

FELIPE DUARTE ALMEIDA DA FONSECA

**A LINGUAGEM EM *SER E TEMPO*:
OS TRÊS SIGNIFICADOS DE ENUNCIADO**

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, na área de concentração de Ontologia e Fenomenologia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina, em cumprimento aos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientadora: Professora Dra. Claudia Pellegrini Drucker

Florianópolis
Março, 2012

Dedico essa dissertação ao meu amor: Talita Chamoun.

Pelo ensino da Filosofia e pela orientação nesta dissertação, agradeço minha orientadora: profa. Claudia Pellegrini Drucker.

J. Meus compatriotas deviam vislumbrar algo disso. Sempre se ouvia que suas perguntas giravam em torno da fala e do ser.

I. Isso não era difícil de reconhecer; já no título do meu trabalho de habilitação de 1925, *A doutrina das categorias e significações de Duns Scoto*, se evidenciaram ambas as perspectivas. *Doutrina das categorias* é, com efeito, o nome tradicional para o exame do ser do existente; e *doutrina da significação* quer dizer *gramática* especulativa, a meditação metafísica sobre a fala em sua relação com o ser. Ainda assim, no entanto, essas relações eram opacas para mim naquela época.

MARTIN HEIDEGGER
A CAMINHO DA FALA

RESUMO

Nessa dissertação, com a intenção de abordar pontos específicos do tema da linguagem na obra *Ser e tempo*, responde-se - em duas partes - as seguintes duas questões centrais sobre o tema: a) o que é a linguagem a partir da analítica do ser-aí em *Ser e tempo*? b) Qual é a linguagem sem a qual não seria possível a realização da analítica do ser-aí em *Ser e tempo*? Para responder, em uma unidade, essas duas questões, segue-se um único fio condutor: a divisão de Heidegger dos três significados de enunciado. Seguindo essas diretrizes a dissertação apresenta, em sua primeira parte, os conceitos fundamentais da analítica do ser-aí, localizando o tema da linguagem nesse contexto. A segunda parte aprofunda os fenômenos relativos à linguagem descobrindo as estruturas do *como apofântico* e do *como hermenêutico*, discutindo, por fim, a linguagem fenomenológica.

PALAVRAS-CHAVE: Fenomenologia; Hermenêutica; Linguagem; Heidegger; *Ser e tempo*.

ABSTRACT

With the intention of addressing specific points of the issue of language in the work *Being and Time*, this dissertation - in two parts - answered the following two central questions about the language: a) what is the language from the being-there analytics in *Being and Time*? b) what is the language without which it would be impossible to realize the analytic of being-there in *Being and Time*? To respond in a unit, these two issues, we followed a single thread: the division of the three meanings of Heidegger's statement. Following these guidelines, this dissertation presents, in its first part, the fundamental concepts of the analytic of being-there, finding the theme of language in this context. The second part elaborates the phenomena and uncover the structures of language: the as-apophantic and the as-hermeneutical, finally discusses the phenomenological language.

KEYWORDS: Phenomenology; Hermeneutics; Language; Heidegger; *Being and time*.

SUMÁRIO

| | | |
|---|--|-----------|
| 1 | INTRODUÇÃO | 13 |
| 1.1 | COLOCAÇÃO DO TEMA, DO FIO CONDUTOR E DIVISÃO FORMAL DA DISSERTAÇÃO | 13 |
| 1.2 | APRESENTAÇÃO DOS MOMENTOS PRIVILEGIADOS. | 16 |
| 1.3 | PARA UMA JUSTIFICATIVA PRELIMINAR DO TEMA | 18 |
| 1.4 | OS TEXTOS NORTEADORES DA DISSERTAÇÃO | 20 |
| | | |
| PRIMEIRA PARTE | | |
| RESPOSTA A PRIMEIRA QUESTÃO: | | |
| O QUE É A LINGUAGEM A PARTIR DA ANALÍTICA DO SER-AÍ EM <i>SER E TEMPO</i>? | | |
| 1.5 | POR QUE UMA ANALÍTICA DO SER-AÍ? | 23 |
| 1.6 | O QUE É A ANALÍTICA DO SER-AÍ? | 25 |
| | | |
| 2 | PRIMEIRO MOMENTO - O ENUNCIADO NO PRIMEIRO SIGNIFICADO É O SENTIDO PRÁTICO DOS ENTES | 29 |
| 2.1 | MUNDANIDADE DO MUNDO CIRCUNDANTE: O ÔNTICO | 29 |
| 2.2 | MUNDO E MUNDANIDADE DO MUNDO: O ONTOLÓGICO | 37 |
| 2.3 | CONSIDERAÇÕES FINAIS DO PRIMEIRO MOMENTO | 40 |
| | | |
| 3 | SEGUNDO MOMENTO - A CONDIÇÃO DE POSSIBILIDADE DA LINGUAGEM É A FALA | 43 |
| 3.1 | DISPOSIÇÃO | 44 |
| 3.2 | COMPREENSÃO E INTERPRETAÇÃO | 46 |
| 3.3 | FALA E LINGUAGEM | 48 |
| 3.4 | CONSIDERAÇÕES FINAIS DO SEGUNDO MOMENTO | 52 |
| | | |
| 4 | TERCEIRO MOMENTO - O ENUNCIADO NO PRIMEIRO SIGNIFICADO SE MODIFICA DANDO LUGAR À FALAÇÃO: A QUEDA DA FALA | 53 |
| 4.1 | O SER-COM E O IMPESSOAL | 53 |
| 4.2 | FALAÇÃO | 58 |
| 4.3 | CURIOSIDADE | 60 |
| 4.4 | AMBIGUIDADE | 60 |
| 4.5 | QUEDA | 61 |
| 4.6 | CONSIDERAÇÕES FINAIS DO TERCEIRO MOMENTO | 63 |

| | | |
|---|---|------------|
| 5 | QUARTO MOMENTO - A FALA É ARTICULAÇÃO DO PRÓPRIO SER-AÍ----- | 65 |
| 5.1 | CONSIDERAÇÕES FINAIS DO QUARTO MOMENTO----- | 68 |
| 5.2 | CONSIDERAÇÕES FINAIS DA PRIMEIRA PARTE----- | 69 |
| | | |
| SEGUNDA PARTE | | |
| RESPOSTA A SEGUNDA QUESTÃO: | | |
| QUAL É A LINGUAGEM SEM A QUAL NÃO SERIA POSSÍVEL A ANALÍTICA DO SER-AÍ EM <i>SER E TEMPO</i>?----- | | |
| 71 | | |
| | | |
| 6 | QUINTO MOMENTO - O ENUNCIADO NO PRIMEIRO SIGNIFICADO: O <i>COMO HERMENÊUTICO</i>.----- | 75 |
| 6.1 | CONSIDERAÇÕES FINAIS DO QUINTO MOMENTO----- | 83 |
| | | |
| 7 | SEXTO MOMENTO - O ENUNCIADO NO SEGUNDO SIGNIFICADO: O <i>COMO APOFÂNTICO</i>.----- | 85 |
| 7.1 | CONSIDERAÇÕES FINAIS DO SEXTO MOMENTO----- | 92 |
| | | |
| 8 | SÉTIMO MOMENTO - A LINGUAGEM, O ENUNCIADO NO TERCEIRO SIGNIFICADO, TEM O MODO DE SER DO MANUAL----- | 93 |
| 8.1 | CONSIDERAÇÕES FINAIS DO SÉTIMO MOMENTO----- | 100 |
| | | |
| 9 | OITAVO MOMENTO - A FALAÇÃO E O OCULTAMENTO DA FALA.----- | 103 |
| 9.1 | A QUEDA REFLEXIVA E NÃO REFLEXIVA----- | 107 |
| 9.2 | CONSIDERAÇÕES FINAIS DO OITAVO MOMENTO----- | 109 |
| | | |
| 10 | NONO MOMENTO - A LINGUAGEM NECESSÁRIA PARA A ANALÍTICA DO SER-AÍ É AQUELA ESTRUTURADA A PARTIR DO <i>COMO HERMENÊUTICO</i>.----- | 111 |
| 11.1 | CONSIDERAÇÕES FINAIS DO NONO MOMENTO----- | 117 |
| 11.2 | CONCLUSÃO----- | 117 |
| | | |
| REFERÊNCIAS----- | | 121 |

1 INTRODUÇÃO

1.1 Colocação do tema, do fio condutor e divisão formal da dissertação

Nosso tema é a linguagem.¹ Nosso recorte material é o tratado filosófico de Heidegger chamado *Ser e tempo*. Nosso recorte formal são as duas perspectivas possíveis de abordagem da linguagem nessa obra:

- a) a linguagem a partir da analítica do ser-*ai*²;

¹ Estamos cientes de que as análises de Heidegger sobre a linguagem provêm de um extenso debate com vários filósofos da linguagem em uma tradição não analítica, incluindo principalmente Husserl. Nesta dissertação abordaremos o tema, no entanto, apenas internamente à obra *Ser e tempo*. Como remédio a esta ausência de contextualização, podemos trazer a autocontextualização que o próprio Heidegger realizou em seu curso publicado sobre o título *Lógica*. Segundo o próprio Heidegger, ele pretende debater com toda a tradição filosófica, escolhendo para isso alguns filósofos considerados pontos-chave, são eles: Aristóteles, Descartes, o psicologismo com Mill, Lotze e Husserl. Aristóteles teria importância capital porque seria o primeiro a formalizar as análises da linguagem tal como ainda são analisadas nos dias de hoje. A importância de Descartes está na redução da investigação da existência humana para a investigação da consciência humana. Se Aristóteles formaliza o modo como será tratada a linguagem, a partir de Descartes essa formalização acaba sendo completamente retirada do modo de existir do homem, dando margem para o psicologismo. O psicologismo é considerado o tratamento da questão da linguagem através da metodologia das ciências naturais, seu protagonista seria Mill. Como tentativa de superação do psicologismo, Heidegger concentra-se em Lotze, entendendo este como o protagonista de uma determinada tentativa de superação do psicologismo. Lotze teria criado a filosofia dos valores, onde a verdade passou a ser um valor, e a linguagem, tratada logicamente, passou a buscar o valor verdade. O empírico tende, portanto, ao ideal, aos valores, não podendo ser simplesmente compreendida a partir das ciências naturais. Por último, Heidegger trabalha especificamente Husserl, que no criar da Fenomenologia teria uma proposta de superação da dicotomia radicalizada em Descartes, mas que, segundo Heidegger, permaneceu na esteira da ontologia da presentidade que tem início em Aristóteles.

² Tendo em vista que utilizamos, como nosso texto base a tradução de *Ser e tempo* realizada pela profa. Schuback, seguimos, com algumas exceções, suas recomendações de tradução. Para as exceções, como é o caso do presente termo, abrimos notas explicativas. O termo *ser-ai* é a tradução do termo alemão *Dasein*. Schuback traduz esse termo para o termo português *presença*.

b) o papel da linguagem na analítica do ser-aí.

Essas duas perspectivas não são independentes entre si, ao contrário, elas são interdependentes. Portanto, não podemos optar por uma dessas possibilidades, mas devemos contemplar ambas.

A primeira perspectiva é a abordagem da linguagem como descoberta por *Ser e tempo*. Nessa perspectiva, devemos responder como a linguagem se mostra após a analítica do ser-aí. A segunda perspectiva aborda a compreensão da linguagem utilizada e pressuposta para a realização da analítica do ser-aí, linguagem que foi se esclarecendo durante a própria analítica.

Essa dissertação se propõe a abordar as duas perspectivas acima descritas através da resposta as seguintes duas questões:

a) o que é a linguagem a partir da analítica do ser-aí em *Ser e tempo*?

b) qual é a linguagem sem a qual não seria possível a realização da analítica do ser-aí em *Ser e tempo*?

As duas questões que colocamos não são propriamente perspectivas diferentes com as quais podemos olhar os estudos de Heidegger. Elas são aprofundamentos de uma mesma questão, a saber: a questão da linguagem. Só podemos responder a segunda questão, já tendo respondido a primeira. Por outro lado, a resposta à segunda questão é o aprofundamento da resposta à primeira.

Já podemos perceber o caráter circular dessas questões: primeiro propomos a possibilidade de responder o que é a linguagem a partir da analítica heideggeriana do homem, a analítica do ser-aí; só depois propomos, a partir da primeira resposta, a possibilidade de responder sobre a linguagem necessária para tal analítica. A circularidade, no entanto, não se coloca como entrave, mas é circulando nosso tema que adentraremos cada vez mais no fenômeno. Devido à circularidade do nosso estudo, a resposta que daremos na primeira parte dessa dissertação será superficial se comparada com a resposta da segunda parte. Por conseguinte, mais uma vez chamamos a atenção para o fato de que essa

Acreditamos que essa tradução não é a melhor porque o termo *presença* tem uma forte conotação temporal específica, justamente aquela específica conotação que Heidegger quer afastar do ser-aí: isto é, o ser-aí não é primeiramente, e muito menos unicamente, presente no sentido de um subsistente, mas ele é temporal em todas as suas dimensões: passado, presente e futuro. Na tradução por *ser-aí* seguimos certa tradição brasileira, a tradição representada por Stein.

dissertação se mostra como um gradual aprofundamento no tema da linguagem.

Para respondermos essas duas questões seguiremos a indicação de Heidegger - indicação encontrada tanto em *Ser e tempo* quanto no curso *Lógica* - dos três diferentes significados do termo *enunciado*³. É o próprio Heidegger (2004, p. 113)⁴ que autoriza e recomenda tal fio condutor: “A fixação dos diferentes significados de enunciado: primeiro como demonstração, segundo como determinação, terceiro como comunicação são, portanto, indicações específicas para a investigação do próprio fenômeno.”. Esses três significados são explicados por Heidegger, resumidamente, da seguinte forma:

a) o enunciado no primeiro significado é: “dizer o dito desde a própria coisa, de modo que nesse discurso⁵ seu acerca de que se faça visível, acessível à captação. Em tal enunciado a própria coisa mostrada se torna acessível e está, por assim dizer, resguardada.”; (HEIDEGGER, 2004, p. 112) ou: “Enunciado significa, em primeiro lugar demonstração, *mostrar por e a partir de si mesmo*.”⁶ (HEIDEGGER, 2008m, p. 216);

b) o enunciado no segundo significado pode ser explicado da seguinte forma, segundo Heidegger (2004, p.112):

Dessa forma, ‘enunciado’ é entendido, também, e na maioria dos casos, só como ‘predicação’, isso é, como enunciado de um ‘predicado’ de um sujeito. Sujeito: aquilo do que se da uma determinação. Então, o enunciado tem, aqui, o sentido de ‘determinar’.

³ Traduzimos para o termo português *enunciado* o termo alemão *aussage*. Nesta tradução seguimos a profa. Schuback. O termo *enunciado* também foi utilizado por Stein em *Diferença e metafísica* (STEIN 2008, p.291), entre outros. Apesar de *Diferença e metafísica* não se tratar de uma tradução do texto de Heidegger, Stein se refere com o termo *enunciado* àquilo referido por Heidegger pelo termo *aussage*.

⁴ Todas as citações dessa dissertação seguem as normas descritas na ABNT 14724 publicada dia 17.03.2011 - 3ª edição e na ABNT NBR 10520.

⁵ Esse termo, *discurso*, é uma tradução possível para o termo alemão *reden*. Portanto, o termo *discurso* será encontrado algumas vezes durante essa dissertação, sempre em citações. O termo alemão *reden*, nessa dissertação, foi traduzido para o termo do português *fala*.

⁶ Grifo do autor. Toda vez que o grifo for nosso, indicaremos em notas de rodapé, caso contrário, deve-se entender que o itálico é do autor.

Ou ainda a partir de *Ser e tempo*: “Enunciado também diz *predicação*. De um ‘sujeito’ enuncia-se um ‘predicado’, o predicado *determina* o sujeito” (HEIDEGGER, 2008m, p.216);

c) o enunciado no terceiro significado é: “o mesmo que comunicação: expressão no sentido de pronúnciação.” (HEIDEGGER, 2004, p. 112); ou: “Enunciado significa ainda *comunicação*, declaração.” (HEIDEGGER, 2008m, p.117).

Tais significados de enunciados estão relacionados entre si. Segundo Heidegger (2004, p. 112):

Esse [o terceiro] significado de expressão guarda relação com o primeiro, e através dele com o segundo. [...]

O mostrar dos três significados indica ao mesmo tempo sua conexão, mesmo que apenas de maneira ampla. O primeiro torna possível, em geral, os outros dois.⁷

Ou ainda: “Atribuiremos a seguir três significados à palavra *enunciado*. São significados hauridos do fenômeno por ela designado, inter-relacionados entre si e que, em sua unidade, delimitam a estrutura completa do enunciado” (HEIDEGGER, 2008m, p. 216).

Apesar do fio condutor das respostas às questões colocadas ser a divisão dos significados de enunciado; são as próprias questões sobre a linguagem que determinam nosso tema. Por conseguinte, a presente dissertação se divide em duas partes: uma para cada questão colocada. Cada uma das duas partes está dividida em alguns momentos privilegiados no caminho percorrido pela presente dissertação. Tais momentos estão expostos na seção abaixo.

1.2 Apresentação dos momentos privilegiados.

A tarefa da presente dissertação é apresentar possíveis e viáveis respostas às duas questões acima colocadas. Optamos por apresentar desde já nossas sugestões de respostas a essas questões, tratando de

⁷ Colchetes sempre indicarão excertos nossos. Nas exceções, quando os colchetes provieram do próprio autor, destacaremos o fato em notas de rodapé. Optamos por diferenciar o modo de tratar os colchetes e o itálico porque, nesta dissertação, há apenas uma inserção entre colchetes que provém do autor, todas as outras são de nossa autoria.

explicá-las no decorrer da dissertação. Portanto, enunciaremos nossas repostas indicando, com letras, cada específico momento privilegiado que trabalharemos em seções separadas durante a dissertação.

Nossa resposta para a primeira questão é: a) Aparecendo - na analítica do ser-aí - o enunciado no primeiro significado como sendo o sentido prático dos entes; b) e sendo o sentido prático dos entes a *condição de possibilidade*⁸, denominada fala, da linguagem - que é o enunciado no terceiro significado; c) em *Ser e tempo*, a linguagem cotidiana aparece como falação, a modificação decaída da fala; d) e a fala mesma aparece como articulação do próprio ser-aí em sua lida prática com os entes e consigo mesmo.

Nossa resposta à segunda questão é: tendo em vista que a) o enunciado no primeiro significado possui a estrutura do *como hermenêutico*; b) o enunciado no segundo significado possui a estrutura do *como apofântico* e finalmente que; c) o enunciado no terceiro significado - a linguagem - possui o modo de ser do *manual*. d) A falação, compreendendo a fala como possuindo a estrutura da proposição - o *como apofântico* - acaba por ocultá-la. Portanto, e) a

⁸ O termo “condição de possibilidade” é a tradução, seguindo Márcia de Sá Cavalcante Schuback, do termo alemão *Bedingung der Möglichkeit*. Em Heidegger esse termo se refere à estrutura ontológica de uma manifestação ôntica. A condição de possibilidade é sempre uma condição ontológica de possibilidade. A expressão “condição de possibilidade” se refere a uma condição ontológica de possibilidade, esta condição é o que Heidegger chama de fenômeno: “Apesar de ‘manifestar-se’ não ser nunca um mostrar-se no sentido de fenômeno, manifestar-se só é possível com base no mostrar-se de algo” (HEIDEGGER, 2008m, p. 68). Esse algo que é a base de um manifestar-se é o fenômeno, é a condição de possibilidade do manifestar-se de algo, e é, portanto, ontológica. O fato de Heidegger desconsiderar a expressão “condição de possibilidade” em um momento posterior da sua obra, não desautoriza a utilização desse termo em um estudo dedicado à obra *Ser e tempo* e à textos que gravitam em torno dessa obra. Segundo Michael Inwood, Heidegger desconsidera essa expressão porque deixa de utilizar o “procedimento de ir do ente ao ser, preferindo ‘captar a verdade do ser a partir de sua própria essência’” (INWOOD, 2002, p. 147). O procedimento de ir do ente ao ser é exatamente o procedimento realizado em *Ser e tempo*. Como forma de comprovação da utilização desse termo por Heidegger, citamos a seguinte passagem: “Todavia, 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 compreender e interpretar, poder abrir “significados”, que, por sua vez, fundam a possibilidade da palavra e da linguagem” (HEIDEGGER, 2008m, p. 138).

linguagem necessária para a analítica do ser-aí é a linguagem fenomenológica - aquela que diz a fala a partir de sua estrutura própria, *o como hermenêutico*.

Tendo sido colocado o tema, o fio condutor, as perguntas diretivas e os momentos privilegiados, passemos à justificativa preliminar de nosso tema.

1.3 Para uma justificativa preliminar do tema

Como uma justificação preliminar do tema da linguagem no primeiro Heidegger, o Heidegger compreendido antes de sua virada, esta entendida pelo próprio filósofo como uma mudança em seu pensamento (RICHARDSON, 2003, p.XVI), elencam-se os seguintes pontos:

a) Segundo Heidegger, em seu curso *Lógica*, a tradição desde os gregos legou-nos três termos que se referem a três regiões ônticas: a Física, a Ética e a Lógica. A partir de cada uma dessas regiões nos legou, respectivamente, uma ciência: a *Ciência da Física* que estuda a natureza no sentido de “cosmos”, a da totalidade das coisas, a totalidade de homens, animais, plantas, estrelas, e deuses; a *Ciência da Ética* que estuda o comportamento humano diante de outros humanos e dele mesmo; e a *Ciência da Lógica*, que estuda o falar⁹, o modo como os homens descobrem, explicam e determinam as outras duas regiões (HEIDEGGER, 2004, p. 12). Tendo em vista que, segundo Heidegger, o objeto de estudos da Ciência da Lógica é o falar, temos que a tradição nos lega a fala e a linguagem como um dos três grandes temas da

⁹ Esse termo é a tradução do alemão *reden*, traduzido para o espanhol por *hablar*, para o inglês por *speech* e para o francês por *discours* (DASTUR, 2007, p. 171). Nossa tradução segue Marcia de Sá Cavalcante Schuback para tradução de *Ser e tempo*. Reservamos o termo *linguagem* para o alemão *sprache*. A diferenciação é fundamental para nossas investigações em *Ser e tempo*. Em *Ser e tempo* a busca é pelo fundamento da linguagem, marcando, como veremos no desenvolver desta dissertação, a diferença ontológica entre *reden* – fala – o fundamento ontológico; e *sprache* – linguagem – o fundado ôntico. Nesta dissertação não traduzimos o termo *sprache* por *língua* porque não visamos aqui o fenômeno ao qual se refere o termo *língua*, mas àquele ao qual se refere o termo *linguagem*. Com isso queremos dizer que o fenômeno que estudamos e nos referimos com o termo *linguagem* não é necessariamente algo expresso em uma fala ou escrita, em uma *língua*, portanto. Estamos, todavia, conscientes de que para a maior parte das filosofias da linguagem isso soaria absurdo e contrassenso. A dissertação mostrará por si mesma a possibilidade desta compreensão.

Filosofia. Só diante desse legado da tradição já haveria motivo suficiente para Heidegger se confrontar seriamente com a questão da linguagem

b) Heidegger anuncia sua tarefa como sendo o “aclaramento fenomenológico do modo originário de ser e a constituição de ambas [as regiões: comportamento humano e mundo]” (HEIDEGGER, 2007, p. 16). O aclaramento fenomenológico é sempre um aclaramento realizado através linguagem. Heidegger precisou investigar, portanto, se a compreensão de linguagem que possibilita a fenomenologia é a mesma compreensão de linguagem da filosofia tradicional e das ciências;

c) em um curso de verão de 1927, publicado sob o título de *Os Problemas Básicos da Fenomenologia* (1988), Heidegger elabora o que seriam os quatro problemas básicos colocados à Fenomenologia. A saber:

1° O problema da diferença ontológica (a distinção entre ser e ente);

2° O problema da articulação básica do ser (essência e existência);

3° O problema das possíveis modificações do ser e a unidade de sua multiplicidade;

4° “O caráter-de-verdade do ser.” (HEIDEGGER, 1988, p. 24). Cada um desses problemas é, também, um enfrentamento com teses tradicionais sobre o ser. A tese à qual o problema quatro enfrenta é “a tese da lógica”. Essa, por sua vez, afirma que todo ser, independentemente do seu particular modo de ser, é nomeado e comunicado por meio do “é”, isso é, “o ser da cópula.” (HEIDEGGER, 1988, p. 24). Portanto, está afirmado por Heidegger que um dos quatro problemas básicos da Fenomenologia é o caráter-de-verdade do ser. Esse problema, ao ser nomeado e comunicado, está relacionado ao tema da linguagem;

d) em *Ser e tempo* Heidegger escreveu: “[...] a análise do enunciado ocupa um lugar privilegiado na problemática de uma Ontologia Fundamental” (HEIDEGGER, 2008m, p. 216). O enunciado em seu enunciar é linguagem, portanto no próprio *Ser e tempo* a análise da linguagem possui lugar *privilegiado*;

e) Heidegger dedicou um curso ao tema da linguagem, curso denominado *Lógica*.

1.4 Os textos norteadores da dissertação

Ao lado de *Ser e tempo*, dando suporte às nossas pesquisas quanto a essa obra, além de diversos textos para nós secundários, investigaremos principalmente o curso denominado *Lógica*¹⁰ (HEIDEGGER, 2004) e o curso denominado *Prolegômenos a uma história do conceito de tempo*¹¹ (HEIDEGGER, 2006).

Quanto à importância do curso *Lógica* para o tema da linguagem no primeiro Heidegger, comenta Volpi (1996, p. 48): “[...] notadamente no semestre de inverno de 1925/26 - um curso importante pelo prisma da posição de Heidegger quanto à questão do *Lógos* e da linguagem”.

¹⁰ As citações desse livro são traduções nossas a partir, conjuntamente, das versões inglesa (2010), espanhola (2004) e alemã (1976).

¹¹ As citações desse livro são traduções nossas a partir da versão espanhola (2006).

PRIMEIRA PARTE

**RESPOSTA A PRIMEIRA QUESTÃO:
O QUE É A LINGUAGEM A PARTIR DA ANALÍTICA DO
SER-AÍ EM *SER E TEMPO*?**

1.5 Por que uma analítica do ser-aí?

Devemos responder nessa seção qual é a legitimidade e a necessidade de uma analítica do ser-aí. Mostraremos, com isso, o mesmo quanto à compreensão da linguagem a partir de tal analítica.

Os conceitos fundamentais de determinadas ciências - que são forjados primeiramente na lida prática do ser-aí com os entes e consigo mesmo - podem vir a ser a meta de uma investigação filosófica - ontológica. Nesse caso, tem-se o que podemos chamar de *Ontologia Regional*¹². No entanto, todas as ontologias regionais, ontologias que investigam o ser de determinado âmbito de entes, sempre trabalham a partir de uma pré-concepção de ser em geral - concepção de ser que abre de determinada maneira o ente em geral, e, assim, cada âmbito dos entes em particular.

Para uma investigação ontológica autêntica, portanto, as ontologias regionais prescindem de uma *Ontologia geral* que investigue o sentido de ser em geral. A *Ontologia geral* é chamada de *Ontologia*

¹² O próprio Heidegger não cunhou esse termo. Porém, por questões de praticidade e tendo em vista que é um termo compreendido pelo senso comum filosófico, optamos por utilizá-lo. Ademais, Heidegger, apesar de não cunhar o termo, autoriza seu uso se esse for corretamente compreendido. Esse termo, *Ontologia Regional*, nós utilizamos em remissão ao que Heidegger chama de *Ontologia Moderna*, e, ainda segundo Heidegger, ao que se remeteria à *Ontologia Antiga*. Em seu curso *Ontologia: hermenêutica da facticidade*, no seu §1, parágrafo que trata do termo *Ontologia*, escreveu Heidegger: “No seu uso moderno, o termo ‘ontologia’ significa, muito mais, teoria do objeto, e realmente em primeiro lugar algo formal. Nesse sentido, isso coincide com a *Ontologia Antiga* (‘*Metafísica*’)” (HEIDEGGER, 2008k, p.1). Heidegger explica o que é essa *Ontologia Moderna* e *Antiga* contrapondo-a a *Escolástica*, senão vejamos: “Contudo, se ontologia for considerado como designando uma disciplina, pertencendo, por exemplo, ao campo de investigação da *Neo-Escolástica* ou da *Fenomenologia Escolástica*, e as direções acadêmicas influenciadas por eles, o termo *ontologia* não é um título adequado para o que será o nosso tema e nossa maneira de tratar.” (HEIDEGGER, 2008k, p.1). O que designamos pelo termo *Ontologia Regional* não é uma disciplina tal como Heidegger aponta para a *Escolástica*, mas, muito mais, o que Heidegger aponta para a *Ontologia Moderna*: “É primeiramente na *Fenomenologia* que tal conceito [*Ontologia*] de pesquisa aparece. *Ontologia* da natureza, *Ontologia* da cultura, *Ontologia* material - elas formam as disciplinas nas quais o conteúdo dos objetos nessas *regiões* é retirado como tema e exibidos em seu caráter categorial.” (HEIDEGGER, 2008k, p. 2) (Grifo nosso)

Fundamental. Toda e qualquer investigação ontológica - filosófica -, deve partir ou remeter-se à Ontologia Fundamental.

A Ontologia Fundamental em Heidegger é a investigação do homem no seu dar-se originário; é a investigação do homem que compreende - na lida prática - seu mundo, os entes e a si mesmo. Esse modo de dar-se e compreender-se não teórico do homem Heidegger designa - para evitar apropriação inadequada da tradição - de ser-aí. Por conseguinte, a investigação do homem no seu dar-se originário é designada pelo termo *analítica do ser-aí*.

Portanto, a Ontologia Fundamental é a analítica do ser-aí. Ser a Ontologia Fundamental a analítica do ser-aí significa que o sentido de ser em geral é procurado por Heidegger nessa analítica. Significa, também, que a investigação do ser de um âmbito determinado de entes sempre deve partir dessa analítica, incluindo a investigação sobre a linguagem.

Mas, porque o sentido de ser em geral é buscado por Heidegger na analítica do ser-aí? Em outras palavras: por que a Ontologia Fundamental é a analítica do ser-aí?

