modo não originário, e mesmo deturpador, do autêntico modo de dar-se das coisas. Na maioria das vezes o fenômeno encontra-se desfigurado comprometendo a análise que dele fazemos. Precisamos considerar como fenômeno a estrutura mesma que possibilita que o ente seja aquilo que é, ou seja, pensar o inaparente, o que subjaz ou encontra-se encoberto no ente. O fenômeno ocorre num duradouro jogo entre ocultamento/desocultamento do ente. No processo de surgimento do ente uma parte da sua estrutura se vela para que o ente surja em totalidade, ainda que esta totalidade seja parcial, vista da perspectiva fenomenológica. A parte que volta a encobrir-se possibilita o próprio aparecer do ente. Por isso, um momento estrutural do ente continua necessariamente encoberto. Contudo, é preciso perguntar: se a fenomenologia de *Ser e Tempo* visa justamente tematizar essa estrutura ontológica, como ela pode fazê-lo? Há segundo Heidegger, uma situação existencial própria do *ser-aí* que prepara toda questão sobre o ser. Essa situação existencial ou modo de ser próprio é expresso pelo fenômeno da compreensão ontológica, constitutivo e subsistente a ele. Isto quer dizer que a indicação formal da idéia de existência e de ser sempre esteve

orientada por esta compreensão ontológica. Falemos dela, pois, é através de sua elaboração que poderemos *perceber* que tais idéias guardam em si certo “conteúdo” ontológico. (Id. *ibid.*, p. 107, § 63). Qualquer modo de ocupação pressupõe que o *ser-aí* já tenha se compreendido de algum modo. Apesar da “falta de determinação ontológica suficiente” (Id. *ibid.*, p. 106)., é preciso admitir que desde sempre o *ser-aí* se mostra e se percebe enquanto ser-no-mundo, e não como algo simplesmente dado. Essa antecipação própria do *ser-aí* é que torna possível a ele compreender-se em qualquer situação. Assim, é através da elaboração ontológica constitutiva do *ser-aí* que se poderá obter um esclarecimento ontológico da idéia de ser. E, diz Heidegger, essa elaboração só é possível com base numa interpretação originária do *ser-aí* feita pela idéia de existência. Desse modo, a fenomenologia de *Ser e Tempo* tematiza aquilo que só pode ser conceituado na medida em que já é compreendido. A conceituação fenomenológica pressupõe necessariamente o que pretende conceituar, de modo que mantém com o indicador formal uma relação de circularidade. O conceito fenomenológico “deixa e faz ver o ente em si mesmo tal como se mostra a partir de si mesmo”. O que está pressuposto e deve ser compreendido é o próprio interpretar constitutivo do *ser-aí*. O interpretar entendido como um modo de ser em relação ao ser.

Assim, retomando a análise, é preciso reconhecer que o conceito de fenômeno, tal como é utilizado até aqui, é um conceito puramente *formal*. Pois, não sabemos ainda a qual “gênero de realidade ele pode ser aplicado”. (GREISCH, 1994, p. 103). Justifica-se, desse modo, a necessidade de separar o conceito fenomenológico e fundamental de fenômeno, o fenômeno como “o mostrar-se em si mesmo”, do conceito não fenomenológico e derivado, isto é,

em que a coisa não é tomada propriamente, mas sua característica mais essencial provém de vários preconceitos admitidos acerca do sentido de ser do ente no decorrer da história da Filosofia. Segundo Heidegger, uma apreensão do conceito fenomenológico de fenômeno requer que o ente interpelado esteja determinado como o que se mostra enquanto tal. Caso este critério não seja admitido, teremos apenas uma noção formal de fenômeno, o que significa que não teremos um *conteúdo* ao qual aplicá-lo. Ou seja, se entende por fenômeno “o que já sempre se mostra nas manifestações [...] e que pode mostrar-se tematicamente, [ou, como aparência]”. Continuando a explicação terminológica do termo fenomenologia com vistas a alcançar uma idéia mais verdadeira deste conceito, passamos à interpretação da noção grega de *lógos*.

Para alcançar o sentido próprio do conceito de *lógos*, Heidegger recupera a polissemia que este conceito teve com os filósofos gregos Platão e Aristóteles, mostrando que seus vários significados fizeram com que seu significado fundamental tendesse à dispersão, aparentando não haver um significado básico. Para Heidegger, há um significado primordial para este conceito: **discurso**. A plurivocidade do conceito de *lógos* guarda em sua base a significação de discurso. No entanto, como entender essas variadas significações (tais como: *razão, julgamento, conceito, definição e fundamento*) imbricadas na noção de *lógos* como discurso? Inicialmente, entendemos que Heidegger toma esta questão como um problema fenomenológico e não semântico. Entre os gregos, o significado da noção de *lógos* como discurso, quer dizer: tornar manifesto, colocar à vista, fazer visível, revelar, fazer

conhecer. Sua significação básica é, portanto, “revelar aquilo de que trata o discurso declarativo”. (HEIDEGGER, 1999, p. 62 - § 7) ²¹.

Este “deixar e fazer ver as coisas” que acontece como modo de ser do *ser-aí* se efetiva na linguagem. Segundo Heidegger, “em seu exercício concreto, o discurso (deixar ver) tem o caráter de fala, de articulação em palavras”. (Id. *ibid.*, p. 63 - § 7). Justamente por ter a função de “tornar manifesto” é que o *lógos* pode ser verdadeiro ou falso. Na perspectiva fenomenológica, portanto, a verdade do *lógos* — entendido aqui como deixar ver, deixar conhecer — significa desvelar o ente sobre o qual se discorre no dizer. A verdade é, então, desveladora do ente, ela deixa e faz ver o ente como algo desvelado. Em referência à verdade enquanto desvelamento é que a proposição é definida. Contrariamente ao ser-verdadeiro, tem-se a falsidade do *lógos* no sentido de encobrimento. A falsidade deixa e faz ver algo como o que ele não é. Ela encobre o ser-verdadeiro do ente. Ela encobre o em si mesmo do ente. A falsidade interpreta algo a partir de outro algo, ou seja, recorre sempre a alguma outra coisa e, assim, o propõe como o que ele não é. Nesta estrutura encontra-se, portanto, tanto a possibilidade de descobrimento quanto de encobrimento.

Na interpretação de Heidegger, torna-se importante afirmar a impossibilidade da concepção de verdade numa teoria lógica da proposição ou do julgamento. O *lógos* no sentido proposicional não é o lugar primário da

²¹ Para justificar a escolha da noção de discurso como o significado básico e primordial do *lógos* Heidegger remete-se a Platão e Aristóteles, pois eles utilizavam o verbo “tornar manifesto” (*Offenbar machen*) para caracterizar a função fundamental de discurso. Desse modo, eles seriam os primeiros a acenar para a essência fenomenológica da linguagem mesmo aceitando a plurivocidade do conceito. Cf. (Greisch, 1994, p.104).

verdade.²² O discurso declarativo é apenas uma modalidade particular do “deixar e fazer ver”. O que Heidegger pretende, então, é alargar o conceito de verdade, e para isto tem como via a perspectiva grega de *lógos*, segundo a qual inclui na análise do *lógos* um poder relevante próprio da sensação (*aisthêsis*). Segundo o autor, a verdade anterior ao *lógos* é a simples percepção sensível de algo. Na percepção originária só há descobrimento, algo nunca se encontra encoberto. Perceber alguma coisa significa já poder captar as determinações do ser dos entes enquanto tais. Esta percepção nunca será, portanto, falsa. O que pode acontecer é não haver percepção. Pois, nela, o ente só pode estar descoberto; na percepção o ente só se mostra como o que ele é, nunca como o que ele não é. Através do fenômeno ontológico característico da noção de *lógos* enquanto “deixar e fazer ver” é que a questão do ser e de seu sentido pode ser pensada enquanto uma possível elaboração.

A partir desta elucidação a fenomenologia pode ser expressa do seguinte maneira: é um “deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo”. (HEIDEGGER, 1999, p. 65, § 7) Como indicamos anteriormente, este seria o conceito *formal* de fenomenologia. Ele não apresenta conteúdo, não apresenta um tema a ser investigado, como ocorre, por exemplo, com os termos teologia, biologia, etc., que se referem a um objeto de estudo específico - o ente divino, os viventes. Este conceito *formal* de fenomenologia apresenta-se como um modo de abordar e de mostrar o “fenômeno” em questão, afastando toda determinação que não leve “para as coisas elas mesmas”.

²² Segundo Greisch (1994, p.104), Heidegger reconhece que a função sintética que caracteriza o discurso declarativo tem uma significação puramente aponfântica.

O conceito de fenomenologia deve apresentar como conteúdo: a questão do ser. Com a desformalização, pretende-se deixar e fazer ver o ser e suas estruturas. Assim, a fenomenologia conduz os objetos à forma de fenômeno, do que se mostra em si. Com efeito, o fenômeno privilegiado na investigação fenomenológica é o ser, visto ser a estrutura que concede “sentido e fundamento” ao que se mostra diretamente. Fica, portanto, justificada a afirmação de Heidegger de que a fenomenologia apenas se realiza enquanto ontologia.²³ Na perspectiva fenomenológica, os fenômenos, “de início e na maioria das vezes”, não se dão. (HEIDEGGER, 1999, p. 66, § 7). Isto significa que justamente o que deve ser considerado como fenômeno é “o que não se mostra diretamente e na maioria das vezes”. De início, o ser não é acessível senão a partir do ente. Como já aludimos, a tese de Heidegger é a de que “fenômeno é somente o que constitui o ser, e [que] ser é sempre ser de um ente”. (Id. *ibid.*, p. 68, § 7). O ver fenomenológico recai, então, sobre o ente de tal modo que possibilita a tematização do ser deste ente. Visar fenomenologicamente o ente reflete numa recondução ao ser.

Realizada a aproximação inicial na tentativa de explicitar o procedimento fenomenológico a partir da análise do fenômeno e do *lógos*, veremos ainda que ele é constituído de momentos ou etapas que devem ser pressupostas para o reto andamento da elaboração fenomenológica.²⁴

Este procedimento é composto de três momentos constitutivos que são os seguintes: redução, construção e destruição. A redução fenomenológica é

²³ A partir desta idéia de fenomenologia Heidegger delimita, em seus trabalhos posteriores, de modo mais concreto, o conceito de filosofia. Aqui já se encontra a tese de que a fenomenologia é o método próprio da investigação filosófica.

²⁴ Como indicamos anteriormente, a fim de apresentarmos as etapas constitutivas do método fenomenológico, utilizamos a obra de Heidegger intitulada: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*.

descrita como a "recondução do olhar fenomenológico de apreensão do ente – qualquer que seja sua determinação – para a compreensão do ser desse ente". (HEIDEGGER, 1985, p. 40, § 4). Este momento refere-se a um direcionar-se para o ser em si mesmo desviando o olhar da simples efetividade do ente. Percebemos que a redução aponta para a diferença entre a filosofia e as ciências positivas, ou melhor, para seus respectivos objetos. A filosofia dirige sua investigação para o ser, enquanto as ciências positivas dirigem aos entes.

Na literatura comentada há intérpretes que vêem a etapa da redução como um procedimento negativo do método fenomenológico, pois esta etapa captaria a diferença entre filosofia e ciências positivas sem apresentar o pressuposto sobre as estruturas e o sentido do ser com o qual a filosofia conta. Ou seja, faz-se uma relação entre elas sem ter presente os dados concretos quanto ao âmbito e o objeto do questionar filosófico proposto pelo filósofo. Heidegger afirma em *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia* que o procedimento não é negativo visto que ele apenas busca um reenvio em direção ao ser. Segundo o autor (1985, p.40, § 5): "O método fenomenológico, bem como todo método científico, desenvolve-se e transforma-se em função do progresso que ele próprio se permite cumprir no acesso às coisas". Nesta discussão é preciso considerar a qualificação hermenêutica que possui a descrição fenomenológica. No curso de 1923, *Ontologia – Hermenêutica da Facticidade*, parágrafo 3, Heidegger afirma que os objetos da hermenêutica só têm o ser que têm enquanto for susceptível e necessitar da interpretação. O vínculo entre hermenêutica e investigação ontológica aparece em *Ser e Tempo* (1927) através da tese: "Fenomenologia do Ser-aí é hermenêutica no sentido originário da palavra em que se designa o ofício de interpretar". (HEIDEGGER,

1999, p. 68, § 7). O termo *hermenêutica* não designa, entretanto, uma teoria da interpretação. Em seu significado originário, hermenêutica tem o sentido de “uma determinada unidade na execução do interpretar” (HEIDEGGER, 2005, § 3) ou, como mostra *Ser e Tempo*, interpretação significa: a apropriação das possibilidades projetadas pela compreensão. (HEIDEGGER, 1999, p. 206, § 32). A facticidade mesma exige a hermenêutica, visto que, o fenômeno que a hermenêutica investiga é a compreensão do ser desde a qual nos movemos. No entanto, o pressuposto da compreensão do ser exclui a necessidade de se ter previamente um conceito expreso de ser. Segundo Heidegger, “atribuir [ao conceito de ser] um ideal de evidência, ou [...] o exagerado ideal de evidência que representa o ideal da ‘intuição da essência’” seria um desconhecimento total do papel hermenêutico na fenomenologia (HEIDEGGER, 2005, § 3). A tarefa da hermenêutica filosófica não consiste em negar os seus “pressupostos” ou aceitá-los passivamente, mas em interrogá-los e colocá-los autenticamente em questão. Desse modo, discordamos do caráter negativo da etapa fenomenológica da redução apresentada por alguns comentadores de Heidegger, visto desconsiderarem a íntima ligação e dependência que os três momentos do procedimento fenomenológico guardam entre si. Esta afirmação se justifica ainda mais ao explicitarmos as outras duas etapas do *método* fenomenológico, a da construção e da destruição.

A construção fenomenológica aparece como o momento que propõe alcançar o sentido do ser. Na construção o ente é projetado de modo a esclarecer seu ser e suas respectivas estruturas. A construção fenomenológica tende a converter o ser em tema de investigação. Com a tematização do ser de um ente dá-se a possibilidade da investigação ontológica. Esta é uma

possibilidade a ser projetada pelo ente que está voltado para o sentido do ser e suas estruturas: o *ser-aí*. Afirma o autor: "a construção fenomenológica é uma interpretação conceitual do ser e de suas estruturas" (HEIDEGGER, 1985, p. 41 - § 4). Apreender o ser tem o caráter de uma interpretação. Com a hermenêutica do *ser-aí* é obtido o sentido de seu ser, bem como a perspectiva ou horizonte em que deve ser colocada e tratada uma investigação ontológica.

A tarefa fenomenológica apenas se completa se aos dois momentos apresentados se unir um terceiro: a destruição fenomenológica. A destruição fenomenológica é descrita como crítica à tradição. Para Heidegger, o ponto de partida da investigação ontológica sempre foi o ente. Na tradição filosófica o ser surge num projeto "reduutivo" desde o ente, isto quer dizer, que o ser é tematizado à maneira do ente enquanto algo simplesmente dado. Este modo equivocado de tematização direciona a crítica heideggeriana aos conceitos recebidos e assimilados da tradição filosófica. Logo, o problema que se coloca é o do modo como o ente deve ser abordado nesta investigação. Segundo Heidegger, é através dessa posição crítica que se pode assegurar à ontologia a autenticidade de seus conceitos. No entanto, é preciso considerar que, embora seja uma crítica à tradição, a destruição não tem o aspecto de negação. Ela se apresenta como uma crítica positivamente apropriadora da herança filosófica. Rever os conceitos com os quais a ontologia trabalha significa fornecer a possibilidade de um avanço na investigação abrindo caminho a uma reconstrução dos conceitos em bases mais originárias. A apropriação não significa uma repetição do que foi legado pela filosofia, mas que o legado filosófico deve despertar um questionamento que possibilite uma transformação do que foi recebido da tradição filosófica. Desse modo, entendemos que a

fenomenologia não pode ser vista como um método tal como entendemos o modo de prescrição científico. Ela perfaz-se frente a necessidade de se recuar a um ponto em que possamos nos desfazer de atrelamentos lingüísticos que estão pressupostos no interior da história da filosofia e que impedem assumir uma atitude verdadeiramente investigadora. O procedimento fenomenológico procura liberar o seu modo de pensar das perspectivas que se debruçam sobre sua auto-evidência. Tornando necessário voltar ao momento em que a pergunta pelo ser mobilizou o pensamento, ou seja, voltar ao momento de uma “apropriação originária” da questão sobre o ser.

Contudo, é necessário pensar estes três momentos numa estrita relação. A redução como estabelecimento da diferença ontológica corrobora a construção de uma nova interpretação; a construção possibilita novos questionamentos justificando a destruição; e a destruição enquanto crítica-apropriativa da tradição perpassa a redução, a qual aponta para a compreensão do ser em si do ente mediante um olhar crítico sobre a tradição. As três etapas do método cumprem a função, portanto, de possibilitar que o tema da filosofia apresente-se na forma de fenômeno, retirando os encobrimentos legados pela tradição filosófica.

Nesta tematização expomos as diretrizes básicas da investigação fenomenológica mostrando o procedimento adequado para a realização da retomada da questão do ser.²⁵ A fenomenologia é, portanto, o acesso que

²⁵ Ainda que ao interrogar-se pelos termos que compõe a palavra fenomenologia a elucidação se apresente, de início, puramente terminológica, a análise desses elementos constitutivos é determinante para a investigação. Daí que as considerações feitas por Heidegger em direção à procura por um procedimento ajustado ao questionamento ontológico apóiem-se na contraposição ao conceito não fenomenológico de fenômeno. Isto é, num conceito utilizado seguramente apenas na simples intuição sensível e empírica (HEIDEGGER, 1999, p. 61, § 7). Segundo Heidegger, o proceder fenomenológico transita “atrás” dos fenômenos em sentido vulgar. Este trânsito dá-se no âmbito em que o fenômeno, em

Heidegger encontra para que o que permanece esquecido no âmbito das ordenações lingüísticas possa ser questionado. Realizada a exposição do programa ontológico de *Ser e tempo* e do método fenomenológico passaremos ao capítulo seguinte que tem como meta principal apresentar os elementos necessários para mostrar o caráter derivado do enunciado e a relação que ele guarda com o que se entende em *Ser e tempo* por discurso (*Rede*). Supomos, para tanto, a relação de “co-originariedade” entre as estruturas ontológicas da disposição e da compreensão e, conseqüentemente, o caráter obscurecedor das perspectivas lingüísticas que se orientam primeiramente pelo enunciado na busca da questão do ser. Assim, nossa tarefa será determinar como estes existenciais de abertura, fundamentalmente a compreensão (*Verstehen*) e o discurso (*Rede*), relacionam-se e condicionam-se entre si, considerando o caráter estrutural que compartilham, e, a partir daí, tematizar esse fenômeno estrutural. Iniciamos pela análise da noção heideggeriana de **mundo** na tentativa de compreender o ente antes de ser delimitado no enunciado. Isto é, como algo que ainda não se encontra determinado vem a se determinar ou, como experimentar o indeterminado. Nessa análise investigaremos, principalmente, a dimensão originária de significações que funda a esfera da linguagem propriamente dita. Desse modo, entenderemos quais as implicações do conceito de mundo para o entendimento da noção

sentido fenomenológico, em si mesmo se encontra velado. A passagem ao conceito fenomenológico de fenômeno mostra a abrangência que o conceito de fenômeno adquire com relação à noção vulgar que atua na intuição sensível. Com este conceito de fenômeno, Heidegger vê abertas novas perspectivas para a investigação ontológica. Além disso, a passagem do conceito vulgar de fenômeno ao fenomenológico vem legitimar a proposta indicada na etapa da redução fenomenológica, descrita por Heidegger na elaboração do conceito de fenomenologia, que propõe desvincular-se das construções da tradição que encobrem o sentido originário de fenômeno.

fenomenológica de enunciado (*Aussage*) em *Ser e tempo*, ou seja, qual as suas condições de possibilidade. Através desta abordagem abriremos caminho para expor a tese de que para haver discurso não há primeiramente a necessidade da articulação em proposições enunciativas. No entanto, nos caberá expor se esta dimensão não-lingüística, fundamento da linguagem, pode possuir um caráter lingüístico. Logo, o capítulo a ser exposto tem por função discutir e preparar a problemática da linguagem na obra de 1927.