Segundo Heidegger, a Ontologia Fundamental é a analítica do ser-aí porque o ser-aí possui privilégio em relação a todo e qualquer outro ente. O ser-aí não é simplesmente isso ou aquilo, mas o ser-aí - na sua lida prática consigo mesmo - é de tal forma que esse seu ser isso ou aquilo está sempre em jogo. O *estar sempre em jogo* do ser do ser-aí significa que o ser-aí está sempre decidindo pelo seu ser. Seu ser não é, de antemão, determinado tal como uma quiddidade - conceito que no senso comum filosófico indica a propriedade que define o ente naquilo em que ele é.

Esse *estar se decidindo* ocorre no sendo do ser-aí - é sendo que o ser-aí decide o seu ser. O ser próprio do ser-aí é esse sendo, que leva o nome de existência. Nesse sentido, “ela [o ser-aí] se distingue onticamente pelo privilégio de, em seu ser, isso é, sendo, *estar em jogo* seu próprio ser” (HEIDEGGER, 2008m, p. 48). Para o ser-aí sempre se decidir pelo seu ser, ele precisa compreender sempre - de alguma forma - o sentido de ser em geral. Portanto, o sentido de ser em geral requerido pelas Ontologias Regionais e pelas Ciências, primeiramente foi aberto pelo ser-aí em sua lida prática consigo mesmo, fazendo da analítica do ser-aí a Ontologia Fundamental.

Por fim, temos de comentar que o ser-aí, em sua lida prática, além de se relacionar consigo mesmo em seu ser, se relaciona com os entes que ele mesmo não é. Pertence ao ser-aí, portanto, o modo de *ser-em-um-mundo*. As ciências, as Ontologias Regionais e os conceitos pré-

filosóficos são modos do ser-aí se relacionar com os entes que ele mesmo não é. Para compreender o sentido de ser em geral - ou em uma dada Ciência - também é preciso, portanto, investigar como é que o ser-aí compreende o sentido de ser em sua lida prática com o mundo e com os entes: é preciso investigar o ser-aí enquanto *ser-em-um-mundo*.

1.6 O que é a analítica do ser-aí?

Já sabemos que a analítica do ser-aí é uma pergunta pelo homem na sua lida prática com seu mundo, com os entes e consigo mesmo. *Mas de que forma a analítica aborda o homem? Como ela pergunta pelo ser-aí? A Psicologia, a Biologia e a Antropologia - entre outras ciências - também estudam o homem. Como a analítica do ser-aí aborda o homem diferenciando-se dessas ciências e de qualquer outra?*

Já vimos que todas as ciências lidam com os entes a partir de determinado âmbito, esse, por sua vez, aberto por conceitos pré-filosóficos. Se tomarmos a Biologia como exemplo, podemos dizer que ela investiga o homem a partir de um conceito pré-filosófico de vida, deixando inquestionado tal conceito. Mesmo quando a Biologia questiona o conceito de vida - e alarga o seu âmbito - ela permanece sempre dentro de determinados limites impostos pela compreensão pré-filosófica daquele conceito. A Biologia não consegue alcançar a totalidade e originariedade do fenômeno que se quer analisar porque, por mais que o conceito seja ampliado, ele será sempre limitado por outros conceitos que abrem outros âmbitos de entes.

Se não se pode partir de nenhum conceito pré-determinado, então como se deve prosseguir? O modo de ser do ser-aí, aquele ente que não é no sentido de possuir uma quiddidade - que não está *presente*¹³, que não possui o modo de ser da *presentidade* - não permite que a ele se dirija imediatamente a pergunta *o que é o homem?*. Ao ser-aí só se pode começar por dirigir a seguinte pergunta: *Como é o homem?* sob pena de um conceito, o conceito de *presentidade*, ser a ele previamente aplicado.

¹³ Esse termo, *presente*, é a tradução do termo alemão *Vorhanden*, sendo o termo *presentidade* a tradução de *Vorhandenheit*. Nessa tradução divergimos de Schuback, que traduz *vorhandenheit* por *ser simplesmente dado*, e nos guiamos por Stein (2001, p.105). Nossa preferência se deve à íntima relação que o ente no modo da *vorhandenheit* possui com o tempo presente, isso é, com a desarticulação desse ente com o movimento existencial-hermenêutico de antecipação e atualização.

A partir da resposta pelo como do homem, pode-se chegar a uma resposta pelo ser do homem - pois o ser do homem é o seu como.

Perguntar pelo como do ser-aí é perguntar pelo modo como o ser-aí é “na maioria das vezes, em sua *cotidianidade* mediana” (HEIDEGGER, 2008m, p. 54) - em outras palavras, em sua facticidade. Deve-se extrair, dessa *cotidianidade*, os conceitos essenciais, aqueles “[...] que se mantêm ontologicamente determinantes em todo modo de ser da presença fática.” (HEIDEGGER, 2008m, p. 54). Manterem-se ontologicamente determinantes significa manterem-se determinantes em toda e qualquer configuração ôntica que o ser-aí por acaso venha a assumir. Aqui está uma especificidade da Fenomenologia de Heidegger - para chegar a conceitos ontológicos deve-se partir da faticidade, há uma ascensão do ôntico ao ontológico. Os caracteres da facticidade, os ônticos, são denominados existenciários, enquanto os ontológicos são denominados existenciais.

Qual é a característica básica da facticidade do ser-aí? O ser-aí está, em sua *cotidianidade*, sempre em relação com entes no mundo circundante - os entes intramundanos. O ser-aí desde sempre lidou com o mundo circundante. Inclusive, segundo Heidegger, o ser-aí primeiramente se decide em seu ser a partir do mundo circundante - ele é sempre decaído. Nós, cotidianamente, levantamos e tomamos café. Na ação de tomar café, lidamos com os entes do mundo circundante como a xícara, o café, o leite, a colher, entre outros. Porque o ser-aí está em primeiro lugar lidando com os entes no mundo circundante - e porque ele decide seu ser a partir dessa lida - é que se impõe a necessidade de se começar a analítica do ser-aí pelo conceito ôntico de mundo circundante, e a subsequente apreensão do conceito ontológico de mundo.

Vimos considerando de uma forma pouco exata quando atribuímos à Heidegger a pretensão de abordar o ser-aí sem nenhum conceito prévio. O que Heidegger visa, exatamente, é abordar o ser-aí a partir de um conceito que não obstrua o caminho à sua determinação ontológica própria. Para evitar essa obstrução, Heidegger parte de um conceito explicitamente colocado. Outro modo seria impossível, pois é inerente à Fenomenologia de Heidegger a compreensão de que o ser-aí nunca parte do ponto zero em uma interrogação - mas que sempre parte de uma concepção prévia. O conceito prévio que Heidegger utiliza em *Ser e tempo* é o conceito de existência - a compreensão de que o homem na lida prática consigo mesmo sempre se questiona em seu ser. Esse conceito é em princípio dogmático, mas ele chega à sua legitimidade durante a analítica do ser-aí, pois essa o confirma.

Tendo sido concluída a introdução dessa dissertação, passemos à explicação do primeiro momento, a saber: a demonstração de que o primeiro significado de enunciado, para Heidegger, é o sentido com o qual o ente se mostra na lida prática do ser-aí com seu mundo, com os entes e consigo mesmo. Fazemos isso, pelos motivos já expostos, partindo do conceito de mundo.

2 PRIMEIRO MOMENTO - O ENUNCIADO NO PRIMEIRO SIGNIFICADO É O SENTIDO PRÁTICO DOS ENTES

Como já apresentado, segundo Heidegger, toda Ciência funda-se em conceitos fundamentais forjados, primeiramente, por uma experiência e interpretação pré-filosófica do ser e do ente. Essa experiência, em última análise, acaba por provir de uma experiência prática do ser-aí com seu mundo, com os entes e consigo mesmo. Esses conceitos fundamentais abrem - colocam à disposição - determinados âmbitos de entes para as ciências positivas. Essas, por sua vez, recebem seu nome exatamente por investigarem sempre um âmbito de objetos previamente posto.

Se assim ocorre com a Ciência, ocorre também, com mais aceitabilidade ainda, com o conhecimento não científico. Seja o conhecimento popular, mitológico, religioso ou qualquer outro. Esse também é o caso de qualquer atitude prática do ser-aí para com outro ente ou para consigo mesmo, seja ela uma atitude ética, política, estética ou qualquer outra. Em todos esses casos, o ente para o qual é dirigido uma ação ou um enunciado do ser-aí é aberto primeiramente - descoberto - através da lida prática e cotidiana do ser-aí.

Esse primeiro capítulo apresentará a explicação dessa anterioridade da abertura do ente na lida prática e cotidiana do ser-aí em relação aos outros modos de conhecimento que possam ser ao ser-aí atribuídos.

2.1 Mundanidade do mundo circundante: o ôntico

Tanto o conceito de mundo quanto o de mundo circundante requerem uma preliminar apreciação. Uma possível compreensão de mundo se refere a uma configuração particular do mundo. O mundo grego antigo é diferente do mundo egípcio antigo, ambos são diferentes do romano e todos esses diferem do nosso mundo contemporâneo. Outra compreensão possível de mundo é entendê-lo como a totalidade dos entes, a soma total dos entes que podemos encontrar: nesse caso poderíamos dizer que mundo é a totalidade de galáxias, buracos negros e todos os demais *corpos estelares*. Mundo ainda pode ser compreendido como um âmbito determinado - uma totalidade determinada e separada de outra - para esse caso podemos exemplificar com o mundo dos bonecos, o mundo da fantasia, o mundo dos adultos, entre outros. Quando tratamos do conceito de mundo e de mundo

circundante não procuramos por nenhuma dessas possíveis compreensões acima. Nós buscamos, ao contrário, sempre os conceitos existenciários, ônticos, ou existenciais, ontológicos. Temos interesse pela mundanidade do mundo circundante, mundanidade do mundo e pelo conceito de mundo.

O termo mundo circundante aponta para aquilo que circunda o ser-aí - o circundar não deve ser entendido espacialmente, não deve ser entendido como próximo ou distante em um eixo de coordenadas centrado no ser-aí. Circundante significa o mais perto onticamente, o mais compreensível, isso é, aquilo com o qual estamos no mais das vezes; com o qual lidamos cotidianamente. A busca de Heidegger pela mundanidade do mundo circundante começa com aquilo que, do mundo circundante, estamos mais próximos. O mais próximo de nós são aqueles entes que desde sempre vieram ao nosso encontro. Em outras palavras, os entes com os quais lidamos cotidianamente; aqueles que cotidianamente compreendemos: o trinco que usamos para abrir a porta ou o lápis que usamos para escrever. Esses entes são denominados por Heidegger (2008m, p. 116) de utensílios¹⁴.

Utensílio é tudo aquilo com o qual lidamos cotidianamente como, por exemplo, o martelo, o giz, o quadro negro, o trinco, os copos, as garrafas, e assim consecutivamente. Como a busca é fenomenológica - ontológica -, a pergunta é pelo modo de ser desses entes. *Qual é o modo de ser do utensílio? O que faz de um utensílio, utensílio?* Segundo Heidegger, o que faz de um utensílio utensílio é sempre o seu mundo

¹⁴ Esse termo, *utensílio*, se refere ao termo alemão *Zeug*. Outra tradução possível é o termo *Instrumento*, tradução utilizada em nosso livro referência, livro traduzido por Márcia Schuback. Para *utensílio*, o termo *Zeug* foi traduzido por Stein (1990, p. 14): “antes que o Dasein teorize ou exponha no discurso o mundo, ele já possui uma compreensão de si, dos utensílios com que lida”. Entre os termos portugueses *instrumento* e *utensílio* optamos pela tradução, seguindo Stein, do termo *Zeug* por *utensílio*, visto esse termo no português também abarcar os *instrumentos*, mas não apenas. Enquanto os *instrumentos* estão ligados a alguma atividade técnica ou profissional, o termo *utensílio* indica todo e qualquer ente utilizado cotidianamente, senão vejamos em Caldas Aulete (1980, p.1985), quando expõe o termo *instrumento*: “qualquer objeto, aparelho ou utensílio, que serve para executar uma obra ou levar a efeito uma operação mecânica em qualquer arte, ciência, ofício ou mister [...]”. Apesar do principal exemplo de Heidegger ser exatamente o exemplo de um ofício, a oficina, o termo *Zeug* se estende para os entes que não servem a um ofício, como trincos, copos, garrafas, entre outros.

circundante. Essa afirmação deve ser compreendida corretamente: não é o caso de um utensílio ser exatamente a mesma coisa fora e dentro do mundo circundante - sendo no mundo circundante empregado para alguma coisa, ganhando assim uma nova camada de significação. Ao contrário, o que Heidegger quer dizer é que o ser mesmo do utensílio - o que ele é em si mesmo - é sempre uma relação com o mundo circundante. Fora do mundo circundante, o utensílio não pode ser. A retirada do utensílio do seu mundo circundante é sempre posterior ao próprio dar-se do utensílio no mundo circundante.

O que é um martelo? Martelo é aquilo que serve para martelar, assim como um copo é aquilo que serve para beber e uma garrafa aquilo que serve para armazenar líquidos. Um martelo sempre martela alguma coisa, alguma coisa que precisa ser colocada ou retira de seu lugar. O martelo martela o prego que precisa ser colocado lá, aonde o martelamos. Dessa forma, o martelo só é martelo, só é utensílio, na medida em que o compreendemos em relação com outras coisas, em relação com o martelar, com o prego, com a tábua. Todas essas outras coisas juntas é o mundo circundante do martelo. O martelo só pode ser compreendido no seu ser martelo a partir de sua relação com o mundo circundante do qual faz parte - assim como qualquer outro utensílio. O utensílio, novamente, é aquilo que só pode ser compreendido a partir do mundo circundante do qual faz parte.

O mundo circundante não é a soma dos utensílios. Não é compreendendo cada utensílio separadamente, e os juntando depois em uma unidade, que teremos o mundo circundante. Ao entramos em uma oficina, não é o caso de primeiro compreendermos o martelo, depois a tábua, depois o prego, a cola, o couro, o sapato e, finalmente, compreendermos a oficina. *Se o ente utensílio só pode ser compreendido em relação com o seu mundo circundante, como seria possível o compreendermos antes de compreendermos o mundo circundante?* Para compreendermos o martelo enquanto martelo é preciso antes que a oficina tenha sido compreendida enquanto oficina.

Um exemplo interessante para compreendermos a relação de todo e parte, como o do martelo com a oficina, é a obra *A fonte* de Duchamp. Se procuramos por um banheiro e nele adentrarmos, lá estará uma coisa que denominamos urinol. Se uma coisa fisicamente parecida estiver exposta no museu, com certeza essa coisa não será um urinol; será, talvez, uma obra de arte, ou um entulho, ou ainda qualquer outra coisa de mau gosto. As duas coisas não são a mesma, pelo contrário, são duas coisas completamente diferentes. Claro que podemos chamar as duas coisas de coisas, não sendo elas assim tão diferentes. Isso ocorre quando

tomamos as duas coisas enquanto *presentes* e as entendemos somente a partir de suas *presentidades*, e não mais a entendemos como utensílios.

Como o utensílio só é na medida em que se relaciona com seu mundo circundante, será através da atividade em que imediatamente o mundo circundante se apresenta que o utensílio se mostrará de forma mais genuína e imediata. Essa atividade não é a *intuição*, pois tal atividade apreende o ente retirando-o do seu mundo circundante e entendendo-o ao lado, e tal como, outros entes *presentes*.

Segundo Heidegger, essa atividade que compreende imediatamente o mundo circundante do ente é o uso do utensílio, ou seja, a lida prática do ser-aí com o ente. No martelar, o martelo se mostra genuinamente enquanto martelo. O martelar sabe exatamente o que é o martelo na medida em que sabe perfeitamente sobre seu mundo circundante. Ele martela, com uma determinada força, para pregar com um determinado prego, uma faixa de couro a outra, para finalmente produzir sapatos. Com certeza o martelar não usaria para isso a serra, pois ele conhece cada uma das coisas enquanto elas mesmas e sabe que a serra é aquilo que serra, e não aquilo que martela. Na atitude prática, o ser-aí não *intui* os entes como iguais, como *presentes*, mas os compreende em sua *manualidade*, isso é, em sua função, em seu *para-que*.

Esse saber ocorre porque o uso - o martelar - está completamente dirigido pelo *para-que*: está dirigido para a obra, para o sapato. O martelar usa o martelo, porque o martelo é para isso ou aquilo. Ele não usa a serra, porque a serra é para outra atividade. Esse estar dirigido pelo *para-que* do utensílio absorve de forma tão intensa o martelar que ele não olha para o martelo enquanto aquilo que está ali com suas propriedades, como *presente*. O martelar apenas conhece o *para-que* do martelo. O martelo não é aquilo que tem tal ou tal peso, dureza e qualquer outra propriedade. O martelo é um *para-que*: para martelar.

Sendo o mundo circundante anterior e determinante em relação ao utensílio, é porque o mundo circundante é a unidade de sentido direcionada à obra acabada, que o utensílio é aquilo que se dirige a uma obra. Podemos afirmar, portanto, que o mundo circundante é o canteiro da obra.

Exposto o que vem a ser o mundo circundante e o utensílio em um espaço restrito, controlado, passamos agora a ampliar gradativamente tal espaço. A primeira ampliação é imediata. A obra a ser produzida na oficina - por exemplo, o sapato - também é um utensílio. O sapato só pode ser compreendido em seu ser - enquanto sapato - se for compreendido em seu *para-que*; sapato é aquilo para

calçar. Esse calçar já está no mundo circundante ampliado. O calçar serve para andar ou proteger-se do frio. Dessa forma, a rua, a trilha, o clima se abrem como - e a partir do - mundo circundante.

De uma maneira mais radical, podemos ampliar o mundo circundante a partir dos materiais usados na elaboração da obra. Para a elaboração do sapato foi usado couro, pregos, fios e outros materiais. Essas matérias primas aparecem, no espaço da obra, como *para-ques*: para a confecção do sapato. Dessa forma, compreende-se que a matéria prima é descoberta primeiramente como utensílio. Todas as matérias primas citadas foram, por sua vez, produzidas. Entre outras coisas, o couro foi curtido e o fio trançado. Portanto, mais uma vez o mundo circundante foi ampliado.

Não obstante isso, em última instância, os materiais utilizados na elaboração da obra não são produzidos, mas encontrados. O ferro é encontrado no minério e o couro no animal. O minério e o animal que - por mais que necessitem de manipulação - de certa forma criam-se por si mesmos, poderão ser entendidos agora como utensílios da obra. O minério só pode aparecer como minério quando aparece enquanto aquele que está ali para ser extraído, e o animal enquanto aquilo que está ali para fornecer o couro, a lã.

A natureza é desencoberta, primeiramente, na lida prática do ser-á com o ente. Ou seja, como utensílio. Ela só pode ser explicada por uma atitude teórica, porque foi, primeiramente, desencoberta como utensílio; como *para-que*. Aqui se encontra o violento e importantíssimo resgate de prioridade ontológica efetuada por Heidegger: a natureza, antes de ser compreendida como *presente*, é compreendida como *manual*. Em uma passagem exemplarmente fenomenológica, Heidegger (2008m, p. 119) sintetiza, a saber:

Pode-se prescindir de seu modo de ser à mão e determiná-la e descobri-la [a natureza] apenas em seu modo de ser simplesmente dado. Nesse modo de descobrir, porém, a natureza se vela enquanto aquilo que “tece e acontece”, que se precipita sobre nós, que nos fascina com sua paisagem. As plantas do botânico não são flores no campo, o “jorrar” de um rio, constatado geograficamente, não é “fonte no solo”.

Portanto, cabe ressaltar que a natureza, antes de ser *intuída*, é compreendida na lida prática.

Já compreendemos como fazendo parte do mundo circundante todos entes produzidos e não produzidos, restando uma exceção. Ainda permanece descoberto os entes no modo de ser do ser-aí - nós mesmos. Essa é a última ampliação necessária e possível do mundo circundante. Toda obra faz referência ao *para-que* ela serve: o sapato serve para calçar; também faz referência ao de que a obra é feita: o sapato é feito de couro; e também faz referência para quem é feita. Aquele que encomenda a obra, aquele em função de quem a obra é feita, é aquele que vai ditar o como a obra deve ser feita. Os sapatos terão tamanhos diferentes na medida em que eles são para pessoas com pés de tamanhos diferentes. Nenhum sapato terá um tamanho exageradamente grande que nenhum homem consiga calçá-lo. Se tal sapato existir com o fim de exposição, ele já não será sapato, talvez arte.

Apesar de, expositivamente, os entes no modo de ser do ser-aí terem sido abarcados pelo mundo circundante por último, ontologicamente eles são os primeiros. A obra desde sempre é feita em função de um ente no modo de ser do ser-aí. O sapateiro não teve primeiro a ideia de fazer um sapato e depois a tarefa de sair procurando uma utilidade para ele. Como vimos, o próprio sapato só é na medida em que é para calçar. Primeiro veio aquele que calça, e depois aquilo que se calça. Dessa maneira, todo o mundo circundante se direciona aos entes no modo de ser do ser-aí: aqueles elaborados porque são sempre elaborados em função desses, os não elaborados porque são sempre descobertos pelo ser-aí a partir do mundo circundante: descobertos como *para-que*.

Nas seguintes palavras de Heidegger (2008m, p. 119) nós podemos confirmar o descobrimento primário da natureza como *manualidade*: “A mata é reserva florestal, a montanha é pedreira, o rio é represa, o vento é vento ‘nas velas’”.

O utensílio - o ente encontrado no mundo circundante - já foi apresentado em seu ser: a *manualidade*. O mundo circundante também já foi apresentado em ser: o todo que se direciona a obra, a totalidade de *para-ques*. Passamos agora, como planejado anteriormente, à exposição da noção de mundanidade do mundo circundante. Tal noção se mostra a partir de três elementos, são eles: a surpresa, a importunidade e a impertinência.

A surpresa é o modo de mostrar-se do utensílio em que ele se mostra inútil para realizar seu *para-que*. É o caso da quebra do utensílio. No uso o utensílio está completamente absorvido pela obra, ele desaparece em função da obra, porém, quando o martelo se quebra, ele surpreende. Quando o martelo se quebra, a obra deixa de ser visada e o

próprio martelo passa a ser visado, pois ele (o martelo) agora se mostra como algo diverso da obra, se mostra como um utensílio que serve à obra. Esse mostrar-se logo se desfaz novamente diante da obra, pois o utensílio precisa ser reparado. O reparar sempre se faz a partir da manualidade do utensílio - a partir do seu *para-que*. O utensílio quebrado volta a mostrar-se a partir da obra.

O utensílio pode mostrar-se também como inoportuno. Esse é o caso em que o utensílio simplesmente não está *presente*. Em uma obra, quando ela exige o martelar e o martelo falta, esse, o martelo, se mostra como inoportuno. Nesse modo, o utensílio se mostra como *presente*, não retornando rapidamente a mostrar-se como utensílio: o martelo falta e a obra está parada. O manual agora se mostra como aquilo *presente* que pode ser substituído por outro ente com a mesma configuração, com as mesmas características.

O utensílio pode mostrar-se também como impertinente. Na impertinência o ente vem ao encontro como aquilo que atrapalha a obra. Uma rocha não prevista no traçado de uma estrada é impertinente: ou dela se desvia, ou ela se retira. O ente impertinente se mostra como utensílio inacabado. Ele precisa de reparos para contribuir ou desobstruir a obra.

A preocupação ecológica de manter uma nascente ao se fazer uma estrada - de desviar dela ao invés de simplesmente por cima dela passar - é a constatação de que a nascente não é um ente impertinente, mas um utensílio acabado. Um utensílio que serve para uma obra maior: a obra de manter a terra habitável por humanos. Hoje, o que se apresenta imediatamente como impertinente é o lixo, além de não servir a obra nenhuma, ainda obstrui a obra de habitação da terra. Por esse motivo, há um imenso esforço de reciclagem, ou seja, um esforço para tornar o ente impertinente - o utensílio inacabado - em um utensílio acabado e pertinente.

Quando da impertinência, o ente se mostra como não utensílio, como *presente*. Claro que rapidamente se mostrando de novo como utensílio na medida em que é um utensílio inacabado, é um utensílio que pode vir a ser acabado. Toda elaboração de uma ética para com os animais ou para com a natureza, deve compreender que esses entes se mostram sempre e primeiramente como utensílios. Eles sempre já são a partir da *manualidade*.

Tendo em vista que nos três casos apresentados só é ente *presente* aquilo que se mostra momentaneamente como não utensílio, o ente à *mão* só pode se mostrar como *presente* porque se mostra em relação, e a

partir, do utensílio. Portanto, ontologicamente, a *manualidade* é a condição de possibilidade da *presentidade*.

É a partir da surpresa, da importunidade e da impertinência que o fenômeno do mundo circundante se mostra pré-fenomenologicamente, assim como o fenômeno da *presentidade* dos entes: nesses três casos o mundo circundante se mostra enquanto mundo circundante e o ente *presente* enquanto ente *presente*. Quando um utensílio surpreende, ele se mostra como um ente que servia para alguma coisa, mas que já não serve mais, ele se mostra como um ente que precisa de reparos para voltar a ocupar o lugar onde ele *serve-para*. O lugar onde ele *serve-para* é o mundo circundante descoberto enquanto mundo circundante, e aquilo que ocupa o lugar de servir para é o ente *presente* descoberto enquanto *presente*. Vejamos mais detalhadamente como ocorrem esses descobrimentos.

O utensílio quebrado *servia-para* e pode voltar a *servir-para* quando ocupar seu lugar e referir-se novamente a obra. Na lida com o utensílio, aquilo que *serve-para* e o lugar mesmo que ele ocupa no canteiro da obra são o mesmo. Com a quebra do utensílio, aquilo que *serve-para* e o lugar onde ocorre esse *servir-para* se mostram como diferentes. Agora o lugar antes ocupado pelo utensílio - aquilo que *serve-para* - está vago, o utensílio pode ser substituído. O lugar onde o utensílio serve para algo é aberto, portanto, como diverso daquilo que ocupa esse lugar: o próprio utensílio.

Se com a surpresa o ente enquanto *para-que* se desloca do conjunto de referências do qual faz parte, quando o utensílio falta ou é inoportuno duas outras coisas se mostram pré-filosoficamente: agora o que se desloca é o ente em sua *presença* do ente enquanto *para-que* determinado. A própria referência determinada, o próprio *para-que* determinado, mostra-se enquanto esse tal *para-que*. Está visto, portanto, como se mostra a referência - o lugar que serve para - enquanto referência, e o *para-que* enquanto *para-que* determinado.

Começamos expondo o utensílio pela oficina e fomos gradativamente ampliando a relação da instrumentalidade até a totalidade dos entes que se dão dentro do mundo circundante, percebendo-os todos a partir da *manualidade*. Posto isso, podemos agora ampliar o que vimos na exposição da surpresa, importunidade e impertinência, para a totalidade onde se encontram os utensílios, para o mundo circundante ampliado.

A totalidade, o mundo circundante, possui a característica de se mostrar como uma unidade do lugar e daquilo que ocupa o lugar, do *para-que* e da referência. Claro que não em casos particulares, mas

como totalidade, a totalidade das referências e dos *para-ques*. Porém, no mundo circundante, aquilo que ocupa o lugar, ainda aparece em uma unidade de *manualidade* e *presentidade*. A totalidade das referências é a mundanidade do mundo circundante, denominada de conjuntura. A mundanidade do mundo é a conjuntura.

A partir da compreensão da mundanidade do mundo circundante como conjuntura - como totalidade das remissões - vejamos o que é a mundanidade do mundo, o aspecto ontológico do mundo circundante. Isso é, aquilo que faz do mundo circundante mundo circundante, sua condição de possibilidade.

2.2 Mundo e mundanidade do mundo: o ontológico

Durante a exposição da mundanidade do mundo circundante tivemos a oportunidade de compreender o ser-aí como ente que se relaciona com o mundo circundante enquanto aquele ente ao qual o mundo circundante se dirige. Uma obra sempre é uma obra do, e para o ser-aí. Em um primeiro momento - compreendendo o ser-aí como ente no modo de ser dos entes que se encontram no mundo circundante, enquanto ente intramundano - não tiramos da relação maiores consequências. Para se abrir a compreensão da mundanidade do mundo, no entanto, devemos compreender essa relação a partir da compreensão ontológica do ser-aí - o ser que em “sendo, está essencialmente *em jogo* seu próprio ser.” (HEIDEGGER, 2008m, p. 135).

O modo de ser do ser-aí é denominado por Heidegger, em contraposição ao *para-que*, de *em-virtude-de*. Um *em-virtude-de* é um *para-que* que não possui conjuntura. Ontologicamente o ser-aí é um *para-que*, mas um *para-que* que não é a partir da totalidade das remissões. Enquanto os entes que se mostram dentro do mundo circundante possuem seu ser determinado pela conjuntura - são sempre *para-ques* específicos, o martelo sempre é para martelar - o ser-aí, que é um *em-virtude-de*, não possui seu ser determinado. Seu ser está sempre em jogo. *Como o fenômeno do em-virtude-de deixa a mundanidade do mundo se mostrar?*

Quando do mostrar-se na e pela conjuntura - o mostrar-se que é compreendido pré-filosófica e ônticamente - a surpresa, a importunidade e a impertinência mostram sempre a referência de um caso particular. No caso do martelo que se quebra, é a referência e aquilo que ocupa o lugar da referência particular do martelar que se mostra: o *martelar-para-um-sapato* e o com o que se martela, a coisa. Já quando compreendemos pré-filosoficamente e ontologicamente a nós mesmos -

quando nos descobriremos como *em-virtude-de*, como não sendo *para-ques* -, descobriremos imediatamente os *para-ques* enquanto *para-ques*. Os *para-ques* agora são compreendidos não enquanto cada um dos *para-ques* particulares, mas enquanto pura estrutura ontológica. *Porque a abertura do para-que em si mesmo, e não de modo determinado, ocorre apenas com a abertura do em-virtude-de?*

A compreensão da estrutura ontológica do *para-que* só ocorre quando de nossa compreensão ontológica de nós mesmos, porque é só quando nos compreendemos como algo diverso do *para-que*, que é possível compreender o *para-que* enquanto um modo de ser ao lado de outro, retirando o *para-que* de sua proximidade encobridora.