Capítulo II

A CONCEPÇÃO DE *SER-NO-MUNDO*

2.1) A CONDIÇÃO DE *SER-NO-MUNDO* (IN-DER-WELT-SEIN)

Para tornar acessível o ente que pergunta e que projeta questões é preciso, como afirma Heidegger, esclarecer o momento estrutural **mundo**. O *ser-aí* está intrinsecamente ligado a mundo. Desde sempre o *ser-aí* se encontra numa referência essencial com os entes. Através do esclarecimento deste momento estrutural veremos que a sua compreensão somente se estrutura caso esteja relacionada ao carácter fundamental do modo de ser do *ser-aí*: o modo de ser-no-mundo.

Segundo Heidegger, a constituição fundamental deste ente, o *ser-aí*, é a condição de ser-no-mundo. Em *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia*, Heidegger (1985, p. 203, § 31) diz: “o *ser-aí* existe no modo de ser-no-mundo. Tal é a determinação fundamental de sua existência, o que constitui a pressuposição de toda a possibilidade de apreensão de alguma coisa em geral”. Apenas sobre esta base devemos compreender suas determinações. Por já ser sempre em um mundo, é preciso que tomemos, de antemão, alguns caracteres ontológicos do *ser-aí*. No § 9 de *Ser e Tempo*, Heidegger nos diz que “o *ser-aí* é um ente que, na compreensão de seu ser, [isto é, sendo], com ele se relaciona e comporta” (HEIDEGGER, 1999, p. 90, § 12). Ademais, “o *ser-aí* é o ente que sempre eu mesmo sou” (id. ibid. p. 90).

Isto significa que é a partir de sua existência que esse ente deve ser interrogado e que, em sua essência, o ser do *ser-aí* se encontra jogado à singularização, a um caráter de “meu” (*Jemeinigkeit*). Pode-se dizer, então, que o ser-no-mundo é o modo de ser do “ente que nós mesmos somos”, o ente que torna possível a compreensão de algo. Sendo-no-mundo o *ser-aí* se compreende a partir do que ele mesmo não é. Compreende-se sempre num relacionar-se com as coisas. Isto nos assinala para o entendimento do *ser-aí* não como uma consciência (*Bewusstsein*) tal como vimos em Husserl. A consciência entre parênteses de Husserl constituía um escândalo para Heidegger. Contrariamente a noção tradicional de consciência, Heidegger apresenta o *ser-aí* não mais como um sujeito contraposto a um objeto ou enquanto um âmbito não-mundano capaz de constituir mundo.

Assim, através da descrição heideggeriana da mundanidade do mundo, exposta nos §§ 14 a 18, podemos analisar a teoria da *significância* exposta em *Ser e Tempo*. Com esta análise veremos que um aspecto fundamental desta teoria da “significação” é a existência de uma ordem de significações anterior à linguagem. E que consiste na tentativa de explicar as significações fora do quadro da filosofia da consciência. Para vermos como Heidegger desenvolve este tema, explicitaremos, num primeiro momento, a constituição fundamental do *ser-aí*: ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*), supondo para isto que a noção de mundo heideggeriana somente pode ser colocada a partir do *ser-aí* e, considerando que esta noção é de fundamental importância no que se refere à elaboração fenomenológica da linguagem. Faremos isto através do entendimento dos elementos estruturais do *ser-aí* apresentados nos parágrafos em questão.

Heidegger nos introduz ao entendimento da estrutura ser-no-mundo a partir da caracterização orientadora do momento constitutivo “ser-em” (*In-sein*) para, assim, posteriormente, realizar a análise dos outros elementos constitutivos desta estrutura, a saber: o mundo e o que caracteriza o mundo enquanto tal, isto é, o que ele chama: a mundanidade do mundo (*die Weltlichkeit der Welt*) e, num segundo momento, o ente que existe “no-mundo” (id. *ibid.*, p. 91, § 12). Faremos uma breve exposição desta “caracterização orientadora” e, em seguida, passaremos propriamente à análise do momento estrutural mundo.²⁶

O autor pergunta: “O que diz *ser-em*?” E responde: “De saída, completamos a expressão dizendo: ser ‘em um mundo’ e nos vemos tentados a compreender o *ser-em* como um estar ‘dentro de...’” (HEIDEGGER, 1999, p. 91, § 12). O que Heidegger quer dizer é que embora tenhamos essa inclinação, o significado de *ser-em* não é o de estar dentro de. O ente que é *ser-em* (*Dasein*) não deve ser entendido como um ente que está dentro de outro ente. Esse ente não é uma coisa que ocorre ‘dentro’ do mundo e que se mantém numa relação espacial.²⁷ A característica de algo dentro ou em cima de outro algo pertence aos entes que possuem o modo de ser dos entes intramundanos.

²⁶ Para Heidegger, a expressão “ser-no-mundo”, apesar de ser uma expressão composta, refere-se a um fenômeno unificado ou de unidade. Interpretar um dos seus momentos estruturais significa destacar também os outros momentos constitutivos. Estes momentos encontram-se ligados entre si, ou melhor, estão totalmente entrelaçados a ponto de ser uma unidade. Isto significa que ao examinar o momento “em” é preciso ter em vista a totalidade do fenômeno. A análise do momento estrutural “em” é antecipada na analítica existencial para mostrar que a análise dos diversos momentos singulares do *Dasein* deve considerar numa “visão prévia toda a estrutura e evitar qualquer fragmentação e disseminação da uniformidade do fenômeno”. Assegurar a uniformidade dos momentos constitutivos é de grande importância para a discussão que nos orienta.

²⁷ Isto não quer dizer que o homem não possua certa espacialidade. O que Heidegger defende é que a espacialidade não pode ser entendida inicialmente desde o espaço puro. Ao contrário, é através da transformação do espaço (por abstração) que o espaço geométrico e/ou científico se torna possível.

Assim, temos, por exemplo: a roupa “dentro” do armário, o armário “dentro” do quarto, o quarto “dentro” da casa, a casa “dentro” da cidade, assim por diante. O *ser-em*, enquanto constituição ontológica do *ser-aí*, não é uma categoria, mas um existencial. Esta distinção entre o *ser-aí* e os entes intramundanos permite a Heidegger separar os elementos que se referem à estrutura do *ser-aí*, e que são nomeados “existenciais”, dos elementos que se referem aos intramundanos, as categorias. Compreendido como um existencial, *ser-em* indica uma familiaridade do ente que eu mesmo sou com o mundo que habito. “A expressão ‘sou’ se conecta a ‘junto’; ‘eu sou’ diz, por sua vez: eu moro, me detenho junto... ao mundo, como alguma coisa que, deste ou aquele modo, me é familiar [ou mesmo, conhecida]”. (HEIDEGGER, 1999, p. 92, § 12). Habitar *em* um mundo (no sentido de ser familiarizado com ele) é um habitar *junto* ao mundo. O que significa que, de algum modo, esta familiaridade em que sempre nos mantemos nos liga a esse ser-junto ao mundo. Enquanto existencial, o “ser-junto” não deve ser compreendido como algo que está próximo de algo. Apenas os entes que subsistem dentro do mundo, os entes intramundanos, cujos caracteres ontológicos são denominados categorias é que possuem tal característica. Os entes intramundanos não são entes *existentes* como o *ser-aí*, mas entes subsistentes. Portanto, o *estar em* não é um “estar junto” equivalente ao estar junto dos entes subsistentes, por exemplo, a cadeira junto à mesa. Nesta perspectiva, não seria correto a afirmação: “a cadeira está perto da mesa”, porque a cadeira não *existe* para “estar perto de...” Ela não pode manter nenhum comportamento com relação à mesa, nenhuma relação de familiaridade com a mesa. Os entes subsistentes são entes destituídos de mundo e, por isso, estes entes jamais podem *estar juntos* uns dos outros. Só

pode *estar junto* o ente que possuir o modo de *ser-em*, o *ser-aí*. Apenas ele é estruturalmente capaz de descobrir um *mundo*. Pois o mundo não está pronto desde já, mas encontra-se sempre num processo incessante de interpretação. Aqui, a palavra “interpretação” já atravessa, ainda que de modo tímido, a análise e, por ser o ponto central da nossa investigação, ela somente se explicita de forma mais abrangente no decorrer da abordagem. Assim, a investigação da noção de mundo a partir da análise do *ser-aí* se justifica, visto que o aparecimento das coisas intramundanas somente ocorre desde a investigação do ente que se encontra mais próximo ou na origem desta relação de surgimento, o *ser-aí*.

Por possuir certo caráter fático, ou seja, uma consolidação ôntica, o *ser-aí* também pode, de algum modo, ser compreendido como um ente simplesmente dado. Para que isto aconteça é preciso que o “existente” tenha uma compreensão prévia de si mesmo para que possa, assim, tomar-se como um ente simplesmente dado. Tal tipo de compreensão somente é possível a partir de seu modo de ser próprio. Apesar de possuir um caráter fático, a consolidação ôntica do *ser-aí* difere do caráter contingente dos entes intramundanos, por exemplo, difere do caráter fático de uma determinada espécie de pedras.²⁸ O caráter fático do *ser-aí* é denominado por Heidegger, **facticidade**. Esta indica o caráter fático de um ente que é *ser-no-mundo*, mas não de um ente “destituído de mundo”. A facticidade do *ser-aí* difere da dos

²⁸ Em sua onticidade o *ser-aí* se mostra fragmentado em vários modos de *ser-em*, como os seguintes: ter o que fazer com alguma coisa, produzir alguma coisa, tratar e cuidar de alguma coisa, renunciar ou omitir alguma coisa, etc. Os modos de *ser-em* possuem o modo de ser da ocupação (*Besorgen*). Com “a caracterização orientadora do momento constitutivo *ser-em*”, Heidegger mostra que existe uma diferença ontológica “entre o *ser-em*, como existencial, e a “interioridade” dos entes simplesmente dados, como categoria”. (HEIDEGGER, 1999, p. 94, § 12).

entes simplesmente dados porque este *existe* contando com um mundo ao seu redor (*Umwelt*). Ou melhor, ele conhece as relações que mantém com as outras coisas. Já as coisas, estão simplesmente justapostas, não mantém uma “relação” com as outras coisas. Na perspectiva da facticidade, há um contexto circundante considerado de antemão pelo *ser-aí* para que ele possa entender a si e ao outro como algo simplesmente dado.

2.2.A MUNDANIDADE DO MUNDO E O MUNDO CIRCUNDANTE

A noção de ser-no-mundo pretende mostrar um modo novo de conceber o *ser-aí* enquanto uma *maneira de ser*. Nesta abordagem será aprofundada a noção de mundo que compõe a expressão ser-no-mundo. Veremos de modo mais abrangente que a expressão **mundo** é tomada por Heidegger como um caráter fundamental do *ser-aí*, e por isto, possui um sentido ontológico-existencial. Por conseqüência, a diferença entre a condição de *ser-aí* e a dos entes intramundanos será mais acentuada. O que podemos supor com base na interpretação anterior é que o que o autor procura investigar através da noção de mundo não é o que há *no* mundo, tal como os objetos, a natureza, os animais, etc., a busca é pelo sentido do mundo como tal. Isto é, pelo que faz com que o mundo seja isto que ele é. Entramos, assim, na diferença entre o que é ôntico e o que é ontológico. De modo breve, elucidaremos esta *relação* que se encontra implícita em toda a analítica existencial. Através do que nos deparamos, podemos considerar o que é (o ente) assim como ele é. Temos um ponto de vista, portanto, ôntico, pois se refere ao ente (*Seiendes*). Mas podemos considerar a estrutura fundamental desse ente, o que faz com que

ele seja aquilo que é, ou seja, o ser do ente. Desse modo, a abordagem heideggeriana do mundo se detém na questão do mundo *enquanto* mundo, tal é um problema ontológico. Heidegger não pretende pensar simplesmente o mundo tal como um ente real, já pronto para ser decifrado. O que importa para ele é saber como se estrutura o sentido, a conceitualidade de “mundo”. Como é possível compreender algo assim como *mundo*? Como surge a significação de mundo para que a empreguemos habitualmente enquanto um termo ôntico? A concepção de mundo, considerada como caráter existencial-ontológico do *ser-aí*, é questionada por Heidegger através do conceito de mundanidade do mundo (*Weltlichkeit der Welt*). Para chegar à idéia de mundanidade, Heidegger parte do caráter existencial de ser-no-mundo cotidiano. A partir da investigação do mundo circundante (*Umweltlichkeit*) em que o *ser-aí* sempre se encontra é que ele pretende interpretar o ente intramundano mais próximo. Por se tratar de um ente intramundano é que entrevemos a possibilidade de entender, de certa maneira, seu caráter *mundano*.

Heidegger procura compreender primeiramente alguns dos significados que esse conceito obteve no decorrer das investigações habituais. Poder reconhecer estes vários sentidos como insuficientes faz com que ele mude de posição e passe a admitir que somente é possível encontrar o significado de mundo sob a forma de um caráter existencial do *ser-aí* visto ser preciso pressupor sempre o conceito de mundo caso o entendamos como caráter dos objetos. Em *Ser e Tempo*, Heidegger apresenta quatro significados correntes para o uso do conceito de mundo: 1) mundo como a totalidade dos entes subsistentes (encontrada dentro do mundo); 2) mundo em sentido ontológico, significando o ser da totalidade dos entes subsistentes; 3) mundo entendido

onticamente como o contexto no qual o *ser-aí* vive e, por fim, 4) mundo designa o conceito ontológico-existencial de mundanidade. (HEIDEGGER, 1999, p. 105, § 14) Notamos que o termo “mundo” pode, segundo a descrição heideggeriana de categorias e existenciais, indicar tanto um conceito ontológico-existencial (mundo no quarto sentido), quanto um conceito ontológico-categorial (mundo no segundo sentido - ser dos entes subsistentes). A busca de Heidegger é pela apreensão do conceito de mundo no sentido de um conceito ontológico-existencial, isto é, alcançar este conceito ontológico-existencial de mundanidade. Para atingir tal propósito, afirma Heidegger, não se deve partir de uma interpretação ontológica-categorial, isto é, de uma interpretação dos entes que são subsistentes. Isto significa que a interpretação do fenômeno do mundo não deve deter-se meramente à descrição do mundo, mas liberar sua estrutura essencial, como já indicamos. No entanto, o que nos faz pensar que esta noção de mundanidade, considerada como caráter existencial do *ser-aí* pode possuir uma fundação mais sólida do que aquela que identifica o mundo aos entes? Talvez Heidegger não pretenda aqui nos persuadir da sua escolha, mas apenas indicar uma direção na qual buscar uma resposta.²⁹

Vimos que a mundanidade do mundo deve ser interpretada a partir do ente que tem o modo de ser do *ser-aí*. A mundanidade pode vir a ser entendida pela investigação da estrutura de ser-no-mundo. Como afirma Heidegger (1999, p. 105, § 14): “Mundo” é um caráter do próprio *ser-aí*. A estrutura da mundanidade encontra-se enraizada na *relação* que o “existente” humano mantém com seu mundo cotidiano circundante. Na apreensão da idéia de mundanidade os entes a serem primeiro tematizados serão os entes

²⁹ Esse passo recupera a intenção investigativa da fenomenologia de Heidegger.

subsistentes porque são eles os entes mais próximos do *ser-aí*, pois fazem parte do mundo que o circunda. Neste caso, o que precisamos ter em vista é o modo como se estrutura o caráter mundano desses entes que fazem frente ao *ser-aí* no mundo cotidiano; esses entes devem ser interpretados em seu ser. Para isto, é necessário apreendê-los tendo como “fio condutor o ser-no-mundo cotidiano”, ou seja, o “modo de lidar” no mundo e “com” o ente intramundano. (id. *ibid.*, p. 108, § 15). Esses entes que se encontram mais próximos do *ser-aí* serão esclarecidos em seu ser na ocupação (*Besorgen*). Isto quer dizer que a apreensão do ente intramundano consiste em uma interpretação fenomenológica do *ser-aí*. Uma interpretação fenomenológica deve apreender o ente intramundano em seu ser no modo que é característico do *ser-aí*, no “modo de lidar” no mundo e “com” o ente intramundano.

Heidegger trabalha em cima da tese de que “o ser é sempre o ser de um ente”. (id. *ibid.*, p. 35, § 3). Logo, toda tematização do ser não pode prescindir do ente. Desde o ente é que se pode entrever a estrutura possibilitadora dessa maneira de ser do *ser-aí*. Isto significa que o ente que vem ao encontro e torna-se acessível fenomenalmente na ocupação do mundo circundante também deve ser interpretado a fim de que se possa apreender a mundanidade. O que justifica a tese de que a apreensão da idéia de mundanidade deve ser buscada na tematização do mundo mais próximo do *ser-aí* cotidiano. O mundo mais próximo do *ser-aí* é o **mundo circundante** (*Umwelt*). O mundo circundante é um caráter existencial do ser-no-mundo. Assim, Heidegger propõe uma interpretação ontológica do ente intramundano (*Innerweltlich*) mais próximo,

visando alcançar seu caráter mundano³⁰. Interpretá-lo significa aqui expor a estrutura de seu ser, contrariamente à determinação das suas propriedades. Heidegger diz que a interpretação deve “afastar-se das tendências de interpretações [...] que encobrem o fenômeno da ‘ocupação’”. (HEIDEGGER, 1999, p. 109, § 15) O que interessa ao *ser-aí* cotidiano não é o conhecimento puro do ente com o qual ele lida, mas o manejo, a utilização, o emprego. Dado o caráter ontológico da investigação do ente com o qual o *ser-aí* se ocupa, é importante não esquecer a máxima fenomenológica, “ir às coisas mesmas”. É preciso olhar o ente tal como ele se manifesta em si mesmo, isto é, como ele habitualmente encontra-se *na* ocupação e por ela. Assim, perguntamos: em que consiste este conhecimento comum, habitual do ente? Comumente nos deparamos com “coisas”. Mas, o que faz com que uma coisa seja algo assim como coisa? Qual a condição que habilita algo ser caracterizado como “coisa”? Ou, ainda, o que significa a coisidade da coisa?

Na perspectiva ontológica, os entes interpretados não devem ser entendidos como **coisa**. O conceito de coisa encobre o modo fenomenológico de descobrimento do ente na ocupação. Pois, segundo o autor, os entes intramundanos que não tem o modo de ser do *ser-aí* se manifestam “imediate e regularmente” como instrumentos (*Zeug*) e não como meras coisas. Lançar mão do conceito de coisa no questionamento do ser do ente indica que a análise detém previamente determinada característica ou conceituação sobre o ente a ser tematizado — o que foge da perspectiva fenomenológica de desfazer-se dos pressupostos. Designar o ente como “coisa” é, neste caso, um procedimento deficiente na medida em que o caracteriza, inicialmente, por

³⁰ Heidegger (1999, p. 109, § 14) diferencia o adjetivo *mundano* como estando relacionado ao modo de ser do *Dasein* do adjetivo *intramundano* ligado propriamente ao modo de ser do ente simplesmente dado.

exemplo, em função do aspecto da materialidade e da extensão. Segundo Heidegger, os gregos nomearam a palavra *coisa* como instrumento, como aquilo com o que se lida na ocupação. Enquanto *pragmáta*, as coisas não eram apreendidas em suas propriedades, mas eram vistas como aquilo que o *ser-aí* utilizava diariamente. No entanto, dirá Heidegger (Id. *ibid.*), os gregos não esclareceram ontologicamente o caráter propriamente pragmático dos instrumentos e acabaram determinando-os como “meras coisas”.