É necessário agora reorganizar a precedência ontológica sobre a expositiva. Em nossa exposição, primeiro apareceu o utensílio; depois a totalidade dos utensílios; então apareceu o *para-que* de um utensílio particular; mais tarde sua conjuntura; depois a conjuntura em si mesma; finalmente, juntos, o *para-que* em si mesmo e o ser-aí enquanto *em-virtude-de*. Houve, como anunciado, através da Fenomenologia de Heidegger, uma ascensão a facticidade aos conceitos ontológicos. Agora é preciso compreender que, apesar de expositivamente vir depois, os conceitos ontológicos são anteriores no sentido de condições de possibilidade. Se o mostrar-se do ser-aí como *em-virtude-de* é condição de possibilidade para o mostrar-se do *para-que* em si mesmo, ele também é condição de possibilidade para o mostrar-se da conjuntura, e conseqüentemente de um *para-que* particular. É a partir de nossa compreensão ontológica de nós mesmo que o mundo, o mundo circundante e os entes que se dão dentro do mundo circundante podem aparecer.

Ao martelar, aquele que martela já deve ter descoberto, de forma não temática, uma totalidade *para-que* o martelo martela. Para descobrir essa totalidade, por sua vez, aquele que martela já deve ter descoberto, também de forma não temática, o *para-que* em si mesmo. Já para descobrir o *para-que* em si mesmo, aquele que martela deve ter, de antemão, descoberto a si mesmo como *em-virtude-de*. Apesar de o martelar no uso ser o mais próximo onticamente, ele é o mais distante ontologicamente.

Foi dado por Heidegger o nome de *perspectiva* ao fenômeno do mostrar-se ontológico dos *para-ques* em sua pura estrutura *para-que*. Agora já podemos compreender a seguinte afirmação de Heidegger (2008m, p.137) sobre a explicitação da noção de mundo e de mundanidade do mundo, a saber:

O fenômeno do mundo é o em quê (Worin) da compreensão referencial, enquanto perspectiva de um deixar e fazer encontrar um ente no modo de ser da conjuntura. A estrutura da perspectiva em que o ser-áí se refere constitui a mundanidade do mundo.

O fenômeno do mundo é o fenômeno em que o *para-que*, mostrando-se em si mesmo, deixa com que um ente, a partir de uma conjuntura, mostre-se enquanto *para-que* particular, ou seja, mostre-se em seu ser. O fenômeno do mundo é esse deixar mostrar-se. Já a mundanidade do mundo é a estrutura que deixa com que o ente se mostre como tal ou tal, é a estrutura *para-que* em si mesma.

Vimos que o ser-áí compreendido ontologicamente não possui uma conjuntura, sendo *em-virtude-de*. Ontologicamente o ente no modo de ser do ser-áí não é determinado pelo mundo circundante. O ser-áí não está propriamente, mas, sim, impropriamente no mundo circundante. Ocorre que todo ente no modo de ser do ser-áí também deve ser compreendido onticamente. Em sua compreensão ôntica, o ser-áí desde sempre está junto ao mundo circundante. O ser-áí é ôntico e ontológico ao mesmo tempo.

A relação ôntica entre o ser-áí e o mundo circundante é clara. O ser-áí é ôntico na medida em que é compreendido também enquanto *para-que*. Nesse caso, ele se mostra como um ente tal qual qualquer outro ente que se mostra no mundo circundante. Ele se mostra como um ente intramundano e como utensílio da obra. O ser-áí onticamente pode ser um sapateiro, um médico ou coisas parecidas. *E quanto à relação ontológica do ser-áí com o mundo?* Essa é a última questão a ser trabalhada nessa seção.

Anteriormente vimos que o ser-áí desde sempre está no mundo circundante, e sendo o fenômeno do mundo a condição de possibilidade do mundo circundante, é necessário que o mundo já esteja sempre aberto ao ser-áí. *Então, no que consiste esse estar sempre aberto do mundo ao ser-áí?*

Heidegger explica o estar sempre aberto do fenômeno do mundo ao ser-áí a partir da noção de *significância*. Significância é o caráter de remissão das remissões. Remissão é lugar que o *para-que* ocupa na obra, sua totalidade é a conjuntura. No caso do ser-áí - do *em-virtude-de* -, a remissão é o caráter de estar dirigido ao nada, a pura possibilidade, pois o ser-áí não possui conjuntura. Portanto, mesmo não se dirigindo à conjuntura, o ser-áí se dirige, ele significa.

A significância, por conseguinte, é o solo comum aonde ser-aí e mundo formam uma unidade indissolúvel. O ser-aí e o mundo significam. A significância abarca em uma unidade mundo e ser-aí. Essa significância é de onde surge o sentido primeiro de ser, entendido a partir da fala prática. *No entanto, em que consiste essa unidade significante?*

Sendo o mundo o deixar mostrar-se das remissões, e sendo o ser-aí também uma remissão, para o ser-aí significar é preciso que o fenômeno do mundo esteja desde sempre aberto ao próprio ser-aí. É no mundo que o ser-aí pode significar, ele significa como aquele que não é propriamente a partir de uma conjuntura, mas, sim, da pura possibilidade. E o mundo só pode significar na medida em que é compreendido pelo ser-aí. Portanto, segundo Heidegger, ambos os fenômenos são um único fenômeno na significância.

2.3 Considerações finais do primeiro momento

Nesse capítulo explicamos o primeiro momento apontado como central no tema da linguagem em *Ser e tempo*. Esse momento foi enunciado como: Aparece - na analítica do ser-aí - o enunciado no primeiro significado como sendo o sentido prático dos entes.

Mundo, desde sempre, se abriu através da disposição para o ser-aí: nós sempre estamos junto ao mundo. Dessa abertura depende a significância do próprio ser-aí, do mundo circundante e dos entes intramundanos. Mundo é, portanto, juntamente com o próprio ser-aí - que é o lugar da abertura - a condição última de possibilidade da compreensão. *Mas o que, em primeiro lugar, o mundo deixa mostrar-se?*

É só com o mundo que os entes podem significar, que podem estar remetidos. O que em primeiro lugar o mundo deixa ser compreendido, portanto, é a mundanidade do mundo, a estrutura *para-que*. Sendo apenas a partir do *para-que* que o ente particular pode aparecer, o ente particular só pode aparecer, visto ter o modo de ser da *manualidade*, para a lida prática do ser-aí. Por conseguinte, a primeira abertura do ente, aquilo que primeiro faz com que o ente apareça - se descubra - permitindo todo e qualquer outro modo de apreensão, é o ente enquanto *manual* - o modo de mostrar-se do ente para a lida prática do ser-aí.

Dentre os três significados de enunciado - o enunciado enquanto mostração, o enunciado enquanto predicação, e o enunciado enquanto comunicação - o primeiro mostrou-se como a significância, o caráter de

remissão do ente. Esse caráter de remissão é o ente compreendido a partir da lida prática do ser-aí com seu mundo circundante, com os entes e consigo mesmo.

O primeiro momento fica, portanto, explicado.

Após essa explicação, podemos - mesmo que trazendo abruptamente a noção de linguagem, noção que será desenvolvida detalhadamente no decorrer da dissertação - antecipar o segundo momento da presente dissertação: para Heidegger (2008m, p. 138), a significância é a condição de possibilidade que permite ao ser-aí, compreendendo e interpretando, abrir significados, que por sua vez fundam a possibilidade da linguagem. A linguagem, portanto, sempre enuncia a significância, que onticamente se abre como sentido prático do ente. A linguagem enuncia, por conseguinte, em última análise, o enunciado no primeiro significado.

3 SEGUNDO MOMENTO - A CONDIÇÃO DE POSSIBILIDADE DA LINGUAGEM É A FALA

Para a explicação do segundo momento estudaremos o fenômeno do ser-em. Na investigação dos conceitos relativos ao ser-em como tal, Heidegger não parte da cotidianidade do ser-aí, mas dos conceitos conquistados quando da análise do mundo circundante e do mundo. Isso não é um desvio de seu método por três motivos: primeiro porque ele parte de conceitos conquistados a partir da cotidianidade do ser-aí no seu momento estrutural mundo; segundo porque há, muitas vezes, a indicação dos conceitos ônticos - mesmo que não mostrados em sua cotidianidade - que estão operando juntamente com os conceitos ontológicos, como é o caso da fala/linguagem; e por último, porque esses conceitos são, em um momento posterior, redirecionados à cotidianidade.

Assim como o momento estrutural mundo não foi entendido como o espaço marcado por um sistema de coordenadas partindo do ser-aí - tendo sido compreendido como a condição de possibilidade para o mostrar-se de qualquer ente - da mesma forma, o momento estrutural *ser-em* não deve ser compreendido como aquilo que se encontra dentro do citado espaço. O momento estrutural *ser-em* tem a ver com o mundo enquanto condição de possibilidade. Esse ter a ver do *ser-em* com o mundo é o ter a ver de uma unidade: ambos são momentos estruturais de um fenômeno unitário, o ser-no-mundo.

Se a mundanidade do mundo é o *para-que* em si mesmo - que é a condição de possibilidade do mostrar-se de todo e qualquer ente intramundano - o ser-em é o aonde desse mostrar-se. Onticamente ser-aí é o modo de ser daquele ente para os qual todos os outros entes - assim como o mundo circundante - se mostram. Ontologicamente ser-aí é o próprio lugar onde o mundo - a condição de possibilidade - se dá. Ontologicamente o ser-aí é a própria abertura. Juntos em sua significância ser-em e mundo formam a condição de possibilidade de todo e qualquer ente se mostrar.

No ser-em o mundo se abre através dos modos constitutivos de ser do ser-aí, modos denominados por Heidegger de “disposição” e “compreensão”, ambos os modos articulados pela “fala”. Fala é o sentido prático dos entes; o primeiro significado de enunciado, estudado no capítulo anterior. A fala - sendo o sentido em primeiro lugar - é a condição de possibilidade para que o sentido possa ser comunicado, isso é, para que possa haver linguagem.

3.1 Disposição

Onticamente disposição é o humor. Esse pode se afinar como desânimo, medo, mau humor, angústia, falta de humor, entre outros. Ontologicamente disposição é o modo constitutivo do *ser-em* de estar aí disposto a ser atingido - de ser o aonde da abertura. O ser-aí está sempre disposto no mundo. Essa disposição sempre está afinada de tal ou tal maneira. A afinação determina a forma com que os entes intramundanos vêm ao encontro do ser-aí.

Seguindo a anterioridade ontológica de abertura já exposta quando do fenômeno do mundo, a disposição só é abertura para o ente intramundano porque antes é abertura para o próprio *ser-em* como tal. É na disposição que o ser-aí se depara com seu aí - com o seu *ser-em*. A disposição abre o ser-aí enquanto aquele que é aí - que existe aí. A disposição abre o ser-aí na forma de um “que é e [comporta um] ter de ser”¹⁵ (HEIDEGGER, 2008m, p. 194). A disposição abre o ser-aí enquanto aquele que tem a responsabilidade do seu ser. Essa responsabilidade aberta pela disposição mostra-se como peso. O humor, a partir desse peso - lidando com esse peso - pode se afinar como, entre outras possibilidades, um humor exacerbado. Esse humor é uma alegria demasiadamente jogada no ente intramundano - uma afinação que foge do peso que ontologicamente a disposição abre.

Onticamente - ao se colocar em uma afinação de humor - o ser-aí dispõe-se para si mesmo. Com o humor, o ser-aí se coloca diante de si mesmo se encontrando. O *ser-em* é aberto, primeiramente, não quando o ser-aí se observa teoricamente pela reflexão, mas quando - na lida prática consigo mesmo - ele se lança a ou foge de si mesmo. Esse lançar-se a, ou fugir de si mesmo, é o enfrentar ou não o peso, a responsabilidade, de sua existência. A fuga, ou o enfrentamento, é que se afinam como humor: como angústia, esperança, entre outras possibilidades. Para o ser-aí se compreender reflexivamente é preciso que aquilo sobre o que ele irá refletir - ele mesmo - já tenha sido aberto. Para haver auto-reflexão, portanto, o ser-aí já precisa estar aberto para si mesmo através da disposição.

Ao se esquivar de si mesmo e se lançar no mundo circundante - através de determinadas afinações de humor - o ser-aí abre o mundo circundante em sua totalidade. Essas determinadas afinações do humor que podem abrir o mundo na totalidade são aquelas afinações em que o ser-aí se esquivava do peso do seu aí. Nesse esquivar-se do peso de seu aí,

¹⁵ Colchetes do autor.

o ser-aí esconde de si mesmo o seu enigma inexorável - seu ser enquanto pura possibilidade. O ser-aí passa a tentar se compreender a partir do mundo circundante, a partir de possibilidades ônticas determinadas pela conjuntura. É só a partir desse lançamento que abre a totalidade do mundo circundante, que o ser-aí pode se direcionar para o mundo circundante através de uma ocupação.

A disposição, portanto, abre o ente intramundano, o mundo em sua totalidade, e o ser-em como tal. Ela abre o ser-em quando seu aí se mostra como peso para si mesmo; abre o mundo em sua totalidade porque a disposição, abrindo o ser-em, abre o diverso do mundo, abrindo o próprio mundo como mundo, e também abre o ente intramundano porque, ao fugir de si mesmo, sendo lançado no mundo, se depara com o ente intramundano.

Como exemplo de afinação de humor e do como a disposição abre em seus três modos, Heidegger cita o medo. Refletindo a estrutura da disposição acima exposta, o medo abre três diferentes fenômenos: o ente que vem ao encontro dentro do mundo através do *de que se tem medo*, o mundo circundante em sua totalidade através do *ter medo ele mesmo*, e por fim o ser-em como tal através do *pelo que se tem medo*.

O *de que se tem medo* é um ente que vem ao encontro dentro do mundo. Seja ele um *manual*, um ente *presente*, ou ainda outro ser-aí. O como desse encontro é que determina o caráter de amedrontador do ente pelo que se tem medo. O ente que vem ao encontro deve pertencer a um todo conjuntural prejudicial, e deve se aproximar mantendo uma certa proximidade, pois o aproximar-se distante de algo prejudicial não é amedrontador.

O *ter medo ele mesmo* abre o mundo circundante em sua totalidade. O *ter medo ele mesmo* é o todo dentro do qual um ente pode aparecer como amedrontador. Nós não descobrimos uma coisa e, analisando-a, passamos a temê-la. Nós tememos a coisa e, em seguida, passamos a esclarecê-la. O temor do ente que tememos vêm antes do que o próprio ente intramundano temido. Esse vir antes é o desvelar do próprio ente em seu ser amedrontador a partir de uma circunvisão amedrontadora. A circunvisão - que já deve estar previamente aberta pela afinação prévia do humor no medo - é que permite o ente intramundano aparecer como temível. Já vimos - quando expusemos o mundo circundante - que todo ente só pode aparecer a partir do todo. O *ter medo* desvela uma totalidade, o mundo circundante enquanto amedrontador.

O ser-aí sempre tem medo por ele mesmo, que é o *pelo que se tem medo* do medo. Ele é o que teme e o pelo que se teme. Nesse temer

por si mesmo desvela-se o aí do ser-aí. O ser-aí se vê abandonado a si mesmo. No desvelar do aí, desvela-se o ser-em como tal.

O ente amedrontador em seu ser amedrontador só pode ser compreendido pelo medo. Para essa compreensão de nada adianta analisá-lo em sua composição química, em seu movimento físico ou em sua estrutura biológica. O caráter amedrontador de um ente só se abre através do medo porque é no medo, e em outros humores, que se abre ao ser-aí o seu estar aí jogado - só a partir desse abrir-se de si mesmo é que alguém pode temer por si mesmo.

3.2 Compreensão e interpretação

O compreender é um existencial. Ele é uma estrutura de ser do ser-aí. O compreender também pode ser entendido como modo de conhecimento ao lado do esclarecer, mas nesse caso o compreender deve ser remetido, juntamente com o esclarecer, à sua condição de possibilidade: o compreender enquanto existencial - o compreender ontológico. É esse último que passamos a expor a partir do conceito de mundo.

Mundo é o deixar mostrar-se dos entes intramundanos a partir da mundanidade do mundo - a partir da estrutura *para-que*. A compreensão tem a ver com o mundo mesmo e não com a mundanidade do mundo. O compreender é aonde o mundo, aberto pela disposição, aparece como possibilidade, deixando os entes intramundanos se mostrarem e serem compreendidos. Além disso, o compreender também abre os outros modos de ser enquanto possibilidades. O compreender abre o ser-aí enquanto uma possibilidade de ser - a possibilidade de ser *em-virtude-de* - abre o utensílio enquanto uma possibilidade de ser- a possibilidade de ser *para-que* - e abre a natureza como uma possibilidade de ser- a possibilidade de algo se mostrar na “‘unidade’ do que é simplesmente dado numa variedade multiforme” (HEIDEGGER, 2008m, p.205.).

O que o compreender abre originariamente não é cada um desses modos específicos de ser, mas cada um deles enquanto possibilidades de ser. Os modos específicos de ser também são abertos pelo compreender, porém de forma derivada - pois é condição de possibilidade de diferentes modos de ser se abrirem, que antes já esteja aberta a possibilidade de haver diferentes modos de ser. O compreender abre a possibilidade em si mesma dos modos de ser: do ente no modo da *presença*, do *para-que* e do *em-virtude-de*. O compreender abre a possibilidade enquanto possibilidade e não enquanto necessidade.

Em relação ao *em-virtude-de*, a compreensão vê o caráter de possibilidade do ser-aí estar livre para seu *de*, de estar livre da conjuntura. A compreensão vê uma possibilidade diferente daquela determinada pela conjuntura. Esse ver é um ver da possibilidade mesma, pois não se determina que possibilidade é essa, ela é vista simplesmente como possibilidade.

As possibilidades do ser-aí, no entanto, não são desmundanizadas. O ser-aí é sempre ôntico. Suas possibilidades são sempre possibilidades possíveis dentro de uma conjuntura. Ocorre que o ser-aí é propriamente a possibilidade de ser isso ou aquilo dentro da conjuntura, e não uma escolha determinada que o ser-aí já faticamente efetuou ou que nela cresceu. O sapateiro não é propriamente um sapateiro, mas a possibilidade de ser sapateiro ou de deixar de sê-lo - ele é sapateiro apenas impropriamente.

Essa característica do compreender de abrir as possibilidades enquanto possibilidades é a estrutura chamada por Heidegger de projeto. “Enquanto projeto, compreender é o modo de ser da presença em que a presença é as suas possibilidades enquanto possibilidades” (HEIDEGGER, 2009, p. 206).

A compreensão - que acabamos de expor - e a disposição - exposta na seção anterior - são existenciais que se dão sempre juntos, é o que podemos ler na seguinte passagem de Heidegger (2008m, p. 208):

Enquanto existenciais, disposição e compreender caracterizam a abertura originária de ser-no-mundo. No modo de ser do humor, a presença “vê” possibilidades a partir das quais ela é. Na abertura projetiva dessas possibilidades, ela está sempre afinada pelo humor.

Exposto o suficiente para o presente momento sobre a compreensão, façamos algumas considerações sobre a interpretação, nos preparando para adentrar no tema da fala e da linguagem.

Aquilo que é compreendido pode ser também interpretado. No que concerne ao mundo e a mundanidade do mundo, se a compreensão tem a ver com o mundo, a interpretação tem a ver com a mundanidade do mundo. Assim como o mundo é a condição de possibilidade para a mundanidade do mundo, a compreensão é a condição de possibilidade para a interpretação. A interpretação elabora em formas a perspectiva. Sendo a perspectiva a estrutura *para-que* - estrutura com a qual todo e qualquer ente intramundano pode aparecer - é essa estrutura que a

interpretação forma. A interpretação também interpreta o modo de ser do *em-virtude-de* e da *presentidade*, porém tomaremos como guia a elaboração do *para-que*.

A interpretação de todo e qualquer ente em particular que se dá a partir da mundanidade do mundo, não só mantêm e pressupõe a estrutura *para-que*, como é sobre ela que a interpretação labora. A interpretação forma a remissão de um ente em particular a partir de sua estrutura *para-que*. Essa elaboração sempre toma a forma da estrutura *algo-como-algo*, forma já presente na própria estrutura *para-que*. Quando interpretamos um ente qualquer sempre nos perguntamos pelo seu *para-que*, sempre interpretamos o ente em seu ser. Assim, quando nos perguntamos sobre o martelo, o *interpretamos* originariamente como aquilo que é para, como algo para martelar. Nessa interpretação não só aparece a estrutura *para-que*, como ela é formada a partir da estrutura do *algo-como-algo*. Como o *para-que* sempre se remete a uma conjuntura, a interpretação do *algo-como-algo* é dada sempre a partir de uma conjuntura.

A interpretação sempre enforma uma compreensão através de um sentido, sentido que é sempre enformado a partir da posição, visão e concepção prévias. Chama-se posição prévia a situação da interpretação e da fala de sempre partirem de uma totalidade conjuntural já compreendida em uma perspectiva. De visão prévia chama-se o fenômeno da interpretação e da fala de sempre partirem de possibilidades determinadas por uma interpretação previamente dada - interpreta-se a compreensão pelo já interpretado. Concepção prévia é o fenômeno da interpretação e da fala de sempre partirem de uma totalidade conjuntural interpretada a partir de uma determinada linguagem - a interpretação sempre parte de conceitos já dados.

Sempre interpretamos - não só a linguagem, mas todo ente - a partir de conceitos herdados da tradição filosófica. A interpretação nunca é a apreensão de um dado preliminar isento de pressuposições. Não há ponto zero onde se começa a interpretação.

3.3 Fala e linguagem

Heidegger não possui uma filosofia da linguagem, se essa for entendida como o estudo do modo como a linguagem já pronunciada mostra tal ou tal ente e não outro. Heidegger investiga as condições de possibilidade da linguagem, que são também as condições de possibilidade desse mostrar pela linguagem. Uma filosofia da linguagem que procure estudar o mostrar posterior ao pronunciamento da

linguagem, deve se guiar por aquilo que são suas condições de possibilidade.

É nesse sentido que se encaminha o estudo que apresentamos nessa seção. Adiantamos que a condição de possibilidade imediatamente próxima da linguagem é a fala - o primeiro sentido de enunciado, como afirma Heidegger: “*O fundamento ontológico-existencial da linguagem é a fala.*” (HEIDEGGER, 2008m, p.223)¹⁶. Vamos movimentar os conceitos até aqui desencobertos para mostrar como a fala é a condição de possibilidade da linguagem. O mesmo afirma Volpi (1996, p.56):

O resultado dessa operação de ontologização é o existencial *Rede*, que não é simplesmente linguagem ou discurso, mas a indicação de uma estrutura de ser, a condição ontológica de possibilidade do falar (e dos comportamentos homogêneos da escuta e do silêncio).

A fala é um existencial igualmente originário à disposição e à compreensão. Ela é a articulação da compreensão e da disposição em uma totalidade significativa que pode se desmembrar em significações. Tal articulação se articula a partir da posição prévia. Sendo a fala igualmente originária ao compreender e a disposição, ela esta desde sempre junto a eles - todo compreender e toda disposição desde sempre se articularam na fala. Portanto a fala precede a interpretação.

Da posição prévia, para o fenômeno da fala e da linguagem, nos interessa de perto a concepção prévia. A concepção prévia é um fenômeno proveniente da facticidade do ser-aí, proveniente do caráter

¹⁶ Fundamento remete à condição de possibilidade. Lembrando que condição de possibilidade deve ser entendido nos termos de Heidegger: condições *ontológicas* de possibilidade. Isso significa que a condição ontológica de possibilidade da linguagem é a fala: a linguagem é algo que se da a partir da fala e em remissão a fala. É a fala que pode ser expressa em uma linguagem, e não qualquer outra coisa. Esse fenômeno Heidegger nomeia *fundamento da linguagem na fala*.

O termo do português *fundamento* está traduzindo, neste caso, o termo alemão *fundament*. A profa. Schuback também traduz, no entanto, o termo alemão *grund* para *fundamento*. Esta indiferença é repetida pelo espanhol e pelo francês, não ocorrendo no inglês. Neste, o termo *grund* é traduzido por *basic* e *fundament* por *foundation*. Na presente dissertação vamos seguir a tradução da profa. Schuback, mantendo a indiferença.

do ser-aí de ser sempre mundano. A fala - que é um existencial - porque sempre é fala do ser-aí, se constitui de uma concepção prévia e possui sempre seu lado mundano: a linguagem. Linguagem é o modo de ser da fala no mundo, como ensina Dastur (2007, p.171): “[...] da diferença entre o momento da articulação do sentido, o discurso (*Rede*), e quando de sua exteriorização verbal, a linguagem (*Sprache*)”, lembrando que traduzimos o termo *rede* pelo termo *fala*.

Toda compreensão e disposição não só estão sempre articuladas em uma fala, como sempre já estão articuladas numa linguagem. Não há nada compreendido que esteja fora da linguagem. A articulação da compreensão pela fala que se pronuncia na linguagem se dá através do conceito, e a articulação da disposição se dá no “tom, na modulação, no ritmo da fala, ‘no modo de dizer’”. (HEIDEGGER, 2008m, p.225), ou ainda na fala poética (HEIDEGGER, 2008m, p.225).

Apesar de a linguagem poder se mostrar como coisa *presente*, como coisas-palavras - a linguagem não é originariamente um ente *presente*. A linguagem não é uma coisa que possui atributos, as palavras não possuem atributos como o de sentido e de referência: “Dos significados brotam palavras. As palavras, porém, não são coisas dotadas de significados” (HEIDEGGER, 2008m, p. 224). Isso quer dizer que os significados precedem as palavras no sentido de serem suas condições de possibilidade. Antes de vir à palavra, à linguagem, os significados já devem ter sido articulados pela fala - pela compreensão prática - pelo ser-aí em sua lida cotidiana.

Sendo a compreensão e a disposição aberturas das possibilidades de ser que sempre se dão a partir do mundo, o ser-aí - ao compreender e ao dispor-se - já está sempre fora de si mesmo. Sendo a fala e a linguagem articulações da compreensão e da disposição, a fala e a linguagem sempre se dão fora do ser-aí - o conceito de fora e dentro não cabe propriamente ao ser-aí, são usados aqui em remissão à interpretação tradicional do homem. A linguagem não deve ser compreendida como a transposição de opiniões ou desejos, ou de qualquer outra coisa, do interior de um sujeito para o interior de outro sujeito - mas como a articulação da compreensão e disposição já compartilhadas.

Heidegger mostra a precedência da fala sobre a linguagem através do que, para ele, é uma das possibilidades inerentes a própria fala - a escuta. No fenômeno da escuta fica claro que nós escutamos e percebemos primeiramente não palavras entendidas no modo de ser da *presentidade*: não é o caso de primeiramente percebermos ondas sonoras que possuem determinadas propriedades - propriedades que serão,

dentro de um sujeito, decodificadas e então compreendidas. As ondas sonoras e as propriedades que escutamos não são os fenômenos originários, aquelas, as ondas sonoras e as propriedades, só são conquistadas a partir de um esforço teórico sobre aquilo que é sua condição de possibilidade - a escuta em sentido originário. A escuta em sentido originário é a articulação da compreensão e da disposição pela fala que se expressa na linguagem: “Assim como a articulação verbal está fundada na fala, a percepção acústica funda-se na escuta” (HEIDEGGER, 2008m, p. 226).

Ao contrário de coisas *presentes*, o que escutamos na escuta é a articulação da fala que pode se mostrar na linguagem, nós escutamos a remissão com sentido. Essa remissão é aquela estrutura fundamental do *manual*. A fala - a articulação da disposição e da compreensão - é aquela estrutura que descobrimos no primeiro capítulo. Podemos ilustrar essa anterioridade ontológica da fala como remissão, a partir do exemplo seguinte.

Em primeiro lugar “escutamos o carro rangendo, a motocicleta. Escuta-se a coluna marchando, o vento do Norte, o pica-pau batendo, o fogo crepitando.” (HEIDEGGER, 2008m, p. 226). Assim também ocorre quando escutamos a fala do outro - o que se escuta não são as palavras *presentes*, mas o sentido, aquilo sobre o que se fala. Por isso a linguagem tem que ser compreendida como o ôntico da fala e não como um ente no modo de ser da *presentidade*. Assim mostra-se a relação que linguagem possui com a fala.

O silêncio também é uma possibilidade constitutiva da fala - constituindo-se como outra prova de Heidegger da precedência da fala sobre a linguagem. O silêncio deve ser compreendido adequadamente e não pode ser confundido com o não dizer daquele que deseja dizer - como o mudo - assim como o não dizer daquele que pouco diz. É claro que ambos podem silenciar, mas nem todo não dizer é silenciar.

O silenciar autêntico elabora a compreensão e a disposição apesar de não possuir linguagem, se entendida essa enquanto palavras no modo de ser da *presentidade*. Porém se compreendermos o silêncio originariamente - a partir da *manualidade* - ele passa a ser constituído de linguagem. O silêncio sempre já se deu no mundo fático e sempre possui sua remissão - ele sempre se remete ônticamente ao ontológico do ser-aí, a pura possibilidade. O fenômeno do silêncio, portanto, também mostra a fala como anterior à linguagem.

3.4 Considerações finais do segundo momento

Nesse capítulo explicamos o segundo momento apontado como central no tema da linguagem em *Ser e tempo*. Esse momento foi enunciado como: o sentido prático dos entes é a condição de possibilidade, denominada fala, da linguagem - que é o enunciado no terceiro significado.

Partimos da apresentação da estrutura ser-em, o aonde da abertura de mundo. Essa abertura foi compreendida a partir dos seus momentos existenciais: disposição, compreensão e fala. A disposição é a abertura do ser-em em si mesmo, do mundo e dos entes intramundanos; a compreensão é a visão das possibilidades de ser enquanto possibilidades; e a fala é a articulação da disposição e da compreensão. Também comentamos o existencial interpretação: ele, sendo derivado da compreensão, elabora essa em modos particulares de ser dos entes.

Por fim, chegamos à importantíssima distinção entre fala e linguagem. A fala, que é a articulação da disposição e da compreensão, se mostrou como a própria remissão estudada no primeiro capítulo, se mostrou como o primeiro significado de enunciado. Por conseguinte, a fala é aberta primeiramente pela lida prática do ser-aí com o ente.