2.3.OS ENTES DISPONÍVEIS (ZUHANDENHEIT) E OS ENTES SIMPLEMENTE DADOS (VORHANDENHEIT)

O ente intramundano, na medida em que é descoberto no contexto das práticas cotidianas, tem o modo de ser da disponibilidade ou instrumentalidade (*Zuhandenheit*). Na ocupação cotidiana, veremos que o ente não é dado como algo material ou algo de valor, mas surge, primeiramente, como instrumento desde o modo peculiar de ser do *ser-aí*. Ao determinar que o ente que primeiro vem ao encontro no mundo não deve ser apreendido como coisa, mas como instrumento, *Ser e Tempo* passa a expor o modo de ser dos instrumentos, ou o caráter pelo qual um instrumento é instrumento.

A ocupação cotidiana possui uma compreensão ou ponto de vista que lhe é próprio, que descobre a referência fundamental do instrumento. A partir de um conjunto instrumental (*Zeug-ganzes*) é que os instrumentos encontrados no lidar, tais como instrumentos para escrever, para pregar, para varrer, para calçar, etc., devem sempre ser compreendidos. Um instrumento nunca é

apreendido por si fora desse todo conjuntural.³¹ Nessa totalidade os instrumentos sempre são apreendidos numa relação de finalidade. A estrutura do instrumento é constituída por um complexo de *para-que* no qual cada instrumento guarda determinada relação com outros. Nunca um instrumento é visto (compreendido fenomenalmente) separado de uma totalidade de instrumentos para depois se unir a esta totalidade. O ser em si do instrumento consiste sempre numa remissão a outro, seu modo de ser é estritamente referencial. De modo sucinto, o instrumento isolado do todo referencial não é. O instrumento é compreendido fenomenalmente apenas no conjunto dos instrumentos, isto é, em sua instrumentalidade.

O instrumento sempre corresponde à sua instrumentalidade a partir da pertinência a outros instrumentos: instrumento para escrever, pena, tinta, papel, suporte, mesa, lâmpada, móvel, janela, portas, quarto. Essas 'coisas' nunca se mostram primeiro por si para então encherem um quarto como um conjunto de coisas reais. Embora não apreendido tematicamente, o que primeiro vem ao encontro é o quarto, não como 'vazio entre quatro paredes', no sentido de espaço geométrico, mas como instrumento de habitação. (HEIDEGGER, 1999, p. 110, § 15).

O instrumento só pode ser apreendido de modo essencial quando lidamos com ele. É no modo de lidar que esse ente mostra-se tal como é. O

³¹ Vemos que a noção que Heidegger nos apresenta de "instrumento" não se encontra restrita às doutrinas utilitaristas e instrumentalistas. Para entender esta noção é preciso tomá-la em sentido mais amplo do que freqüentemente usamos.

lidar é visto em uma significação bem ampla e quer dizer todo e qualquer comportamento em relação a algo. Por exemplo: o martelo revela-se por si mesmo naquilo que ele é no martelar executado pelo *ser-aí* ao empregar tal instrumento. Este modo de ser do instrumento, em que ele se manifesta, é denominado: disponibilidade (*Zuhandenheit*).³² O instrumento só pode ser usado porque possui um “ser em si”, isto é, o seu *para-que* que o torna disponível para o uso. Enquanto modo de ser do instrumento, a disponibilidade é uma categoria ontológica deste ente. O que nos diz que a partir do “para que” de sua disponibilidade o instrumento já se encontra colocado numa interpretação, se encontra significado. O que Heidegger nos sugere aqui é que no âmbito das práticas cotidianas e sociais pode haver uma dimensão de inteligibilidade anterior à linguagem.

Assim, ao possuir uma finalidade, todo instrumento é um *instrumento-para (Um-zu)*, serve *para* algo, é aplicado para algo. Ele somente pode ser o que é caso esteja em relação a outros instrumentos. Os instrumentos ocorrem porque há uma finalidade à qual se remetem. Daí segue, que esta finalidade abrange a totalidade dos instrumentos, por exemplo: martelos, pregos e tábuas só são compreendidos se estiverem em relação uns com os outros e, ainda, se dirigidos ao mesmo fim. A finalidade à qual o instrumento é remetido é o que unifica esta totalidade que, assim, torna-se significativa. Contudo, este complexo finalizado não deve ser visto como o produto acabado da

³² É o fato de poder ser empregado que caracteriza o ser do instrumento. O instrumento não é inicialmente dado como um objeto isolado que eventualmente poderia vir a ser utilizado. “O martelar [...] não sabe do caráter instrumental do martelo [...]” (HEIDEGGER, 1999, p. 108 – 111, § 15). Sua característica própria já é ser um ente disponível. O seu “ser-em-si” não é um conhecimento meramente teórico, pois é a ocupação cotidiana que descobre o complexo referencial do instrumento. Em sentido estrito, o próprio conhecimento teórico, ou um ponto de vista, necessita do esclarecimento da disponibilidade.

concorrência entre vários elementos, mas, sim, como a totalidade estrutural na qual este complexo se constitui. Segundo Biemel (2005, p. 30): “O instrumento não se apresenta de início como um objeto isolado que poderia eventualmente ser empregado, mas é o fato de poder ser empregado, [(de se remeter a uma finalidade)], que constitui seu ser, seu caráter em-si (*An-sich*)”. O caráter de totalidade da relação de finalidade entre os instrumentos é o que primeiro constitui o aparecimento do ente com suas diversas determinações. A totalidade instrumental não deve ser entendida, portanto, como uma simples soma dos instrumentos, como uma justaposição de algo que possui tais propriedades com outro algo também já determinado. Ou, como afirma Heidegger: “uma compenetração de coisas no interior das quais circulamos [...] para nelas instaurar finalmente certa coesão reunindo progressivamente coisas isoladas”. (HEIDEGGER, 1985, p. 201, § 31). A possibilidade dessa justaposição de coisas pressupõe já sempre a totalidade instrumental na qual nos movemos e que é unificada pelo emaranhado de relações entre os instrumentos formadores do complexo instrumental.

Nessa estrutura de ser “algo para...” encontra-se algo como uma *referência* (*Verweisung*) de algo para algo (HEIDEGGER, 1999, p. 110, § 15) É necessário ressaltar aqui que a noção de referência empregada por Heidegger dá margem a várias discussões principalmente com os filósofos da linguagem. As objeções giram em torno do pressuposto heideggeriano de que o *ser-aí* é abordado desde seu já *estar em* um mundo. *Ser e Tempo* parte do fato de que “o modo de ser originário do ser-aí” é compreender e que o *ser-aí* possui um compreender tanto de seu ser como de algo assim como “mundo” (id. *ibid.*, p. 40, § 4). A tese de Heidegger é a de que: “nos movemos sempre numa

compreensão do ser. [...] Essa compreensão do ser, vaga e mediana, é um fato”. (id. *ibid.*, p. 31, § 2). No que diz respeito à análise da *Zuhandenheit*, afirmam alguns comentadores que não se pode recorrer inicialmente ao instrumento visto que ele é constituído pela referência que pretende esclarecer, não oferecendo, assim, base alguma para explicar sua constituição enquanto tal. Heidegger afirma acerca do instrumento, como vimos, que ao seu ser pertence uma totalidade (referencial) de instrumentos, e que um instrumento somente pode ser entendido enquanto encontrar-se em referência a outros instrumentos para formarem o que há de fundamental no instrumento, a totalidade conjuntural. Mas, segundo esses comentadores ³³, para entender o lidar com os instrumentos é necessário que já esteja pressuposto os diversos modos do para-que...; é preciso que se tenha alguma compreensão antecipada das referências que o instrumento mantém com os outros instrumentos do complexo. Para inserirmo-nos nessa discussão é preciso determinar como entender o termo “compreensão” tal como é usado por Heidegger. Inicialmente, é preciso recordar que na ocupação os vários modos do para-que... de um instrumento ainda não foram tematizados. São relações que surgem sem que se saiba explicitamente qual a maneira de ser do instrumento. A estrutura dessas relações, que aqui distinguiremos pelo termo *Verweisung*, é o que tem de fundamental na abordagem da instrumentalidade, como veremos em seguida. Segundo Heidegger, não observamos o instrumento primeiramente de modo teórico, como um ente simplesmente dado. Descobrimos o instrumento numa compreensão orientada para as nossas ocupações diárias. A mesmidade do instrumento reside na lida, na ocupação com a coisa de uso. Na ocupação o

³³ Cf. Cristina Lafont, *Lenguaje y apertura Del mundo: el giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*. Madrid: Alianza, 1992.

ente aparece imediatamente em sua relação à instrumentalidade. O que quer dizer que o tomamos nas mãos e o empregamos. Quando não conhecemos um instrumento perguntamos imediatamente para que ele serve. Isto é, o tomamos, ainda que não expressamente, como algo que está voltado para alguma finalidade, ou melhor, para determinados fins humanos. Esta perspectiva existencial-ontológica torna possível o surgimento das referências fundamentais de um instrumento.

Assim, a noção de referência empregada por Heidegger deve ser vista de modo a que o caráter referencial do instrumento seja remeter sempre para além de si, numa referência constitutiva. A relação de um instrumento a outros representa o fenômeno ôntico a ser entendido a partir da perspectiva fenomenológica heideggeriana. Considerando isto, o que passa a ser estudado ontologicamente sob o conceito de referência (*Verweisung*) é a instrumentalidade do instrumento representada pela totalidade referencial que caracteriza um instrumento enquanto tal. Contamos com o auxílio de um exemplo: uma caneta possibilita pela primeira vez o escrever, contudo, também a superfície sobre a qual se escreve, a tinta que risca, etc. viabilizam o escrever; há um conjunto possibilitador. Logo, a caneta é interpretada no escrever. Podemos entender, então, que o caráter disposicional dos instrumentos não é apenas acessível em razão do uso fáctico, isto é, não é algo que se dá em razão de uma compreensão direta.³⁴ É através da atividade de escrever que se confirma o caráter disposicional do instrumento. O caráter disposicional faz com que nos orientemos sobre as coisas. No momento da descoberta do ente enquanto instrumento, incide sobre eles certa “orientação

³⁴ Caso esta tese fosse admitida não se poderia chegar ao entendimento de como se chega em geral à possibilidade do uso.

prévia”. Quando manuseamos um instrumento ele deve ser entendido sempre enquanto “algo para...”. Compreendo um instrumento a partir daquilo para que ele serve. Na totalidade instrumental o instrumento corresponde propriamente à sua instrumentalidade, ao caráter pelo qual um instrumento é um instrumento. O “ser algo para” escrever da caneta não pode ser observado junto a ela. A instrumentalidade do instrumento caracteriza-se por não se encontrar presente no objeto. Ela somente é compreendida quando a utilizamos na atividade de escrever. Posteriormente, trataremos mais especificamente do caráter referencial do instrumento através da noção de *conformidade* (*Bewandtnis*).

Nesse momento, abriremos espaço para reintroduzir a discussão com Husserl ao entendermos que a apropriação feita por Heidegger da noção husserliana de intencionalidade – enquanto “caráter fundamental” da vida da consciência –, pouco tem a ver com o modo como a entende Husserl, a saber, no sentido de fundação do conhecimento dos objetos em si. A fenomenologia reflexiva pressupõe necessariamente um modo intencional do sujeito; um modo fixo de constituição do objeto desde o qual é possível retroceder do resultado acabado (o objeto enquanto unidade) até o modo de sua formação na consciência. Para Husserl, o fundamento não é um modo de ser ôntico. Voltar-se para o mundo circundante ou mundo mais próximo do *ser-aí* significa interpretá-lo em função das possibilidades transcendentais de seu ser e não em função dos modos de ser existenciais em sua efetividade. Husserl entende o surgimento do significado desde a apreensão teórica da consciência. Os entes são constituídos na consciência transcendental por intenções significativas. Para ele, a consciência constitui intencionalmente os objetos através da multiplicidade de seus atos. Essa prática constitutiva que desvia o

foco do objeto para os seus modos de aparecer permite considerar o objeto como resultado desse processo. Para Heidegger, a questão da intencionalidade trata, antes, da disponibilidade ou manualidade do instrumento enquanto tal. Na sua perspectiva, o “visado” não é mais objeto para uma consciência, mas instrumento para o uso. Os objetos são apreensíveis desde a sua possível empregabilidade. Os entes significam a si mesmos no uso; na lida com o instrumento é que surge a significabilidade do ente. Podemos dizer que a apropriação da noção de intencionalidade ocorre em Heidegger de modo que podemos entendê-la como ocupação. Toda significação, *intenção*, é originariamente ocupação, *uso*. Se toda significação é em função de seu uso, então, o que está em questão é a lida ocupada mesma. Quando Heidegger faz a análise, segundo a qual, fora da totalidade referencial o instrumento não “é”, mostra que o instrumento já aponta para o seu caráter de possibilidade. Do mesmo modo acontece com a obra como um todo, a possibilidade de suportar a totalidade referencial se apóia na possibilidade do instrumento. Assim, nela mesma está a sua finalidade e a sua realidade. Mais abaixo veremos que o instrumento se torna manifesto em sua não-objetualidade quando se mostra inapropriado para o uso, inutilizável. Isto possibilita perceber que o instrumento não é nenhum objeto, mas uma *conjuntura*, uma *conformidade* (*Bewandtnis*). Contrariamente à constituição intencional dos objetos por uma consciência, Heidegger entende que o *ser-aí* mesmo se encontra “referido” — no modo da conformidade — ao ente do qual se ocupa, de modo que esse ente disponível só “faz sentido”, só significa o que ele é, na ocupação do *ser-aí*. Algo somente é descoberto em sua conjuntura; na realização da sua interpretação é que ele se deixa interpretar como algo. Para que o instrumento seja liberado para a

conjuntura, é preciso que o *ser-aí* o “deixe conformar”. Para isso, ele deve ser pensado conjuntamente com um *deixar ser*. Na terminologia heideggeriana, “deixar ser” significa já sempre se ter descoberto um ente em sua disponibilidade e, desse modo, deixá-lo vir ao encontro como ente desse ser. Nesse caso, descobrir não tem o sentido de trazer algo à luz ou de produzir algo. A possibilidade de descoberta do ente diz respeito a já se estar “inserido” em sua abertura, isto é, de se estar “inserido” num modo determinado no qual o ente tem que ser. O “inserir-se no ente” deve ser entendido na perspectiva da lida ocupada com o ente. Desse modo, o *ser-aí* “libera o ente” antecipadamente para a disponibilidade da circunvisão. A realização da interpretação, portanto, está em estrita relação com o *deixar-ser*. Assim, o *ser-aí* o deixa ser em meio ao uso sob a maneira específica da abertura na qual ele é.

Com relação ao objeto intencional de Husserl podemos relacioná-lo, em termos heideggerianos, à *Vorhandenheit* na medida em que só se pode pensar um objeto separado da totalidade conjuntural em que se encontra inserido, e da qual adquire sentido, se já tiver feito parte do todo conjuntural enquanto instrumento. É apenas desde a *Zuhandenheit* que algo pode ser tomado como objeto de uma consciência. Desse modo, a ontologia fundamental se mostra necessária para tornar confiável toda elaboração teórica. Antes de uma abordagem da filosofia como ciência (proposta husserliana) seria preciso interpretar o sentido do ser do *ser-aí*. Na descrição da gênese *existencial* que Heidegger faz do objeto entendemos que há alguns elementos (instrumento, referência, sinal, conformidade) que, no contraste com Husserl, surgiriam como pressupostos implícitos de uma análise puramente intencional. A matéria intencional para Husserl possibilita e orienta o acesso ao objeto, como

significação, no entanto, enquanto intuição, ela pressupõe o objeto constituído. Logo, podemos entender que o objeto já se encontra constituído quando se fala em dados sensoriais, o que implica que está constituído ao nível da significação. Na perspectiva de Heidegger, como descrevemos na análise da mundanidade, o mundo não é considerado como o conjunto dos objetos da experiência e não remete para a realidade em si. Os elementos existenciais utilizados pelo filósofo, em *Ser e Tempo*, mostram que eles não são propriedades dos entes, mas reenviam apenas à condição de possibilidade de que os entes sejam encontrados. Isto é, os objetos já estão sempre condicionados pela compreensão do *ser-aí* enquanto ser-no-mundo. Com efeito, é a significabilidade que constitui a estrutura daquilo sobre o fundo do qual o *ser-aí* se “comporta” – “comportamento” não no sentido empírico, mas como condição de possibilidade; o “comportamento” do *ser-aí* possibilita a atitude empírica. A ação de significar está implícita no caráter de remetimento da referência que trataremos a seguir. Assim, os entes são compreendidos a partir do comportamento próprio do *ser-aí*. Significância é, portanto, a familiaridade na qual o *ser-aí* se encontra desde sempre inserido enquanto ser-no-mundo. São precisamente a partir da estrutura da significabilidade pela qual o *ser-aí* se compreende que se pode abrir algo como “significações”, e que, por seu lado, fundam o ser possível da palavra e da linguagem. (Heidegger, 1999, p. 132 – 133, § 18).

Consideramos, então, que a análise e descrição da lida com o instrumento possuem papel importante na totalidade do pensamento de *Ser e Tempo*. O valor conjuntural dessa abordagem diz respeito, antes de tudo, ao escopo heideggeriano de tornar compreensível a estrutura da predicação a

partir da ocupação com os instrumentos. Percebemos que a ocupação cotidiana encontra-se submetida ao caráter constitutivo de referência do instrumento. O significar tem sua origem nas práticas cotidianas, no modo como os instrumentos se relacionam entre si e os fins humanos. Esta estrutura referencial que liga vários instrumentos uns aos outros é a condição mínima para que haja significado. Pois, sob certas condições, a referência implícita que os instrumentos mantêm com outros instrumentos pode assumir uma função referencial explícita. É no âmbito desta rede de instrumentos, de referências e finalidades que os entes se manifestam e que, por conseguinte, se pode falar de significações. Desse modo, toda interpretação será pensada pela perspectiva do uso, o que marca a inserção da análise do fenômeno da referência na ordem do sentido. O que nos importa daqui pra frente é entender como Heidegger articula a idéia de tornar compreensível a estrutura da predicação a partir da ocupação com os instrumentos para chegar a uma concepção propriamente fenomenológica da significação. Mas, antes, precisamos nos deter por mais tempo na abordagem do fenômeno da referência que serve como fio condutor à análise do sinal e da significação.