Por sua vez, a linguagem se mostrou como o ôntico da fala, sua pronúncia - portanto, o terceiro significado de enunciado. A linguagem está fundada na fala, sendo essa sua condição de possibilidade. A linguagem é a pronúncia da fala.

Vejamos agora, no capítulo seguinte, a possibilidade existencial de uma linguagem aonde a fala aparece oculta.

4 TERCEIRO MOMENTO - O ENUNCIADO NO PRIMEIRO SIGNIFICADO SE MODIFICA DANDO LUGAR À FALAÇÃO: A QUEDA DA FALA

O primeiro momento da presente dissertação teve início pela cotidianidade do ser-aí. Na cotidianidade, o ser-aí se relaciona apenas com os entes intramundanos - não se relacionando tematicamente com o fenômeno do mundo e do mundo circundante. Esse não relacionar-se com o fenômeno do mundo, ocorre porque o mundo se apresenta, em uma primeira aproximação, encoberto. Esse encobrimento, esse saltar por cima do fenômeno do mundo encontrando-se junto apenas aos entes intramundanos, leva o nome de queda. A queda é o existencial do ser-aí que indica seu modo de ser na cotidianidade.

O segundo momento da presente dissertação, por sua vez, passou quase que inteiramente ao largo da cotidianidade: as análises da abertura do ser-aí se centraram nos fenômenos ontológicos e não nos óticos. Cabe agora expor a cotidianidade da abertura, que é a abertura aonde o fenômeno do mundo permanece encoberto. Essa cotidianidade da abertura constitui-se pela falação, pela curiosidade e pela ambiguidade. Esses fenômenos se concretizam a partir do impessoal e possuem como condição de possibilidade a estrutura ontológico ser-em.

No presente capítulo, portanto, para a explicação do encobrimento da fala na falação, iremos expor, como tarefa preliminar, as noções de ser-com e do impessoal. Seguiremos, completando a exposição do ocultamento da fala no impessoal, para a exposição da falação, da curiosidade e da ambiguidade. Por fim, unificando todas essas investigações, será exposta a noção de queda.

4.1 O ser-com e o impessoal

Quando apresentamos o fenômeno do mundo circundante, apresentamos o ser-com de maneira incipiente e não temática, é hora de tomar o conceito como nosso tema. Começaremos essa seção tematizando o ser-com, passaremos, então, à exposição do impessoal.

Quando tratávamos do instrumento, o co-ser-aí - o outro ser-aí que não eu - era encontrado antes mesmo da própria obra, pois a obra era sempre feita para alguém. É claro que a obra pode ser feita para si mesmo, mas, nesse caso, o co-ser-aí aparece, por exemplo, naquele que produziu as ferramentas, ou naquele que ensinou o ofício. Mas o co-ser-aí aparece, também, no barco ancorado na praia, que refere-se a um conhecido que nele viaja ou então que é um barco desconhecido

(HEIDEGGER, 2008m, p. 174). Portanto, na lida cotidiana junto ao mundo circundante, já vem sempre ao encontro os outros seres-aí.

Para a lida do ser-aí com os outro, há um termo específico de Heidegger. Quando lidamos com os instrumentos, nós estamos nos ocupando com eles: nos ocupamos em organizar livros, em limpar a casa, em escrever. Da mesma forma, fazemos com os co-seres-aí, mas, nesse caso, dizemos que nos *preocupamos* com os outros. Com esse termo, também designa Heidegger (2008m, p. 178) o preocupar-se com alimentação e com o vestuário, assim como o cuidado com o corpo.

O ser-com é um existencial, é a condição de possibilidade dos outros seres-aí serem encontrados, serem compreendidos. O ser-com, por ser um existencial, não deve ser compreendido como uma propriedade do ser-aí, uma propriedade que pudesse, ou não, ser encontrada junto ao ser-aí, como se o ser-aí fosse um ente *presente*.

Interpretaríamos o ser-aí como *presente*, e conseqüentemente o ser-com como uma propriedade sua, se pensássemos que o ser-aí é uma coisa isolada, um sujeito isolado do mundo, e que apenas eventualmente pudesse se deparar com outros seres-aí. Nesse caso, ainda teríamos de pensar que diante desse incidente - o encontro de outros seres-aí - o ser-aí pudesse criar, para com os outros, pontes fugazes de comunicação. Se assim fosse, quando o ser-aí não se deparasse com outro ser-aí, ele já não possuiria a propriedade ser-com. Mas esse não é o caso, o ser-com é um existencial do ser-aí.

O ser-com não é só uma característica do ser-em, a característica de ser com os outros. Sendo, também, uma característica do mundo: a característica do mundo de ser sempre compartilhado. Como assinala Heidegger (2008m, p.175): “O mundo da presença é *mundo compartilhado*. O ser-em é *ser-com* os outros. O ser-em-si intramundano desses outros é *co-presença*.”. Isso indica que na abertura do mundo circundante, dos nexos de remissões, o co-ser-aí desde sempre se abriu. Toda remissão também é uma remissão a outro ser-aí. Não há *manual* que não contenha, em si, a abertura do co-ser-aí. Sobre essa abertura prévia dos outros seres-aí em toda e qualquer remissão, colhemos de Heidegger (2008m, p.180):

Essa abertura dos outros, previamente constituída pelo ser-com, também perfaz a significância, isso é, a mundanidade que se consolida como tal no existencial de ser-em-virtude-de. Por isso, a mundanidade do mundo assim constituída, em que a presença já sempre é e

está de modo essencial, deixa que o manual do mundo circundante venha ao encontro junto com a co-presença dos outros, na própria ocupação guiada pela circunvisão.

É só porque toda e qualquer remissão já faz sempre referência aos outros, que pode qualquer outro co-ser-aí individual ser compreendido individualmente - podendo aparecer como outro. Os co-seres-aí que estão desde sempre abertos juntamente com o mundo circundante, no entanto, não são co-seres-aí determinados - se fossem determinados, poderiam eventualmente não estar *presentes*, e então estaríamos diante de uma interpretação do ser-aí como ente *presente*. Os co-seres-aí são indeterminados. Nós não podemos diferenciá-los, eles são os outros do qual eu também faço parte, são, portanto, *a gente*.

É porque o próprio ser-aí também faz parte *da gente* em sua lida cotidiana com os entes intramundanos, que o ser-aí pode aparecer para ele mesmo em uma primeira aproximação. É nesse sentido que assevera Heidegger (2008m, p.175): “A presença encontra, de saída, ‘a si mesma’ naquilo *que* ela empreende, usa, espera, resguarda - no que está imediatamente à mão no mundo circundante, em sua *ocupação*.”. É nessa relação com os entes intramundanos que o ser-aí encontra os outros e a si mesmo em uma primeira aproximação. É nessa lida que o ser-aí torna-se, em um primeiro momento, constitutivo de si mesmo. Dá-se o nome de impessoal a esse outro, ao a gente, de onde o ser-aí retira uma primeira interpretação de si mesmo quando da lida prática com os entes.

Quando das ocupações com os *manuais* e da preocupação com os outros seres-aí, o ser-aí está sempre preocupado em estabelecer uma diferença com os outros seres-aí. Ele sempre busca - estando aquém - chegar até os outros seres-aí - e estando além - subjugar outros seres-aí, ou mesmo busca o completo nivelamento. Nessa inquietante busca para estabelecer esse intervalo, o ser-aí acaba por ser tutelado pelos outros. Pois, ao nos esforçamos cotidianamente a partir da medida do outro, essa medida termina por decidir sobre o nosso ser cotidiano. Portanto, os outros acabam por tomar o ser do ser-aí, acabam por roubar sua possibilidade enquanto possibilidade. Nesse caso, o ser-aí já não é possibilidade, estando cotidianamente determinado pelo outro.

O caráter de criar uma medida única para a cotidianidade do ser-aí está fundado na promoção da medianidade pelo impessoal, que sempre procura a média como medida. É essa medianidade que determina o que é ou não é conveniente, o que tem ou não valor, o que

pode ser ou não ser ousado. O impessoal, esses outros que decidem pelo ser-aí, não é “esse ou aquele, nem o si mesmo do impessoal, nem alguns, e muito menos a soma de todos. O ‘quem’ é o neutro, o *impessoal*” (HEIDEGGER 2008m, p.183). Essa preocupação de marcar a diferença que iguala todos na medianidade, Heidegger (2008m, p. 184) exemplifica como segue:

Assim nos divertimos e entretemos como *impessoalmente* se faz; lemos, vemos e julgamos sobre a literatura e a arte como *impessoalmente* se vê e julga; também nos retiramos das ‘grandes multidões’ como *impessoalmente* se retira; achamos ‘revoltante’ o que *impessoalmente* se considera revoltante.¹⁷

Segundo Heidegger, o impessoal coloca *à mão* do ser-aí esse seu “mundo”¹⁸, através dos meios de transporte público e os meios de comunicação e notícia, entre outros (HEIDEGGER, 2008m, p.184). Isso nos leva a crer que, com o aumento do alcance e da eficiência desses meios, o impessoal se torna homogêneo em escala mundial.

Outra característica do impessoal é retirar a decisão do ser-aí. Diante de uma decisão, o ser-aí pode sempre responsabilizar o impessoal, apoiando sua decisão nele. O impessoal pode assumir tudo e por tudo responder, porque ninguém precisará se responsabilizar pela decisão tomada. Esse apoio é um apoio em ninguém, porque ninguém poderá ser responsabilizado pela decisão. Essa falta de responsabilidade tranquiliza o ser-aí, solidificando o domínio do impessoal. Para o ser-aí no impessoal, tudo aparece facilitado pela superficialidade, medianidade e irresponsabilidade.

Nessas determinações do impessoal o ser-aí adquire consistência. Com essas determinações ele pode dizer *eu sou*. No entanto, o si-mesmo do ser-aí cotidiano é o impessoalmente si-mesmo. Consequentemente, assim como o ser-aí adquire consistência e pode dizer *eu ou* a partir do impessoal, uma primeira interpretação do ser é dada pelo impessoal. Vejamos o que assevera Heidegger (2008m, p.187):

¹⁷ Idem.

¹⁸ O termo leva aspas aqui porque, nesse caso, ele não se refere ao existencial, mas a uma configuração particular de mundo

Que a presença esteja familiarizada consigo enquanto o impessoalmente-si-mesma, isso também significa que o impessoal prelineia a primeira interpretação do mundo e do ser-no-mundo. O impessoalmente-si-mesmo, em virtude de que a presença é cotidianamente, articula o contexto referencial da significância. O mundo do ser-aí libera o ente que vem ao encontro numa totalidade conjuntural, familiar ao impessoal e nos limites estabelecidos pela medianidade.

A interpretação do impessoal é uma interpretação que encobre o fenômeno do mundo. Isso porque o ser-aí, ao perder o seu ser, não se responsabilizando pelas suas decisões, oculta seu *em-virtude-de*, que é uma unidade com o mundo. Portanto, com o impessoal o fenômeno do mundo se oculta. O resultado disso é que no impessoal todos os entes são compreendidos como isolados do mundo, são compreendidos como entes *presentes*. Tendo isso em vista, Heidegger (2008m, p.187) pode dizer sobre o trabalho fenomenológico da analítica do ser-aí, que ela - a analítica - é a aproximação temática do fenômeno do mundo e do *si mesmo* para junto do ser-aí, aproximação que se dá sempre através de uma desobstrução e de um desencobrimento, ambos se caracterizando como o rompimento de distorções.

Com o ocultamento de si mesmo, o ser-aí acaba por se interpretar a partir dos entes intramundanos. Essa interpretação que o ser-aí faz de si mesmo a partir do impessoal parte de uma compreensão dos entes como *presentes*, portando, o próprio ser-aí é interpretado como estando *presente* dentro do mundo e ao lado dos outros entes *presentes*. Por conseguinte, há uma distorção e ocultamento do modo de ser próprio do ser-aí, o ser-aí se fecha em sua existência. Dessa interpretação também retira o ser-aí uma primeira ontologia, uma ontologia do ente *presente*, uma ontologia da *presentidade*. É o que podemos confirmar no seguinte excerto de Heidegger (2008m, p.187):

Entretanto, uma vez que nesse concentrar-se no mundo salta-se por cima do próprio fenômeno do mundo, em seu lugar aparece o que é simplesmente dado dentro do mundo: as coisas. O ser dos entes em sua *co-presença* é então compreendido como ser simplesmente dado.

Assim como o ser-aí originariamente entendido possui seus modos de abertura, a saber: a disposição, a compreensão e a fala. Cabe ressaltar que o impessoal também possui seus modos próprios de abertura, como: a falação, a curiosidade e a ambiguidade.

4.2 Falação

Nessa seção, temos de responder o que é a ocultação da fala na falação, sua explicação pormenorizada só será possível na segunda parte dessa dissertação. Pois, nessa ocasião, já teremos, *a mão*, os conceitos necessários. Esse ocultamento não é o desaparecimento da fala, isso é, com a falação a fala não deixa de ser a condição de possibilidade da linguagem, ela apenas se encobre. Portanto, o que se busca nessa seção é uma interpretação da falação a partir do fenômeno do mundo e do mundo circundante, mesmo que para a própria falação esses fenômenos estejam encobertos. Isso, porém, é evidente, pois não pretendemos que essa dissertação se constitua como falação, como encobrimento. O que buscamos, ao contrário, como veremos em momentos posteriores, é uma fala fenomenológica, isso é, uma fala que desencubra o fenômeno do mundo e do mundo circundante e interprete os entes a partir dessa compreensão originária e própria.

Por mais que o termo falação remeta a um modo pejorativo de fala, Heidegger explica que o fenômeno da falação não deve ser tomado como pejorativo. Isso porque a falação não é uma propriedade negativa do ser-aí; negatividade que pudesse ser superada. A falação é um modo de ser do ser-aí, o ser-aí sempre está na falação. Logo, a análise do fenômeno da falação por Heidegger é uma constatação e não uma recomendação moralizante.

A linguagem é o pronunciamento da fala, a linguagem é o terceiro significado de enunciado que pronuncia o primeiro. Nesse pronunciamento a linguagem tem a tendência ontológica de fazer o outro participar daquilo que se abriu na fala. A linguagem, portanto, desencobre a fala para o outro. Nessa medida, a linguagem, a princípio, não encobre, mas desencobre a fala. A falação é uma modificação dessa relação de desencobrimento. Na falação a relação entre o terceiro e o primeiro significados de enunciado sofre uma modificação. *Qual modificação?*

Falação é aquela linguagem que pronuncia o ente de uma maneira mediana, isso é, pronuncia o ente retirando-o do mundo e do mundo circundante, pronuncia o ente como *presente*. Nesse pronunciamento, apesar da linguagem ser compreendida, o que se compreende não é a

fala, mas simplesmente a compreensão mediana dos entes, os entes enquanto *presentes*. Dá-se a impressão de que se compreendeu tudo, mas originariamente nada foi compreendido: “Não se compreende tanto o referencial da fala, mas só se escuta aquilo que já se falou na falação. Essa é compreendida, e aquele só mais ou menos e por alto” (HEIDEGGER 2008m, p. 232)

Tal compreensão da linguagem, compreensão que não compreende a fala, ocorre porque a linguagem, na falação, ocupa-se simplesmente em repetir aquilo que já foi falado e medianamente compreendido. Previamente já se aderiu a uma interpretação e prévia compreensão: “As coisas são assim como são porque é assim que delas (impessoalmente) se fala” (HEIDEGGER, 2008m, p.232). Nesse simples passar adiante da linguagem, o impessoal tem a impressão, cada vez mais forte, de que está compreendendo tudo. Quando mais se repete a falação, mais a falação oculta a fala, e mais ela se consolida como certeza mediana, impondo, cada vez mais, essa certeza: “O falado na falação arrasta consigo círculos cada vez mais amplos, assumindo o caráter autoritário.”. (HEIDEGGER, 2008m, p.232).

O poder autoritário da falação tem suas raízes no seu caráter existencial. Isso é, toda compreensão e interpretação passam pela compreensão mediana, seja para cumprir-se nela, a partir dela ou contra ela. (HEIDEGGER 2008m, p. 233). É necessário, portanto, em uma busca por originariedade, um momento que se concretiza como uma luta contra a falação. Aqui se insere a famosa destruição da ontologia tradicional operada por Heidegger.

A falação, portanto, encobre a fala, torna a abertura fechamento. A esse fenômeno do encobrimento Heidegger também nomeia de desenraizamento. A interpretação da falação é desenraizada porque perde sua remissão - suas raízes - com o mundo e com o mundo circundante, perde, enfim, sua remissão com a fala. Para Heidegger (2008m, p.234):

Do ponto de vista ontológico, isso significa: como ser-no-mundo, a presença que se mantém na falação cortou suas remissões ontológicas primordiais, originárias e legítimas com o mundo, com a copresença e com o próprio ser-em.

Na falação, portanto, a fala se oculta dando lugar a uma compreensão mediana que não compreende a fala, compreendendo

apenas a linguagem e crendo ter, assim, tudo compreendido. Nesse *crer tudo ter compreendido*, o ser-aí acaba por se tranquilizar com a falação.

4.3 Curiosidade

A falação tranquiliza o ser-aí porque o afasta de seu modo próprio de ser, aquele em que ele é responsável pelo seu ser. Jogado na falação do impessoal, o ser-aí perde sua responsabilidade e fica tranquilo. Porém, caso o ser-aí ruminasse essa abertura decaída, ruminasse sobre o pronunciado pela falação, essa começaria a perder o caráter de repetição e tenderia a um perigoso desencobrimento originário do próprio ser-aí. Portanto, o ser-aí não pode ficar parado. Ele tem de sempre estar descobrindo o novo, ele é sempre curioso. Nesse *não ficar parado*, o ser-aí busca não compreender os entes, mas apenas percebê-los sensivelmente. Essa percepção sensível é fornecida pelos entes no modo da *presentidade*.

A origem existencial da curiosidade pode ser mostrada com a pausa no trabalho. A fala é a abertura do ente a partir do mundo e do mundo circundante que ocorre primeiramente na lida prática do ser-aí com seu mundo. O ser-aí, no entanto, às vezes descansa. Nesse descansar da lida prática, do mundo do trabalho, o ser-aí acaba por distanciar-se dos entes: o ser-aí já não está próximo do *manual*, já não o utiliza, mas o percebe. Nesse perceber, o ser-aí se esquece de si mesmo e permanece junto aquilo que é percebido, o ente em sua *presentidade*. Isso é, o ente retirado do mundo e do mundo circundante. Portanto, a curiosidade “Trata-se de um modo de ser onde ela [o ser-aí] se ocupa em tornar-se desprendido de si mesmo enquanto ser-no-mundo, desprendido do ser junto ao que imediatamente está a mão na cotidianidade.” (HEIDEGGER 2008m, p. 236).

É a falação que guia a curiosidade na medida em que diz o que deve ou não ser visto. Com a falação e a curiosidade o ser-aí permanece, portanto, constantemente desenraizado. Nesse desenraizamento aparece o terceiro momento da abertura do impessoal, a ambiguidade.

4.4 Ambiguidade

Tudo que chega pela falação e que desperta curiosidade ao ser-aí desenraizado do mundo e de si mesmo é compreendido por ele em uma igualdade ontológica. A ambiguidade indica o caráter do ser-aí no impessoal de não mais conseguir diferenciar a abertura originária da fala daquilo que é mera repetição da linguagem. Como o mundo e o mundo

circundantes estão encobertos, o ser-aí não consegue compreender a fala enquanto originária, e, portanto, interpreta tudo a partir da *presentidade*. Pode Heidegger (2008m, p. 238), então, afirmar que: “tudo parece ter sido compreendido, captado e discutido autenticamente quando, no fundo, não foi. Ou então parece que não o foi quando, no fundo, já foi.”. Porque tudo, todas as possibilidades de desencobrimientos parecem ter sido originariamente compreendidas, o impessoal crê que ele mesmo já está sempre a caminho de todas as compreensão e interpretações. Isso é, a gente está sempre na pista, a gente chegará sempre lá. Pois a gente já prenunciou o desencobrimento. É por isso que todo desencobrimento originário, quanto vem ao público, acaba por se igualar novamente à medianidade, pois a gente já previu esse desencobrimento. O impessoal precisa abafar e neutralizar qualquer desencobrimento originário, porque esse desencobrimento sempre é o desencobrimento, também, do si mesmo do ser-aí. Traz, portanto, sempre a responsabilidade do ser-aí de ter de decidir-se por si mesmo, traz o peso da existência.

Esse estar sempre na pista do impessoal, por conta da curiosidade, está sempre se renovando, impedindo que o ser-aí se demore nisso em que ele está na pista. O tempo do impessoal é rápido. Diferentemente ocorre com aquele desencobrimento, ou o fracasso em tal desencobrimento, do empenho que busca o originário, que luta contra o impessoal. Por esse motivo, quando um desencobrimento originário vem ao público, já está fora de moda: o impessoal já está em outra novidade.

Exposto o impessoal e os modos de abertura, precisamos agora recolher tais fenômenos em uma unidade que se coloque como condição de possibilidade desses fenômenos. Para esse fenômeno unitário, Heidegger deu o nome de queda.

4.5 Queda

A queda, tal como a falação, não indica nenhum caráter negativo. Se o homem está em um estágio inferior se comparado a um estágio superior do qual ‘decaiu’, ou se pode se desenvolver para um estágio de superação cultural, isso nada tem a ver com o conceito de queda aqui apresentado. Queda é um existencial do ser-aí e não uma propriedade que pudesse ou não estar nele. Seja uma propriedade que está e não estava, ou que está e não estará mais. Queda é um modo de ser do ser-aí, o ser-aí é sempre decaído.

A queda, enquanto existencial do ser-aí, indica apenas que o ser-aí está, em uma primeira aproximação e na maior parte das vezes, junto

ao mundo das ocupações no modo do impessoal. Estar junto ao mundo da ocupação não constitui imediatamente a queda, pois o ser-aí pode estar junto ao manual sem perder de vista seu caráter próprio, sem esquecer-se do mundo e do mundo circundante. A queda é constituída pelo estar no mundo perdido no impessoal.

É certo que, se lembrarmos que a queda é um existencial e não uma propriedade do ser-aí, em toda ocupação, em toda lida com os entes intramundanos, o impessoal já estará sempre determinando essa mesma lida, essa ocupação. Mas, devemos nos lembrar também, que uma compreensão e interpretação podem se dar contra a interpretação do impessoal. Nesse caso, não estamos diante de uma queda, apesar de estarmos diante de uma lida com os entes intramundanos. É isso que afirma Heidegger (HEIDEGGER, 2008m, p.240) no seguinte excerto: “Decair no “mundo” indica o empenho na convivência, *na medida em que essa é conduzida pela falação, curiosidade e ambiguidade.*”¹⁹

Como vimos, através da falação, da curiosidade e da ambiguidade, a queda tranquiliza o ser-aí. Nesse tranquilizar, a queda acaba por ser tentadora, prendendo o ser-aí na própria queda. A esse estar preso do ser-aí em uma interpretação de si mesmo a partir do impessoal, Heidegger nomeia de alienação. O ser-aí é alienado na medida em que não consegue deixar de se interpretar a partir do impessoal.

Esquecido de si mesmo o ser-aí se interpreta a partir do impessoal, ocultando seu modo próprio de ser, ocultando o *em-virtude-de*. Em lugar da interpretação própria, o ser-aí se interpreta impropriamente ao conquistar uma consistência advinda do impessoal, onde o ser-aí passa a interpretar-se a partir do outro. Nas palavras de Heidegger (2008m, p.243): “Essa alienação *fecha* para a presença a sua propriedade e possibilidade, mesmo que se trate apenas de autêntico fracasso.”

Tendo em vista que o conceito de turbilhão significa esse ser arrastado pelo impessoal que retira o ser-aí continuamente da propriedade ao lançá-lo sempre na impropriedade - tonando-o alienado, portanto - podemos compreender o seguinte excerto com caráter sintético de Heidegger (2008m, p.244):

Pertence a *facticidade* da presença ter de permanecer em lance *enquanto* for o que é e, ao mesmo tempo, de estar envolta no turbilhão da

¹⁹ Grifo nosso.

impropriedade do impessoal. Pertence à presença que, sendo, está em jogo o seu próprio ser, o estar-lançado no qual a facticidade se deixa e faz ver fenomenalmente. A presença existe facticamente.

O ser-aí existe facticamente, em sua facticidade ele decai no mundo.

Com a exposição da queda fica exposto todo o espectro do ser-em. Enquanto propriamente si mesmo, o ser-em constitui-se de disposição, compreensão e fala. Enquanto impropriamente si mesmo, o ser-em constitui-se de falação, curiosidade e ambiguidade. O primeiro, o propriamente si mesmo, é a abertura que compreende mundo, mundo circundante e o próprio ser-aí. O segundo, o impropriamente si mesmo, é a abertura que retira o ente intramundano do mundo e do mundo circundante, interpretando-os a partir do já interpretado pelo impessoal.

4.6 Considerações finais do terceiro momento

Nesse capítulo explicamos o terceiro momento apontado como central no tema da linguagem em *Ser e tempo*. Esse momento foi enunciado como: em *Ser e tempo*, a linguagem cotidiana aparece como falação, a modificação decaída da fala.

Começamos explicando o ser-em e o impessoal, passamos para o modo como o impessoal se constitui como abertura, isso é, explicamos a falação, a curiosidade e a ambiguidade. Por fim, unificamos os fenômenos apresentados no fenômeno da queda. Durante essa explicação, expusemos o encobrimento da fala pela falação.

O enunciado no primeiro significado, a fala - significado que abre o ente no seu sentido prático e possibilita qualquer outro trato do ser-aí para com o ente - pode ser esquecido pelo ser-aí. Esse esquecimento da fala ocorre no caso da falação, modo de abertura da queda. Na falação, o ente não é mais entendido como *manual* - como aquilo com o que se lida na prática -, mas é entendido como *presente*.

O ser-aí, no caso da falação, passa a repetir o já descoberto através da falação como se a falação fosse suficiente para o conhecimento originário dos entes e de si mesmo. Algum conhecimento sobre o ente ainda é passado adiante, mas é passado de forma desenraizada - sem o seu referencial prático. Esse encobrimento ocorre pelo esquecimento do fenômeno do mundo e do mundo circundante, além do esquecimento de si mesmo pelo ser-aí. A falação, portanto, é

uma linguagem que, ao compreender o ente como *presente*, desenraiza o ser-aí de seus existenciais mais fundamentais, encobrando a fala.

A analítica do ser-aí é a tentativa de explicitar esse decaimento e possibilitar o aparecimento dos fenômenos originários, é a tentativa de possibilitar que o mundo, o mundo circundante, o ser-aí, assim como os entes intramundanos em geral, se mostrem como eles originariamente se abriram para o ser-aí. Ou seja, a analítica do ser-aí visa mostrar os entes como eles se mostraram para o ser-aí pela primeira vez, isso é, como eles se mostraram para a lida prática do ser-aí. Em outras palavras, deixar que os entes se mostrem em uma linguagem - terceiro significado de enunciado - tal como eles se abriram à fala - primeiro significado de enunciado.

A linguagem da falação não tem a capacidade de dizer originariamente o ente porque ela oculta a fala. É preciso, portanto, uma linguagem que não seja falação para que o ente se mostre originariamente.

5 QUARTO MOMENTO - A FALA É ARTICULAÇÃO DO PRÓPRIO SER-AÍ

Apresentamos estruturas ôntico/ontológicas do ser-aí a partir de sua cotidianidade - o mundo, o mundo circundante, a fala e a linguagem. No entanto, as estruturas ontológicas do ser-aí permanecem ainda uma variedade fenomenal não unificada. A última etapa da analítica do ser-aí essencial para a presente dissertação é o desencobrimento da unidade originária dessas estruturas - o desencobrimento do fenômeno da cura. Essencialmente a cura aparecerá como abertura - fenômeno em que está fundada a fala e a linguagem. Aparecendo o ser-aí originariamente como abertura, seus existenciais - disposição, compreensão e fala - aparecerão originariamente como componentes da abertura que é o próprio ser-aí. Portanto, a fala aparecerá como a articulação do próprio ser-aí.

Anteriormente nos referimos ao ser-aí em seus momentos estruturais fundamentais: o mundo, o ser-em e a queda. Ao fato de o ser-aí ser o momento estrutural mundo, Heidegger chama de facticidade do ser-aí. Ao fato de o ser-aí ser o momento estrutural ser-em, Heidegger postula como existencialidade. E ao fato de o ser-aí ser sempre decaído, Heidegger assevera queda do ser-aí. “Os caracteres ontológicos fundamentais desse ente [ser-aí] são existencialidade, facticidade e decadência.” (HEIDEGGER, 2008m, p.258). A tarefa desse capítulo é unificar esses três momentos estruturais em um único fenômeno, o fenômeno da cura, e também mostrar como a cura é a abertura originária. Por último, esse capítulo deve mostrar que a fala articula essa abertura, isso é, o próprio ser-aí.

Apresentamos preliminarmente a existência como o ser do ente em que está em jogo o seu próprio ser - o ser do ente que nós mesmos somos. Esse estar em jogo se determinou - quando da análise da compreensão - como a possibilidade ontológica do *em-virtude-de*. O *em-virtude-de* é aquele *para-que* que não possui conjuntura. Sendo o ser-aí *em-virtude-de*, ele não é determinado por nenhuma conjuntura - estando assim livre para escolher seu próprio ser. Por isso, pode-se dizer que seu ser está sempre em jogo. Esse estar sempre em jogo é compreendido ontologicamente como *anteceder-a-si-mesmo*. O ser-aí antecede o seu *para-que*, o *para-nada*, para então voltar como livre para o que decidir.

O estar em jogo do ser do ser-aí não é o estar em jogo de um sujeito isolado - o estar em jogo sempre joga com as possibilidades fáticas do mundo circundante. Salientando que o ser-aí não é propriamente nenhuma possibilidade do mundo circundante - mas é ontologicamente compreendido como liberdade para essas

possibilidades - pertence ao *anteceder-a-si-mesmo* já estar sempre sendo no mundo circundante. Pertence ao *anteceder-a-si-mesmo já-ser-no-mundo*. O fenômeno se descobre agora como *anteceder-a-si-mesmo-no-já-ser-no-mundo*.

O fenômeno *anteceder-a-si-mesmo-no-já-ser-no-mundo* não deve aparecer - recordamos - como acoplamento de *ser-em* e mundo. Já vimos que a unidade é essencial e não uma união externa de dois fenômenos. A totalidade de significância que constitui o mundo circundante tem como condição de possibilidade a unidade de mundo - o abrir em si mesmo - e o *ser-em* - o que significa primeiramente através do compreender e da disposição articulados na fala. As possibilidades - tanto do *em-virtude-de* como do *para-que* do qual é constituído o mundo circundante - pressupõem a unidade fenomenal de mundo e *ser-em*. Existencialidade e facticidade são um fenômeno unitário na medida em que a “existencialidade determina-se essencialmente pela facticidade” (HEIDEGGER, 2008m, p.259).

Nesse sempre estar no mundo circundante do ser-aí, anuncia-se o estar sempre empenhado dele em uma ocupação com os entes intramundanos. Ocupação em que se encontra o ser-aí mesmo em uma abstenção de fazer - nesse caso o ser-aí se ocupa de nada fazer. Nessa ocupação o ser-aí é, na maior parte das vezes, guiado pelo impessoal. Esse estar junto ao ente intramundano no modo do impessoal é a queda do ser-aí. Na queda há uma modificação da abertura do ser-aí - onde a fala, por exemplo, se torna falação. O todo estrutural do ser-aí - a cura - mostra-se finalmente como *anteceder-a-si-mesmo-no-já-ser-em-como-ser-junto-a*. Vejamos em que sentido o ser-aí deve ser compreendido como abertura.

Vimos que a abertura primeira do ente é o seu mostrar-se para a lida prática do ser-aí. Em relação a esse mostrar-se, vimos que a abertura do mundo e do mundo circundante são suas condições de possibilidade. Já a abertura do mundo foi compreendida como ocorrendo a partir do projetar-se do ser-aí em uma compreensão e disposição de si mesmo como *em-virtude-de* articulado em uma fala. Iremos, agora, reinterpretar esse último fenômeno - fenômeno que é a condição última de possibilidade do mostrar-se de qualquer ente - para entendê-lo como sendo o próprio ser-aí. Isso é, o próprio ser-aí será compreendido como abertura, e não como algo *presente* que pode ou não descobrir, como se a verdade fosse, para o ser-aí, algo em que ele pudesse ou não estar, como se fosse uma propriedade sua. Portanto, devemos compreender que “primordialmente verdadeiro, isso é,

exercendo a ação de desencobrir, é a presença.” (HEIDEGGER, 2008m, p.291).

Para selar a compreensão de que o ser-aí - compreendido enquanto abertura - é a verdade originária, enuncia Heidegger (2008m, p.291) a seguinte máxima: “*A presença é e está na ‘verdade’*”. Mas se o ser desencobridor é um modo essencial de ser do ser-aí, a estrutura ontológica do próprio ser-aí - a cura - deve relacionar-se de forma fundamental com o fenômeno do desencobrimento. A exposição do ser-aí como verdade originária a partir do conceito de cura unificará as reflexões até aqui expostas e mostrará o lugar da fala, pois é essa que articula toda e qualquer abertura. *Como é a relação entre a máxima ‘o ser-aí é e está na verdade’ e a cura? A abertura sempre abre - refletindo a estrutura da cura - os fenômenos do mundo, do em-virtude-de, e do para-que. Vejamos cada um desses momentos:*

a) Quanto ao fenômeno do mundo: a abertura é sempre uma abertura de mundo - pois ela sempre abre possibilidades. Mas a abertura também é sempre abertura de um mundo determinado e de possibilidades determinadas. A abertura é sempre fática. A abertura está sempre determinada pelo *já-ser-no-mundo*. b) Quanto ao fenômeno do *em-virtude-de*: a abertura também abre o ser-aí em sua propriedade. A abertura abre o ser-aí enquanto livre para possibilidades. A abertura é sempre existencial. Ela está sempre determinada pelo *anteceder-a-si-mesmo*. c) Quanto ao fenômeno do *para-que*: a abertura, que sempre abre um mundo circundante, desde sempre abriu os entes intramundanos - entes com os quais o ser-aí está sempre lidando. Nessa lida, o ser-aí já sempre se interpretou a partir desses entes, passando a encontrar-se, de igual modo, na não verdade. A abertura é decaída. Ela é determinada pela estrutura do *ser-junto-a*. É porque o ser-aí é decaído - e está ele também na não verdade - que precisamos de um esforço fenomenológico de desencobrimento dos fenômenos.

Da compreensão de verdade, abertura, apresentada, Heidegger elenca algumas consequências em relação a três pressuposições tradicionalmente sedimentadas sobre a verdade. Expor resumidamente essas consequências solidifica nossa exposição sobre o caráter de abertura do ser-aí, portanto, vejamos.

Quanto à existência de verdades eternas, muitas vezes defendida na filosofia, Heidegger (2008m, p.298) afirma que elas só poderão ser provadas se for provado que “em toda a eternidade, a presença foi e será.”. Isso ocorre porque uma verdade só pode se dar a partir do ser-aí - pois esse é a verdade em sentido mais originário. O ser-aí é a condição de possibilidade de qualquer outra verdade. Para ilustrar essa questão,

podemos citar um exemplo de Heidegger, exemplo que foi dado em outra situação, não cabendo exatamente a esse caso. Segundo Heidegger, as leis de Newton só se tornaram verdadeiras quando de suas descobertas - antes das suas descobertas as leis de Newton não eram verdadeiras, apesar de também não serem falsas, pois só o ser-aí está na não-verdade, e qualquer não verdade pressupõe o ser-aí. Que as leis de Newton só sejam verdadeiras a partir de suas descobertas, não significa que o ente desencoberto por elas não existisse antes delas - existiam, porém eles não se mostraram tal qual se mostraram a partir das citadas leis.

Da dependência da verdade em relação ao ser-aí, segundo Heidegger, não segue que a verdade seja subjetiva no sentido de arbitrária. A verdade nada mais é do que o deixar o próprio ente se mostrar em si mesmo. Quem se mostra é o ente como ele mesmo é, mesmo que para ele se mostrar seja necessária a abertura do ser-aí.

Por fim, segundo Heidegger, nós devemos pressupor a verdade. Se pressupor significa “compreender alguma coisa como a base e fundamento de um outro ente” (HEIDEGGER, 2008m, p.299), nesse caso a verdade é o que possibilita a própria pressuposição. É preciso que os entes a serem relacionados na pressuposição já estejam de alguma forma abertos. Portanto, o pressupor da verdade deve ser entendido no sentido de pressupor o próprio ser-aí, pois a verdade tem o modo de ser do ser-aí. A verdade não pode ser compreendida a partir do ente no modo de ser da *presentidade*, mas deve ser compreendido a partir da existencialidade. Apenas nesse sentido a verdade deve ser pressuposta. Quanto ao cético - aquele que não pressupõe a verdade - a partir da compreensão de verdade aqui exposta - não existe. O si mesmo não pode se por a prova.

Sendo o ser-aí a própria abertura e a fala articulação dessa abertura, é certo que a fala é a articulação do próprio ser-aí, concorda Volpi (1996, p.48): “O fenômeno fundamental considerado não é da ordem da linguagem, mas da constituição mesma do ser-aí.”

5.1 Considerações finais do quarto momento

Nesse capítulo explicamos o quarto momento apontado como central no tema da linguagem em *Ser e tempo*. Esse momento foi enunciado como: a fala aparece como articulação do próprio ser-aí em sua lida prática com os entes e consigo mesmo.

A abertura sempre vem articulada pela fala. Sem essa articulação pela fala não haveria abertura, pois a fala é a articulação da

compreensão e da disposição, e são esses dois existenciais que perfazem a abertura do ser-ai. É na disposição e na compreensão que o mundo, os entes intramundanos e o ser-ai estão primeiramente abertos ao próprio ser-ai. No entanto, a abertura originária - a verdade originária - deve ser entendida como o próprio ser-ai, pois sem o ser-ai não haveria verdade. Por conseguinte, o ser-ai é a condição última de possibilidade da verdade, o ser-ai é a abertura no sentido mais próprio.

Sendo a fala a articulação de toda abertura e o ser-ai a abertura originária, a fala é, originariamente, articulação do próprio ser-ai. Essa abertura, como qualquer outra, não é uma abertura teórica, mas prática. É na lida prática consigo mesmo que o ser-ai desde sempre se compreendeu, se dispôs e se articulou.

5.2 Considerações finais da primeira parte

A partir da pergunta *o que é a linguagem a partir da analítica do ser-ai em Ser e tempo?*, e guiados pelo fio condutor dos três significados de enunciado, abordamos preliminarmente o tema da linguagem em *Ser e tempo*.

Ainda quando da introdução, fornecemos a seguinte resposta a essa questão: a) Aparecendo - na analítica do ser-ai - o enunciado no primeiro significado como sendo o sentido prático dos entes, b) e sendo o sentido prático dos entes a condição de possibilidade, denominada fala, da linguagem - que é o enunciado no terceiro significado, c) em *Ser e tempo*, a linguagem cotidiana aparece como falação, a modificação decaída da fala, d) e a fala mesma aparece como articulação do próprio ser-ai em sua lida prática com os entes e consigo mesmo. Essas respostas foram separadas em momentos privilegiados e esses foram trabalhados em capítulos próprios.

Na primeira parte, com as respostas acima indicadas, foram apresentados os conceitos da analítica do ser-ai fundamentais para o tema da linguagem, como: mundo, mundo circundante, ser-em, ser-ai, fala, linguagem, falação, queda, entre outros. A partir desses conceitos foi possível compreender a diferença fundamental e preliminar para o tema da linguagem em *Ser e tempo*, a diferença entre fala e linguagem, entre o ontológico e o ôntico da linguagem. Ambas, fala e linguagem, ainda foram explicadas em sua íntima relação, pois uma é a condição de possibilidade da outra. A fala é a condição de possibilidade da linguagem. É só a partir dessa diferença que podemos adentrar corretamente na segunda parte dessa dissertação.

Essa diferença foi guiada pelos três significados de enunciado. Foi a diferença entre os significados de enunciado que nos possibilitou pensar a diferença entre fala e linguagem e expô-la. A fala foi compreendida como o primeiro significado de enunciado; aquele significado que abre primeiramente o ente, que dispõe o ente para qualquer outra lida do ser-aí para com ele. Essa abertura da fala foi compreendida como a abertura do ente pela lida prática do ser-aí com os entes intramundanos, com o mundo circundante e consigo mesmo. Já a linguagem foi compreendida como o terceiro significado de enunciado, o pronunciamento da fala.

Também foi introduzida a noção de falação, o modo de ser da linguagem a partir da queda do ser-aí. Essa foi colocada como o ocultamento da fala. Nesse modo de ser da linguagem, esta deixa de dizer e comunicar o mundo e o ser-aí no seu modo próprio de ser, deixando desenraizado o ser-aí. Na falação fala-se por falar, pois o falar desenraizado é tranquilizador. Por fim, chegou-se a conclusão sobre o que é a fala. A fala é a articulação do próprio ser-aí, pois a fala é a articulação da abertura e a abertura, em primeiro lugar, é o próprio ser-aí.

A exposição desses conceitos, a primeira parte dessa dissertação, portanto, constituiu-se como uma recapitulação de *Ser e tempo* direcionada para o tema da linguagem. O que fizemos foi expor com o maior rigor possível os conceitos dessa obra, preparando a segunda parte dessa dissertação. Na segunda parte, esses conceitos serão aprofundados a partir de outras obras do primeiro Heidegger e também discutidos em suas necessidades para a analítica do ser-aí.

Com os conceitos fundamentais *à mão*, portanto, passamos ao aprofundamento do tema da linguagem em *Ser e tempo*.

SEGUNDA PARTE

**RESPOSTA A SEGUNDA QUESTÃO:
QUAL É A LINGUAGEM SEM A QUAL NÃO SERIA
POSSÍVEL A ANALÍTICA DO SER-AÍ EM *SER E TEMPO*?**

A primeira parte dessa dissertação já respondeu, de forma negativa, a pergunta reservada a essa segunda parte. Quando vimos que a fala - primeiro significado de enunciado - vem a ser linguagem e pode se ocultar na falação, sendo essa última o modo decaído de linguagem, vimos que a linguagem da falação não pode realizar a analítica do ser-aí. Pois, se a fala é o sentido prático dos entes, e se a analítica do ser-aí é o desencobrimento do ser-aí na sua lida prática consigo mesmo - é certo que a linguagem necessária para dizer a analítica do ser-aí deve ser uma linguagem que mostre, no dizer, o sentido aberto pela fala - deve ser uma linguagem que deixe ver a fala. Porém, a falação é exatamente aquela linguagem que oculta a fala. Portanto, pela falação não seria possível alcançar o sentido prático dos entes, sendo impossível a realização de uma analítica do ser-aí.

Observemos parte da caracterização do terceiro significado de enunciado em *Ser e tempo* (2008m, p. 217):

Ao mesmo tempo, porém, o que se mostra a partir de si mesmo e por si mesmo pode, nesse passar adiante [pela linguagem], novamente voltar a velar-se, embora o próprio saber e conhecer, formados nesse ouvir dizer, sempre vise ao próprio ente e não afirme um 'sentido' com valor de circulação. Mesmo o ouvir dizer é um ser-no-mundo e um ser para o que se ouviu.

Ora, nessa citação fica indicado que aquilo sobre o que se fala *pode*, mas não necessariamente, voltar a velar-se. Há de haver, portanto, um passar adiante que não vela, mas desvela, um passar adiante - uma linguagem - não decaída.

Apesar de certo que existem outros modos possíveis da fala vir a ser linguagem que não a falação, ainda não sabemos que linguagem é essa. Apesar da incerteza, tudo nos indica que seria a Fenomenologia, pois seria a própria linguagem de *Ser e tempo* uma linguagem decaída? Estamos, a princípio, inclinados a dizer que não.

Diante dessa resposta negativa temos a tarefa de dar, nessa segunda parte da dissertação, uma resposta positiva a essa questão. Para isso teremos de adentrar mais profundamente nos vários fenômenos apresentados. Teremos de descobrir a estrutura da fala, assim como da falação. Precisamos descobrir como é possível, estruturalmente, a falação encobrir a fala.

Deixemos que os momentos privilegiados colocados no início dessa dissertação nos guie nessa segunda parte, assim como fizemos na primeira.

6 QUINTO MOMENTO - O ENUNCIADO NO PRIMEIRO SIGNIFICADO: O *COMO HERMENÊUTICO*.

Vimos que a primeira forma de significação se dá quando o ser-aí compreende mundo e a si mesmo como possibilidades, compreendendo a si mesmo em um modo de ser diferente do mundo. Nisso abre-se a conjuntura em uma estrutura a partir da qual será descoberto todos os entes intramundanos - a estrutura *para-que*. Essa estrutura surge na particularidade de cada ente a partir da interpretação da compreensão: “O projetar inerente ao compreender possui a possibilidade própria de se elaborar em formas. Chamamos de *interpretação* essa elaboração.” (HEIDEGGER, 2008m, p.209). Também vimos que o *para-que* é o sentido prático dos entes e que esse sentido prático é o primeiro - e está sempre - descoberto, pois nós desde sempre estamos lidando com os entes e com o mundo circundante.

Agora veremos que essa primeira compreensão dos entes pela lida prática - que é o enunciado no primeiro significado e que leva o nome de fala - possui a estrutura do *como hermenêutico*. Para isso teremos de rever algumas noções trabalhadas anteriormente.

Tomando como exemplo um pronunciamento teórico²⁰ qualquer - que estudaremos detalhadamente na seção seguinte - *o quadro é negro*, de que maneira a fala prática antecede esse pronunciamento teórico? Antes da proposição poder determinar o quadro como negro e antes da proposição poder comunicar essa determinação, o quadro precisou estar aberto; precisou estar previamente dado. O quadro foi, primeiramente, aberto na lida prática do ser-aí com o ente e com o mundo circundante.

²⁰ O termo *pronunciamento teórico* não foi, aparentemente, utilizado por Heidegger. Com esse termo queremos nos remeter ao que Heidegger (2008m, p.445 e ss.) chama de *atitude e descoberta teórica* expresso em uma linguagem. A utilização desses dois termos, podemos verificar a partir dos seguintes excertos de *Ser e tempo*. “Se, no movimento das análises ontológico-existenciais, questionamos o ‘aparecimento’ da *descoberta teórica* a partir da ocupação guiada pela circunvisão [...]” (HEIDEGGER, 2008m, p.445) (Grifo nosso), e, também: “O decisivo para o ‘aparecimento’ do *comportamento teórico* residiria, portanto, no desaparecimento da práxis.” (HEIDEGGER, 2008m, p.446) (Grifo nosso). Não podemos utilizar nem *atitude* nem *descoberta teórica* porque esses termos indicam mais que o expressar em um linguagem, indicam, também, o demorar ante o objeto. Demorar que o *descobre teoricamente*, possibilitando o *pronunciamento teórico*. *Pronunciamento teórico*, portanto, utilizamos como a linguagem que indica uma *descoberta teórica* que ocorre a partir de uma *atitude teórica* do ser-aí.

Na lida cotidiana com o quadro, esse aparece como aquilo no qual se escreve. Só depois do quadro se mostrar como isso no qual se escreve, pode a proposição determiná-lo e comunicá-lo como *o quadro é negro*. A lida cotidiana descobre o ente a partir da estrutura de sentido *para-que*. Para escrever nele.

Da mesma forma ocorre com os outros entes. A cadeira é para sentar, a porta para passar, o giz para escrever. Nós vivemos cotidianamente na compreensão dos entes, ou seja, na compreensão do mundo que nos circunda. A lida cotidiana - a ocupação - é o modo de existir em que os entes se abrem de forma imediata. É o modo em que o primeiro e mais originário sentido dos entes se abre.

A estrutura *para-que* pode ser compreendida de forma ainda mais fundamental enquanto estrutura *como*, *algo como algo*. Nas palavras de (HEIDEGGER, 2008m, p. 209):

O que se interpreta reciprocamente na circunvisão de seu ser para como tal, ou seja, o que *expressamente* se compreende, possui a estrutura de *algo como algo*. À questão que se levante numa circunvisão: o que é esse manual determinado?, a interpretação da circunvisão responde do seguinte modo: ele é para... A indicação do para-que não é simplesmente a denominação de algo, mas o denominado é compreendido *como* isso, que se deve tomar como estando em questão.

Sempre que compreendemos algo na ocupação, tomamos *algo como algo*. Algo é tomado *como para algo*. O quadro é compreendido apenas na medida em que é tomado como *algo para algo*, na medida em que é tomado como *para-que*, como algo para escrever. A estrutura *como* não antecede a estrutura *para-que* no sentido temporal, no sentido de estar lá antes dessa. A estrutura *como* já está sempre no modo do *para-que*.

A estrutura *como* é mais fundamental, ou ontologicamente anterior, do que a estrutura *para-que*, porque a estrutura *como* suporta tanto a atitude prática como a atitude teórica. Na atitude teórica da existência para com o mundo, o *para-que* da atitude prática se oculta dando lugar ao *sobre o que* se fala da atitude teórica. Já a estrutura *como* permanece em ambas as atitudes da existência, apesar de aparecer modificada. O *como para-que* se usa o ente torna-se o *como sobre o que* se fala do ente. Conforme Ferreira (2007, p. 72):

pretende-se, implicitamente, deixar claro que o ‘*como*’ *estrutural hermenêutico da interpretação transforma-se no ‘como’ apofântico na proposição*, que o ‘*como*’ hermenêutico da articulação discursiva; ou seja, a predicação é originária da interpretação.²¹

Possui, portanto, o *para-que*, anterioridade em relação ao *sobre o que*. Nas palavras de Heidegger (2004, p.120):

por isso há de insistir expressamente no caráter antepredicativo da estrutura do ‘*como*’, porque ao nos apoiarmos de imediato na expressão lingüística poderíamos pensar que essa estrutura do ‘*como*’ está dada primeira e propriamente na proposição enunciativa simples: ‘esse quadro é negro’.

Quando nos ocupamos com os entes na atitude prática - atitude que compreende os entes a partir da estrutura *como* no modo do *para-que* - sempre compreendemos os entes dirigindo-nos para além do próprio ente que se mostra. Nessa atitude precisamos nos remeter ao todo do mundo circundante e voltar ao ente abrindo-o, compreendendo-o. Segundo Heidegger (2004, p.122):

Isso é, nessa concepção aparentemente plana das coisas mais imediatas do mundo circundante, ao compreender e entender, estou sempre *já mais além* a respeito daquilo que em um sentido extremo está justamente dado. [...] Isso é, o plano conceber precisamente as coisas do mundo circundante que foram dadas do modo mais natural é um contínuo retornar a algo que sai ao encontro.

Para compreendermos o quadro negro, precisamos sempre ir para seu mundo circundante - que inclui o escrever, o ler, o giz, entre outros - e, depois, retornar. Devemos chamar atenção para o fato de que esse *ir para além do ente*; ir para o mundo circundante, não significa ir para um

²¹ Grifo nosso.

lugar onde não estamos. Nós desde sempre nos encontramos no mundo circundante. Esse é a condição de possibilidade do ente se desencobrir. *Ir para além do ente* deve ser entendido como *voltar para o mundo circundante*. *Esse ir além* é sempre retornar. Heidegger (2008m, p.212) assevera que

No projetar-se do compreender, o ente se abre em sua possibilidade. O caráter de possibilidade sempre corresponde ao modo de ser de um ente compreendido. O ente intramundano em geral é projetado para o mundo, ou seja, para um todo de significância em cujas remissões referenciais a ocupação se consolida previamente como ser-no-mundo.

Esse *ir além* que retorna é o *como hermenêutico*. Essa estrutura pode ainda ser apreendida a partir do esquema conceitual da síntese/separação. Sobre essa possibilidade, confirma Volpi (1996, p. 41):

Portanto ela [a estrutura da síntese/separação] não opera unicamente no plano verbal, mas também nas outras atitudes e nos outros comportamentos da vida humana, de tipo teórico, prático ou poético. A estrutura síntese/separação do *lógos* pertence ao *Erschlossenheit* [desencobrimento] pré-verbal do ser-aí, ela, articulando e caracterizando a constituição, torna possível todos os comportamentos, sejam linguísticos, sejam pré-linguísticos da vida humana.

Apesar da possibilidade anteriormente comentada quanto à síntese/separação, essa apreensão conceitual formal não apreende completamente o fenômeno. Para que o *como hermenêutico* seja bem compreendido através do esquema formal da síntese/separação, é preciso uma análise fenomenológica do fenômeno: “porém, em seguida, se vê que essa estrutura do ‘como’ só pode caracterizar-se como a unidade de síntese e separação com uma legitimidade acreditável se já previamente se fez evidente e se viu o fenômeno como tal.” (HEIDEGGER, 2004, p. 124).

Essa abertura prévia do fenômeno do *como hermenêutico* necessária para apreender o fenômeno a partir do esquema síntese/separação, nós já fizemos na medida em que mostramos a dependência do mundo circundante para a compreensão dos entes intramundanos. Agora nos importa, para preparar as próximas seções, caracterizar o *como hermenêutico* a partir do esquema formal da síntese/separação. Esse esquema formal já se encontra, portanto, no *como hermenêutico*. Na fala tal estrutura da síntese/separação indica precisamente o seguinte fenômeno: ir além do ente, para o mundo circundante, retornando ao ente. Para Heidegger (2004, p.124):

aquilo a partir de onde se interpreta tem que ser trazido e colocado junto com o que da interpretação: síntese; porém esse trazer e por junto com, essa composição, implica já que ambos, o “de onde” do interpretar e o próprio que há de ser interpretado, estão separados, e que na realização da interpretação eles tem de manter-se separados.

É preciso, para compreender o ente na lida prática, separar esse ente do todo do qual desde sempre estamos mergulhados e, ao mesmo tempo, sintetizá-lo a ele. Parte e todo são aqui separados e sintetizados. É isso que fazemos quando pegamos um martelo para martelar. O martelo não é compreendido como o todo, mas ele é compreendido como parte do todo. Porém seu sentido só é aberto a partir do todo. Portanto, temos um separar e sintetizar. Um estar no mundo, isso é, ir ao ente e voltar ao mundo.

Só a partir dessa significação originária - dessa fala originária - é que pode surgir algo como a linguagem que comunica por um pronunciamento. Sobre a anterioridade determinante da compreensão prática, concorda Lapidot (2010, p. 157): “Isso é, toda relação com as coisas do mundo, com o ente intramundano, é sempre condicionada por um entendimento preliminar do próprio horizonte pragmático”. Utilizando os termos que apresentaremos em seguida, também concorda Ferreira (2007, p. 165): “Pode-se dizer que, por esse motivo, a antecipação, o caráter hermenêutico, mantém uma relação de privilégio sobre o apofântico, já que, como se mostrou, o apofântico não subsiste sem o hermenêutico”.

Acima já anunciamos que o sentido prático dos entes - o enunciado no primeiro significado, a fala - na sua estrutura

compreensiva do *como* no modo do *para-que*, é denominada por Heidegger de *como hermenêutico*. Mas por que hermenêutico? É a resposta a essa questão que passamos agora a expor a partir dos parágrafos segundo e terceiro da última lição de Heidegger na sua primeira estada em Friburgo, lição datada do ano de 1923 sob o título de *Ontologia: hermenêutica da facticidade*.

No segundo parágrafo Heidegger traça uma conceituação negativa do seu termo hermenêutica. Ele contrapõe o sentido em que ele mesmo utiliza o termo do sentido usual no século XIX e XX. Segundo Heidegger, nessa época o sentido do termo - que teria sido utilizado por Schleiermacher e desenvolvido por Dilthey - referia-se à formulação de regras da compreensão. Esse sentido seria originário da hermenêutica bíblica do século XVII. Vale salientar que Heidegger simplesmente esquece a hermenêutica jurídica, esquecimento que foi remediado por Gadamer (2007).

Heidegger (2008k, p.10) rejeita que sua hermenêutica seja uma formulação de regras para a boa compreensão e faz o sentido do seu termo retornar a uma tradição ainda mais antiga. Ele faz a ideia de hermenêutica - ideia que teria sido reduzida por Schleiermacher e vinculada ao termo hermenêutica - recuar à Agostinho (HEIDEGGER, 2008k, p.10), e em seguida aos Gregos. Heidegger entende que o sentido da hermenêutica de Agostinho foi perdido. É a esse sentido que ele se remete quando da sua autocompreensão de seu próprio sentido de hermenêutica. O que é positivamente hermenêutica, que coincidiria - segundo Heidegger - com a análise do homem por Agostinho, é exposto no parágrafo terceiro.

Para Heidegger (2008k, p.11) hermenêutica é a interpretação da facticidade, o que nada mais é do que a analítica do ser-aí:

A hermenêutica tem a tarefa de tornar o ser-aí, que em cada momento é nosso, acessível a esse mesmo ser-aí, no que se refere ao seu modo de ser, de comunicar o ser-aí a ele mesmo nesses termos, de retirá-lo da alienação de si mesmo na qual é atingido. Na hermenêutica o que é desenvolvido para o ser-aí é a possibilidade dele tornar-se, e ser, para si mesmo, no modo do *compreender* a si mesmo.

Devemos ter atenção para o fato de que a faticidade não é o objeto de uma ciência chamada hermenêutica, mas a facticidade é o

próprio aí do ser-aí que sempre se compreende a partir desse aí. A esse fenômeno de compreensão a partir do aí do ser-aí é dado o nome de hermenêutica.

Como pode a hermenêutica indicar o modo de ser do ser-aí, onde ele é em se compreendendo a partir do seu aí, se estamos associando o como hermenêutico à compreensão do ente intramundano? Todo compreender do ente é, ao mesmo tempo, compreender a si mesmo. Tal fenômeno ocorre em duas vias. Primeiro, a compreensão de si mesmo é a condição de possibilidade para a compreensão de qualquer ente intramundano; e, segundo, compreendemos a nós mesmo através dos entes intramundanos. Nas palavras de Heidegger (2008m, p. 213), “Enquanto abertura do pre, o compreender sempre diz respeito a todo o ser-no-mundo. Em todo compreender de mundo, a existência também está compreendida e vice-versa”.

Quando dizemos que nos compreendemos a partir da compreensão dos entes, devemos ter em vista não que nós nos compreendemos a partir da utilidade particular do quadro negro, por exemplo, mas do modo de ser desse quadro. Quando compreendemos o quadro como *para-que*, acabamos por nos interpretarmos, também, como *para-ques*. Já na queda, onde o quadro negro é interpretado como *presente*, também nos interpretamos como entes *presentes*. Interpretamos nosso modo de ser como se esse fosse igual ao modo de ser do quadro. Portanto, sempre que compreendemos um ente, compreendemos a nós mesmo. O inverso também é verdadeiro. Se chegarmos a nos compreendermos originariamente, como *em-virtude-de*, passamos a compreender diferentemente o modo de ser do *manual*. Este deixa de ser entendido como ente *presente* e passa a ser entendido como *manual*, além disso, deixa de ter uma única possibilidade de compreensão.

Nesse modo de compreensão, nessa estrutura da significação - o *como hermenêutico* - podemos perceber um círculo. Partindo da condição de possibilidade, que é a compreensão de nós mesmos e a compreensão do mundo, compreendemos os entes intramundanos. A partir desses, passamos a compreender a nós mesmos. Retornamos, então, para a compreensão dos entes, e, assim, sucessivamente. Tal fenômeno é denominado por Heidegger de *círculo ontológico*²².

²²Devemos salientar, uma vez mais, que trata-se aqui do existencial compreensão, isso é, do descobrimento do ser dos entes. O círculo hermenêutico de Heidegger é sempre relativo aos modos de ser. Mais tarde Gadamer (2007) irá alargar o sentido de compreensão também para o sentido

Estamos sempre diante do mundo; estamos sempre lidando com o mundo circundante e com os entes intramundanos. Portanto, nós sempre compreendemos esses entes. Essa compreensão prévia serve como ponto de partida para qualquer outra compreensão. Para Heidegger (2008m, p. 211), “tudo o que está à mão sempre já se compreende a partir da totalidade conjuntural”. Essa pré-compreensão é entendida por Heidegger como a posição, a visão e a concepção prévia. No projetar dessas, abre-se o sentido. Sentido é, portanto, para Heidegger (2008m, p. 212), “*a perspectiva na qual se estrutura o projeto pela posição prévia, visão prévia e concepção prévia.*”

Se a fala - o enunciado no primeiro significado - é o modo primeiro do mostrar-se dos entes - sendo determinante e base para qualquer outra apropriação dos entes pelo ser-aí - e se a fala tem a estrutura do *como hermenêutico*, sendo uma compreensão circular, toda e qualquer outra forma de lidar com os entes terá, também, uma estrutura circular. Mesmo que essa seja incompreendida e esquecida.