2.3.O FENÔMENO DA REFERÊNCIA (VERWEISUNG) E O SINAL (ZEICHEN)

Ao descobrir o modo de ser dos instrumentos, ainda não entendemos de que modo esta descoberta auxilia na apreensão do fenômeno do mundo. Como apontar, no modo de lidar da ocupação, a mundanidade do mundo? Sob que forma nós devemos pensar “mundo” e “mundanidade”? Investigaremos aqui a via de acesso a esta questão, que, como já sabemos, é uma via determinada

por uma possibilidade ontológica do *ser-aí*, o ser-no-mundo. Esta questão é abordada no §16 por Heidegger e tem como título: *A determinação mundana do mundo circundante que se anuncia no ente intramundano*. O filósofo apresenta a determinação mundana do mundo circundante (como se dá o anunciar de “mundo”) através da exposição dos instrumentos encontrados nos modos da surpresa, da importunidade e da impertinência. Nesses modos os instrumentos perdem, de certa forma, sua disponibilidade; seu caráter de ser disponível não pode mais ser empregado. A impossibilidade do emprego pode se dar de alguns modos, o primeiro analisado por Heidegger é o modo da surpresa. O instrumento surpreende porque, no todo referencial, encontra-se indisponível para o uso, mostra-se inutilizável. Nessa desordem, o instrumento pode perder seu caráter de disponível caso não seja reparado ou substituído. Fica evidente o rompimento que ocorre no conjunto referencial que o fundamenta. Outro modo da indisponibilidade é a importunidade. O instrumento é importuno quando se constata sua falta. Quanto maior for a necessidade do instrumento, mais intensa é a perturbação devido à ausência na ocupação. Através da ausência de um instrumento determinado é que todos os outros instrumentos que compõem a totalidade referencial se impõem. É preciso considerar que nesse evidenciar-se estéril os instrumentos podem se apresentar parcialmente indisponíveis, no entanto, é impossível utilizá-los na falta de um dos componentes que integram a totalidade conjuntural. No entanto, o modo perturbado em que o instrumento se encontra, de algum modo, não insinua certa disponibilidade? Ainda que o caráter de disponibilidade do instrumento pareça esvair-se, a paralisação do lidar, quer seja pela falta ou pelo não emprego do disponível, aponta para um modo deficiente da ocupação

que não deixa de ser uma disponibilidade à indisposição. Por fim, o terceiro modo de desordem na ocupação é a impertinência. O instrumento está presente, pode ser empregado, no entanto, não é apropriado para determinada ocupação. O instrumento é impertinente porque não pertence à tarefa que nos ocupa. Ele aparece como obstáculo, impede a visualização da disponibilidade dos instrumentos em questão mostrando-os enquanto entes que estão simplesmente dados. Aparece assim a *Vorhandenheit*. O instrumento de algum modo deficiente (que de algum modo importuna por perder sua disponibilidade) torna visível o todo do qual ele faz parte, o “canteiro da obra” e, portanto, a totalidade instrumental. O “canteiro da obra” remete-se para a mundanidade do mundo porque através dele o *mundo* se anuncia. No entanto, a disponibilidade e a totalidade de referências não desaparecem. Quando os objetos encontram-se de algum modo inadequados ao uso, o *ser-aí* é forçado a considerar “o que” e “para que” eles estavam disponíveis, e, assim, considerar a totalidade das relações de referência, as quais fundamentam sua conveniência. Com o instrumento inadequado o *ser-aí* não consegue realizar uma tarefa, então, a tarefa e tudo que a cerca se evidencia. A totalidade significativa da lida é o que primeiramente se mostra, isto é, a totalidade conjuntural.³⁵

Na circunvisão o conjunto instrumental é visualizado como um todo. Diz Heidegger: “Nesse todo, anuncia-se o mundo”. (HEIDEGGER, 1999, p. 117, § 16) O mundo é que possibilita o encontro primário com entes enquanto entes individuais. Ele não é a totalidade dos entes, mas o plexo referencial que envolve tanto uma possibilidade existencial, quanto totalidades de remissões vinculadas a uma possibilidade existencial. Nesta perspectiva, mundo não é a

³⁵ Nesta frase é preciso reconhecer a prioridade existencial do termo “significativo”. Posteriormente veremos que este termo não assume um sentido semântico-lingüístico.

totalidade dos entes, não se identifica com tal ou qual ente, nem com o conjunto dos entes. E, menos ainda, mundo se interpõe entre *ser-aí* e os entes, senão que é a condição de possibilidade de que estes se mostrem. Mundo diz respeito ao todo de relações de significância (*Bedeutsamkeit*), como explicitaremos mais tarde.

Assim, nos modos deficientes em que os instrumentos podem se apresentar, a referência se mantém explícita permitindo que o mundo circundante se evidencie. Na falta ôntica do instrumento é que tal explicitação se efetua. Segundo Heidegger: “Numa *perturbação da referência* – na impossibilidade de emprego para...– a referência se explicita, se bem que ainda não como estrutura ontológica, mas onticamente, para a circunvisão, que se depara com o dano da ferramenta”.(id. *ibid.* p.117) Isto significa que o caráter de instrumento é explicitado primeiro onticamente, visto que o instrumento, pela desordem referencial, aparece como ente simplesmente dado. Somente quando o instrumento aparece como ente simplesmente dado é que o caráter de disponível que possui se mostra. Aqui a indicação de Heidegger diz respeito à referência enquanto estrutura ontológica. Esta relação será explicitada, em seguida, através da abordagem do sinal já que no exemplo encontrado em *Ser e Tempo* ele é o instrumento escolhido por Heidegger para uma abordagem mais precisa e aprofundada do fenômeno da referência.³⁶

Para concluir essa análise, podemos dizer que os modos deficientes em que os instrumentos podem ser encontrados se tornam tema da Analítica do

³⁶ A análise da referência em bases ontológicas ressalta um segundo sentido do termo referência que surge da ação de mostrar do sinal. A noção de referência é colocada em bases ontológicas diferenciando-se, segundo Heidegger, “da estrutura ontológica do sinal enquanto instrumento” já que o sinal se mostrará com uma peculiaridade especial. (Id. *ibid.* p. 122, § 17).

ser-aí com o escopo de mostrar que no lidar da ocupação pode-se visualizar o fenômeno do mundo. Além disso, ao tematizar a desmundanização dos instrumentos, isto é, as referências e conjuntos referenciais nos modos deficientes da ocupação, Heidegger pretende tornar compreensível a estrutura da predicação através da lida com os instrumentos. Em condições privativas, enquanto ente simplesmente dado, o instrumento aponta para o todo significativo no qual *estava* inserido. Isto quer dizer que a *Vorhandenheit* é indicadora de mundo quando não pertence mais a ele. Ao perder seu “para que...”, ou sua disponibilidade, ocorre que o instrumento não cumpre mais sua função no todo conjuntural. O instrumento pode aceder ao modo de ser da simples presença quando abstraído de seu contexto prático. Devido a isto, o instrumento no modo da deficiência é um ente desmundanizado. Somente através da noção comum de mundo, isto é, mundo como “o todo dos entes intramundanos”, os instrumentos podem ser tomados desde sempre como objetos. Podemos inferir daí, portanto, que é a partir da desmundanização do ente que se torna possível o enunciado. Dito de outro modo, o enunciado pode ser construído apenas se o contexto com que o *ser-aí* está familiarizado estiver minimamente perturbado. Veremos posteriormente, no terceiro capítulo desta pesquisa, que a desmundanização do instrumento não possui necessariamente um caráter negativo, pois é ela quem viabiliza a construção do enunciado. Na análise da estrutura do instrumento é possível interpretar a lida com algo como uma descoberta em sentido expressivo, como afirma Figal: “quem sabe lidar com algo não pode iludir nem a si nem a outros quanto a isso”. (FIGAL, 2005, p. 55) Esta estrutura referencial constitutiva pode ser melhor visualizada na

análise que Heidegger faz do sinal, isto é, da referência enquanto estrutura ontológica.

Heidegger fala da peculiaridade do sinal em relação aos outros tipos de entes disponíveis, pois ele consiste em ser um ente que se *refere* ou *indica* estruturas ontológicas. Seu exemplo se concentra apesar da grande variedade de sinais, na seta indicadora dos veículos. Este sinal é empregado para nos “orientar” no mundo circundante. O modo da “orientação” é uma função geral dos sinais. Sua função é *indicar* como se concretiza o “para que” de um instrumento. Heidegger diz que “o ser sinal de... pode ser formalizado e transformado numa *espécie de relação universal*. Deste modo, a própria estrutura do sinal apresentaria um fio ontológico capaz de orientar uma ‘caracterização’ de todo e qualquer ente”. (HEIDEGGER, 1999, p. 120, § 17) A diferença que o sinal apresenta em relação aos demais entes disponíveis é possuir “sentidos múltiplos de remissão”. O sinal é um ente disponível que, ao contrário dos demais, não necessita encontrar-se nos modos deficientes da surpresa, importunidade e impertinência para tornar visível o contexto mundano em que está inserido. Ele torna visível tal contexto justamente quando é usado para desempenhar a sua finalidade, isto é, estando apto ao uso. Esta atitude de emprego através da qual o sinal é instituído diz respeito ao mundo circundante, mais especificamente na *Vorsicht* (visão-prévia) como veremos posteriormente. O caráter específico do sinal se concretiza em *mostrar* (*Zeichen*). *Mostrar* significa elevar à circunvisão um todo instrumental; trazer à luz a rede referencial em que o *ser-aí* se encontra constitutivamente referido. Para o sinal mostrar a referência enquanto tal é preciso considerar inicialmente a disponibilidade própria ao instrumento. Desse modo, ele torna possível a

concreção ôntica da disponibilidade. A possibilidade de orientação no mundo circundante surge da necessidade de se munir de indicadores. O sinal auxilia na constatação de algo porque em sua estrutura é um ente capaz de indicação referencial. Ou seja, o sinal, ao mostrar, determina onticamente o instrumento em sua instrumentalidade. Ele não aponta para alguma referência possível no plexo referencial como faz o instrumento, mas, em sua estrutura, faz com que a própria conjuntura relacional se evidencie, pois consiste simplesmente nesse “referir-se a...” algo que é uma totalidade referencial. Assim, ao pôr em relevo a totalidade de instrumentos, ele assegura certa orientação no trato com as coisas. O sinal possui ainda o caráter peculiar de poder fundar outros signos ou sinais. O instrumento, como vimos, possui o caráter de “não se sobressair e nem se deter em si mesmo”, por isto, numa previsão própria da circunvisão, o sinal cria outros sinais. (id. *ibid.*, p. 124, § 17). Isto se dá, não apenas na produção de um instrumento que não se achava disponível, mas, principalmente, quando algo que se encontra disponível é tomado como sinal. Esta capacidade de criar do sinal pode, ainda, principiar um movimento de descoberta. A capacidade mais originária do sinal é reter algo que se encontrava disponível. Por exemplo, o vento sudeste “vale” como sinal de chuva em algumas regiões. Segundo Heidegger (id. *ibid.* p. 124), o vento é considerado como sinal quando a circunvisão peculiar ao cultivo do campo descobre justamente aí o vento sudeste em seu ser enquanto orientação na previsão do tempo. Temos aí um movimento de descoberta do sinal. Heidegger explica a peculiaridade dos sinais da seguinte forma: “O sinal é um ente onticamente à mão que [...] desempenha, ao mesmo tempo, a função de alguma coisa que indica a estrutura ontológica do instrumento, da totalidade

referencial e da mundanidade”. (id. ibid., p. 127, § 17) Logo, se o privilégio desse ente disponível, como afirma o autor, está em indicar a estrutura ontológica da disponibilidade, da totalidade referencial e da mundanidade, então, fica claro que, sendo o fenômeno da referência fundador do sinal, referência e totalidade referencial são constitutivas da mundanidade.³⁷ No entanto, no parágrafo 16 de *Ser e Tempo* a interpretação fenomenológica do sinal é ainda provisória. Vimos que Heidegger propõe uma primeira aproximação a este fenômeno, no que diz respeito ao vínculo existente entre sinal e referência, afirmando que: 1) toda *mostração* está fundada na estrutura geral da instrumentalidade, 2) toda *mostração* pressupõe uma totalidade de instrumentos (*Zeugganzheit*) e um complexo de referências (*Verweisungszusammenhang*) e 3) podemos entender o complexo de referências já como certa abertura (*Ouverture*) já que o mundo circundante permite que nele nos orientemos. Mas, é preciso que a referência seja entendida ao considerar a afirmação de Heidegger segundo a qual a referência, enquanto fundamento do sinal, não poder ser ela mesma concebida como sinal. Esta determinação guia nosso próximo passo em direção a compreender o estatuto ontológico da referência.

Inicialmente podemos pensar que, se a totalidade conjuntural aberta por um ente disponível que vem ao encontro “guarda em si uma remissão ontológica ao mundo” (HEIDEGGER, 1999, p. 130, § 18) e, se o caráter referencial do instrumento é entendido enquanto determinação ontológica do *ser-aí*, então, a mundanidade do mundo pode ser apreendida como “significar” (*Bedeuten*). O sinal explicita as referências visto que elas mantêm um vínculo

³⁷ Contrariando as análises em que o conceito de *Verweisung* é tomado como obscuro e, portanto, ponto central das críticas ao modo da compreensão do ser.

com o *ser-aí*. Como vimos na análise do sinal, o *mundo* anunciado não abrange a finalidade, o “para que...” último das referências, isto é, o “em função de” (*worumwillen*) próprio do ente que é ser-no-mundo, é preciso, portanto, considerá-lo mediante a apreensão das referências. Ou seja, as referências e as totalidades de referências, nas quais os instrumentos são apreendidos como tais, são apreendidas ontologicamente na sua relação com o ente que possui compreensão de ser. Neste sentido, o sinal mostra as referências do ponto de vista ontológico, pois tal mostrar abrange a finalidade última da rede de referências, o “em função de”, o *ser-aí*. Isto assinala a compreensão do mundo com que o *ser-aí* está originariamente familiarizado. Assim, Heidegger afirma que a possibilidade de se contar com uma conjuntura que *libera* os entes, caracteriza o modo de ser próprio do *ser-aí*. Nessa perspectiva, os entes intramundanos são liberados, abertos em seu ser. No lidar com algo o *ser-aí* descobre os entes, *conforma-se* com algo. O termo conformidade, como analisamos anteriormente, diz que o ser do instrumento tem a estrutura da referência, ou seja, tem em si o caráter de “ser referido...”, ou ainda, que assinala para a possibilidade de *descobrir*. A conformidade com o martelo se dá no martelar, a conformidade com o copo se dá no beber. O que significa que a abertura do ente pertence essencialmente ao modo de ser do *ser-aí*. Esta relação de simultaneidade na qual o ente chega a ser o que é remete à conformidade do *ser-aí* com a totalidade de referências à qual está referido *a priori*. (id. *ibid.*, p.130) O que salienta que a referida totalidade de referências está estruturada em função do modo como o *ser-aí* projeta seu ser. Podemos pensar, então, que na projeção do seu ser, o *ser-aí* se encontra referido a uma totalidade referencial que, por conseguinte, apresenta-se como fundamento do

sinal, isto é, da possibilidade de se indicar algo no todo conjuntural. Esses três momentos de significatividade estão entrelaçados, de modo que o sinal deve pressupor a referência e a conformidade. O sinal corresponde à linguagem propriamente dita, que Heidegger vai chamar de *sprache*, e, à rede referencial possibilitada pelo “deixar-ser” da conformidade corresponde o “discurso” (*Rede*). Assim, Heidegger não fala apenas em uma “totalidade referencial”, mas passa a referir-se a uma “totalidade conjuntural” ou de conformidades. Desta maneira, a compreensão (leia-se “discurso”) tem o caráter da conformidade (*Bewandtnis*). Diz respeito ao relacionar constitutivo do *ser-aí* ao mundo como conjunto de referências, ou seja, à existência enquanto tal. De modo geral, o “compreender” se deixa conceber como ‘poder se comportar na totalidade referencial’” (FIGAL, 2005, p. 82).³⁸ A familiaridade do homem com o mundo constitui a estrutura significativa que possibilita a projeção da existência. Percebe-se, portanto, que Heidegger fundamenta as significações não na figura do sujeito ou da consciência, como viemos afirmando em Husserl, mas situa sua origem no ser-no-mundo. Desse modo, o sentido de algo é próprio da “significância” constitutiva de ser-no-mundo. Nessa perspectiva, *mundo* é a abertura do ente sob o modo da conformidade, isto é, é “significância” (*bedeutsamkeit*). Este “referir-se a...” do instrumento caracteriza propriamente a existência, pois o ente é descoberto a medida em que está referido a algo como o ente que ele mesmo é; é um prévio *estar referido* que faz possível todas as referências. É precisamente na instância desta rede de referências e finalidades cotidianas que os entes se manifestam e que, por conseguinte, se pode falar de significações.

³⁸ Contudo, ainda não se alcança a significação terminológica deste termo em Heidegger; veremos, posteriormente, numa análise minuciosa deste termo, que a compreensão não é um comportamento.

No caso do *ser-aí*, “existir” é significar (*Bedeuten*). “Significar” deve ser entendido como a forma de toda significação, como um modo fundamental de ser da nossa existência. O significar tem, deste modo, a sua origem nas práticas cotidianas, no modo como os instrumentos se relacionam entre si e com os fins humanos. Significar é poder interpretar algo enquanto algo. Assim, a mundanidade do mundo, ou significância — a totalidade relacional inerente a tal significar —, guarda a possibilidade de toda significação. Diz Heidegger (1999, p. 132, § 18):

A própria significância, com que o ser-aí sempre está familiarizado, abriga em si a condição ontológica da possibilidade de o ser-aí, em seus movimentos de compreensão e interpretação, poder abrir ‘significados’, que por sua vez, fundam a possibilidade da palavra e da linguagem.

Nesta passagem afirma-se claramente a existência de um âmbito de inteligibilidade anterior à proposição. Todavia, entendemos que o fato de as significações emergirem de contextos levou Heidegger a atribuir-lhes um estatuto mais fundamental do que a linguagem, o do discurso. Desse modo, um dos fenômenos que marcam a entrada na ordem do sentido ou do discurso é o fenômeno da referência, do remetimento, do reenvio (*Verweisung*). Como afirma Greisch, “a condição mínima para que haja sentido é a existência de uma estrutura de remetimentos que liga vários [instrumentos] uns aos outros” (GREISCH, 1994, p. 132)

Na seqüência da abordagem, procuraremos expor de forma mais precisa a noção de significância e de totalidade de referências através da discussão da compreensão e da interpretação, procurando, deste modo, alcançar uma noção menos obscura de linguagem.

Capítulo III

DISCURSO E LINGUAGEM

3.1.A ESTRUTURA DA COMPREENSÃO (VERSTEHEN)

O fenômeno da compreensão do ser é apresentado em *Ser e Tempo*, primeiramente, na abordagem da mundanidade do mundo. A familiaridade que o *ser-aí* guarda com o contexto relacional em que se encontra desde sempre constitui a compreensão do ser. “Familiaridade” deve ser entendida, de acordo com a análise do fenômeno da mundanidade, como a possibilidade de uma interpretação ontológico-existencial explícita das referências, sem a exigência de transparência teórica das referências. Este contexto relacional com o qual o *ser-aí* está originariamente familiarizado é o que caracteriza a significância (*Bedeuten*).³⁹ O que quer dizer que a própria significância traz em si os movimentos da compreensão (*Verstehen*) e da interpretação (*Auslegung*), bem como, do discurso (*Rede*). Como vimos, Heidegger descreve “mundo” a partir do caráter de disponibilidade do ente privilegiando o caráter relacional do ser do instrumento. Tal disponibilidade do ser do instrumento torna visível o todo do qual faz parte e desde o qual se mostra. O ente apenas mostra-se em si mesmo, numa funcionalidade conjunta, se inscrito numa rede referencial, num contexto; ele só “é” em relação a outros entes. Assim, a descrição de mundo desde o caráter de instrumento direciona a investigação heideggeriana para o

³⁹ Conferir, HEIDEGGER, 1999, p. 132, § 18.

âmbito do sentido. Pois, como explicitamos anteriormente, é juntamente com o todo referencial que se anuncia o ente em si mesmo. Encontrar o ente em seu ser significa tomá-lo referencialmente, sempre preso a uma rede de conformidades. Isto nos diz que ao interpretar “mundo” como um conjunto de relações se permite aceder aos entes enquanto entes disponíveis. Desse modo, toda possibilidade de entender o ente enquanto “algo para”, ou seja, todo vir ao encontro de algo implica a possibilidade de um comportar-se. Isto pressupõe que lidemos com algo ou que o experimentemos em função de uma possibilidade já aberta pela referencialidade constitutiva do *ser-aí*. Referencialidade que abre, que “deixa-ser”, antes de qualquer coisa, a própria vigência do ente enquanto tal. Desse modo, há segundo Heidegger, um compreender que se estabelece referencialmente. *Ser e Tempo* diz: “Na medida em que ‘é’ o ser-aí já se referiu a um ‘mundo’ que lhe vem ao encontro, pois pertence essencialmente a seu ser uma *referencialidade*”. (HEIDEGGER, 1999, p. 132, § 18) A abertura da significância é a condição para se descobrir uma totalidade conjuntural e, conseqüentemente, para o “poder” que se encontra na lida ocupada; a este “poder” Heidegger chama, num primeiro momento, de poder-ser (*Seinkönnen*) e, posteriormente, o caracteriza de forma mais acentuada como compreensão (*Verstehen*). Assim, pretendemos entender em que consiste o compreender originário que compete constitutivamente ao *ser-aí* e torna possível todo comportamento frente ao ente e consigo mesmo. Dito de outro modo, e dando continuação à indagação do capítulo anterior, em que consiste a mundanidade do mundo enquanto caráter existencial-ontológico do *ser-aí*?

Na analítica existencial, compreensão (*Verstehen*) é um existencial fundamental, um modo fundamental do ser do *ser-aí*. Isto quer dizer que a compreensão (numa relação co-originária com disposição (*Befindlichkeit*) e discurso (*Rede*)) é um modo de abertura (*Erschlossenheit*) ou de descerramento do ser do *ser-aí*. O “estar aberto” do ser do *aí* não descreve algo que se faz, nem algo que o atinge e o põe no aberto, mas caracteriza-se simplesmente como um modo de ser. Tomado ontologicamente, o “estar aberto” não é nenhum modo determinado de ser, mas o *ser-aí* mesmo. (FIGAL, 2005, p. 144). Desse modo, o existencial “compreensão”, enquanto um existencial fundamental, não deve ser tomado como “um modo possível de conhecimento entre outros” ou como ato de conhecimento ou como atividade cognitiva do intelecto. (HEIDEGGER, 1999, p. 198, § 31) A compreensão deve ser entendida primordialmente como constituindo o existir.⁴⁰ Ela é um existencial que revela a maneira pela qual o *ser-aí* se relaciona com seu próprio ser. Pois, existindo, o *ser-aí* joga com seu ser, estabelece uma relação de ser com seu próprio ser – não podemos entender aqui o termo “relação” do mesmo modo que entendemos uma ligação entre duas coisas, primeiro porque o *ser-aí* “existe” (*ek-siste*) e não poderia ser relacionado a algo simplesmente dado e, em segundo lugar, porque “relação” supõe unidades, estruturas separadas e independentes. É característico deste ente que seu ser se revele com e por meio de seu próprio existir. O que significa ainda que o *ser-aí* se compreende de algum modo em seu ser; as possibilidades, tanto do interpretar quanto do comportar-se, são abertas a partir das possibilidades pelas quais o *ser-aí* já é. Esta possibilidade mais própria é oferecida pela compreensão.

⁴⁰ “Existir” quer dizer aqui, ser ao modo de *ser-aí* e não ao modo do ente subsistente ou simplesmente dado.

Podemos dizer, com o apoio de Figal (2005, p. 68), que “*ser-aí*” é uma estrutura e cabe ao pensamento de uma analítica existencial pensar o comportar-se desta estrutura; o *ser-aí* deve necessariamente ser caracterizado como ser-no-mundo, *grosso modo*, este é o papel que a compreensão e os existenciais de abertura, enquanto co-originários, irão cumprir.

A compreensão torna possível que “mundo” seja a cada vez interpretado. Esta liberação da significância dos entes intramundanos corresponde à lida ocupada do *ser-aí* em suas possibilidades mais próprias. As possibilidades de ser do *ser-aí* o determinam enquanto “poder-ser”. Existencialmente ele sempre é possibilidade de ser e somente assim se compreende de algum modo. Na compreensão o *ser-aí* se encontra como o que se projeta “em” meio a possibilidades, resultando num abarcar a si mesmo. As possibilidades de ser deste ou daquele modo realizam-se nas ocupações com instrumentos e nas preocupações consigo mesmo e com os outros que possuem o seu modo de ser. Deste modo, ele é possibilidade de lida, de recusa, de decisão, etc.

Como havíamos dito, Heidegger indica que a compreensão carrega consigo um poder, pois, é em meio a um poder-ser que algo é compreendido. O entendimento de alguma coisa só é possível se tomamos a nós mesmos e a tudo mais desde uma possibilidade originária. Ou seja, o compreender não se dá em função da realidade, ou de algo real, mas de uma possibilidade já aberta e com a qual o *ser-aí* pode contar em toda interpretação de algo ou de si mesmo. Enquanto modo de existir, compreender diz respeito à “poder-ser” (*Seinkönnen*), à possibilidade de ser. O que se pode na compreensão enquanto existencial é o ser como existir. Dizer que “*compreendo os*

movimentos necessários para nadar” ou que “*posso nadar*” significa o mesmo. Eu sei nadar na medida em que posso manter-me e avançar sobre a água. (GARCIA, 1987, p. 108). Segundo Heidegger, “o ser-aí não é algo simplesmente dado que ainda possui de quebra a possibilidade de poder alguma coisa”. (HEIDEGGER, 1999, p. 198-199, § 31) *Ser-aí* é originariamente possibilidade, é sempre num movimento de referência a si e nunca uma efetividade. Como diz Figal: “Realizações são sempre modos de comportamento [...]”. (FIGAL, 2005, p. 68) A compreensão, portanto, abre possibilidades, nela se torna possível o desvelamento dos entes. Desde a compreensão transparece ao *ser-aí* sua existência: o ocupar-se, os instrumentos da ocupação e os entes dotados do caráter de *ser-aí*. O que nos diz que “toda e qualquer percepção de um instrumento disponível ou à mão já é compreensão e interpretação” (id. *ibid.*, p. 206, § 32), ou seja, já está de alguma forma articulada e circunscrita pelo sentido.

O *ser-aí* compreende a sua existência a partir da projeção de possibilidades. Isto é, compreende sua existência como sendo de uma ou de outra maneira no sentido de “projeção das suas possibilidades de ser”. Projetar não significa aqui um modo de comportar-se frente um plano pré-estabelecido, pois o *ser-aí*, enquanto ser-no-mundo, já sempre se projetou. O modo de ser do *ser-aí* é projetivo porque se compreende enquanto “é” a partir de possibilidades. O que significa que tais possibilidades originárias são aquelas em que o *ser-aí* antes de tudo encontra-se imerso; estas possibilidades são elas mesmas “projeção”. Se entendermos compreensão como *Seinkönnen* – compreender relacionado à existência como possibilidade de ser – podemos dizer que o *ser-aí* pode ser deste ou daquele modo porque, existencialmente, é

possibilidade originária. E, enquanto projeção originária, as possibilidades podem surgir onticamente. Ser deste ou daquele modo significa que o *ser-aí* pode explicitar ou articular as possibilidades abertas pela compreensão. A seguir, veremos como a compreensão projeta o ser do *ser-aí* para a significância, isto é, como a abertura do *ser-aí* para suas possibilidades mais próprias pode ser expressamente apropriada.

3.2. A INTERPRETAÇÃO (*AUSLEGUNG*) E A ESTRUTURA REGULADORA: O “COMO” HERMENÊUTICO

A interpretação é uma realização particular da própria compreensão, ela surge enquanto compreender mesmo e não vice-versa. Compreensão e interpretação correspondem a um fenômeno unitário. Tal como expõe *Ser e Tempo*, a interpretação não é posterior ao entendimento de algo. Não possuo certo entendimento sobre alguma coisa para, conseqüentemente, poder interpretá-la. Este conceito não corresponde aqui ao termo interpretação no sentido de uma técnica ou arte da qual o exegeta se serve. Na abordagem do §32, Heidegger define a interpretação (*Auslegung*) como sendo a elaboração do que já foi compreendido, ou seja, a explicitação das possibilidades abertas na compreensão. Se entendermos que compreensão e interpretação não são dois momentos que se relacionam um com o outro, mas o movimento compreensivo fundamental, um fenômeno unitário, visto que toda interpretação se move numa estrutura prévia, então, legitima-se o fenômeno da “compreensão do ser” como o movimento do próprio compreender elaborando-se em formas.

A interpretação permite apreender os entes que a circunvisão nos faz descobrir. Isto se dá através da totalidade conjuntural já aberta na compreensão que serve de base para o desdobramento da explicitação. Na apropriação das possibilidades de ser o ente é explicitado. Esta explicitação é formada por uma estrutura prévia (*Vorstruktur*) caracterizada por Heidegger como estrutura prévia da compreensão e que possui os seguintes momentos: *Vorhabe* (posição prévia), *Vorsicht* (visão prévia) e *Vorgriff* (concepção prévia). A posição prévia corresponde ao referir-se ao mundo como totalidade significativa. Ou melhor, ao conjunto de instrumentos com o qual o *ser-aí* está envolvido na ocupação. O que significa que a compreensão sempre parte de uma rede referencial. A partir da posição prévia (*Vorhabe*) é que algo pode ser inicialmente interpretado. A posição prévia é, portanto, ontologicamente “anterior” à interpretação. É ela que fornece à interpretação uma conjuntura que é a totalidade de *um* caso. A *Vorhabe* pode ser entendida, portanto, como o contexto (o “sentido”) em que o *ser-aí* se encontra com os entes que encontra. A partir desse todo compreensivo é que ocorre a explicitação de entes particulares, ou seja, a elaboração interpretativa. O segundo momento constitutivo da compreensão é a visão prévia (*Vorsicht*). Toda interpretação de algo compreendido na posição prévia possui sempre uma visão prévia do que é compreendido. A posição prévia refere-se a uma totalidade de conformidades na qual *um* ente é interpretado. A visão prévia fixa, por assim dizer, a “direção” ou a perspectiva aberta na posição prévia – a qual servirá à interpretação. Este “recorte” na posição prévia aponta para uma determinada possibilidade de interpretação. A *Vorsicht* aponta uma direção ou algumas direções particulares do todo de conformidades a que se refere a *Vorhabe*. A visão prévia constitui a

possibilidade de o ente ser interpretado numa determinada perspectiva. Greisch (1994, p.198) dá como exemplo a Batalha de Verdun, um mesmo acontecimento é compreendido numa perspectiva pelo Estado e em outra pela família que perdeu um de seus filhos no conflito. Ou seja, os entes encontrados em um todo de conformidades são interpretados em sua referência instrumental, considerando que esta referência está vinculada à finalidade da totalidade conjuntural. A perspectiva da família que perdeu um filho está no domínio da ausência de seu ente querido, já a ótica do Estado é a do bem-comum. Se alguma coisa se está “fazendo” (noção de *lidar* que está relacionada a todo e qualquer comportamento em relação a algo seja este um ente, um pensamento, um fato, etc.), é, portanto, tal ação que determina o encontro dos entes que encontramos. Ontologicamente, a visão prévia é a instância que norteia esse direcionamento em meio a um contexto. Assim, a interpretação dos entes só ocorre em relação à totalidade referencial da posição prévia. O todo da posição prévia é que permite a visualização da direção ou das direções específicas. Por último, a interpretação possui ainda uma concepção prévia (*Vorgriff*). O estabelecido na posição prévia e assumido na visão prévia é trazido a um entendimento conforme a posição e visão prévias. A concepção prévia torna explícita a estrutura “como”, isto é, explicita certa interpretabilidade acerca do ente. Para que o trabalho da compreensão possa se efetivar é preciso criar conceitos que assegurem algo sobre a coisa. Com a conceitualização surgida com a concepção prévia algo chega a mostrar-se *como* ou *enquanto* algo. Ao apresentar o “para que” de uma coisa, a interpretação coloca em evidência a totalidade referencial à qual ele se encontra remetido. Nesse sentido, a interpretação acompanha o movimento da

própria existência cotidiana ao destacar a totalidade conjuntural na qual o *ser-aí* sempre se encontra. Vimos, então, que estes momentos constitutivos que perfazem a estrutura da compreensão precisam ser entendidos numa complementaridade mútua, visto serem estruturas intrínsecas que, formando uma unidade, operam de modo a que algo seja compreendido em sua instrumentalidade. Desse modo, é preciso entender que a elaboração interpretativa somente é possível a partir do caráter aberto de possibilidade do ente, da compreensão do ser, isto é, desde o ser-no-mundo.⁴¹ Segundo Heidegger, a partir da análise existencial do “ente que lida com seu próprio ser” podemos reconhecer algo como **sentido**. (HEIDEGGER, 1999, p. 208, § 32) Isto é, “a perspectiva em função da qual se estrutura o projeto pela posição prévia, visão prévia e concepção prévia. [Pois], é a partir [desta perspectiva] que algo se torna compreensível como algo”. (id. *ibid.*, p. 208, § 32) Através da análise existencial podemos entender a fundação da linguagem como possibilidade ontológica do *ser-aí*. Segundo Heidegger (id. *ibid.* p. 208), “sentido” é o que circunscreve a abertura constitutiva do *ser-aí*.

Assim, é preciso entender o termo **interpretação** (*Auslegung*) como a explicitação ou elaboração da compreensão que torna possível o desenvolvimento das possibilidades de desvelamento dos entes. Isto quer dizer que é na compreensão que se funda a já mencionada significância do mundo. Na estrutura existencial da interpretação, o ente é visualizado como ente útil

⁴¹ Lembremos que o escopo da analítica existencial é explicar a compreensão do ser, recuperando assim a estrutura fundamental do *ser-aí*. Como nos afirma Bay: “[...] a compreensão do ser é um fato insuperável de que temos que partir, isto é assim inclusive no conhecimento científico. É impossível sair do mundo para observá-lo sem enganos porque ser e interpretar o mundo ocorre simultaneamente” (BAY, 1998, p.176). O *ser-aí* será visto, portanto, como estrutura que deixa os entes serem em seu sentido, pois, *ser* e *compreender* forma um único momento, devem ser pensados simultaneamente.

para cumprir determinada função. Na lida o compreendido pode explicitar-se em seu “para que” e daí ser apreendido a partir daquilo para que ele serve. Segundo Heidegger (1999, p. 205, § 32), a tematização dos entes é possível porque são tomados desde já em seu caráter de instrumento. Heidegger vai chamar de estrutura “como” hermenêutica (*als-struktur*) a estrutura prévia da compreensão que acessa ou interpreta o que foi aberto na compreensão enquanto projeção de possibilidades de ser. É justamente nesta interpretação de algo *como* algo que os entes podem vir a adquirirem significado. Os entes aparecem em meio (compreendidos) a uma possibilidade e são interpretados como entes para algo. Algo pode ser visto *como* algo (*Etwas als etwas*) a partir da rede de remetimentos que possibilita certa articulação e explicitação do ente. Como dissemos acima, a interpretação acompanha o movimento da própria existência cotidiana. Todo comportamento se dá em vista de uma rede referencial. Em toda e qualquer atividade o *ser-aí* lida com o ente enquanto alguma coisa, isto é, com o ente já explicitado em sua disponibilidade. Na referência de um instrumento a outro, a interpretação da circunvisão indica a função do ente e o denomina *enquanto* algo que está em questão na totalidade referencial. A estrutura “como” expressa a funcionalidade possível dos entes encontrados na ocupação. Assim, toda e qualquer atividade só pode ser executada desde que se tenha apreendido algo *como* algo. Inicialmente, tudo o que “é” é interpretado em meio a esta estrutura. Isto nos indica certa antecipação do “como **hermenêutico**” às demais formas de conhecer. Já que a estrutura da expressividade do que é compreendido, isto é, a sua possível elaboração em formas interpretativas, é regulada por esta estrutura. Daí que Heidegger distingue o “como hermenêutico” do “como apofântico”. O primeiro

revela o ente através de práticas cotidianas e o segundo, revela o modo como ele é a partir do enunciado teórico. Assim, nos parece que a compreensão de ser, desde a qual a existência se projeta, surge com a estrutura “como” hermenêutica. Isto sugere que a possibilidade da determinação predicativa está enraizada nas interpretações operantes no lidar cotidiano. Desse modo, de acordo com a análise heideggeriana, é no contexto das práticas cotidianas que se apreende algo *como* algo e que se encontra a condição de possibilidade das enunciações lingüísticas, como veremos mais detalhadamente na análise seguinte.

Todo e qualquer lidar com relação a algo ou alguém – entendamos aqui o “lidar” de forma ampla – somente se torna possível através da estruturação do “como” hermenêutico. Isto quer dizer que o contato inicial que temos com a realidade é desde sempre interpretativo; um “ver” articulado de possibilidades existenciais.⁴² Todo vir ao encontro de algo já é experimentá-lo em função de uma possibilidade. Tal possibilidade tem em vista “um comportamento em geral, ou seja: uma possibilidade de ser por si mesmo de uma maneira determinada”. (FIGAL, 2005, p. 65). Afirma Heidegger: “Toda visão pré-predicativa do que está à mão já é em si mesma uma compreensão e interpretação”. (HEIDEGGER, 1999, p. 205, § 32) Isto significa que uma totalidade conjuntural é desde sempre uma elaboração compreensivo-interpretativa que não precisa necessariamente ser explícita. Nesta perspectiva, esta elaboração interpretativa não pode ocorrer ou não ocorrer. Não vemos a ponte como um amontoado de pedras, mas *como* ponte, nem

⁴² Afirma Figal (2005, p. 65) que “todo vir ao encontro de algo não é, no fundo, nada além de uma possibilidade de comportar-se”.

meu corpo como um amontoado de carnes, mas *como* um corpo unificado. (GREISCH, 1994, p. 196) Isso explica a incapacidade de se poder sair da ordem significativa desde a qual algo é ontologicamente acessível para, então, explicar teoricamente o ente.

Visualizamos, assim, esta projeção de “sentido” que surge do “como hermenêutico” como legitimação da compreensão do ser de que parte o *ser-aí*, ou seja, da totalidade de relações de conformidade que constitui o mundo, sem o qual não seria possível o desvelamento dos entes. Excluimos desse entendimento o sentido como uma noção lingüística de significação, como uma composição entre significante e significado. Se atentarmos para o fato de que a compreensão dispõe de certa interpretação articuladora mesmo que não tenha a necessidade de ser expressa em uma proposição, tal afirmação se torna mais clara.⁴³ Não podemos, portanto, entender a estrutura ontológica da linguagem no nível de uma estrutura lógico-enunciativa, esta é a proposta de Heidegger. Antes mesmo de se compreender algo teoricamente é preciso ter entendido antes o “mundo” como significância. Heidegger afirma, “a falta da palavra não pode ser entendida como falta de interpretação”. (HEIDEGGER, 1999, p. 215, § 33) Tal sentença legitima um estatuto secundário para a linguagem em relação a um âmbito mais originário de sentido.

Podemos notar que os existenciais compreensão e interpretação oferecem uma definição mais precisa da noção de sentido (*Sinn*) quando entendemos que a compreensão, ainda que não precise ser formalizada explicitamente, necessita de certa estruturação ou elaboração para que suas possibilidades possam ser assumidas. Esta elaboração é o operar do discurso

⁴³ Conferir, HEIDEGGER, 1999, p. 206, § 32.

(*Rede*) que será apresentado em seguida. Podemos inferir que nas análises em que Heidegger fala dos fenômenos da referência, da significância e da circunvisão, que possibilitam a apreensão do mundo como uma totalidade referencial, a noção de sentido é abordada de modo ainda muito obscuro e segmentado. Pois poderíamos apreender a rede referencial numa descrição meramente relacional, como se a noção de sentido se aplicasse a uma ontologia da *Vorhandenheit*, enfim, sem a perspectiva ôntico-ontológica pretendida por *Ser e Tempo*. Com a elaboração dos existenciais da compreensão e da interpretação, o conceito de sentido significa agora aquilo que, junto com o ser do *ser-aí*, descobre aquilo que faz com que o ente intramundano chegue a uma compreensão, ou ainda, “o que sustenta a compreensibilidade de alguma coisa”. (id. *ibid.*, p. 208, § 32) Quando a abertura do ser-no-mundo for preenchida por um ente que se “deixa” interpretar, então, devemos entender a noção de sentido como um existencial do *ser-aí*; como algo que lhe compete enquanto “ser-em”. Investigaremos esta noção através da análise que Heidegger faz no §33 e que diz respeito à estrutura do enunciado e seu caráter derivado, tentando entender esta estrutura a partir da abertura de significância do ser do *ser-aí*, ou da compreensão do ser do ser-no-mundo. Supomos, para tanto, que entender o *ser-aí* como um ente que “compreende ser” significa poder apreender a estrutura constitutiva da linguagem e que um questionamento sobre o sentido do ser deve, de certo modo, passar pelo problema da verdade. Com isso admitimos que, para o autor, a pergunta pela estrutura ontológica da linguagem é intrínseca à pergunta pelo *ser-aí* e, conseqüentemente, entendemos que a questão do *sentido* subjaz, operando, ao longo de toda a analítica existencial.