Nessa última afirmação simplesmente seguimos Stein (2001, p. 246) quando ele coloca, primeiro, a compreensão na base de qualquer outra forma de apreensão do ente, a saber: “a compreensão é a própria abertura do ser-no-mundo. Toda a teoria, o ver, o compreender são derivados dessa compreensão existencial, que é a própria luz, iluminação, abertura, revelação do ser-aí.”. O mesmo autor (STEIN, 2001, p. 247), em parágrafos seguintes, afirma a circularidade dessa compreensão fundamental: “Portanto, pela compreensão prévia, que é a abertura do ser-aí, nós já sempre levamos conosco o sentido que buscamos. Disso resulta o círculo da compreensão ou o círculo hermenêutico.”

ôntico dos entes. Ele afirma: “Heidegger só se interessa pela problemática da hermenêutica histórica e da crítica histórica com a finalidade ontológica de desenvolver, a partir delas, a estrutura prévia da compreensão. Nós, ao contrário, uma vez tendo liberado a ciência das inibições ontológicas do conceito de objetividade, buscamos compreender como a hermenêutica pôde fazer jus à historicidade da compreensão.” (GADAMER, 2007, p. 354). E exemplifica o que seria o círculo ao qual se refere: “Quem quiser compreender um texto, realiza sempre um projetar. Tão logo apareça um primeiro sentido no texto, o intérprete prelineia um sentido no todo.[...] A compreensão do que está posto no texto consiste precisamente na elaboração desse projeto prévio, que, obviamente, tem que ir sendo constantemente revisado com base no que se dá conforme se avança na penetração do sentido.” (GADAMER, 2007, p. 356).

6.1 Considerações finais do quinto momento

Nesse capítulo explicamos o quinto momento apontado como central no tema da linguagem em *Ser e tempo*. Esse momento foi enunciado como: o enunciado no primeiro significado possui a estrutura do *como hermenêutico*.

A abertura primeira do ente, a fala, foi entendida como a abertura da qual depende toda e qualquer outra lida do ser-aí com o ente, pois aquela - a fala - é que disponibiliza primeiramente o ente. Essa abertura primeira, porque ocorre na lida prática do ser-aí com o ente, é uma compreensão que sempre leva em conta o mundo circundante do ente. Esse levar em conta do mundo circundante é o abrir do ente a partir da totalidade, é a compreensão do ente articulado com a totalidade. Essa abertura do ente que parte da totalidade possui a estrutura do *como hermenêutico*, que é o ir além do ente, retornando ao mundo, e voltando ao próprio ente compreendendo-o.

Mostrou-se, também, a razão de ter Heidegger utilizado o termo *Hermenêutica*: a ideia desse termo retrocederia, segundo o próprio Heidegger (HEIDEGGER, 2008k, p.10), no sentido de ser uma análise do homem em sua facticidade - e não da palavra em si mesma -, pelo menos até à análise do homem efetuada por Agostinho. Por último, mostrou-se que a hermenêutica possui uma estrutura circular, circularidade que é própria do existencial compreensão do ser-aí.

7SEXTO MOMENTO - O ENUNCIADO NO SEGUNDO SIGNIFICADO: O *COMO APOFÂNTICO*.

Podemos encontrar duas modificações da fala. Assim como a fala, tais modificações refletem modos como os entes se mostram por si mesmos ao ser-aí. A fala é o modo originário. Já as duas outras formas que apresentaremos são formas derivadas. Originariedade significa condição de possibilidade. As formas derivadas dependem da forma originária e são por ela determinadas.

A primeira modificação que podemos encontrar na fala é a modificação da atitude prática para a atitude que discursa sobre uma prática. Na estrutura do enunciado, essa modificação aparece como a modificação do *com o que* se lida para *sobre o que* se discursa. Do primeiro significado de enunciado passamos para o terceiro significado de enunciado. Tal modificação tem sua origem ontológico-existencial na surpresa, na importunidade e na impertinência. Nesse caso, o ente não é mais simplesmente compreendido no seu sentido originário pela prática, senão que um enunciado comunicante sobre ele é expresso através da linguagem.

Nessa primeira modificação, o ente ainda é comunicado a partir do seu *para-que*. Tomemos, então, as seguintes frases como exemplos: “Isso é um quadro negro, ele serve para que nele algo seja escrito”, e “esse quadro negro está molhado, impossibilitando o escrever”. Essas duas frases são enunciados comunicantes, pois elas dizem mostrando. Ambas as frases, nessa primeira modificação da fala, fazem ver a própria fala - elas mostram o enunciado no primeiro significado através da linguagem. Em outras palavras, elas mostram, pela linguagem, os entes no modo como eles se mostram para a lida prática do ser-aí com seu mundo circundante.

Cabe sinalizar que, apesar de falarmos mais detalhadamente dessa primeira modificação apenas em seções seguintes dessa dissertação, aqui já tomamos uma direção de compreensão da seguinte afirmação de Heidegger (2004, p. 112); afirmação que talvez tenha sido respondida apenas implicitamente em *Ser e tempo*, a saber: “Aqui tem de permanecer sem resolver se todo enunciar enquanto tal é também determinante”.

Para a presente seção nos interessa particularmente a segunda modificação que pode ocorrer na fala. Portanto, passamos a discorrer sobre tal modificação. Nas palavras de Heidegger (2008m, p. 446), “Abster-se do uso do instrumento significa tão pouco ‘teoria’ que, na ‘observação’ demorada, a circunvisão permanece inteiramente atada ao

utensílio ocupado e à mão. O lidar ‘prático’ possui seus modos *próprios* de demorar-se”.

A segunda modificação da fala depende da primeira modificação na medida em que ela é sempre um dizer sobre o ente. Essa segunda modificação, no entanto, não se reduz à primeira, pois ela leva a fala - primeiro significado de enunciado - à proposição - segundo significado de enunciado. Veremos que essa segunda modificação leva a estrutura do *como hermenêutico* - estrutura da fala - à estrutura do *como apofântico* - estrutura da proposição. A estrutura da *manualidade* é levada à estrutura da *presentidade*. Podemos dizer que aqui o ser-aí passa a atuar teoricamente. No entanto, devemos lembrar que toda prática tem sua teoria e vice-versa.

A proposição - o segundo significado de enunciado - é um dizer ao qual atribuímos à verdade ou à falsidade. Da frase *esse quadro é branco* podemos dizer que é verdadeira ou falsa, portanto ela é uma proposição. Ao lado da proposição estão as frases com as quais não podemos afirmar serem verdadeiras ou falsas. Por exemplo, no caso da pergunta e da ordem: *vá imediatamente até a casa de sua avó; você foi à casa de sua avó?* Quanto a essas duas frases, não podemos afirmar que são verdadeiras ou falsas.

Baseada nessa definição - que segundo Heidegger (2004, p.109) recua até Aristóteles: “Segundo Aristóteles, à proposição corresponde a alternativa de ser verdadeiro-falso” - a tradição teria interpretado que o lugar da verdade é a proposição: “segundo a opinião da tradição, a proposição, ou o juízo, é o autêntico lugar da verdade.” (HEIDEGGER, 2004, p.107). Quando a tradição diz que o lugar da verdade é a proposição, ela quer dizer que é a proposição que faz possível a verdade. Ela quer dizer que a proposição é a condição de possibilidade da verdade.

Diante do que já estudamos nessa dissertação, não podemos aceitar essa afirmação como correta. Já vimos que a verdade é o próprio ser-aí, esse, por sua vez, possibilita o descobrimento do ente em primeiro lugar. Vimos, também, que a primeira forma de descobrimento do ente é a fala - o enunciado no primeiro significado. A proposição, portanto, não é a condição de possibilidade da verdade, mas o contrário: a verdade é a condição de possibilidade da proposição. *A partir disso, devemos nós concluir que a compreensão tradicional de proposição - aquele pronunciamento que pode ser verdadeiro ou falso - foi negada por Heidegger?* Certamente essa não deve ser a conclusão, vejamos o motivo.

Segundo Heidegger, que alega seguir Aristóteles nesse particular, a proposição não é o dizer que pode ser ou verdadeiro ou falso, mas é o dizer que sempre tem a possibilidade de ser verdadeiro ou falso. Dito de outra maneira, verdadeiro também é o enunciado no primeiro significado, a descoberta primeira do ente, essa, no entanto, não pode ser falsa, ela é sempre desencobridora. Já a proposição é aquele dito que pode ser verdadeiro/falso; é aquele dito que pode desencobrir e, também, encobrir o ente. O diferencial da proposição é a possibilidade do encobrimento, pois a possibilidade do desencobrimento ela, a proposição, compartilha com os outros modos de dizer.

A partir dessas elucidações, podemos compreender que perguntas e comandos também devem ser entendidos como verdadeiros no sentido de desencobridores. Diante da pergunta: *Você foi à casa de sua avó?* Se a verdade for compreendida como o oposto de falsidade, então essa pergunta não pode ser entendida nem como verdadeira nem como falsa. Porém, se a verdade for entendida originariamente como desencobrimento, essa frase passa a ser verdadeira. Na compreensão dessa pergunta toda uma situação prática foi aberta: a avó enquanto avó daquele que é o neto daquela avó, a situação de uma possível visita à avó, etc. Se o absurdo for expresso, se aquele a quem foi dirigida a fala não possuir uma avó, por exemplo, essa frase - ao ser compreendida - será a abertura da própria situação absurda: *mas eu não conheço minha avó!*

Podemos, então, perceber que, para Heidegger, existem duas formas de verdade. A primeira é a verdade originária, aquela condição de possibilidade que desvela o ente pela primeira vez e possibilita a segunda forma. Essa, a segunda, que é denominada como verdade derivada, é o contrário da falsidade. Para tornar mais claro nossa explicação dessas duas formas, é significativo o que assevera Stein (2008, p.59):

Assim, Heidegger introduz dois conceitos de verdade: o conceito bipolar, verdade-falsidade, propriedade de frases e proposições, e o conceito de verdade como um lugar originário, onde radica o universo das proposições. Tudo isso, no entanto, ele não poderia dizer se não tivesse a percepção clara da estrutura do nosso modo de ser-no-mundo. O filósofo emprega a palavra “*als*”, a palavra *enquanto* [por nós traduzida por *como*], para afirmar que há uma clivagem entre nós e o mundo. Nunca atingimos o mundo dos objetos de

maneira direta, por contigüidade, mas sempre pelo discurso.

A partir da afirmação do primeiro significado de enunciado como fundamentando os outros dois, Heidegger desloca a verdade para um lugar anterior a proposição determinante. A verdade passa a ser anterior à proposição, passa a localizar-se na fala. Pode, então, Heidegger (2004, p.113) afirmar que “O movimento fundamental não é da linguagem para fala, se não da fala para a linguagem”.

Nós estudamos anteriormente a estrutura da fala, o lugar da verdade originária - o *como hermenêutico*. Portanto, nessa seção temos de estudar a estrutura da proposição, o lugar da verdade/falsidade - o *como apofântico*.

Heidegger mantém o termo apofântico, que foi cunhado por Aristóteles (LALANDE, 1993, p.78), não só para se remeter diretamente à tradição, mas também porque, segundo ele, apofântico significa: “dizer o dito desde a própria coisa, de modo que nesse discurso seu ‘acerca de que’ se faça visível, acessível à captação.” (HEIDEGGER, 2004, p.112). Esse termo indica que a função primeira da proposição é desencobrir/encobrir o ente e não determiná-lo, isso é, para deixar marcada a dependência da proposição para com a fala.

A estrutura *como apofântico* mantém a função de sintetizar/separar que encontramos no *como hermenêutico*, porém é diverso o que, em ambos, é sintetizado e separado. Vejamos primeiro o que é esse sintetizar/separar do *como apofântico* para depois comparar as duas estruturas. Segundo Heidegger (2004, p. 113), Aristóteles já havia descoberto a estrutura da proposição como sendo a síntese/separação.

Poderíamos, facilmente, interpretar a estrutura síntese/separação como diretamente relacionada, respectivamente, à afirmação e à negação. Nesse caso, a síntese coincide com a afirmação na medida em que na afirmação a proposição sintetiza, pelo *é*, um sujeito a um predicado, por exemplo: *Esse quadro é negro*. Já a separação coincide com a negação na medida em que separa, pelo *não é*, um sujeito de um predicado, por exemplo: *Esse quadro não é negro*.

Essa interpretação, no entanto, apresenta-se como superficial na medida em que entende a estrutura da síntese/separação a partir apenas de uma análise sintática das palavras, desenraizando a proposição de sua condição de possibilidade. É preciso compreender a síntese/separação a partir da função de desencobrimento/encobrimento provinda da fala. A

síntese/separação deve recair, portanto, não na função das palavras, mas na função de desencobrimento da frase.

Assim, em que medida as citadas proposições, como um todo, sintetizam e separam? A síntese continua recaindo sobre *quadro e negro*, mas nesse caso não é apenas o *é* que estabelece essa síntese, pois tanto o *é* como o *não é* sintetizam *quadro e negro*. Seja quando dizemos *esse quadro é negro* ou quando dizemos *esse quadro não é negro*, estamos aproximando *quadro* de *negro*, estamos sintetizando-os, seja para afirmar ou para negar suas *co-presenças*. Igualmente ocorre com a separação, seja com o *é* ou com o *não é* estamos separando ambos, *quadro e negro*. Nesse caso, estamos tomando ambos os termos como diferentes (separados) para que possam ser afirmados ou negados em suas *co-presenças*.

Portanto, um enunciado negativo, como o *quadro não é negro*, também é uma síntese. A proposição, desde sempre, para poder separar o sujeito do predicado pelo *não é*, precisou sintetizar *quadro e negro*. Essa necessidade da síntese concomitante à separação pode ser observada, mais claramente, quando se enuncia frases como *o quadro não é sadio*. Aqui há, como no caso anterior, o mostrar do ente. Esse mostrar, no entanto, não diz tanto quanto o primeiro. Aqui a síntese, anteriormente necessária para a separação, não é bem feita. Isso é, um quadro não pode ser nunca sadio.

Ambos os modos de proposição, tanto a afirmação quanto a negação, podem, é certo, encobrir ou desencobrir o ente. Nos exemplos acima, qualquer uma das duas frases - tanto a frase *o quadro é negro* quanto a frase *o quadro não é negro* - podem desencobrir ou encobrir o ente. Sua verdade ou falsidade vai depender de como o ente se mostra em si mesmo, se a proposição deixa ver ou oculta o ente.

Dessa copertença se retira que a estrutura síntese/separação é a condição de possibilidade para que uma proposição - ao sintetizar e separar dois entes - seja verdadeira ou falsa. No exemplo apresentado, podemos supor que a proposição *o quadro é negro* é verdadeira e a proposição *o quadro não é negro* é falsa. Para confirmar essas proposições devemos intuir o quadro - vendo-o, por exemplo. Sobre essa anterioridade da estrutura da síntese/separação à verdade/falsidade, é relevante o que comenta Volpi (1996, p.47):

Heidegger aponta que o lógos apofantíkos, como forma distinta do discurso, e o lógos em geral, assim como a linguagem enquanto tal, são enraizados em um fundamento mais originário

que é a condição de suas possibilidades. Em outros termos, a propriedade do lógos apofantícos de ser verdadeiro ou falso está ancorada em uma estrutura de base que lhe torna possível. Tal estrutura de base é a capacidade, constitutiva do lógos, de ligar por uma síntese ou separar por uma divisão as representações simples, determinando qualquer coisa por qualquer coisa. É à essa estrutura que Heidegger chama de *como apofântico*.

A estrutura síntese/separação, no entanto, que se encontra nas duas estruturas – no *como hermenêutico* e no *como apofântico* –, precisou sofrer uma alteração para que, nesse segundo caso, ela possibilite a verdade/falsidade. Já que no primeiro caso ela possibilitava apenas o desencobrimento, a abertura. É o que também confirma Volpi (1996, ps. 47 e 48):

Mas Heidegger não interrompe sua colocação da questão do categorial e do predicativo nesse nível. Ao contrário, ele se dirige a uma interrogação ontologizante. A predicação é possível porque o modo de ser daquele que pronuncia e fala, o *Dasein*, é ele mesmo caracterizado por uma ‘abertura’, que Heidegger nomeia de *como hermenêutico*, articulados nas significações originárias pré-verbais.

Então, é relevante ver como se procede tal modificação. Toda a diferença entre as estruturas, entre o *como apofântico* e o *como hermenêutico*, se encontra no ocultamento do mundo e do mundo circundante.

Se o *como hermenêutico* era a tomada do ente a partir da sua totalidade, mundo e mundo circundante - tomada que ocorria a partir da lida prática do ser-aí com o ente - no caso do *como apofântico*, o ente será tomado como um singular isolado do seu mundo circundante. Quando do *como hermenêutico*, a estrutura da síntese/separação unificava e separava o ente ao todo. Quando do *como apofântico*, o que é unificado não é mais ente e mundo circundante, pois esse está oculto, mas ente isolado com outro ente isolado. O que é sintetizado e separado agora são dois entes isolados e distintos: um ente é sintetizado as suas

propriedades, um sujeito é sintetizado a um predicado. Confirma essa interpretação Lapidot (2010, p.31):

Em outros termos, não é a partir da totalidade da conjuntura do mundo circundante que a coisa é descoberta. O *ver* é modificado: ‘A visão prévia de um *Vorhanden* em um *Zuhanden*. *Por* e *para* a observação, o *Zuhanden* encobre-se enquanto *Zuhanden*.’ A proposição teórica visa uma coisa retirada de seu contexto, separada - para e pela observação.

Como foi adiantado na citação acima, para essa segunda modificação da fala - a modificação que leva a fala à proposição - não basta a mudança da atitude prática para a atitude teórica do ser-aí. Nesse caso, há o completo ocultamento da dimensão prática do ser-aí. Se na primeira modificação o enunciado ainda podia dizer o ente a partir de sua *manualidade*, isso já não é possível quando da proposição. A completa perda da dimensão prática do ente se dá quando da modificação no modo de ser do ente.

No primeiro e no terceiro significados de enunciado, a prática e o dizer da prática - ambos compreendendo o ente como *para-que* -, o ente é compreendido no ir além dele mesmo em uma projeção para o mundo circundante. Essa projeção determina cada ente a partir da sua *manualidade*. O modo de ser como o ente se mostra nesse caso é a *manualidade* (*zuhandenheit*), o ente está *à mão* (*zuhanden*) do ser-aí. Nesse caso, o elemento comum que faz dos entes entes, isso é , aquilo que os faz passíveis de serem compreendidos, é o estar o ente *à mão*; é ser o ente *manual*.

Já na segunda modificação da fala - a modificação para a proposição - a estrutura da síntese/separação não é mais compreendida como o unir do todo à parte, do mundo circundante ao ente compreendido. Agora, a estrutura síntese/separação é compreendida enquanto a união de dois entes *presentes* - o ente *negro* ao ente *quadro*. Esses entes estão previamente separados na medida em que se mostram como dois entes *presentes* distintos. O ente agora se mostra no modo do *presentidade* (*vorhandenheit*), ele está *presente* (*vorhanden*) para o ser-aí. É o que confirma Lapidot (2010, p. 52):

Heidegger, ele mesmo, não deixa de notar. Ao longo de toda a análise, que é a proposição que surge como o ponto decisivo da *modificação*:

da exegese, da fala, da verdade, da teoria, do entendimento do ser. Heidegger reconhece - várias vezes explicitamente - uma relação essencial entre a proposição e o *vorhanden*.

O ente agora é interrogado não mais a partir da totalidade, mas é interrogado naquilo que está *presente* junto a si. Em outras palavras, o ente *presente* é interrogado em suas propriedades. Ao ser interrogado em suas propriedades o ente *presente* acaba por ser sempre determinado por essas propriedades. Portanto, está dada a forma da proposição: a determinação de um sujeito por um predicado, ou seja, a síntese de um predicado a um sujeito.

7.1 Considerações finais do sexto momento

Nesse capítulo explicamos o sexto momento apontado como central no tema da linguagem em *Ser e tempo*. Esse momento foi enunciado como: o enunciado no segundo significado possui a estrutura do *como apofântico*.

O enunciado no segundo significado - a proposição - foi entendido como derivada da fala, isso é, não só como dependente, mas, também, como uma modificação da fala. Essa modificação é uma modificação estrutural; do *como hermenêutico* ao *como apofântico*. Se o *como hermenêutico* é aquela estrutura de compreensão que abre o ente a partir de uma totalidade. O *como apofântico*, ao contrário, abre o ente isolando-o da totalidade. Sua dependência da fala está no fato de que a proposição separa, sempre, da totalidade, algo já dado, algo já aberto pela fala.

Essa modificação, no entanto, mantém a característica do *como hermenêutico* de abrir os entes a partir da estrutura *como, algo como algo*. Se o *como hermenêutico* abria os entes com a estrutura do *para-que*, como *manualis*, o *como apofântico* abre os entes como *presentes*. Nesse modo de abrir o ente, ao invés de sintetizar/separar o ente ao mundo circundante, ele o sintetiza/separa com outro ente *presente*. Nesse caso, um ente torna-se uma propriedade de outro: um ente determina outro. Assim temos a estrutura da proposição: um ente, o predicado, determina o outro, o sujeito.

8 SÉTIMO MOMENTO - A LINGUAGEM, O ENUNCIADO NO TERCEIRO SIGNIFICADO, TEM O MODO DE SER DO MANUAL

No §34, parágrafo dedicado, entre outras coisas, a linguagem - levando o título de *Ser-aí e fala. A linguagem* - Heidegger (2008m, p.229) escreveu:

a investigação filosófica deve decidir-se por perguntar pelo modo de ser da linguagem. Será a linguagem um utensílio à mão dentro do mundo? Terá ela o modo de ser da presença, ou nem uma coisa nem outra?

Defenderemos, nesse capítulo, que essa pergunta de Heidegger é uma pergunta retórica, visto ter ele, de fato, respondido tal questão na obra *Ser e tempo*.²³ Para defender essa tese devemos lembrar, primeiro, que “*O fundamento ontológico-existencial da linguagem é a fala*” (HEIDEGGER, 2008m, p. 223). Isso é, a linguagem está fundada na fala, não se confundindo com essa.

Levando em conta a seguinte afirmação de Heidegger (2008m, p. 223).

Uma vez que, enquanto articulação da compreensibilidade do pre, a fala é um existencial originário da abertura, constituído primordialmente pelo ser-no-mundo, ela também deve possuir, em sua essência, um modo de ser especificamente *mundano*. A compreensibilidade do ser-no-mundo, trabalhada por uma disposição, *pronuncia-se como fala*.

Confirmamos que o modo de ser mundano da fala é a linguagem. Essa seção responde pelo modo de ser mundano da fala, isso é, pelo

²³ Sabemos que existem alternativas de leitura, e que nem todos os interpretes aceitam o fato da linguagem ser primeiramente um manual. Essas alternativas ocorrem exatamente pelas dificuldades que apresentaremos no decorrer deste capítulo. Porém, estamos certos de nossa afirmação.

modo de ser da linguagem - responde, portanto, pelo modo de ser do terceiro significado de enunciado.

Já vimos que a possibilidade de ser diversa do fenômeno do mundo é o fenômeno do ser-aí. A fala tem o modo de ser do ser-aí. Ela é um existencial do ser-aí. Portanto, ela não é mundana. Diferentemente ocorre com a linguagem, essa é mundana. Na obra *Ser e tempo*, vimos apenas dois modos possíveis de ser mundano: o ente no modo de ser da *presentidade*, o ente *presente*, e o ente no modo de ser da *manualidade*, o *manual*. Devemos investigar qual desses dois modos é o modo de ser da linguagem em *Ser e tempo*. Pois se a linguagem é mundana, e se só existem dois modos de ser mundanos, a linguagem tem de ser um deles.

Para essa investigação é essencial iniciarmos pela seguinte passagem de *Ser e tempo* (HEIDEGGER, 2008m, p. 224), única passagem onde o modo de ser da linguagem no mundo é explicitamente explicado:

A linguagem é o pronunciamento da fala. Como um ente intramundano, essa totalidade de palavras em que e como tal a fala possui seu próprio ser “mundano” pode ser encontrada à maneira de algo à mão. Nesse caso, a linguagem pode ser despedaçada em coisas-palavras simplesmente dadas. Existencialmente, a fala é linguagem porque aquele ente, cuja abertura se articula em significações, possui o modo de ser-no-mundo, de ser lançado e remetido ao “mundo”.²⁴

Nessa citação, Heidegger afirma os modos possíveis de ser no mundo da linguagem: o modo de ser *a mão* e o modo de ser *presente*. A primeira questão que devemos salientar é a articulação desses dois modos de ser da linguagem.

A tradução citada traduz corretamente o original alemão na medida em que articula os dois modos de ser através de uma correta articulação das frases que os pronunciam. Essa articulação é feita pela conjunção *nesse caso*. Essa conjunção indica uma subordinação de frases que acaba por indicar uma subordinação entre os dois modos de se mostrar da linguagem no mundo. O excerto citado expressa o sentido, portanto, de que a linguagem só pode ser despedaçada em coisas

²⁴ Grifo nosso.

palavras *presentes*, no caso de já ter sido, anteriormente, encontrada no modo de ser da *manualidade*.

A conjunção *nesse caso* reflete corretamente a opção de Heidegger, no original em alemão, de utilizar o verbo *kann* apenas na possibilidade referida à linguagem no modo de ser da *presentidade*. Pois o verbo *kann* é a terceira pessoa do singular do *Präsens* do verbo *können*, e esse verbo, que é um *verbo modal (Modalverb)*, indica uma possibilidade no sentido forte do termo, isso é, significa, equivalendo ao *can* do inglês, poder enquanto condição para tal, enquanto condição de possibilidade, portanto. Podemos confirmar a utilização seleta do *kann* no original em alemão na citação seguinte (HEIDEGGER, 1977, p. 214)²⁵:

Die Hinausgesprochenheit der Rede ist die Sprache. Diese Wortganzheit, als in welcher die Rede ein eingenes “weltliches” Sein hat, wird so als innerweltlich Seiendes wie ein Zuhandenes vorfindlich. Die Sprache *kann* zerschlagen werden in vorhandene Wörterdinge.

Com a utilização do *können* por Heidegger e a tradução do seu sentido através da conjunção *nesse caso*, adquirimos a certeza de que a possibilidade ligada ao encontro da linguagem como ente *presente* está ligada há uma possibilidade diferente do encontro da linguagem como *manual*. Enquanto a possibilidade do encontro da linguagem no modo da *presentidade* se refere a sua condição de possibilidade, isso é, se refere a sua dependência da *manualidade*; a possibilidade de encontro da linguagem no modo de ser do *manual*, se refere a possibilidade da linguagem de não ser encontrada de modo algum dentro do mundo.

Devemos agora atentar não tanto para a articulação de ambos os modos de ser, mas para o fato de em ambos os casos a tradução utilizar a locução adverbial de dúvida *pode ser*. Partindo do que já vimos quanto a articulação das orações pela conjunção *nesse caso*, fica evidente que a possibilidade de ser ou não encontrada da linguagem no modo da *presentidade* se refere a modificação já trabalhada nessa dissertação do *manual* para o ente *presente*, do *como hermenêutico* ao *como apofântico*. Portanto, o não encontro da linguagem como ente *presente* se refere ao seu encontro, que é anterior, como *manual*.

²⁵ Idem.

Diferentemente ocorre, no entanto, com a possibilidade da linguagem de ser ou não encontrada como *manual*. Nesse caso, porque a fala é o primeiro modo com que o ser-aí encontra os entes, não existe nada anterior à linguagem enquanto *manual*. O não encontro da linguagem como *manual* não pode ser entendido, portanto, como o encontro da linguagem em algum outro modo de ser, seja no modo de ser da *presentidade* ou qualquer outro. Nesse caso, a possibilidade indica simplesmente que se a linguagem não for encontrada no modo de ser do *manual*, ela não será encontrada de modo algum como ente intramundano, permanecendo oculta enquanto utensílio ao ser-aí.

É porque o excerto citado é a única passagem em que expressamente Heidegger fala sobre os modos de ser da linguagem no mundo, que faz do estudo minucioso da passagem uma questão decisiva. Levando isso em consideração, compreendendo a linguagem no modo da *presentidade* como derivada da linguagem no modo da *manualidade*, a linguagem segue o mesmo padrão de todo e qualquer ente intramundano: a linguagem, primeiramente, é descoberta pela fala como *manual* e só depois pode ser encontrada pela proposição como ente *presente*.

Concluimos, portanto, que além da linguagem poder ser encontrada, enquanto ente intramundano, como *manual* e como ente *presente*, ela pode também não ser encontrada de modo nenhum dentro do mundo, permanecendo apenas no seu caráter existencial de fala. Concluimos, também, que os modos possíveis nos quais a linguagem pode ser encontrada no mundo não possuem uma igualdade ontológica, pois a linguagem no modo de ser do *manual* tem prioridade sobre a linguagem no modo de ser da *presentidade*, pois aquela é a condição de possibilidade desta.

Vejam agora - tornando nossa conclusão acima mais clara - como é a linguagem quando ela aparece em cada um desses modos de ser no mundo e, por fim, quando não aparece de forma nenhuma como ente intramundano. Começaremos pela condição de possibilidade - a linguagem enquanto *manual* - passaremos ao modo derivado - a linguagem como ente *presente* - e, por último, elucidaremos a possibilidade da linguagem não ser encontrada no mundo.

Enquanto *manual* a linguagem é um sinal. O sinal tem a função de mostrar (*zeigen*). Segundo Heidegger (2008m, p. 126), “os sinais são, no entanto, antes de tudo, utensílios cujo caráter instrumental específico consiste em *mostrar*”. Já o enunciado no primeiro significado - a fala - é compreendido por Heidegger (2008m, p. 216) como demonstração (*aufzeigen*). Levando em conta que o demonstrar é por e a partir de si

mesmo, quando a fala se pronuncia - quando é linguagem -, ela passa adiante tal demonstração (*aufzeigen*) mostrando (*zeigen*). Nas palavras de Heidegger (2008m, p.217), “Ele [o enunciado no terceiro significado, a linguagem] é um deixar ver conjuntamente o que se mostra a partir de si mesmo no modo de um determinar-se”.

Temos de pensar essa diferença apresentada, marcada pelo *auf* no alemão e mantida na tradução para o português pelo *de* - a diferença entre mostrar e demonstrar. Sobre a importância dessa diferença escreveu Heidegger (2008m, p.128):

Quanto mais segura for, em princípio, a diferença entre a ação de mostrar e a referência constitutiva do utensílio [a fala] , tanto mais inquestionável será a remissão própria e mesmo privilegiada que o sinal tem com o modo de ser da totalidade instrumental, à mão dentro do mundo, e com sua determinação mundana.

No dicionário de alemão para estrangeiros (DUDEN, 2010), o termo *zeigen* - diferentemente do *aufzeigen* - está definido a partir de uma forte referência ao apontar com o dedo. Essa é exatamente a explicação de Heidegger para o sinal, como veremos. A fala - primeiro significado de enunciado -, por tudo que já vimos, não tem esse sentido. Ela não aponta para nada; ela é o que foi aberto; ela já é a própria referência. Já o mostrar do sinal não é a própria referência, mas um tipo particular de referência. Segundo Heidegger (2008m, p. 126), “a ação de mostrar pode ser determinada como uma ‘espécie’ de referência.”. Portanto, o mostrar é derivado do demonstrar, pois ao se demonstrar o sinal mostra. Isso é, ao ser utilizado no seu modo originário de ser, abrindo-se primeiramente para a lida prática do ser-aí, o sinal aponta para outro, deixando esse outro ser visto.

Portanto, quando a linguagem é encontrada dentro do mundo através da lida prática do ser-aí - quando esse se comunica -, a linguagem se apresenta como sinal. Novamente, a linguagem, ao se abrir para a lida prática, mostra apontando. *Mas o que a linguagem mostra?* Originariamente não apreendemos o sinal quando o olhamos e o compreendemos como uma coisa *presente* que mostra alguma outra coisa *presente*. O que o sinal mostra originariamente não é um ente *presente*, mas uma totalidade. Ele mostra “uma ‘visão panorâmica’ explícita de cada envergadura do mundo circundante.” (HEIDEGGER, 2008m, p.129).

No exemplo da seta do carro dada por Heidegger (2008m, p. 127), a seta serve para avisar ao outro a direção que será tomada pelo carro que acionou a seta. A seta não mostra uma coisa *presente* - a rua para a qual o carro irá virar, por exemplo. A seta mostra, sim, todo o mundo circundante do trânsito. A seta mostra a intenção do motorista, o perigo de bater, a distância a ser tomada, a velocidade, etc. Se a seta mostrasse apenas um ente *presente*, então o outro motorista não saberia o que fazer.

Nesse mostrar, o sinal retira da imediatidade o mundo circundante. Aquilo no qual o ser-aí estava submerso em uma prática - o mundo circundante - vem à luz com o sinal. O sinal tem, portanto, a função de causar surpresa. Heidegger (2008m, p. 130) assevera que “por isso o modo de lidar da circunvisão no mundo circundante necessita de um instrumento à mão que assuma, em seu próprio caráter instrumental, a ‘obra’ de *causar surpresa* de um manual”. Em caráter conclusivo escreveu Heidegger (2008m, p.132), a saber:

O sinal não está apenas à mão junto com outro utensílio, mas em sua manualidade, o mundo circundante torna-se, cada vez mais, explicitamente acessível à circunvisão. [...] Aí se enraíza o privilégio desse manual em meio ao mundo circundante, ocupado pela circunvisão.

Sendo a linguagem um sinal, o mesmo que afirmamos sobre o sinal em geral cabe à linguagem. A linguagem é um ente intramundano. Enquanto ente intramundano ela é, primeiramente, encontrada como *manual*. A linguagem só é descoberta originariamente, portanto, através da lida, do uso, com a mesma. Sua função própria é o mostrar. Esse mostrar, no entanto, não é o mostrar de um ente *presente*, mas o mostrar que mostra a totalidade do mundo circundante. Isso que a linguagem mostra - o mundo circundante, o conjunto das remissões - é a própria fala - o enunciado no primeiro significado - é a própria articulação da compreensão. Como, para conseguir mostrar a totalidade do mundo circundante, a linguagem deve causar surpresa, a linguagem é um *para-que*, um para causar surpresa. Mas nem sempre a linguagem mostra a totalidade, a linguagem pode aparecer completamente absorvida na prática, neste caso ela não terá a função de causar surpresa: é o caso, por exemplo, do pedido por um martelo mais pesado: -Mais pesado! Aqui se manifestou a estrutura do *como hermenêutico*, ou seja,

a linguagem é compreendida pela prática com relação ao, e a partir do, seu mundo circundante.

Mas, como qualquer ente intramundano, a linguagem também é legitimamente encontrada como ente *presente*. Nesse caso, a linguagem é encontrada como palavras separadas, isoladas do seu mundo circundante. A linguagem, se falada, será encontrada como ondas sonoras dotadas de algum tipo de sentido e referência. A referência será sempre outro ente *presente*. A linguagem, portanto, nesse caso, aponta para outro ente *presente*. Podemos perceber, nessa compreensão da linguagem, a estrutura do *como apofântico*, isso é, um ente isolado do mundo circundante é sintetizado e separado a outro ente isolado. Esse é o caso em que a linguagem se encontra quando da falação, o modo de ser da fala na queda.

Sempre que a linguagem for encontrada como ente *presente*, como palavras isoladas, ela vai adquirir a estrutura do *como apofântico*. Aqui a relação é curiosa. Nós - quando da análise do *como apofântico* - havíamos afirmado que a modificação no próprio ente é que desencadeava a modificação do *como hermenêutico* para o *como apofântico*. Porém, essa modificação aparece agora como sendo uma modificação da própria linguagem. Essa aparente contradição só poderia ser resolvida completamente diante do estudo do conceito de tempo - o qual não abordaremos. O ponto que precisa ser compreendido, para nossos fins na presente dissertação, quanto ao conceito de tempo, é a compreensão de que a mudança da *manualidade* para a *presentidade* - seja de um ente qualquer ou seja da linguagem - advém das diferentes temporalizações do tempo, isso é, advém de uma modificação anterior à linguagem e ao ente. Portanto, linguagem e ente se modificam conjuntamente.

Ficam explicados os dois modos possíveis nos quais a linguagem pode ser encontrada enquanto ente intramundano. Mostrou-se, também, que a condição de possibilidade para a linguagem se mostrar como ente *presente* é ela já ter se mostrado como *manual*, como *para-que*. Vejamos agora a situação na qual a linguagem não aparece como ente intramundano.

Para compreendermos quando é que a linguagem não é encontrada como ente intramundano, vejamos a passagem que Heidegger trata do sinal no mundo primitivo. Tomemos a seguinte citação como referência: “no que concerne ao fenômeno do sinal, poder-se-ia fazer a seguinte interpretação: para o homem primitivo, o sinal e o assinalado coincidem.” (HEIDEGGER, 2008m, p. 131).

Quando o sinal e o assinalado coincidem, o sinal é tomado como o próprio assinalado. Esse *tomar como* não é um tomar como de uma união de entes *presentes*, mas a unidade anterior ao ente *presente*. Isso significa que nenhuma objetivação foi feita, e que o sinal é utilizado inteiramente inserido na prática. Ele é usado como se usa um martelo. Nas palavras de Heidegger (2008m, 132), “a ‘coincidência’ não é a identificação do que antes estava isolado, mas um sinal que ainda-não-está-livre do designado”. O autor (HEIDEGGER, 2008m, 131) ainda cita a magia e o fetiche como exemplos da identificação entre sinal e assinalado. Conclui Heidegger (2008m, 132) que “Isso significa, no entanto, que os sinais não foram descobertos como instrumento e que, por fim, o ‘manual’ intramundano ainda não possui de forma alguma o modo de ser do instrumento.”

Com a linguagem, que é um sinal, ocorre o mesmo. Quando ela não é descoberta como ente intramundano, o que ocorre é a unidade de sinal e assinalado. Dito de outra maneira, ocorre a unidade de linguagem e daquilo que é aberto pela linguagem. Nessa situação, a linguagem e a fala são compreendidas como uma e a mesma. Não há diferença entre o primeiro e o terceiro significados de enunciado. Podemos arriscar exemplificar essa questão com a evocação dos deuses no mundo primitivo. Parece que Heidegger quer dizer, por exemplo, que quando é dito, no mundo primitivo, o nome de um deus, este mesmo encontra-se ali, pois sinal - o nome - e assinalado - o deus - são um e o mesmo.

8.1 Considerações finais do sétimo momento

Nesse capítulo explicamos o sétimo momento apontado como central no tema da linguagem em *Ser e tempo*. Esse momento foi enunciado como: o enunciado no terceiro significado - a linguagem - possui o modo de ser do *manual*.

Dos três significados de enunciado, o primeiro - a fala - se constitui como existencial do ser-aí. Já os outros dois se constituem como modos de ser da fala no mundo: ambos são linguagem. Linguagem é fala pronunciada, é a fala no mundo.

Em *Ser e tempo* foram vistos duas formas de ser possíveis para os seres intramundanos, os *manuais* e os entes *presentes*. Se a linguagem é um ente intramundano, ela deve possuir um desses modos de ser. Verdadeiramente, ela possui ambos, seguindo o movimento normal de todo e qualquer ente intramundano. Mas a linguagem também, como todo e qualquer ente intramundano, quando é encontrada no mundo é

encontrada, primeiramente, como *manual*. Somente depois ela pode vir a se tornar um ente *presente*. Portanto, originariamente, o modo de ser da linguagem é a *manualidade*, a linguagem é um *manual*.

Enquanto manual a linguagem se mostrou como sinal, isso é, como ente que aponta. O apontar da linguagem, no entanto, não é o apontar que aponta para um ente *presente*, mas um apontar que aponta, descobrindo, o mundo e o mundo circundante. Enquanto *manual*, portanto, a linguagem se descobriu como um ente para-que.

9 OITAVO MOMENTO - A FALAÇÃO E O OCULTAMENTO DA FALA.

Já vimos que a falação é um tipo de linguagem que oculta a fala - o enunciado no primeiro significado. O que devemos responder nessa seção para explicar esse oitavo momento, é como ocorre essa ocultação, como a falação oculta a fala.

Que a compreensão dos entes como *presentes* tenha sua legitimidade é inegável, e, além do mais, essa *presentidade* pode ser trabalhada dentro de uma compreensão hermenêutica - nada de Heidegger é dito contra essa possibilidade. É certo que diante da *presentidade* o ente aparece isolado do mundo circundante, mas se o próprio isolamento for compreendido em seu isolamento e, além do mais, como derivado, ele acaba por se reinserir na visão hermenêutica, pois a compreensão da derivação da *presentidade* já não é uma compreensão apofântica, mas hermenêutica.

Portanto, a simples tomada do ente como *presente* - a partir do *como apofântico* - não é, por si só, falação. Se não é simplesmente a apreensão dos entes a partir da *presentidade* - do *como apofântico* - que caracteriza a queda, *o que a caracteriza?* Afirmamos que a falação é caracterizada pelo completo esquecimento do *como hermenêutico* quando da interpretação da fala e da linguagem, quando da interpretação dessas como possuindo o modo de ser da *presentidade*. Isso é, mais do que a compreensão de um ente como *presente*, a falação é a não compreensão do caráter derivado da *presentidade* em relação à *manualidade*.

Para provar nossa tese teremos de adentrar em uma pequena parte da interpretação que Heidegger fez de Aristóteles. Nossa intenção é única e exclusivamente compreender a tese de Heidegger sobre a questão da falação. Ocorre que ele a expôs quando e a partir da interpretação que fez de Aristóteles em seu curso intitulado *Lógica*.

A interpretação de Aristóteles simboliza, para Heidegger, o refinamento de uma compreensão da linguagem herdada da lida cotidiana decaída, no sentido de uma interpretação esquecida do fenômeno do mundo e do ser-aí, e presa, jogada, apenas nos entes intramundanos. Ou seja, se compreendemos como é que Aristóteles compreende o enunciado no primeiro significado, compreenderemos como todos nós o fazemos quando estamos no modo da queda.

Nosso fio condutor é o seguinte: Heidegger interpreta Aristóteles no sentido deste ter compreendido a verdade/falsidade como um fenômeno derivado de uma verdade originária. Segundo Heidegger, essa

diferença será esquecida e a tradição passará a interpretar a própria verdade/falsidade como o fenômeno originário. Mas esse não é o caso em tela. O relevante é que Aristóteles teria compreendido a diferença entre o primeiro e o segundo significados de enunciado. Quanto à compreensão do enunciado no segundo significado, somos devedores de suas análises. O problema está, para Heidegger, na compreensão de que Aristóteles tem do primeiro significado de enunciado, ou seja, a compreensão que Aristóteles tem da fala.

Segundo Heidegger, Aristóteles concorda que deve haver uma abertura prévia do ente para haver a síntese/separação da proposição, para haver verdade/falsidade. Porém, se para Heidegger essa primeira abertura do ente se dá na lida prática do ser-ai com o ente, lida que articula parte e todo em uma síntese/separação hermenêutica, para Aristóteles esse ente, previamente aberto, é *intuído* pelo homem. A intuição é a captação imediata do ente em seu ser. Nesse sentido, a captação do ente naquilo que o *sustenta e determina*. Sustenta e determina é a tradução de Heidegger do termo *ūparkein* comumente traduzido por *está presente*. Isso que sustenta e determina é a substância do ente; é algo que está sempre sustentando; é algo sempre *presente* para o ente. Assim, Heidegger indica que Aristóteles compreende a abertura primeira do ente, ou seja, a abertura pré-predicativa, a abertura pela intuição, como uma captação do ente no modo da *presentidade*.

Toda a tradição, na esteira de Aristóteles, compreende o enunciado no primeiro significado a partir de uma determinada conduta - a conduta que *presentifica* o ente - a *intuição*. Portanto é relevante o que assevera Dastur (2007, p.105) a respeito da noção de *presentificação*, a saber: “compreendemos a partir disso, como Heidegger explicitou em uma nota, que ‘a tese de que todo conhecimento tem por meta a ‘intuição’ possui o seguinte sentido temporal: todo conhecimento é presentificação (*Gegenwärtigen*).’”

Na queda ocorre, portanto, uma primazia do *como apofântico* que recua até mesmo ao enunciado no primeiro significado - a fala - compreendendo-a como um ente *presente*. Mas, na queda, a *presentificação* do enunciado no segundo significado avança, também, para o enunciado no terceiro significado, ou seja, a linguagem deixa de ser compreendida como um *manual* e passa a ser compreendida como um ente *presente*. Na queda ocorre uma total planificação dos três significados de enunciado. Para Volpi (1996, p. 34):

Em *Ser e tempo* a questão do *Lógos* é decidida de maneira resoluta e a atitude de

Heidegger se coloca bastante crítica:1) Em todas as passagens em que fala sobre isso, Heidegger declara que a tradição metafísica restringiu e reduziu o *Lógos*, de uma maneira unilateral, à sua dimensão proposicional e categorial. Atribuindo a primazia ao *Lógos apophantikós*, a predicação e ao julgamento.

É principalmente através do texto *Metafísica Théta* 10 que Heidegger defende sua interpretação de Aristóteles. A partir das seguintes duas passagens do citado tratado, podemos exemplificar a interpretação de Heidegger (2004, ps.144 e 145). Vejamos a seguir tais passagens:

b2-5:

O ser mais próprio do ente se fundamenta, em atenção ao próprio ente, no estar {já} junto e no estar separado, de modo que descobre aquele que toma {ter como presente} o separado em seu estar separado e o que está junto em seu estar junto; porém oculta aquele que, naquilo com o qual toma o ente, se conduz de modo oposto ao ente.

b17-22:

Porém com relação aquilo que escapa a toda reunião (*asinthetha*) {e portanto também a unidade do reunido}, o que significa aqui o ser ou o não ser e o descobrir e encobrir? Pois {aqui} não há nada que possa pôr-se conjuntamente, de modo que não se pode falar de ser quando algo está junto e de não ser quando algo não está junto [...]. Assim, pois, tampouco aqui haverá descobrimento e encobrimento no mesmo sentido que aquele.

Como se pode verificar na primeira citação do texto aristotélico, à pergunta pelo ente em geral com relação à verdade/falsidade, Aristóteles responde a partir da estrutura síntese/separação - estrutura entendida apenas no sentido de união de entes *presentes*. Nesse caso, o ser significa o mostrar-se enquanto conjunção e unidade, e o não ser o mostrar-se enquanto separação e pluralidade. Estamos diante da proposição - o enunciado no segundo significado - e de sua estrutura - o

como apofântico. Já o ente em seu ser, que pode ser verificado na segunda citação, escapa a toda síntese e separação. Assim, a verdade originária - o enunciado no primeiro significado, a fala - não é a verdade determinada pela síntese/separação, pela proposição. *Que verdade é essa, portanto?*

Em Aristóteles o mostrar-se do ente em seu ser - o enunciado no primeiro significado - não pode se mostrar como passível de determinação - de síntese de sujeito e predicado. O ente em seu ser não pode se mostrar como uma coisa outra ou como não sendo uma coisa outra. O ente em seu ser está *presente* simplesmente em si mesmo como si mesmo em sua *presença*. Nesse sentido é contundente a afirmação de Heidegger (2004, p. 148) que “o que sai ao encontro tem a proximidade mais própria, dentro da qual não há afastamento, senão só o que sai ao encontro em si mesmo e nada mais, e, dito mais radicalmente, nada mais que o ente *presente* puramente em si mesmo.”

Para Aristóteles o acesso ao ente em seu ser se dá através do simples tocar. O tocar não deve ser entendido como o tocar físico - do corpo -, mas deve ser entendido como o perceber com a razão. O tocar é o intuir, portanto. Dito de outra maneira, é o aproximar-se do ente a partir de como ele se mostra em si mesmo e a partir de si mesmo e não a partir de outro ente. Não é possível nenhuma confusão quanto aos entes em seu ser, porque não há, nesse caso, nenhuma possibilidade de desfiguração. Para que um ente posa desfigurar-se ele precisa ser tomado por outro, ou seja, ele precisa ser confundido com outro. Só se pode confundir um ente na medida em que outro ente pode se colocar no seu lugar.

O ente em seu ser não é passível de síntese/separação, porque ele está sempre *presente*. Ele não pode estar ausente deixando que outro ente se coloque no seu lugar. Qualquer outro ente já supõe a *presença* do ser do ente, pois essa *presença* é, utilizando os termos de Heidegger, a condição de possibilidade de todo e qualquer ente. O não perceber do ente em seu ser não pode ser, portanto, confundidor. O não perceber do ente em seu ser é apenas um não perceber. Se tomarmos o ente em seu ser como passível de síntese/separação e o determinamos a partir de outro ente, não o confundimos, apenas não o percebemos de forma alguma. Nesse caso, o que percebemos já é completamente diferente, não podendo nem sequer passar-se pelo ser do ente. Assim Heidegger (2004, p. 151) argumenta que “o contrário da captação de algo simples segue sendo, portanto, só um não perceber, o qual jamais pode ser o encobrir ‘tomar por’ de uma suposição errônea, pois isso implicaria já sempre tomá-lo por.”

Por conseguinte, Aristóteles teria compreendido uma diferença entre o primeiro e o segundo significados de enunciado. O primeiro significado seria o ser do ente, esse estaria sempre *presente* e não seria passível de síntese/separação e nem de verdade/falsidade. Já o segundo sentido de enunciado retrata aquele ente passível de síntese/separação e de verdade/falsidade.

No entanto, Aristóteles não teria compreendido a estrutura própria da fala, o *como hermenêutico*. Ao invés disso, Aristóteles teria interpretado o enunciado no primeiro significado a partir da *presentificação* do ente - modo de ser característico do *como apofântico*. Assim como Aristóteles, *a gente* interpreta os entes dessa maneira.

Portanto, fica claro que a queda é mais que a compreensão dos entes enquanto *presentes*. Mas, tal como Aristóteles e a tradição que parte de Aristóteles, a queda é a compreensão da fala como *presente*, isso é, é o esquecimento do caráter derivado da *presentidade* em relação à *manualidade*.

9.1 A queda reflexiva e não reflexiva

Afirmamos, no início desse capítulo, que a interpretação de Aristóteles simboliza, para Heidegger, o refinamento de uma compreensão da linguagem herdada da lida cotidiana decaída. No final do capítulo afirmamos que, assim como Aristóteles, *a gente* interpreta os entes dessa maneira quando estão no modo da queda. *Afirmamos com isso que não há diferença entre a interpretação da gente e a de Aristóteles?* Não, não foi isso que afirmamos. Afirmamos apenas que a interpretação *da gente* e de Aristóteles parte de uma compreensão comum. Um, no entanto, *a gente*, mantém essa interpretação de maneira não reflexiva, enquanto o outro, Aristóteles, pensa sobre essa interpretação, passando a uma interpretação reflexiva. A presente seção cabe explicar a diferença entre essas duas maneiras de interpretação.

Já vimos que a queda é o esquecimento do fenômeno do mundo. Esquecimento, no entanto, não indica que o fenômeno desapareceu, não indica que ele não é mais a condição de possibilidade. Indica, apenas, que o fenômeno não está sendo levado em conta tematicamente, ou seja, não está sendo levado em conta quando de uma dada interpretação. Esse esquecimento do fenômeno do mundo ocorre porque o ser-aí está, cotidianamente, interpretando os entes intramundanos como *presentes*. Não podemos fornecer uma causa do porque o ser-aí salta por cima do mundo, interpretando os entes como *presentes*, tendo em vista que a queda é um existencial do ser-aí, e, portanto, o ser-aí é sempre decaído.

A partir dessa interpretação decaída, o ser-aí pode simplesmente utilizá-la sem mais nas suas diversas ocupações. O ser-aí pode pressupor os entes como *presentes* quando deles fala, faz ciência, política, economia, guerra, arte, e qualquer outra ocupação. Nesse caso, que é o caso da queda não reflexiva, a *presentidade* do ente não chega a ser tema de uma investigação.

Diferentemente, pelo que já vimos dos comentários de Heidegger sobre Aristóteles, ocorre com a queda reflexiva. Nesse caso, apesar de também estar pressuposta, a *presentidade* do ente chega a ser tema explícito de uma investigação filosófica, ontológica. Vimos acima, nas citações de Aristóteles traduzidas por Heidegger, que o ser do ente - entendido esse enquanto aquele que está sempre *presente* não possibilitando que outro ocupe seu lugar, não abrindo a possibilidade do erro, portanto - era tema central das investigações de Aristóteles. Sobre a possibilidade de uma ontologia provir de uma interpretação decaída, colhemos de Heidegger (2008m, p.187) o seguinte excerto:

A presença cotidiana retira a interpretação pré-ontológica de seu ser do modo de ser mais imediato do impessoal. A interpretação ontológica segue inicialmente essa tendência e entende a presença a partir do mundo, onde a encontra como ente simplesmente dado. E não somente isso; a ontologia “mais imediata” do ser-aí recebe previamente do ‘mundo’ o sentido do ser em virtude do qual esses ‘sujeitos’ se compreendem.

Nesse caso, no caso da queda reflexiva, apesar da própria fala estar oculta, as formas desse ocultamente, e não o próprio ocultamente, se tornam visíveis. Isso é, a tomada de todo e qualquer ente como *presente*, que é o que oculta a fala, se torna visível, mesmo que ela não apareça como uma interpretação encobridora. Mas esse enraizamento próprio de Aristóteles é perdido. É esse desenraizamento que está combatendo Heidegger (2004, p.108) no seguinte excerto:

Em primeiro lugar deve-se estabelecer fundamentalmente que Aristóteles em nenhuma parte define “a verdade” como tal remontando-a a proposição, se não que quando relaciona em geral o *Lógos* (proposição) e verdade, o faz de tal modo que define a proposição mediante a verdade, ou,

mais exatamente, mediante o poder ser verdadeiro.

Não remontar a verdade à proposição, mas o contrário, significa exatamente compreender a abertura pré-predicativa do ente, isso é, a abertura primeira do ente. Aristóteles, portanto, segundo Heidegger, permanece enraizado nessa abertura, apesar de compreendê-la a partir da queda.

Já sabemos que segundo Heidegger é dessas investigações de Aristóteles que surge toda a tradição lógica. Comentamos, também, que a tradição esquece a tematização do ente enquanto *presente*. Nesse caso, a *presentidade* do ente deixa de ser, para a tradição que tem origem em Aristóteles, tema explícito de uma investigação filosófica. Curioso é o fato que acusa Heidegger nesse ponto: podemos afirmar que há aqui um duplo ocultamento.

Na queda a fala é ocultada, pois ela é interpretada a partir de uma estrutura que não é sua. O *como hermenêutico* se vela e a abertura primeira do ente passa a ser compreendida a partir do *como apofântico*. Essa compreensão da abertura primeira do ente como *presente* pode vir a ser tema explícito de uma investigação filosófica, nesse caso, apesar do ocultamento da fala, a estrutura do *como apofântico* se mostra em toda sua extensão, isso é, como determinando a abertura primeira do ente. Então, diz-se que a compreensão está enraizada no fenômeno, apesar de não alcançá-lo. A tradição que parte de Aristóteles, no entanto, segundo Heidegger, se desenraiza do fenômeno. A tradição esquece de vez a abertura primeira do ente, isso é, ela já não interpreta essa abertura nem a partir da estrutura do *como hermenêutico*, nem a partir da estrutura do *como apofântico*. A abertura primeira do ente não é interpretada de maneira nenhuma. A isso estamos chamando duplo ocultamento, primeiro o ocultamento da estrutura própria da fala, da abertura primeira do ente, e depois o ocultamento da própria abertura.

Nesse sentido, portanto, a tradição lógica que parte de Aristóteles, parte de uma interpretação reflexiva, mas acaba por deixar de ser reflexiva. Essa tradição volta a interpretar todos os entes como *presentes* sem uma reflexão explícita sobre a *presentidade* dos entes.

9.2 Considerações finais do oitavo momento

Nesse capítulo explicamos o oitavo momento apontado como central no tema da linguagem em *Ser e tempo*. Esse momento foi

enunciado como: A falação, compreendendo a fala como possuindo a estrutura da proposição - o *como apofântico* - acaba por ocultá-la.

O ocultamento da fala não ocorre simplesmente através da tomada de um ente como *presente* em uma proposição, pois essa compreensão - que possui sua legitimidade - pode ser compreendida hermeneuticamente. Isso é, a própria compreensão apofântica pode ser compreendida como derivada da compreensão hermenêutica - da fala. Nesse caso, a compreensão apofântica acaba por se reinserir na compreensão hermenêutica.

De forma diversa, o ocultamento da fala ocorre quando essa não é mais entendida como condição de possibilidade da proposição. Nesse caso, a proposição pode, ou não, ser entendida como derivada de algo pré-predicativo, mas, de qualquer modo, esse algo não é entendido a partir de sua estrutura própria, o *como hermenêutico*. Quando do ocultamento da fala, essa é entendida a partir da estrutura do *como apofântico*. O enunciado no primeiro significado, portanto, é compreendido com se possuísse a mesma estrutura do enunciado no segundo significado. Esse pronunciamento que oculta a fala leva o nome de falação.

Por fim, nesse capítulo, foi trabalhada a diferença entre a queda reflexiva e a queda não reflexiva. Ambas partem do ocultamento da fala, porém um pensa os conceitos fundamentais com os quais opera, chegando a compreender tematicamente a *presentidade* do ente, não chegando, porém a compreender o caráter derivado do *como apofântico*. O outro, a queda não reflexiva, não chega, nem mesmo, a tematizar a *presentidade* do ente.

10 NONO MOMENTO - A LINGUAGEM NECESSÁRIA PARA A ANALÍTICA DO SER-AÍ É AQUELA ESTRUTURADA A PARTIR DO *COMO HERMENÊUTICO*.

Já vimos que a analítica do ser-aí é a investigação do homem na sua cotidianidade. A pergunta agora é: *é preciso uma linguagem própria para essa analítica, ou qualquer linguagem é legítima para essa tarefa?* Começaremos mostrando que a linguagem que tem a estrutura do *como apofântico* não da conta de compreender o ser-aí. Passaremos, então, a discorrer sobre a linguagem necessária para tal tarefa.

A linguagem - o enunciado no terceiro significado - pode dizer de tal forma a fala - o enunciado no primeiro significado - que pode tomá-la a partir da estrutura da proposição - o enunciado no segundo significado - acabando por ocultar completamente sua estrutura própria, o *como hermenêutico*. Essa linguagem planifica todos os significados de enunciado. Portanto, nesse caso, teremos uma linguagem *presente* na estrutura do *como apofântico* que expressa um ente *presente*.

Se a linguagem da proposição é considerada o lugar último da verdade, então ela passa a ser o modelo à qual todas as outras falas devem se igualar, se aproximar ou se subordinar. Por essa subordinação de todas os modos possíveis de linguagem à linguagem proposicional, uma certa compreensão da linguagem determina toda a nossa compreensão de todo pronunciamento sobre todo e qualquer tema. Se durante toda a tradição lógica a linguagem verdadeira foi compreendida apenas como a linguagem proposicional, toda nossa compreensão científica e filosófica de todo e qualquer tema passou a ser uma compreensão apofântica. Não escapa dessa compreensão aquele que é o tema que nos diz respeito de forma mais próxima, a compreensão do homem, a compreensão de nós mesmos.

Quando da interpretação decaída do homem - quando da interpretação do homem a partir, e somente a partir, da linguagem proposicional - esse, o homem, é compreendido como *presente* tal como qualquer outro ente. Nesse caso, ele é compreendido a partir da estrutura da síntese/separação do *como apofântico*, isso é, ele será compreendido como a união de uma coisa *presente* a outra coisa *presente*.