3.3. O ENUNCIADO (AUSSAGE)

O que expomos até o momento mostrou que o compreender tem como forma a estrutura de algo *como* algo. Todo e qualquer comportamento é desde sempre interpretativo, há sempre uma articulação de sentido. O que nos parece é que o escopo de *Ser e Tempo* é perseguir a trajetória do sentido dentro da perspectiva fenomenológico-hermenêutica de uma analítica existencial. Ao final do parágrafo sobre o enunciado Heidegger diz: “A ‘lógica’ do *lógos* se radica na analítica existencial do *ser-aí*”. Através da abordagem fenomenológica das estruturas que constituem o *ser-aí* será possível expor a estrutura ontológica da linguagem entrevendo-a enquanto possibilidade originária. Pretendemos, então, entender como se justifica o sentido frente à proposição enunciativa. Nos conduziremos mais claramente a tal investigação, analisando a abordagem do §33 *O enunciado como modo derivado da interpretação*. Nele, Heidegger aborda a linguagem propriamente dita ao desenvolver a análise do enunciado (*Aussage*). Investiga a concretização desta estrutura a partir do alcance da compreensão e da interpretação.

A análise que Heidegger faz da estrutura do enunciado direciona-se para uma crítica à tradição filosófica. Segundo ele a noção de verdade subjacente a todo pensamento filosófico ocidental sempre esteve ligada à dimensão judicativa, ainda que formulada de diversas maneiras. Para esta tradição, a verdade só se torna apreensível a partir da estrutura formal da proposição. É característico desta tradição, como entende Heidegger, que toda e qualquer investigação se pautou pelo esquema da presença (*Anwesenheit*). A

investigação da linguagem e, conseqüentemente, do ser, se dá ao modo da investigação do ente. Heidegger diz que isto ocorre porque [a linguagem] de fato “não é acessível *como os entes*, então ela passa a ser expressa por determinações ônticas dos entes [que estão] em questão, isto é, pelos seus atributos”. (id. *ibid.*, p. 140, § 20). O horizonte que estimula esta reflexão é o horizonte do sujeito e do objeto no qual “ser” e “linguagem” são pensados a partir da representação e do representado. Nessa perspectiva, o significado indica o limite do ente enquanto objeto, limite do qual, segundo o escopo heideggeriano, não é possível retroceder sem uma investigação fenomenológica. Deste modo, o enunciado caracteriza-se como o ente a ser investigado na questão filosófica da linguagem. Pertence ao enunciado a correspondência ou a concordância entre formas lingüísticas e a conseqüente extração do significado que pode ser tanto verdadeira quanto falsa. A relação de correspondência liga representação e realidade, fornecendo acesso ao mundo exterior; em razão da correspondência é que se acredita na verdade do enunciado. “Na medida em que descrevem corretamente os fatos (ou as coisas e as suas propriedades), os enunciados (ou os juízos) parecem ‘corresponder’ à realidade e, por isso, podem ser verdadeiros”. (LANDIM, 1992, p. 11).

Segundo Heidegger, a tese do enunciado como “lugar” próprio e primário da verdade parte da perspectiva de que é possível falar do ente se este já se determinou cognoscitivamente, ou seja, se o ente já se deu em seu caráter de objeto; nesse caso, objetividade, realidade e verdade caminhariam juntas. A linguagem, assim entendida, se fundamentaria necessariamente no conhecimento do real, pois ao enunciado corresponde um caráter de determinação que é sempre sobre algo dado. Nele as coisas se fazem

evidentes de tal maneira que ocorre a verdade. Segundo a análise feita por Landim (1992, p. 33) em *Evidência e Verdade no Sistema Cartesiano*, as idéias estão relacionadas com as coisas exteriores a partir do momento em que são negadas ou afirmadas nos juízos, desse modo, elas podem ser ditas semelhantes às coisas exteriores que se apresentam ao pensamento, podendo ser consideradas enquanto representações. Logo, o ato judicativo comprovaria a existência de coisas exteriores ao pensamento. Existe verdade no enunciado na medida em que o pensamento é positivamente conforme aquilo que é; nesta perspectiva, verdade é a adequação do conhecimento à realidade. Segundo Heidegger, a tradição filosófica entende que “[...] aquilo com que a verdade se corresponde original e propriamente, o que faz possível a verdade como tal, é o enunciado”. (HEIDEGGER, 2004, p. 108, § 15). Para que a verdade possa vir a ser o que é, é preciso que se dê o enunciado, que haja correspondência entre ideal e real. Entretanto, no entendimento do filósofo, a verdade é que torna possível o enunciado como tal e não o contrário, como veremos. Segundo Heidegger, o âmbito do sentido é que deve ser vinculado à verdade. Desse modo, a tradição filosófica apresentaria um enorme problema ao admitir o enunciado como fio condutor de acesso ao ente enquanto tal e da sua determinação ontológica. No entanto, cabe perguntar o que legitima o privilégio da posição heideggeriana em detrimento da interpretação tradicional da linguagem? É o que pretendemos entender. Com a análise da tese tradicional sobre a linguagem podemos perceber que o problema é posto num âmbito no qual a semelhança entre representação e coisa é, de certo modo, justificado a priori.⁴⁴ Nesta investigação seria importante que ocorresse o questionamento

⁴⁴ Seria interessante inserir aqui um breve comentário do pensamento de Husserl de *Erfahrung Und Urteil*

das unidades enunciativas no que diz respeito a uma “referência” extrajudicativa. Para o autor, o procedimento a partir da lógica do enunciado somente constata a relação entre dois entes, pensamento e realidade. Não há um questionamento sobre se esta relação entre ente psíquico e ente real é o que originariamente ocorre na estrutura do enunciado. Podemos dizer que o pensamento ocidental, segundo Heidegger, apresentou a verdade da proposição como consequência da correspondência entre proposição e fato. Isto é, o enunciado aparece como “o lugar originário da verdade”.

Há uma afirmação que precisamos verificar neste momento e encontra-se expressa no título do citado parágrafo: o enunciado apresenta caráter derivado (*abkünftig*) em relação à interpretação. Concordamos aqui com Greisch quando diz que o enunciado é, de algum modo, uma “especialização” particular da interpretação. O que não significa que ele possua um caráter de menor valor na análise fundacional da linguagem. Pois não se trata de eliminar ou reduzir o papel do enunciado na análise heideggeriana, mas mostrar que a estrutura interpretativa, condição de possibilidade de acesso ao ente, é a base fundamental para a estrutura judicativa. Apoiamo-nos na suposição de que o objetivo principal de Heidegger, na investigação da linguagem em *Ser e*

no que diz respeito a investigação do enunciado. Nesta obra o filósofo questiona a origem do julgamento predicativo, procurando deixar de lado o teor material do substrato ou objeto do julgamento adquirido desde Aristóteles, o *hypokêimenon*. Sua implicação no juízo refere-se ao seu ponto de partida que é o de um objeto já dado, desde sempre constituído e que é sobre ele que se forma parte da enunciação. Assim, antes de trabalhar sobre uma teoria do juízo investigando o modo de ligação entre os membros de formação da proposição: síntese e diárese é fundamental interrogar o que subjaz a esta teoria e que torna possível a coisa tal como ela se apresenta no ato do julgamento. A teoria do julgamento pressupõe um objeto que possibilita a formação do juízo. Segundo Husserl, é preciso interrogar sobre o dado evidente dos objetos do julgar. No entanto, nessa análise de Husserl, o lugar da verdade ainda se apoiará no ato de julgamento, como afirma De Waelhens (1953, p. 04) em *Phénoménologie et vérité*. O conhecimento ocorre apenas porque há o conceito que se refere ao objeto enquanto um predicado. O julgamento é esta operação de referência constitutiva da verdade. Só pode haver evidência e verdade, ainda que a evidência seja um ato em cumprimento, na “presença” efetiva do objeto.

Tempo, é investigar as condições pré-lingüísticas da linguagem. Assim, sem o aparecer de *algo como algo* não se explica o enunciado. Apenas com a abertura do ente pelo *ser-aí* é que a estrutura do enunciado pode surgir como *um* dos modos de relacionar-se com o ente. Além disso, o caráter derivado se contrapõe à co-originariedade dos modos de abertura do *ser-aí*, pois são modos de ser fundamentais que, em sua unidade, são capazes de promover a “referência ao mundo” constitutiva do *ser-aí*.

O compreender, a interpretação e o enunciado correspondem a uma relação de fundamentação na qual os dois últimos supõem o primeiro e que se deixa transparecer através da estrutura-prévia da compreensão. A estrutura-prévia justifica a afirmação de que a interpretação e o enunciado sejam formas do compreender. Portanto, é desde esta procedência comum que se torna possível entrever a articulação de sentido que subjaz a estas estruturas. Heidegger (1999, p. 208, § 32) afirma que aquilo que se deixa articular na abertura da compreensão é o sentido. Apresentaremos, então, como os modos da compreensão/interpretação (posição, visão e concepção-prévias) atravessam a estrutura do enunciado, procurando entender como ele traz em si a referência à estrutura interpretativa. Inicialmente, Heidegger destaca três determinações do termo enunciado que são extraídos do próprio fenômeno, são elas as seguintes: indicação, predicação e comunicação. Em primeiro lugar, o enunciado tem como função indicar fenomenologicamente o ente, ou seja, “deixa e faz ver o ente a partir dele mesmo”. (id. *ibid.*, p. 212, § 33) Na terminologia heideggeriana, indicação é um permitir ver; um descobrir que

simplesmente evidencia.⁴⁵ A indicação mostra o ente desde ele mesmo, quer dizer, desde a totalidade referencial em que se encontra enquanto instrumento. Lembremos que é na ocupação que o ente se torna evidente; sua disponibilidade é considerada através da relação que guarda com o todo relacional. O ente somente aparece desde a ordem de relações que constituem seu modo de ser. Contudo, ainda não há nenhum modo de determinação no “tornar manifesto” o ente. Ao contrário, supõem-se que sem o momento apofântico da “indicação” nenhuma determinação ou predicação ocorreria. O que significa que a estrutura do enunciado se funda no enunciado como indicação. Dito de modo mais abrangente, a estrutura do enunciado mantém uma relação de dependência com a compreensão, isto é, com o descobrir originário constitutivo do *ser-aí*. A análise do enunciado justifica, portanto, o papel da compreensão e da interpretação, bem como, a sua função derivada. Com a passagem da indicação ao segundo momento do enunciado (a predicação) veremos que, em seu momento determinante, ele é uma modificação da estrutura “como”. Assim, nessa segunda determinação, enunciado significa predicação. A predicação tem o caráter de *definir* algo. Visto a partir dele mesmo, ou seja, indicado, o ente se torna o predicado que caracteriza o sujeito de uma oração. O ente é destacado da ordem de relações em que, inicialmente, é indicado. Ou seja, o ente não é mais tomado a partir dele mesmo, como um disponível, pois se encontra restringido em sua funcionalidade.⁴⁶ Heidegger diz: “a [predicação] não descobre, mas, como

⁴⁵ Segundo Bay, “o enunciado como indicação reúne o sentido antigo de *lógos* como *apofansis*, isto é, puro descobrir no qual, por assim dizer, permanece no umbral, não se afirma nem se nega, simplesmente se evidencia – permite ver, em termos heideggeriano”. (BAY, 1998, p. 183)

⁴⁶ No final de *Ser e Tempo* (§83) Heidegger pergunta por que na história da Filosofia predominou o entendimento do ente como “coisa”, entendida a partir do modo como comparece no enunciado, se, como

modo de demonstração, 'restringe' a visão inicial ao que se mostra como tal – o martelo. 'Restringindo' a visão, mostra-se, 'explicitamente', a determinação do que se revela". (HEIDEGGER, 1999, p. 212, § 33). Contudo, é preciso entender como ocorre a limitação do ente a uma de suas determinações. Como se justifica, na predicação, o privilégio a uma determinada perspectiva e não outra? Mais amplamente perguntaríamos, segundo quais critérios ocorre a passagem do evidenciar da indicação a uma determinação predicativa? E, ainda, como a indicação pode manter o ente em seu contexto relacional já que é um momento predicativo tornando-o manifesto em suas possíveis perspectivas predicativas? Segundo Heidegger, o que caracteriza a passagem da indicação à predicação, isto é, da estrutura "como" à estrutura judicativa é a ausência do ente enquanto disponível. Mas, como explicar esta passagem desde a perspectiva que temos do ente enquanto disponível na qual sempre estamos inseridos, para o ente enquanto algo simplesmente dado? Essa diferenciação não pressupõe a possibilidade de poder lidar tanto com o ente a partir de uma perspectiva quanto de outra, enquanto somos-no-mundo? Contudo, suas afirmações não são totalmente esclarecedoras. Trataremos mais detidamente dessa relação a seguir, procurando perceber como Heidegger articula estes dois momentos, o fundante e o fundado.

Por último, o que foi apresentado na predicação possui o caráter de comunicação. Esse modo do enunciado encontra-se vinculado à indicação e à predicação. A comunicação aos outros provém do que foi indicado e predicado. Logo, o termo enunciado pode ser descrito por Heidegger como sendo uma "[indicação] que determina através da comunicação". (id. *ibid.*, p. 214, § 33)

mostrou sua investigação, o modo mais imediato do ente se mostrar é enquanto instrumento, como ente disponível.

Nesse caso, o enunciado aparece como um tipo específico de disponibilidade, serve como “instrumento” de comunicação – essa relação já foi igualmente exposta por Heidegger na análise do sinal (*Zeichen*).⁴⁷ Enquanto “instrumento” para comunicar, o ente, recortado do enunciado pela predicação, pode ser partilhado; o enunciado se “expressa” na comunicação. A comunicação expressa o indicado no modo do enunciado. Assim, o “deixar e fazer ver o ente” é comunicado aos outros e o proposto no enunciado pode ser “transmitido”. (HEIDEGGER, 1999, p. 213, § 33). Esta transmissão exige um destacamento do ente do conjunto relacional em que é indicado; a comunicação põe ao alcance do outro o ente destacado do contexto. O que se torna acessível na comunicação é o ente destacado, recortado do seu pano de fundo. Quanto à totalidade referencial da qual esse ente faz parte e desde a qual se mostra em sua instrumentalidade, fica recolhida e, desse modo, é desconsiderada na comunicação do enunciado. O ente que é destacado *anula* de certa forma a mundanidade do instrumento que opera como pressuposto do que aparece. O ente deixa de ser visto em sua significância para mostrar-se como algo dado. Para que o enunciado ocorra e possa ser partilhado é preciso, primeiramente, que o ente já tenha sido descoberto e, só num segundo momento, que tal característica pertença à índole das palavras.

Portanto, é através da modificação na estrutura prévia da compreensão ocorrida no enunciado que o ente não é mais apreendido como útil, mas passa a ser apreendido como um ente *sobre* o qual o enunciado discorre, mostrando propriedades ou caracteres deste ente. Assim, para que seja possível o enunciado, de certo modo, o ente deve deixar de comparecer tal como aparece

⁴⁷ Conferir, capítulo II desta pesquisa.

no compreender – não deve ser apreendido como ente disponível, mas como ente subsistente. A modificação da estrutura “como” nos leva a entender o *enunciar*, como a expressão de nossas representações, há um domínio do ente para que se possa falar dele, contrariamente à *nomeação*, o enunciar não deixa o ente ser aquilo que ele é, não diz respeito ao ente enquanto puro fenômeno.(HEIDEGGER, 1990, p. 417). Na *nomeação* não é preciso adequar a representação e o seu conteúdo, nem mesmo as representações entre si. Vemos que a nomeação é contraposta à enunciação, uma é irreduzível à outra. Apenas a primeira é tomada como o solo que constitui as experiências ontológicas acerca do ente. Com base no texto do *Seminário de Thor* de 1969, vemos que Heidegger revê esta caracterização do enunciado quando, apesar da irreduzibilidade da nomeação à enunciação e vice-versa, as coloca na condição de experiências fundamentais do ente. Desse modo, procuramos acenar para o fato de que não pretendemos conceder um papel mais importante à linguagem em *Ser e Tempo*. Admitimos que, já nessa obra, Heidegger indica que a visão que ele procura ter da linguagem não se limita a ser como *meio* de expressão; através da co-originariedade que o discurso guarda com os existenciais fundamentais, a coloca como *compartilhando* do caráter constitutivo do mesmo. Entendemos que ela compartilha ou guarda determinada relação com o discurso e os outros existenciais, mas não possui a mesma estrutura que eles. É possível entrever certo delineamento do conceito fenomenológico de linguagem através da estrutura hermenêutica da interpretação, contudo, isto não concede a mesma importância à linguagem quanto para o discurso no todo da obra. Nela, a linguagem não pertence à mesma dimensão, se assim se pode falar, que admite o estatuto do

pensamento posterior de Heidegger. Apesar das restrições, podemos exemplificar com a noção de comunicação, vemos que ela surge porque indica ou faz referência à totalidade conjuntural, isto é, ao ente em meio à lida, pois aponta para a compreensão do ser, no entanto, a estrutura *como* se transforma ao alcançar o estatuto do enunciado e, de igual modo, da comunicação. Entendemos que há uma tentativa do filósofo de pensar a relação entre o discurso nomeativo e o enunciado predicativo através do modo como ele apresenta a estrutura dos existenciais como *Gleichursprünglichkeit*. As estruturas de abertura que são os existenciais fundamentais já nos mostram a tentativa de Heidegger de pensar a linguagem numa dimensão originária de questionamento, basta saber se o discurso possibilita isso. Percebemos que Heidegger desmonta a estrutura do enunciado de modo a poder encontrar nela a interpretação (*Vorhabe*, *vorsicht* e *vorgriff*) possibilitando assim apresentar a originalidade do enunciado. Inferimos daí, portanto, a grande dificuldade de Heidegger, no momento de *Sein und Zeit*, para conceber outro modo de pensar a linguagem que esteja fora das amarras comum à concepção tradicional da filosofia.

Para o filósofo, os entes em si mesmos enquanto puros fenômenos se mostram na vivência imediata, direta e pré-reflexiva do mundo. Existir equivale a compreender, isto é, à possibilidade de articulação do que está em torno. Podemos perceber que ao considerar um referir originário ao ente, Heidegger tenta salvar a estrutura da linguagem do representacionismo em que cai na teoria da *adaequatio*, segundo a qual o que está relacionado no enunciado são construções intelectuais. Na indicação, predicação e comunicação do ente a *Vorhabe*, a *Vorsicht* e a *Vorgriff* (momentos estruturais da interpretação) se

modificaram. Através da modificação ocorrida na estrutura “como” – modificação esta que não a transforma totalmente, mas que simplesmente a determina – os entes tornam-se *tema* de um enunciado determinante, já que são entendidos como algo que possui tais e tais propriedades. Na compreensão e interpretação os entes são *desvelados*, no enunciado, eles são determinados em suas propriedades. O que significa que “o 'como' *separou-se* da significância constitutiva do mundo circundante”. (id. *ibid.*, p. 216, § 33). Contudo, é difícil admitir a linguagem numa ligação intrínseca com o sentido (mundanidade do mundo) se, como entendemos, o momento de determinação do enunciado supõe um certo afastamento do nível propriamente ontológico.

A relação de fundação entre o enunciado e a interpretação aparece aqui como uma tentativa de desligar a verdade ou o sentido da estrutura do enunciado. Heidegger parte da suposição de que o modo tradicional do pensamento, o modo lógico, não é suficiente para a indagação sobre o ser. Nesse caso, se o enunciado for fundado na circunvisão interpretativa da compreensão, então, a teoria do enunciado como local autêntico da verdade torna-se problemática. Na teoria da correspondência, a verdade é justificada a partir da relação que ocorre entre um sujeito psíquico e um ente real, por exemplo, os predicados que alguma coisa suporta. Para Heidegger, o enunciado não deveria ser reduzido à tarefa de ligação de elementos distintos. O enunciado deve consistir em deixar ser o sentido. Heidegger pode, com esta posição, legitimar o conhecimento efetivo que surge no enunciado ao mostrar que ele se funda no compreender, que ele se enraíza no âmbito do sentido. Vimos que no âmbito pré-reflexivo aberto pelo “como” hermenêutico o *ser-aí* já não é mais a instância legitimadora do conhecimento. Para o autor, a verdade

não é outra coisa que um modo de ser do ente. Está na coisa em si mesma e no modo de ser-no-mundo, ou melhor, no ser do *ser-aí*, a possibilidade do conhecimento. Contudo, considerando o que foi exposto, não há entre a interpretação e o enunciado certa distância no que diz respeito a seus âmbitos próprios? Pode o indeterminado determinar? Se admitirmos esta relação sem maiores questionamentos não estaremos incorrendo na mesma distinção e respectiva relação entre duas instâncias feita pela tese da *adaequatio*? A *Zuhandenheit* e a *Vorhandenheit*? A exposição de Heidegger no que diz respeito a este ponto é extremamente breve. No entanto, podemos admitir relações subjacentes incorporadas nos modos de dizer, porém, não ditas, que possibilitam, dentro de certo limite — e este é ainda obscuro para nós — a comunicação. Obscuro também é o modo como é possível ao âmbito do sentido ou, podemos dizer aqui, não-lingüístico, “determinar” a dimensão da enunciação lingüística. Tentaremos, no próximo capítulo, encaminhar esses questionamentos investigando o papel desempenhado pelo fenômeno do discurso (*Rede*) no ser do *ser-aí*.

3.4. A DISTINÇÃO ENTRE DISCURSO (REDE) E LINGUAGEM (SPRACHE)

No §34 de *Ser e Tempo*, Heidegger descreve o discurso como a “articulação da compreensibilidade do ser-no-mundo”. (1999, p. 220). Na análise da interpretação vimos que é através dos contextos de desvelamento – contextos que levam em conta os entes que tem o mesmo modo de ser do *ser-aí*, os instrumentos e o *ser-aí* ele mesmo – que a estrutura de *algo como algo* pode conceder significado aos entes. (id. *ibid.*, p. 215, § 33). A dinâmica da

estrutura *como* da compreensão nos indica o modo próprio de operar do discurso. Sabemos que qualquer ente que apareça *como* coisa já se encontra estruturado pelo sentido. Assim, a forma geral do discurso aparece a partir da estrutura “como”. Ao descrever o discurso (*Rede*) Heidegger nos informa que ele deve ser caracterizado desde uma perspectiva existencial; não é algo dado, portanto, não deve ser considerado objetivamente. Devemos entendê-lo como uma estrutura indiscernível da constituição mesma do *ser-aí* capaz de tornar possível o sentido. Isto quer dizer que o discurso é a condição prévia de desvelamento do ente. As análises que viemos fazendo dos existenciais fundamentais do *ser-aí* têm o objetivo de apresentar a estrutura deste possível desvelamento do ente, bem como, mostrar o alcance deste conjunto de abertura. Entendemos que, desde o início da analítica até o parágrafo 34, o que está em andamento é a elaboração da noção de linguagem através dos existenciais da compreensão, da disposição e do discurso.

No início do parágrafo sobre o discurso, Heidegger apresenta a seguinte tese: “do ponto de vista existencial, o discurso é igualmente originário à disposição e à compreensão” (id. *ibid.*, p. 219, § 34). O discurso (*Rede*), a disposição (*Befindlichkeit*) e a compreensão (*Verstehen*) são os modos de abertura do *ser-aí*. Como analisamos anteriormente, a abertura é a *forma* do *ser-aí*. Estes existenciais perfazem o movimento mediante o qual a existência se realiza, perfazem a abertura do *ser-aí* enquanto ser-no-mundo; é através deles que se decompõe o *ser-em* (*In-sein*). Segundo o filósofo, esses existenciais guardam em si uma relação de co-originariedade (*Gleichursprünglichkeit*). Isto mostra que para ser fiel à caracterização que Heidegger faz da linguagem é preciso ressaltar o modo fundamental que o

discurso mantém com os outros existenciais e que o caracteriza enquanto tal. A essa unidade mantida entre os existenciais fundamentais chamaremos aqui de “lógos”, principalmente para sublinhar que ao falar de discurso queremos nos remeter ao que caracteriza enquanto tal as estruturas da compreensão e da disposição.

A característica da co-originariade entre os existenciais permite que os percebamos em um entrelaçamento indissociável, numa continuidade essencial, numa total interdependência, o que não nos parece poder ocorrer entre o discurso e a linguagem. Ao explicitar esta relação diz Heidegger: “disposição e compreensão são, de maneira igualmente originária, determinadas pelo discurso”. (id. *ibid.*, p. 187, § 28). Contudo, o inverso é verdadeiro também. O discurso só cumpre a sua função caso esteja perpassado por uma disposição afetiva, e puder exercer-se desde uma totalidade conjuntural. Até este momento não expomos a noção de disposição e o faremos a título de informação somente. Como todos os existenciais de abertura envolvem um modo de “ver”, de abrir, a disposição (*Befindlichkeit*) possibilita experienciar o próprio ser através de uma disposição afetiva, seja ela qual for. A disposição supõe certo compreender, e o compreender se vê sempre acompanhado pela interpretação, que, por sua vez, requer a função articuladora do discurso. É desde uma disposição afetiva, que perpassa a compreensibilidade do ser-no-mundo, que a compreensão pode ser articulada (subentende-se a *Verweisung*) pelo discurso. Nesse caso, o *ser-aí* “compreende-se” desde a disposição afetiva em que se encontra; o *ser-aí* “sabe-se”, compreende que “é”. Esse irromper articulador-compreensivo é, de certo modo, explicado pela co-originariade guardada entre os existenciais. É

precisamente este vínculo essencial entre os três existenciais, capaz de abrir ou estruturar a dimensão pré-reflexiva, que freqüentemente é desconsiderado na interpretação do existencial discurso feita por alguns comentadores de *Ser e Tempo*. Há algumas interpretações que nos mostram essa posição, é o caso da interpretação de W. Franzen, *apud* Bay (1998, p. 265). Ele entende que o discurso tem apenas a função de unir o que já foi captado pelo compreender e que, portanto, este existencial não tem a mesma importância na determinação essencial do *ser-aí* quanto os outros modos de abertura.⁴⁸ Diz Franzen, “o discurso é somente a desmembração da compreensibilidade do ser-no-mundo” (BAY, 1998, p. 265) No parecer deste comentador, “ainda que Heidegger diga que o discurso é tão originário quanto os outros modos de abertura, no desenvolvimento mesmo da questão, subordina o discurso ao compreender e, portanto, também à disposição”. (id. *ibid.*, p. 265) Nesta perspectiva, o discurso seria reduzido a um modo de conectar o que foi aberto na compreensão, seria apenas mais um existencial “entre outros” e poderia ser mais facilmente entendido se relacionado à linguagem (*Sprache*). Esta posição é contrária a nossa, visto que o discurso tem uma função posterior aos demais existenciais e tal tese se apresenta extremamente problemática já que nenhum modo de

⁴⁸ Podemos indicar também a interpretação de Otto Pöggeler que assume a posição de que a compreensão e a disposição possuem maior importância e radicalidade que o discurso. Isso se deve ao fato de que considere a questão da facticidade da existência como o elemento dominante na analítica existencial. Entendemos que Pöggeler faz a leitura do problema da linguagem dando maior ênfase aos elementos da analítica que se relacionam com o caráter do estar-lançado (*Geworfenheit*) a partir do qual a existência se define (Conferir, PÖGgeler *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001). Ele se apóia no problema que projeta a relação entre discurso e decadência (*Verfallen*). Ao contrário da nossa perspectiva que entende que a herança husserliana tem um valor importante na problemática da linguagem em *Ser e Tempo* ao pretender manter-se ao nível da lógica e de seus problemas fundamentais, ou seja, que a investigação do componente lógico possui maior peso na investigação da questão do ser do que a situação fáctica do *ser-aí*, a decadência. É o que procuramos mostrar ressaltando a dimensão pré-ontológica da linguagem aberta pelo discurso e os outros existenciais como seu principal escopo.

abertura pode ser explicado *a posteriori* em relação ao existir próprio ao *ser-af*. Nesta interpretação, a co-originariedade dos existenciais de abertura é claramente desconsiderada. Franzen ignora a interdependência entre os existenciais de abertura que, nesse entrelaçamento, e sem nenhuma relação hierárquica, garante o desvelamento do ente e concede ao discurso um caráter originário. A totalidade significativa da compreensibilidade fica comprometida, principalmente, no que diz respeito ao alcance que possui a noção de abertura (*Erschlossenheit*).

Ao descrever a função da interpretação, Heidegger diz que a apropriação do compreendido, operada por ela, não tem, necessariamente, que possuir o caráter de uma determinação proposicional, isto é, não requer a expressão em palavras. A interpretação se estrutura desde uma posição-prévia que tem como base o situar-se empreendido pelas disposições afetivas e, conseqüentemente, o ser-no-mundo, uma visão-prévia que tem relação com a circunvisão do compreender, e desde uma concepção-prévia que mantém como estruturação e articulação o discurso. Estes momentos da interpretação se edificam desde os existenciais de abertura, mostrando a *forma* que concede sentido aos entes. Assim, podemos admitir que a estruturação do *como* hermenêutico perfaça, num momento originário, o movimento mesmo do discurso ao supor que “sentido” é algo no qual nos movemos. Desse modo, vemos que o discurso é a função desde a qual Heidegger procura explicar a correspondência significativa com o mundo. No entanto, levantamos uma questão: Ao considerar que a interpretação não necessita da determinação proposicional para ser tal como ela é, então, como se realiza a linguagem?

Através da noção de discurso pretendemos mostrar que Heidegger, ao ressaltá-la e conceder a ela o mesmo grau de importância ontológica que dá aos outros dois existenciais, já procurava estruturar uma concepção de linguagem com base numa dimensão mais originária, para tanto apresentou este âmbito desocultador como um determinado “lógos”, ou, como estrutura de edificação de sentido. “Lógos” designa aqui a prévia unidade que se dá entre mundo e linguagem. Na apresentação da totalidade referencial desde a qual o *ser-aí* se move e se interpreta surge o discurso em sua função. Essa totalidade referencial não se encontra estruturada de início tal como se dá no conhecimento teórico da linguagem. Através da estrutura “como” é que o ente pode ser destacado significativamente, pode ter sentido, como vimos na análise do enunciado. Contudo, entendemos que essa estruturação originária que culmina com o enunciado nos induz a apreender o ato de julgar, tomado desde a perspectiva aberta pelos existenciais, na função de responder a uma ordem com a qual ele não deve e nem pode confundir-se, mas que, de certo modo, ele reconhece. O enunciado, portanto, não criaria nada de novo, apenas cumpriria a função de explicitar, dentro de certas regras lógicas, a totalidade referencial aberta pelo *ser-aí*. Segundo Heidegger, o que põe em movimento a possibilidade da palavra é esta ordem pré-lingüística aberta pelos existenciais fundamentais do *ser-aí*. No entanto, como uma dimensão de ordem pré-lingüística que é sustentada por condições ontológicas pode determinar a esfera da linguagem que é de ordem lingüística? A posição de fundamentação que Heidegger pressupõe ao edificar a noção de discurso em *Ser e Tempo* evidencia que todo e qualquer questionamento acerca da linguagem não deve iniciar-se pela investigação do enunciado teórico da lógica, mas pelo âmbito

que concede sentido ao ente enquanto algo que “serve para”, isto é, ao ente visto desde sua instrumentalidade. Assim, assumir a investigação da linguagem desde a perspectiva de uma ontologia fundamental, é admitir que Heidegger supõe um certo “lógos” ou ordem pré-lingüística de desvelamento dos entes que surge do caráter transcendental do *ser-aí* mesmo e que funda a linguagem propriamente dita. Esta transcendência ao nível do sentido se daria pela compreensão e não pelo conceito, como pretendeu a tradição filosófica ao definir a verdade a partir da concordância de uma afirmação com um objeto. Logo, esta noção de “lógos” encontrar-se-ia desligada das estruturas lógico-gramaticais. Então, entendemos que é esta perspectiva almejada pelo filósofo o que inviabiliza edificar os existenciais fundamentais, o “lógos”, como expoente de um pensamento mais originário acerca de uma essência da linguagem. Heidegger separa as ordens do discurso e do enunciado, no entanto, precisa que entre elas se dê alguma ligação para que a relação de fundamentação possa ser justificada. Desse modo, entendemos que a originalidade guardada entre os existenciais de abertura é o que inviabiliza a intenção heideggeriana de pensar a linguagem em seu conjunto (discurso/enunciado) como caráter constitutivo do *ser-aí*.

Entender que a linguagem é questionada desde o caráter existencial do *ser-aí*, isto é, a partir das estruturas existenciais fundamentais, não significa que se pretenda referir e fazer equivaler tal interpretação à concepção posterior da linguagem como “abertura de mundo”. Pretendemos apenas mostrar que em *Ser e Tempo* já há um delineamento através dessa estrutura para uma possível edificação da linguagem como abertura de uma dimensão originária de questionamento, isto é, da linguagem em sua essência. Talvez isso possa

ser reconhecido através de outras análises, mas a que aqui apresentamos é pela relação do existencial discurso e do enunciado, procurando entender esta relação. O próprio pensamento heideggeriano mostra que o tema da linguagem é importante desde o início do seu trabalho filosófico. Em *Ser e Tempo* percebemos que os existenciais fundamentais possuem um papel de extrema importância em toda a analítica e isso impossibilita pensar que o discurso possui um papel privilegiado na formação do enunciado. Ele não se impõe aos outros existenciais, mas ao partilhar do caráter de co-originariedade concedido à compreensão e à disposição mostra-se como um dos momentos formadores da linguagem. Somente assim é válido entender a função do discurso. Esta interpretação se baseia na (co-)originariedade guardada entre os modos de abertura do ser do *ser-aí*. Através do modo de ser das disposições afetivas o *ser-aí* “vê” possibilidades desde as quais ele “é” e estas possibilidades são, enquanto tais, sempre articuladas. O que justificaria pensar que toda experiência do mundo encontra-se mediada por uma certa ordem. Por um “lógos”. Assim, o discurso não precisa ter o modo de ser do signo lingüístico, pois este “lógos” encontra-se na origem de contato com o ente e pode apresentar algo com sentido independentemente de ancorar-se em estruturas lógico-gramaticais. Este contato acontece imediatamente como um “dizer”, um “compreender”, um “situar-se”. Essa tentativa de buscar a linguagem desde sua origem ontológica faz com que Heidegger reformule a perspectiva de verdade que tem prevalecido na lógica tradicional. Quando falamos na constituição fundamental do *ser-aí* como ser-no-mundo já nos encontramos na ordem da verdade. O esquema de sentido desde o qual a existência se projeta já implica a verdade.

O que queremos dizer é que a distinção entre discurso e linguagem é menos problemática do que a proposta de relacioná-las positivamente entre si. Algumas propostas interpretativas mostram que a relação existente entre discurso e linguagem não é descrita em *Ser e Tempo* de forma tão esclarecedora. Concordamos com elas. Heidegger deixa de explicar a linguagem a partir de sua dimensão comunicativa ou desde o fenômeno da expressão ao supor uma dimensão originária de desvelamento dos entes. Se a linguagem for discutida como “capacidade de falar” não se poderia alcançar sua origem ontológica ou existencial. Somente desde uma perspectiva ontológico-existencial é que ele pode tomá-la como um fenômeno cuja fundação é o discurso. Antes de ressaltar a distinção entre discurso e linguagem pretendemos pensar seu caráter de relação no sentido de uma subordinação do âmbito da linguagem à dimensão do discurso. No §34 de *Ser e Tempo*, Heidegger afirma que o discurso é “o fundamento ontológico-existencial da linguagem” (HEIDEGGER, 1999, p. 219) E, portanto, “se acha à base de toda interpretação e proposição” (id. ibid., p. 219) Ele é a articulação da compreensibilidade do ser-no-mundo e possibilita a linguagem enquanto predicação (ou determinação) e comunicação. Na proposta de encontrar algum vínculo entre discurso e linguagem, nos valem da dimensão do discurso aberta por Heidegger, vemos que esta dimensão se distancia da ordem própria da linguagem. Consideramos as análises expostas do instrumento, da referência e da significância, e percebemos que ao afirmar o caráter fundante do discurso em relação à linguagem Heidegger pressupõe um fundamento de ordem não-lingüístico para a linguagem. Em uma passagem do §11 da *Logik. Die frage nach der Wahrheit* (1925-26) Heidegger (2004, p. 118, § 16) diz:

Trata-se de captar um fenômeno que é em si mesmo ligação e separação e que é prévio às relações de expressões lingüísticas, antes de seu atribuir e denegar, e por outro lado, é o que faz possível que o *lógos* possa ser verdadeiro ou falso, descobridor ou encobridor.

Isto nos mostra que em *Ser e Tempo* Heidegger estava preocupado em investigar as condições ontológicas e, portanto, pré-lingüísticas, de possibilidade da linguagem. Essas condições encontram-se ligadas ao contexto das práticas cotidianas, nelas algo pode ser apreendido *enquanto* algo e as enunciações lingüísticas se tornam possíveis. É, portanto, a estrutura “como” hermenêutica que deixa entrever uma dimensão mais fundamental de significações. Logo, é a partir da compreensão do ser que o discurso pode fundar a linguagem propriamente dita, isto é, a partir da originariedade desta estrutura é possível a manifestação ôntica do compreendido pelo ser-no-mundo através da enunciação lingüística. No entanto, se torna cada vez mais conflituosa a hipótese segundo a qual algo que não possui o modo de ser do signo mantém uma relação de fundamentação com ele. É possível justificar essa situação quando se trata de âmbitos diferentes de questionamento?

Ainda no §34, Heidegger afirma que “a linguagem é o pronunciamento do discurso”. (HEIDEGGER, 1999, p. 219) Desse modo, a origem ontológica da linguagem é evidenciada na conclusão de que “o discurso possui um modo de

ser mundano” (id. ibid. p. 219) Esta gênese ontológica da linguagem é mostrada na seguinte passagem da obra heideggeriana:

Uma vez que, enquanto articulação da compreensibilidade do aí, o discurso é um existencial da abertura, constituído primordialmente pelo ser-no-mundo, ele também deve possuir, em sua essência, um modo de ser mundano. (HEIDEGGER, 1999, p.219)

Logo, o discurso pode expressar-se porque possui um modo mundano circunscrito à linguagem. O discurso funda a linguagem e esta o traz à forma. Ou seja, o discurso se expressa no enunciado, mais especificamente, em um de seus momentos constitutivos, o da indicação. E as palavras podem ser entendidas como entes disponíveis através dos quais as relações de remetimento, isto é, de significância, vem à tona. Diz Heidegger: “Por preservar a descoberta, o que se pronuncia e assim se acha à mão traz, em si mesmo, uma remissão ao ente sobre o qual toda proposição se pronuncia”. (id. ibid., p. 292, § 44). Nesse caso, podemos entender que a proposição teria uma importante função na edificação do caráter ontológico da linguagem ao funcionar como ente indicador da estrutura ontológica fundamental. Uma ressalva, isso não implica que a linguagem possa de alguma maneira fundar o discurso, algo claramente inviável para a interpretação heideggeriana. O seu papel é o de viabilizar a “remissão descobridora”. Agora precisamos entender como o discurso passa à linguagem.