Nessa compreensão, que é decaída, apesar de algo como a alma, a razão, o espírito ou a personalidade não serem compreendidas como possuindo natureza material, elas se encontram *presentes* tal como as coisas materiais. Nesse caso, o homem é uma alma *presente* em um animal *presente*. O homem é a síntese/separação de dois entes *presentes*. Por isso, a definição tradicional de homem é aquela de um *animal*

racional. É relevante a observação de Heidegger (2006, p.158), a saber: “o estrato fundamental segue sendo o *real natural* [...]; sobre ele se apoia o psíquico, e sobre o psíquico o espiritual.” Compreender o homem enquanto animal racional é compreendê-lo a partir de uma tradição que entende tudo a partir, e apenas na medida em que, o ente está *presente*. A alma só é na medida em que está aí *presente* junto ao animal *presente*. Vemos que aqui está em plena operação o *como apofântico*, que determina a fala - aquilo que por primeiro se mostra - como algo *presente*. Sobre essa compreensão reduzida do homem pela tradição comenta Volpi (1996, p.35):

Toda definição, na medida em que é uma enunciação teórica, submete a vida humana a uma apreensão de tipo categorial que não chega jamais a apreendê-lo como totalidade: porque impõe de saída uma articulação discursiva, e uma rede categorial correspondente, que divisa - síntese e separação do objeto - o que faz com que *a priori* esse escape como totalidade.

A tradição lógica exerceu, segundo Heidegger, uma gigantesca força imperativa de interpretação. Ao ponto de determinar antecipadamente, para toda a tradição posterior, o homem a partir de uma possibilidade específica da linguagem - a linguagem proposicional. Essa possibilidade não é a única, e ainda por cima é uma possibilidade derivada. Portanto, retomar o homem a partir do seu *para-que*, da sua cotidianidade - compreender o homem não intuitivamente, mas hermeneuticamente - é a tarefa da analítica do ser-aí.

Se a linguagem apofântica não da conta de dizer o homem - se não da conta da analítica do ser-aí - por já partir de uma pre-compreensão do homem como *presente* e isolado do mundo - por partir da compreensão da alma como primeiramente separada e apenas depois sintetizada ao animal - *qual é linguagem necessária para a analítica do ser-aí?*

Antes de responder pela linguagem adequada para dizer o ser-aí, devemos perguntar: *é possível uma linguagem que não tenha a estrutura do como apofântico dentro do universo de Ser e tempo?*

Quando Heidegger (2008m, p. 217) tratou do terceiro significado de enunciado no §33 de *Ser e tempo*, ele escreveu: “Ele [o enunciado no terceiro significado] é um deixar ver conjuntamente o que se mostra a partir de si mesmo e por si mesmo no modo de um determinar-se.”

Determinar é a operação de dizer um sujeito através de um predicado. Desse modo, determina-se um pelo outro. Nesse sentido, a citação acima parece postular que o enunciado no terceiro significado sempre tem a estrutura do *como apofântico*.

Logo depois Heidegger (2008m, p. 224) escreveu: “Aquilo *sobre que* se fala não possui necessariamente, nem mesmo na maior parte das vezes, o caráter de tema de um enunciado que estabelece determinações.” Aqui a declaração já é oposta e expressamente indica que é possível discursar sem que o tema do pronunciamento seja o tema de um enunciado determinante, isso é, de uma proposição. A linguagem, portanto, não tem necessidade de ser uma proposição, não necessariamente tem a estrutura do *como apofântico*. Ainda outra passagem que repete essa segunda interpretação de Heidegger (2008m, p. 220):

Uma variedade de graus intermediários ocorre entre a interpretação ainda totalmente resguardada no compreender ocupacional e o caso extremo de um enunciado teórico sobre seres simplesmente dados. Enunciados sobre acontecimentos no mundo circundante, descrições de manualidade, “relatos de situação”, apreensão e fixação de uma “ocorrência”, descrição de uma conjuntura, narração de ocorrências, essas “proposições” não podem ser reduzidas a enunciações teóricas sem que ocorra uma deturpação essencial de seu sentido.

Essa aparente contradição só pode ser resolvida se pensarmos que, na primeira citação, Heidegger escreve apenas do *modo extremo de um enunciado teórico sobre entes presentes*. Modo que foi considerado, nas citações seguintes, como sendo apenas uma possibilidade entre outras. Nossa interpretação possui uma segunda e mais importante prova: se a linguagem não pode mostrar o ser-aí na lida prática - porque desde sempre já o compreendeu como *presente, então, por que Heidegger fez uma analítica do ser-aí? Por que ele escreveu a obra Ser e tempo?*

Ora, se Heidegger escreveu uma analítica do ser-aí é porque ele vislumbrou a possibilidade de se dizer o ente sem determiná-lo. Ele vislumbrou a possibilidade de uma linguagem que não tem a estrutura do *como apofântico*. Se essa tarefa acabou por dar errado levando-o a abandonar o projeto de *Ser e tempo*, isso é outro problema. O que nos

interessa é que a parte escrita do tratado é justamente a tentativa de dizer um ente específico, o ser-aí, sem determiná-lo. É a tentativa de dizer o homem a partir de uma linguagem que não possua a estrutura do *como apofântico*. Por fim, poderíamos assumir uma posição mediadora, nem assumindo o fracasso nem o sucesso da obra, mas assumindo que *Ser e tempo* foi um exercício de linguagem. O certo é que a possibilidade de uma linguagem não determinante, se não existia, era buscada na época de *Ser e tempo*.

Enunciados aparentemente determinantes podem, muitas vezes, e na maioria dos casos, não o ser. Enunciados como - esse giz é demasiado duro - podem parecer a princípio que atribuem uma propriedade ao giz, a propriedade da dureza, mas isso não acontece. Em um enunciado como esse o que está sendo levado em conta é a conduta prática, é o *para-que* - a *manualidade* - do giz. Esse enunciado enuncia algo sobre a conduta existencial. Ele enuncia que com aquele giz não se pode escrever. Em uma real proposição determinante o *para-que* se oculta, como é o caso da proposição - esse giz é branco. Essa proposição nada diz sobre a conduta do escrever com o giz - pelo menos não explicitamente. O *para-que* do ente está oculto.

Sobre a possibilidade de haver uma linguagem não determinante, porém originária, escreveu Lapidot (2010, p.48):

Qual é o traço fundamental de uma tal teoria [da analítica do ser-aí]? Em primeiro lugar, ela não deve ter como base um *vorhanden*, isso é, ela não pode ter como base um “ver” [consequentemente um falar] modificado mas um “ver” originário.

Se não é apofântica, como é essa linguagem que diz o ser-aí? Como é a linguagem que constitui a analítica do ser-aí? A analítica do ser-aí constitui-se em dizer o homem em sua abertura originária, abertura em que ele forma uma unidade com o mundo. Pelo que já vimos, a abertura originária dos entes - a fala, o enunciado no primeiro significado - se dá quando da lida prática do ser-aí com o ente. A abertura originária do ser-aí se dá, portanto, na lida prática do ser-aí consigo mesmo. Essa lida prática é encontrada por Heidegger na cotidianidade não decaída do ser-aí, isso é, na lida prática do ser-aí com o ente, compreendido esse a partir do mundo e do mundo circundante, mesmo que não tematicamente. Portanto, a analítica do ser-aí parte da cotidianidade.

Nós vimos que a falação acaba por compreender - perdendo seu referencial - a fala como *presente*. A compreensão mais corriqueira - decaída - que o homem tem de si mesmo é, portanto, baseada no *como apofântico*. Isso oculta a abertura originária do ser-aí, oculta seu modo de ser como existir. Dito de outra maneira, a compreensão do homem a partir do *como hermenêutico* é ocultada. Portanto, uma linguagem que queira dizer o ser-aí - que queira dizer como o ser-aí é compreendido na lida prática dele consigo mesmo - deve romper a queda e dizer a fala originária, ela deve deixar que o ente em seu ser - como manual - venha a palavra a partir de uma compreensão hermenêutica.

O que é essa linguagem que deixa vir à fala o ser do ente no seu modo originário e não decaído da presentidade? É a linguagem que vai até o ente ele mesmo, até o ente tal como ele se mostra originariamente na prática, é a linguagem que segue a máxima: “Para as coisas elas mesmas!”. Essa linguagem é a linguagem fenomenológica. (HEIDEGGER, 2008m, p. 66). Se repararmos na explicação que Heidegger dá do termo Fenomenologia, iremos perceber que esse método - essa forma de dizer, essa linguagem - condiz perfeitamente com a estrutura que apresentamos. Descobrir retirando o que oculta, ou seja, deixar ver o sentido originário da prática, retirando a falação que a oculta. Heidegger (2008m, p. 67) explica o termo a partir dos seus étimos *lógos* e *fainómenon* (fenômeno). Sua análise etimológica do termo fenômeno é como segue:

A expressão grega *fainómenon*, a que remonta o termo “fenômeno”, deriva do verbo *faínessai*. *Faínessai* significa: mostrar-se e, por isso, *fainómenon* diz o que se mostra, o que se revela. Já em si mesmo, porém, *faínessai* é a forma *média* de *faínō* - trazer para a luz do dia, pôr no claro. *Faínō* pertence à raiz *fa*, como *fōz*, a luz, a claridade, isso é, o elemento, o meio, em que alguma coisa pode vir a se revelar e a se tornar visível a si mesma.

E conclui dizendo: “Deve-se *manter*, portanto, como significado da expressão “*fenômeno*” o que se revela, *o que se mostra em si mesmo*.” (HEIDEGGER, 2008m, p. 67). Fenômeno é aquilo que se mostra por si mesmo, ou seja, o ente em seu ser. Os modos de ser dos entes, quanto aos intramundanos, são a *manualidade* e a *presentidade*.

A apreensão do ente partindo de uma proposição - com estrutura do *como apofântico* - não chega ao modo de ser dos entes porque, desde

sempre, já optou por um modo de ser, a *presentidade*. Dessa forma, os modos de ser estão ocultos, e um modo específico está pressuposto. É na lida prática que os modos de ser entendidos enquanto possibilidades podem aparecer. É na lida prática que o modo de ser da *manualidade* pode aparecer como o modo originário de ser do ente intramundano. Portanto, o fenômeno é o mostrar-se do ente na lida prática do ser-aí com seu mundo circundante.

Já a tradução de *lógos é fala* - o enunciado no primeiro significado. Sobre a fala escreveu Heidegger (2008m, p.72):

“A fala deixa e faz ver *apó* ... a partir daquilo sobre o que fala. A fala (*apófansis*) autêntica é aquela que retira o que diz daquilo sobre o que fala, de tal maneira que, em sua fala, a comunicação falada revele e, assim, torne acessível aos outros, aquilo sobre o que fala”

Nessa citação está mais do que claro que a comunicação falada autêntica é aquela que diz a fala, que retira o que diz do fenômeno, isso é, retira o que diz do ente no modo como ele se mostra para a lida prática do ser-aí consigo mesmo e com seu mundo circundante.

A Fenomenologia de Heidegger enquanto analítica do ser-aí, portanto, deixa o ser-aí se mostrar a partir de sua cotidianidade, de sua lida prática consigo mesmo. Esse mostrar a partir de si mesmo é o mostrar-se originário, a fala, o enunciado no primeiro significado. Essa possui a estrutura do *como hermenêutico*, portanto, segundo Heidegger (2008m, p. 77):

Da própria investigação resulta que o sentido metodológico da descrição fenomenológica é *interpretação*. O *lógos* da fenomenologia da presença possui o caráter de *hermeneúein*. Por meio desse *hermeneúein* *anunciam-se* o sentido próprio de ser e as estruturas fundamentais de ser que pertencem à presença como compreensão de ser. Fenomenologia da presença é *hermenêutica* no sentido originário da palavra em que se designa o ofício de interpretar.²⁶

²⁶ Quarto grifo do autor.

A analítica do ser-aí, que é a hermenêutica do ser-aí é, como podemos comprovar na citação, portanto, a linguagem fenomenológica.

10.1 Considerações finais do nono momento

Nesse capítulo explicamos o nono momento apontado como central no tema da linguagem em *Ser e tempo*. Esse momento foi enunciado como: a linguagem necessária para a analítica do ser-aí é a linguagem fenomenológica - aquela que diz a fala a partir de sua estrutura própria, o *como hermenêutico*.

A linguagem proposicional - aquela que tem a estrutura do *como apofântico* - não é capaz de realizar a analítica do ser-aí, pois já parte o pressuposto de que o homem é um ente *presente* juntamente com suas propriedades, perdendo, portanto, o homem em seu ser, em sua existência.

Mas a proposição não é a única possibilidade da linguagem. Em *Ser e tempo* há sim a possibilidade da linguagem dizer a fala - ela pode pronunciar o ente tal como ele se abre originariamente para o ser-aí em sua lida prática com o mundo, com os entes e consigo mesmo. Essa linguagem, porque é uma linguagem que diz o ente a partir da prática, tem a estrutura do *como hermenêutico*.

Como a analítica do ser-aí se constitui exatamente desse tipo de dizer - se constitui em dizer o homem a partir de sua cotidianidade, isso é, a partir da abertura de si mesmo para si mesmo em sua lida prática consigo mesmo - a linguagem capaz de realizar a analítica do ser-aí, é aquele que tem a estrutura do *como hermenêutico*. Essa linguagem, esse pronunciar, leva o nome de fenomenologia. Isso porque ela é um pronunciamento que vai ao fenômeno ele mesmo: a fala.

A linguagem necessária para a analítica do ser-aí é, portanto, aquela que alcança o ser-aí no seu mostrar-se originário, é a linguagem fenomenológica, essa linguagem tem a estrutura do *como hermenêutico*.

10.2 Conclusão

Objetivando responder o que é a linguagem a partir da analítica do ser-aí em *Ser e tempo* e seguindo o fio condutor dos três significados de enunciado propostos por Heidegger, apresentamos, na primeira parte da presente dissertação, uma retomada dos conceitos fundamentais da analítica do ser-aí em *Ser e tempo*. Dentre os conceitos fundamentais se destacou a apresentação da divisão fundamental entre fala e linguagem,

assim como a linguagem decaída da falação. Concluímos a primeira parte constatando que a fala é a articulação do próprio ser-aí.

Passamos, então, à segunda parte da presente dissertação. Essa segunda parte, também sob o fio condutor dos três diferentes significados de enunciado, consistiu-se como aprofundamento conceitual do exposto na primeira parte. Esse aprofundamento foi levado a cabo através de estudos de *Ser e tempo* e de outras obras do primeiro Heidegger. A segunda parte objetivou responder a seguinte questão: *qual é a linguagem sem a qual não seria possível a realização da analítica do ser-aí em Ser e tempo?*

Respondemos essa questão da seguinte maneira: tendo em vista que a) o enunciado no primeiro significado possui a estrutura do *como hermenêutico*; assim como que b) o enunciado no segundo significado possui a estrutura do *como apofântico*; e finalmente que c) o enunciado no terceiro significado - a linguagem - possui o modo de ser do *manual*; d) A falação é a linguagem no modo da *presentidade* que oculta a fala ao tomar essa como possuindo a estrutura da proposição, o *como apofântico*. Portanto, e) a linguagem necessária para a analítica do ser-aí é a linguagem fenomenológica - aquela que diz a fala a partir de sua estrutura própria, o *como hermenêutico*.

Ao fim dessa segunda parte e da dissertação como todo, descobrimos não só a fala - a abertura primeira do ente que se dá através da lida prática do ser-aí com o ente, com o mundo e consigo mesmo - como, também, sua estrutura fundamental - o *como hermenêutico*. Outro descobrimento foi a proposição como fenômeno diverso da fala, assim como sua estrutura - o *como apofântico*. Descobrimos, também, a linguagem em seu modo originário de ser no mundo - a *manualidade*. Como fomos guiados pelos diferentes significados de enunciado, esses fenômenos foram compreendidos como segue: a fala foi entendida como o primeiro significado de enunciado, a proposição como o segundo significado de enunciado e a linguagem como o terceiro.

Diante dessas estruturas fundamentais, compreendemos melhor o fenômeno da falação. Fenômeno onde um específico tipo de linguagem, por não compreender a fala a partir de sua estrutura própria - o *como hermenêutico* - acaba por ocultá-la. Esse tipo específico de linguagem, porque não compreende a fala, não é capaz de pronunciar e realizar a analítica do ser-aí.

Por fim, concluímos que a linguagem que diz a fala a partir de sua estrutura própria, o *como hermenêutico* - linguagem denominada fenomenológica - é a única linguagem capaz de dizer a fala, e, portanto,

a abertura primeira do ser-aí. Desse modo, é a linguagem fenomenológica a única capaz de realizar a analítica do ser-aí.

Dessa forma, tendo sido explicada e defendida nossas respostas às duas questões possíveis sobre a linguagem em *Ser e tempo*, consideramos o tema da linguagem satisfatoriamente trabalhado, restando apenas duas objeções.

As duas fortes objeções que podem ser apresentadas à presente dissertação são: a primeira se refere à co-fusão entre fala e o primeiro significado de enunciado, a segunda se refere à possibilidade de uma linguagem que não possua a estrutura do *como apofântico*. A essas duas objeções responderemos agora.

Quanto à primeira, temos que confirmar que de fato violentamos o conceito de enunciado ao ampliarmos exageradamente o seu primeiro significado ao ponto de co-fundi-lo com a fala. O olhar atento percebe que o enunciado no primeiro significado deixa ver a fala, abre em primeiro lugar a fala, não se confundindo, portanto, com ela. Porém, neste abrir, o enunciado no primeiro significado guarda a fala, retém a fala, torna-a disponível, confunde-se com ela, nas palavras de Heidegger: “no enunciado expresso a própria coisa mostrada se encontra acessível e está, por assim dizer, guardada.” (HEIDEGGER 2004, pag.112).

Aquilo que guarda é o enunciado no primeiro significado, aquilo que expressa é o enunciado no terceiro significado. Nesse guardar, o enunciado no primeiro significado acaba por confundir-se com a fala, pois, devemos salientar, não existe enunciado no primeiro significado que não mostre. Não é o caso de existir algo presente - o enunciado no primeiro significado - que eventualmente mostre e eventualmente não mostre a fala: todo enunciado no primeiro significa mostra a fala, pois só é enunciado no primeiro significado aquilo que mostra e guarda a fala. Neste sentido, todo enunciado no primeiro significado sempre aparece no guardar da fala, sempre aparece como fala.

A violência com o qual interpretamos o conceito de enunciado, além de correta no sentido esclarecido, provoca uma compreensão daquilo que é o mais importante, a radical fundação da linguagem na fala, a fundação do enunciado em um sentido pré-verbal. Por esses motivos voltamos a afirmar nossa tese.

Quanto a questão da possibilidade de discursos que não tenha a estrutura do *como apofântico*, reinserimos uma citação de Heidegger (2008m, p. 220):

Uma variedade de graus intermediários ocorre entre a interpretação ainda totalmente resguardada no compreender ocupacional e o caso extremo de um enunciado teórico sobre seres simplesmente dados. Enunciados sobre acontecimentos no mundo circundante, descrições de manualidade, “relatos de situação”, apreensão e fixação de uma “ocorrência”, descrição de uma conjuntura, narração de ocorrências, essas “proposições” não podem ser reduzidas a enunciações teóricas sem que ocorra uma deturpação essencial de seu sentido.

Fica claro na citação que nem todos os discursos possuem a estrutura do *como apofântico*, pois há uma variedade intermediária entre os dois extremos: entre o não pronunciamento e o enunciado teórico que tem a estrutura do *como apofântico*.

Devemos, ainda, chamar atenção para o fato de que se a linguagem que não tem a estrutura do *como apofântico* não fosse entendida como possível, provavelmente Heidegger não teria escrito *Ser e tempo*. Pois, *Ser e tempo* é a tentativa de se dizer o ente que nós somos **não** a partir da linguagem apofântica, isso é, dizê-lo como homem, como animal racional, mas a tentativa de dizê-lo como ser-aí. Essa tentativa só pode ser levada a cabo, mesmo que terminando em fracasso, se houver a convicção por parte do escritor de sua possibilidade

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Introdução ao existencialismo**. Tradução de Marcos Marcionilo. São Paulo: Martins Fontes, 2005., 175 p., ISBN 85-99102-31-1.
- ARISTÓTELES. **Metafísica**. São Paulo: Loyola, 2005. Tradução para o italiano de Giovanni Reale, 695 p., ISBN: 85-15-02427-6.
- BOWIE, Andrew. **German Philosophy: a very short introduction**. Oxford. Oxford University Press, 2010, 137 p., ISBN: 978-0-19-956925-0.
- BERNASCONI, Robert. **The question of language in Heidegger's history of being**. Atlantic Highlans: Humanities press international, 1985, 110p., ISBN 0-291-03093-0.
- BRANDÃO, Junito. **Dicionário Mítico-Etimológico**. 1v. Petrópolis: Vozes, 2010, 2v., 560 p., ISBN 85.326.0148-0.
- CALDAS, Aulete. **Dicionário Caldas Aulete**. 5v. Rio de Janeiro: Delta, 1980.
- DASTUR, Françoise. **Heidegger: la question du logos**. Paris: Vrin, 2007, 256 p., ISBN 978-2-7116-1912-2.
- _____. **Heidegger e a questão do tempo**. Tradução de João Paz. Lisboa: Instituto Piaget, 1990, 170 p., ISBN 972-8407-53-X.
- DUARTE, A. M. . **Heidegger e a linguagem: do acolhimento do ser ao acolhimento do outro**. *Natureza Humana*. 07(1), 70-100, 2005.
- DUDEN. **Deutsch als fremdsprache**. Mannheim: Bibliographisches Institut, 2010, 1151 p., ISBN 978-3-411-71732-3.
- DUPUY, Maurice. **A filosofia alemã**. Lisboa: Edições 70, s/d, 125p.
- FARIAS, Victor. **Heidegger e o Nazismo: moral e política**. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1988, 363 p.

FERREIRA, Acylene Maria Cabral. **A linguagem originária**. Salvador: Quarteto, 2007. ISBN: 85-87243-70-5, p. 184.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método**. Trad. Flavio Paulo Meurer. São Paulo: Vozes, 2007. 2 v., 621 p., ISBN 978-85-86965-71-5/ISBN: 978-85-326-2710-0.

GADAMER, Hans-Georg. **Hermenêutica em retrospectiva**. São Paulo: Vozes, 2002. 5 v., ISBN 978-85-326-3450-4.

GADAMER, Hans-Georg. **Hermenêutica da obra de arte**. São Paulo: Martins Fontes, 2010, 487 p., ISBN 978-85-7827-183-1.

GILES, Thomas Ranson. **História do existencialismo e da fenomenologia**. São Paulo: EDUSP, 1975, 2 v, 370 p.

GUIGNON, Charles. **Poliedro Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

HEBECHE, Luiz. **O escândalo de Crisso: ensaio sobre Heidegger e** São Paulo. Ijuí: Editora da Unijuí, 2005, 430p., ISBN: 85-7429-429-2.

HEIDEGGER, Martin. **A época das imagens de mundo**. Tradução de Claudia Drucker. Texto não publicado.

_____. **Sein und Zeit**. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1977, 583p.

_____. **Being and time**. Tradução de John Macquarrie e Edward Robinson. São Francisco: Harper & Row Publishers, 1962, 488 p., ISBN 0-06-063950-8.

_____. **Logik: Die frage nach der wahrheit**. Gesamtausgabe v.21, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976, 418p., ISBN 3-465-02661-6.

_____. **Identidade e diferença**. In: Os Pensadores: Heidegger. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Victor Civita, 1984^a, 302 p.

_____. **Meu caminho para fenomenologia**. In: Os Pensadores: Heidegger. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Victor Civita, 1984b, 302 p.

_____. **Que é isso – A filosofia.** In: Os Pensadores: Heidegger. Tradução de Ernildo Stein. Ed. Victor Civita, 1984c, 302 p.

_____. **Être et temps.** Tradução de Emmanuel Martineau. Authentica, 1985.

_____. **The basic problems of phenomenology.** Tradução de Albert Hofstadter. Bloomington: Indiana University Press, 1988, 396p., ISBN: 978-0-253-17687-5.

_____. **The metaphysical foundations of Logic.** Tradução de Michael Heim. Bloomington: Indiana University Press, 1992, 241 p, ISBN: 0-253-33783-6.

_____. **A sentença nietzschiana “Deus está morto”.** Tradução de Marcos Casanova. In *Natureza Humana*, 5(2) 471-526, jul.dez, 2003. ISSN: 2175-2834.

_____. **Lógica: la pregunta por la verdad.** Tradução de J. Alberto Ciria. Madri: Alianza, 2004, 328 p., ISBN 84-206-4597-4.

_____. **Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão.** Tradução de Marco Antônio Casanova. São Paulo: Forense Universitária, 2006^a, 432 p., ISBN: 85-218-0324-9.

_____. **Prolegómenos para una hisoria del concepto de tiempo.** Tradução de Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 2006b, 412 p., ISBN 978-84-206-4774-6.

_____. **Nietzsche.** Tradução de Marcos Antônio Casanova. São Paulo: Forense Universitária, 2007. v.1, 510 p., ISBN 978-85-218-0411-6.

_____. **A essência da verdade.** In: *Marcas do Caminho.* Tradução de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008a, 495 p., ISBN978-85-326-3732-1.

_____. **A essência do fundamento.** In: *Marcas do Caminho.* Tradução de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008b, 495 p., ISBN 978-85-326-3732-1

_____. **A essência e o conceito de Physis em Aristóteles** – Física B1. In: Marcas do Caminho. Tradução de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008c, 495 p., ISBN: 978-85-326-3732-1.

_____. **A teoria platônica da verdade.** In: Marcas do Caminho. Tradução de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008 d, 495 p., ISBN: 978-85-326-3732-1.

_____. **A tese de Kant sobre o ser.** In: Marcas do Caminho. Tradução de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008e, 495p., ISBN 978-85-326-3732-1.

_____. **Carta sobre o humanismo.** In: Marcas do Caminho. Tradução de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008f, , 495 p., ISBN 978-85-326-3732-1.

_____. **Fenomenologia e Teologia.** In: Marcas do Caminho. Tradução de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008g, 495 p., ISBN 978-85-326-3732-1.

_____. **Hegel e os gregos.** In: Marcas do Caminho. Tradução de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008h, 495p., ISBN 978-85-326-3732-1.

_____. **Introdução a “o que é metafísica”.** In: Marcas do Caminho. Tradução de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008i, 495 p., ISBN 978-85-326-3732-1.

_____. **Notas sobre a “Psicologia das Visões de mundo” de Karl Jasper.** In: Marcas do Caminho. Tradução de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008i, 495 p., ISBN 978-85-326-3732-1.

_____. **Ontology: the hermeneutics of facticity.** Tradução de Jonh van Buren. Bloomington: Indiana University Press, 2008k, 138 p., ISBN 978-0-253-22021-9.

_____. **O que é metafísica?** In Marcas do Caminho. Tradução de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008l. ISBN: 978-85-326-3732-1, p. 495.

_____. **Ser e Tempo**. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2008m, 598 p., ISBN 978-85-869-65-88-3.

_____. **Sobre a questão do ser**. In: Marcas do Caminho. Tradução de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008n, 495 p., ISBN978-85-326-3732-1.

_____. **Sobre a última preleção de Marburgo**. In: Marcas do Caminho. Tradução de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008o , 495 p., ISBN 978-85-326-3732-1, p. 495.

_____. **A origem da obra de arte**. Tradução de Maria da Conceição Costa. Lisboa: Edições 70, 2010, 73 p., ISBN 972-44-0524-9.

_____. **Logic: the question of truth**. Tradução de Thomas Sheehan. Bloomington: Indiana University Press, 2010b, 356 p., ISBN 978-0-253-35466-2.

_____. **Ser y tiempo**. Tradução de Jorge Eduardo Rivera. Edição eletrônica: Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.

<http://www.philosophia.cl/biblioteca/Heidegger/Ser%20y%20Tiempo.pdf> . 09/12/11

HUISMAN, Denis. **História do Existencialismo**. Tradução de Maria Leonor Loureiro. Bauru: EDUSC, 2001, 185 p., ISBN 85-7460-098-9.

HUSSERL, Edmund. **Investigações Lógicas**. Tradução de Pedro e M. S. Alves e Carlos Aurélio Morujão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007, v.1, 185 p., ISBN 9-789728-531348.

INWOOD, Michel. **Dicionário Heidegger**. Tradução de Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002, 239 p., ISBN 85-7110-686-X.

LALANDE, André. **Vocabulário técnico e crítico da filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1993, 1336 p., ISBN 85-336-0178-6.

LAPIDOT, Elad. **Être sans mot dire: la logique de Sein und Zeit**. Bucharest: Zetabooks, 2010., 354 p., ISBN:978-973-1997-87-2.

LOPARIC, Zeljko. **A linguagem objetificante de Kant e a linguagem não-objetificante de Heidegger**, *Natureza Humana* 6(1), 9-27, 2004.

MACDOWELL, J. A. **A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger**. São Paulo: Editora Herder, 1970, 240 p.

NUNES, B. **Passagem para o poético**. São Paulo: Ática, 1993.

O QUE NOS FAZ PENSAR. n.10. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 1996. 2 v.

RICHARDSON, William J. **Heidegger: through Phenomenology to Thought**. New York: Fordham University Press, 2003. 776 p., ISBN: 0-8232-2255-1.

SAFRANSKI, Rüdiger. **Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal**. Tradução de Lya Luft. São Paulo: Geração, 2005, 518 p., ISBN 85-8602-885-1.

SOKOLOWSKI, Robert. **Introdução à fenomenologia**. São Paulo: Loyola, 2004, 247 p., ISBN 85-15-02901-4.

SPIELGELBERG, Herbert. **The phenomenological Movement: a historical introduction**. Netherlands: Martinus Nijhoff, 1960. 2.v.

STEIN, Ernildo. **Seis estudos sobre ser e tempo**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1990.

_____. **Compreensão e finitude**. Ijuí: Editora da UNIJUÍ, 2001, 415 p., ISBN: 85-7429-195-X.

_____. **Diferença e metafísica**. Ijuí: Editora da UNIJUÍ, 2008, 308 p., ISBN: 978-85-7429-665-4.

TAMINIAUX, Jacques. **Leituras da ontologia fundamental: ensaios sobre Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1995, 251 p., ISBN 972-771-277-0.

VOLPI, Franco. *La question du Lógos dan l'articulation de la facticité chez jeune Heidegger, lecteur d'Aristóteles*. In: **Heidegger 1919-1929: de l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein**. Paris: Vrin, 1996.

WERLE, Marco Aurélio. **Poesia e pensamento em Hölderlin e Heidegger**. São Paulo: Unesp, 2004, 212 p., ISBN: 85-7139-585-3.