Lembremos que na análise do sinal feita por Heidegger no §17 de *Ser e Tempo* já se revela certa dificuldade ao conceber a estrutura da linguagem. O autor concebe os sinais, ou signos, como entes intramundanos que possuem a função de apontar para uma rede referencial de instrumentos. E ressalta que a referência que surge desde o sinal não deve ser ela mesma um sinal ou um ente intramundano, já que deve ser o fundamento ontológico do sinal. (id. *ibid.*, p. 120 - 121 - 122 - § 34) Por este motivo, Heidegger vai utilizar o termo “relação” (*Beziehung*) quando trata da ligação ôntica dos entes intramundanos e o termo “referência” (*Verweisung*) quando trata do direcionar-se à rede de remetimento dos instrumentos a partir de sua origem ontológica. Segundo esta perspectiva, nos parece que ao considerar um momento anterior de articulação possibilitadora da organização judicativa, Heidegger relaciona intimamente a distinção entre discurso e linguagem com a distinção entre o plano ontológico, relativo ao ser dos entes, e o ôntico, relativo aos entes. Esse desentendimento também ficou expresso na investigação do enunciado, exatamente na configuração da passagem do “como” hermenêutico ao apofântico. Do mesmo modo a relação entre discurso e linguagem esbarra em um obstáculo comum: o que legitima a subordinação da esfera da linguagem a uma dimensão mais fundamental de *significações*? Caso aceitemos esta subordinação, como se dá a relação entre o plano ontológico, ou do discurso, e o plano dos entes, ou dos signos? Admitimos que Heidegger não fala a respeito desta passagem ou modificação. Para tentarmos entender isso, encaminhamo-nos pela afirmação de Heidegger segundo a qual a linguagem é o “estado de expressão” do discurso, ou, seu “pronunciamento”. Com isso podemos entender que para a linguagem poder “preservar” algo do discurso e, conseqüentemente, poder

expressá-lo, o discurso deve guardar em sua estrutura certo caráter lingüístico. O que não é o caso da perspectiva na qual Heidegger procura expor os existenciais, em particular, o discurso. O âmbito de edificação dos existenciais diz respeito à significância, mas não ao significar, isto é, à predicação propriamente dita.

Em algumas passagens fica evidente que ao discurso não é dada a possibilidade de partilhar do caráter determinativo da linguagem e, em outras, evidencia-se o alcance que a linguagem tem ao apresentar-se como “estado de expressão” ou de “pronunciamento” do discurso. O discurso não pode ser fundamento ontológico existencial da linguagem justamente porque ele pertence a um domínio diferente. Ele se constitui desde a dimensão ontológica, de articulação de significância, ao passo que o modo de expressão do discurso, o enunciado, é estruturado apenas na dimensão ôntica, da representação, pelos signos lingüísticos. Nos *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* Heidegger (2006, p. 327, § 28) afirma que:

A linguagem torna manifesto. Não que venha a produzir pela primeira vez o que se diz do estar descoberto; pelo contrário, o estar aberto e sua realização de ser [...] baseados na constituição básica do ser-em, são condições de possibilidade de tal manifestação. E, posto que a linguagem é uma possibilidade de ser do ser-aí, terá, então, que poder explicar-se em suas estruturas básicas a partir da constituição do ser-aí.

No entanto, o problema é tornar explícita esta relação ou possível ligação entre linguagem e discurso. É possível ao enunciado predicativo exercer a função indicativa de estruturas ontológicas? Que a linguagem não produza pela primeira vez o “estar aberto” podemos entender. Mas como a linguagem “o torna manifesto”? Apesar da obscuridade e das inconsistências da reflexão sobre a linguagem em *Ser e Tempo*, entendemos que o que aí se configura é uma proposta de investigação das condições ontológicas e, portanto, pré-lingüísticas da linguagem, fundamentalmente quando Heidegger trata da co-originariedade dos existenciais fundamentais. Entendemos que com a noção de *Gleichursprünglichkeit* Heidegger procurava conceder um caráter ontológico à linguagem. No entanto, o caráter de originariedade que concede aos existenciais é o mesmo que inviabiliza falar de um pronunciamento do discurso por parte da linguagem. Talvez Heidegger tenha se dado conta tarde demais que esta noção é extremamente perigosa. Na relação entre discurso e linguagem a co-originariedade pretende dispensar à linguagem um estatuto que ela não pode admitir. O enunciado, como se viu, ao transformar o “como” hermenêutico em aponfântico desmundaniza o instrumento. Na formação do enunciado o caráter mundano de algo é corrompido e transforma o instrumento em pura coisa, objeto. No entanto, é através do enunciado que Heidegger resgata o âmbito representacional para que o discurso possa se tornar explícito e ser pronunciado de alguma maneira.

Caso o pronunciamento ou dizer da linguagem possa ser referido à possibilidade de partilhar do caráter estrutural do discurso, então, a linguagem deve poder expressar as estruturas ontológicas. Mas, tal como entendemos na análise do enunciado, isso não ocorre. A linguagem não pode expressar o

discurso nem, em último caso, o discurso pode ser tomado como uma instância lógica, visto que, comprometeria negativamente a dimensão constitutiva do sentido aberta pelo “lógos”. Concluímos que a linguagem não poderia ser pensada como uma estrutura ontológica que, segundo entendemos, parece ser a intenção de Heidegger. Principalmente, porque o discurso não pode ser expresso pela linguagem/enunciado tal como Heidegger o entende. O discurso é originário e a linguagem não, ela é mundana e ao se formar “corrompe” a mundanidade do mundo. O enunciado deveria ter um carácter originário para que possa manifestar, “dizer” o discurso, só que isso não ocorre. Assim, a linguagem não pode ser pensada com base no segmento discurso/fundação/enunciado. A originariedade que caracteriza o discurso impossibilita o seu “pronunciamento” pela linguagem.

CONCLUSÃO

O objetivo principal da nossa investigação foi procurar delinear e esclarecer a noção ontológica de linguagem que *Ser e Tempo* guarda. Para atingir esse objetivo apresentamos o programa ontológico exposto na obra e a sua relação com os estudos de Husserl, juntamente com a exposição do procedimento ou método de investigação considerado adequado para o tratamento da questão do ser. Com a exposição da constituição fundamental do *ser-aí*, o ser-no-mundo, procuramos perceber o caráter implícito do discurso que vem sendo preparado e tratado aos poucos desde as análises iniciais da obra. Diz Heidegger no §34: “Embora tenhamos excluído esse fenômeno de uma análise temática, dele nos servimos continuamente nas interpretações feitas até aqui da disposição, compreensão, interpretação e enunciado”. Entendemos que já na análise da “mundanidade do mundo” vem à tona o sentido sob o signo da totalidade referencial ou significativa aberta pelas relações de remetimento que os instrumentos guardam entre si. Na totalidade referencial, os existenciais de abertura, ditos acima, já se encontram em movimento como caráter de ser-no-mundo. Isso foi investigado mais profundamente com as análises feitas da *Zuhandenheit*, *Vorhandenheit*, do fenômeno da referência (*Verweisung*) e do sinal (*Zeichen*). É através de uma teoria do “objeto”, não mais do juízo, que Heidegger pretende edificar sua ontologia. Ele transita numa dimensão pré-enunciativa ao pensar a gênese da linguagem. *Ser e Tempo* diz que antes mesmo de toda possível tematização já encontramos no lidar cotidiano a edificação de sentido, chamada: significância (*Bedeutung*). Fica claro que a significância é estruturada a partir do caráter de

co-originariade mantido entre os existenciais fundamentais: disposição (*Befindlichkeit*), compreensão (*Verstehen*) e discurso (*Rede*). Como havíamos dito, é desde uma disposição afetiva, que perpassa a compreensibilidade do ser-no-mundo, que a compreensão é articulada pelo discurso e que se dá sentido. A disposição supõe um certo compreender, e o compreender se vê sempre acompanhado pela interpretação, que, por sua vez, requer a função articuladora do discurso, possibilitando assim o entendimento do ente. Os fenômenos da interpretação (*Auslegung*) e do enunciado (*Aussage*) têm uma função extremamente importante nessa questão já que é na elaboração e vínculo destes dois momentos que se dá a passagem do que é discurso para o que se distingue por linguagem, isto é, em enunciado, comunicação. Essa passagem é pontual para o nosso questionamento. Entendemos que Heidegger procura mostrar o discurso como fundamento existencial-ontológico da linguagem, no entanto, não fica devidamente exposto como o discurso pode vir à linguagem. Como algo que é, de certo modo, uma “percepção”, pode passar a ter o caráter de uma determinação lingüística. Daí surgem problemas que nos impedem de entender e afirmar o discurso, tal como propõe Heidegger, como fundamento ontológico da linguagem. Justamente porque não fica esclarecido como se dá a passagem ou tramite que leva do discurso ao seu pronunciamento como enunciado. Supondo que deva haver um fio condutor que faça o entrelaçamento dessas duas ordens; que haja um momento no qual elas não se distinguem uma da outra. Isso não fica esclarecido. Porém, antes disso, perguntamos: é possível esta passagem? Esta questão é conjecturada afirmativamente por Heidegger. Acreditamos que este foi o ponto no qual o filósofo não pode levar a diante o escopo de

apresentar ou, preparar o caminho para se pensar a linguagem em sua essência. Aquilo que foi elaborado como discurso não se encontra devidamente entrelaçado ao caráter lingüístico próprio ao enunciado.

Quando o filósofo trata da interpretação diz que aí se dá a transformação do “como” hermenêutico em apofântico. O que é sentido para o lidar cotidiano passa a ser significado já no enunciado. Contudo, há uma perda significativa nesta passagem, diz Heidegger. O que antes exprimia o ente enquanto instrumento, isto é, tendo a possibilidade de sentido desde sua relação com o mundo, desde uma rede de remetimentos, agora, ao pertencer ao enunciado, encontra-se desmundanizado. Para vir à palavra o sentido é desmundanizado enquanto instrumento, é retirado do todo relacional que o caracteriza e transformado em coisa, objeto de um enunciado. A relação constitutiva que o ente mantinha com o *ser-aí* enquanto ser-no-mundo dá lugar à possibilidade de comunicação. Nessa argumentação percebemos que a apresentação do ente ocorre a partir de diferentes posições, primeiramente, visto e definido desde o todo relacional mundano e, em seguida, como num salto argumentativo, ele é caracterizado fora desse todo, pertencendo a um lócus enunciativo. Entendemos que esta passagem não se encontra devidamente justificada e, isso fica ainda mais evidente ao adentrarmos na noção de *gleichursprünglich*. Para afirmar a linguagem como caráter constitutivo do *ser-aí* é preciso admitir que o discurso esteja em estrita relação com a linguagem, ou que esta possua a estrutura ontológica adequada para ser “pronunciamento” do discurso. Mas, à linguagem, tal como se dá enquanto evidenciação do ente, cabe a função de explicitar ou indicar estruturas ontológicas? Entendemos que Heidegger procura afirmar esta possibilidade ao

apresentar o momento “indicação” do enunciado. Segundo ele, na indicação há certo tipo de “evidenciação” do ente enquanto instrumento. Essa é a tentativa de Heidegger de mostrar que nesta passagem o que é significância torna-se um momento estrutural do enunciado, justificando assim um possível “estado de expressão”. Na indicação o ente é visto *desde ele mesmo* na lida ocupada do *ser-aí* e não como parte estrutural da totalidade referencial na qual se encontra como instrumento. Heidegger apresenta esta passagem como uma relação aparentemente clara. Com relação ao momento da predicação no enunciado, percebemos que o predicado, o qual determina o instrumento, fazendo com que ele compareça determinado, surge de redes de remetimentos que articulam uma totalidade conjuntural e possibilitam uma certa familiaridade (redes que emergem de acordo como a posição, visão e concepção-prévias), um determinado “mover-se ‘em’ mundo”, em que se encontra o *ser-aí*. O que são ou possuem estas redes para alcançarem sua determinação através do conceito? Sabemos que elas surgem e se perfazem respondendo à lida cotidiana do *ser-aí* e, portanto, não podem estar previamente determinadas, mais que isso, elas estão fora do alcance da determinação. Vimos que o papel do instrumento enquanto tal é abrir e possibilitar a interpretação, isto é, o sentido. Eles indicam as possibilidades conjunturais de uma totalidade significativa sem serem tomados ou aparecerem como conceitos. Eles apontam para uma significância que não é totalmente delineada e clara como a palavra. O que nos mostra que eles mesmos não podem ser determinados previamente ao lidar cotidiano como exige e supõe o enunciado. Eles se “mostram” no próprio desenrolar da lida e somente aí. Caso estes instrumentos possam ser determinados ou caracterizados enquanto tais, anteriormente ao seu exercício,

eles não cumpririam a função de abrir a totalidade significativa. Somente enquanto não são expressos é que mantêm a possibilidade de apontar para uma rede referencial. Concluímos daí, que não se pode entrever claramente, através da instrumentalidade do instrumento, o que será exposto pelo enunciado ou mesmo predicado dele, e nem se esse movimento é possível. Pois, a linguagem, nos moldes de *Ser e Tempo*, não pode caracterizar-se como pronunciamento do discurso. A transformação ou modificação da estrutura hermenêutica em estrutura apofântica não pode ser explicada a partir da estrutura discurso/linguagem. Até afirmar que “a linguagem é o pronunciamento” do discurso, Heidegger fornece uma análise bastante concisa sobre o caráter constitutivo da linguagem. Contudo, é de se notar que ele recorre ao enunciado para trazer o discurso à manifestação. Heidegger ainda trabalha com o enunciado dentro do modelo sujeito e objeto. O enunciado é tomado como modo de determinação e instrumento de expressão, como se arraigou na tradição filosófica; o que compromete negativamente toda tentativa de colocar o questionamento sobre a linguagem em bases mais originárias. Através da noção de co-originariedade (*Gleichursprünglichkeit*) fica mais propriamente caracterizada a impossibilidade de se pensar a linguagem sob a perspectiva ontológica edificada através da noção de discurso. Esta característica, própria aos existenciais, os impede de serem expostos pelo enunciado, ou melhor, de partilhar das mesmas propriedades, de se entrelaçar ao seu *modus operandi* e possibilitar a determinação enunciativa. A relação entre discurso e linguagem é um momento no qual podemos antecipar a falência das intenções heideggerianas no que diz respeito a um questionamento mais originário sobre a questão do ser com base em uma

analítica da existência. Entendemos que Heidegger, na tentativa de abrir caminho para a retomada da questão do ser, procura caracterizar ontologicamente a linguagem.

Porém, não podemos deixar de ressaltar que é através da análise do discurso que o filósofo nos mostra que a forma fundamental da verdade não se esgota na análise da estrutura enunciativa ou proposicional. O saber não se encontra no enunciado nem se subordina a ele. A reformulação da questão da “verdade” desde a dimensão do discurso a apresenta como um dar-se imediato de contato com o ente que ocorre como realização de sentido. Isto implica que a proposta heideggeriana de pensar a linguagem a partir de uma ordem pré-predicativa, uma ordem anterior de sentido, surge com o propósito de eliminar um obstáculo à adequada colocação da questão do ser. Se o “lógos” (o conjunto dos existenciais fundamentais do *ser-aí*) faz referência ou, se pronuncia através do juízo ele acaba por cair em uma interpretação unilateral do que seja o conhecimento. Como dissemos, ele acaba por se mostrar incapaz de dar conta da problemática ontológica. E, por sua vez, apresenta uma interpretação reducionista do *ser-aí*. Para Heidegger (1999, p. 277, §43), o conhecimento é uma “relação ontológica”, não se dá primeiramente ao pensamento e, por isso, o próprio conhecimento não é julgamento.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Rio de Janeiro: Vozes, 8º ed. 1999. (parte I e II).

_____. **L'Être et le Temps**. Trad. R. Boehm e A. de Waelhens. Paris: Gallimard, 1964.

_____. **Les Problèmes Fondamentaux de la Phénoménologie**. Paris: Gallimard, 1985.

_____. **Prolegómenos para una Historia del Concepto de Tiempo**. Trad. Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza, 2006.

_____. **Lógica – la Pregunta por la Verdad**. Trad. J. Alberto Ciria. Madrid: Alianza, 2004.

_____. **Meu Caminho para a Fenomenologia**. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Col. Os Pensadores).

_____. **Sobre a Essência da Verdade**. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Col. Os Pensadores).

_____. **Questions III e IV - Le Séminar de Zähringen**. Trad. Jean Beaufret. Paris: Gallimard, 1990.

_____. **Carta-prólogo a “Heidegger: Trough Phenomenology to Tought” de William Richardson**. Disponível em: www.philosophia.cl. Acesso em: 01 mar 2004.

_____. **Ontologia – Hermenêutica de la Facticidad**. Disponível em: www.heideggeriana.com.ar. Acesso em: 10 jan 2005.

_____. **Carta ao Colóquio sobre “O Problema de um Pensamento e de uma Linguagem Não-objetivantes na Teologia Atual”**. Trad. Gilvan Fogel (texto publicado em *Phaenomenologie und Theologie*). Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1970.

HUSSERL, E. **Investigaciones Logicas, 1 e 2**. Madrid: Alianza, 1999.

_____. **Recherches Logiques, v. 1, 2 e 3**. Paris: P.U.F, 1990.

_____. **A Filosofia como Ciência de Rigor**. Trad. Albin Beau. Coimbra: Atlântida, 1965.

_____. **Expérience et Jugement**. Paris: Puf, 1970.

BAY, T. A. **El Lenguaje en el Primer Heidegger**. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.

BIEMEL, W. **Le Concept de Monde chez Heidegger**. Paris: Vrin, 2005.

- BLANC, M. F. **Estudos sobre o Ser** (parte II). Lisboa: Calouste, 2001.
- COURTINE, J-F. **Heidegger et la Phénoménologie**. Paris: Vrin, 1990.
- DE WAELHENS, A. **Phenomenologie et Vérité: essai sur l'évolution de l'idée de vérité chez Husserl et Heidegger**. Paris: P.U.F., 1953.
- GAOS, J. **Introducción a "El Ser y el tiempo" de Martín Heidegger**. México: F.C. E., 1996.
- GARCIA, R. Rodriguez. **Heidegger y la Crisis de la Epoca Moderna**. Madrid: Cincel, 1987.
- GREISCH, J. **Ontologie et Temporalité**. Paris: P.U.F, 1994.
- LANDIM, R. F. **Evidência e Verdade no Sistema Cartesiano**. São Paulo: Loyola, 1992.
- LAFONT, C. **Lenguaje y Apertura del Mundo – El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger**. Trad. Pere Fabri i Abat. Madrid: Alianza, 1992.
- MOURA, C. A. R. **Racionalidade e Crise**. São Paulo: Discurso editorial e editora UFPR, 2001.
- NUNES, Benedito. **Heidegger e Ser e Tempo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- PAISANA, J. M. **Fenomenologia e Hermenêutica: a relação entre as filosofias de Husserl e Heidegger**. Lisboa: Editorial Presença, 1992.
- PÖGGELER, O. **A Via do Pensamento de Martin Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.
- STEINER, G. **As Idéias de Heidegger**. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Cultrix, 1978.
- VATTIMO, G. **Introdução a Heidegger**. Trad. João Gama. Lisboa: edições 70, 1987.