

Christiane Costa de Matos Fernandes

**A estrutura ontológica da linguagem e a queda no
falatório em *Ser e Tempo***

Brasil
2016

Christiane Costa de Matos Fernandes

**A estrutura ontológica da linguagem e a queda no
falatório em *Ser e Tempo***

Dissertação apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal Minas Gerais, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia. Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas Programa de Pós-graduação em Filosofia

Orientadora:
Profa. Dra. Virginia de Araújo Figueiredo

Brasil
2016

100

F363e

2016

Fernandes, Christiane Costa de Matos

A estrutura ontológica da linguagem e a queda no falatório em Ser e tempo / Christiane Costa de Matos Fernandes. - 2016.

150 f.

Orientadora: Virginia Araújo Figueiredo.

Coorientador: Marco Antonio Casanova

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

Inclui bibliografia.

1.Filosofia – Teses. 2. Heidegger, Martin, 1889-1976. Ser e Tempo. I. Figueiredo, Virginia Araújo.II. Casa Nova, Marco Antonio dos Santos. II.Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III.Título.

Banca Avaliadora

Profa. Dra. Virginia de Araújo Figueiredo-UFMG
Orientadora

Prof. Dr. Marco Antônio Casanova- UERJ
Coorientador

1º Examinador
Prof. Doutor Eduardo Soares Neves Silva - UFMG

2º Examinador
Prof. Doutor Márcio Antônio de Paiva- PUCMG

Agradecimentos

O trabalho que aqui apresento iniciou-se em Fevereiro de 2014, mas originou-se há 12 anos atrás, em meu primeiro semestre do curso de graduação em filosofia na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG. Já nas primeiras aulas questioneei a possibilidade de continuar nesse caminho, pois ele havia se tornando cada vez mais exigente e difícil. No segundo semestre, porém, cursei a matéria ministrada pelo professor Fernando Rey Puente, onde ele tentava explicar aos alunos ainda iniciantes como eu *As Categorias* de Aristóteles. Aquelas aulas foram decisivas para que eu compreendesse três coisas: dedicação e rigor são o que minimamente podemos oferecer à filosofia (ainda permaneço na busca de realizar tais condições); o pensamento filosófico uma vez apresentado a nós não oferece saída, mas compromisso; e ainda, aprendi que se a partir daquele momento eu ficasse imune ao ler um livro de filosofia era melhor deixá-la. Por isso meu primeiro agradecimento é a esse professor. Também não poderia deixar de agradecer ao professor Ernesto Perini. Nas matérias ministradas por ele que cursei durante a graduação não só se revelava para mim a importância da linguagem no interior dos problemas filosóficos, como aprendi que o respeito com os alunos era uma maneira de ensiná-los.

Agradeço também a todos os funcionários da FAFICH, de forma especial à Vilma, bibliotecária-chefe, e ao André, secretário da pós-graduação. Ambos pela solicitude com que sempre me atenderam em todos os momentos que precisei.

Agradeço também ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), pela concessão da bolsa de estudos que permitiu nos últimos dois anos minha dedicação integral à pesquisa do mestrado.

Agradeço àqueles que construí como amigos o vínculo com o mundo. Dentre eles alguns nomes não posso deixar de citar. Agradeço à Thamara Chain pelos 22 anos de amizade e compreensão. Agradeço à Taís Tourinho por ser vigilante acerca de minha solidão por vezes demasiada. Agradeço à Nathália de Ávila, por me lembrar a não ser tão séria e que o caminho também se faz com leveza. Agradeço à Carolina Faria pela partilha do entusiasmo na descoberta promovida pelo estudo. Também agradeço à Ana Godoi, Gustavo Machado e Gabriel Lago. Essas pessoas me ensinaram o valor do debate (por

vezes infindáveis), e ainda, que pensamento e vida são o mesmo. A única maneira que encontrei para agradecer-los é tornar público o fato de que nossas conversas estão *em cada linha dessa dissertação*.

Agradeço à minha orientadora Virginia Figueiredo pela confiança depositada em mim ao me aceitar como orientanda. Também por seus comentários e ensinamentos imprescindíveis, bem como pela leitura e revisão impecável de meu trabalho. Nesse sentido também ao meu coorientador Marco Antônio Casanova, a quem agradeço tendo em vista que sem sua presença algumas partes dessa dissertação não seriam possíveis.

Agradeço minhas irmãs, Jana e Nanda, por serem minhas primeiras e eternas melhores amigas. E por fim, agradeço àqueles por quem o meu sentimento entre o amor, a gratidão e a admiração não alcança a palavra: aos meus pais, Aduino e Delza. Esse trabalho é para vocês.

VERBO SER

Carlos Drummond de Andrade

Que vai ser quando crescer?
Vivem perguntando em redor. Que é ser?
É ter um corpo, um jeito, um nome?
Tenho os três. E sou?
Tenho de mudar quando crescer? Usar outro nome, corpo e jeito?
Ou a gente só principia a ser quando cresce?
É terrível, ser? Dói? É bom? É triste?
Ser; pronunciado tão depressa, e cabe tantas coisas?
Repito: Ser, Ser, Ser. Er. R.
Que vou ser quando crescer?
Sou obrigado a? Posso escolher?
Não dá para entender. Não vou ser.
Vou crescer assim mesmo.
Sem ser Esquecer.

“Admitamos que não haja essa significação indeterminada e que não entendemos sempre o que ‘ser’ significa. O que ocorreria nesse caso? Apenas um nome e um verbo de menos em nossa linguagem? De forma alguma. *Já não haveria simplesmente linguagem alguma.* Não ocorreria que o ente se nos abrisse, de modo a poder ser chamado e dito. Pois dizer o ente como tal implica compreender de antemão o ente, como ente, isto é, o seu ser. Suposto que nós simplesmente não compreendêssemos o ser, suposto que a palavra ‘ser’ não tivesse nem mesmo aquela significação flutuante, então *já não haveria absolutamente nenhuma palavra.* Nós mesmos nunca poderíamos *ser aqueles que falam.* Lá não poderíamos ser o que somos. Pois ser homem significa ser um dizente”

Heidegger, *Introdução à Metafísica*

Resumo:

O presente trabalho tenta evidenciar, a partir da obra *Ser e Tempo* de Martin Heidegger, como a linguagem (*die Sprache*) é a manifestação última da historicidade de todo e qualquer significado que pode vir à palavra, bem como esses significados são sustentados por um campo de sentido também histórico. A partir dessa primeira descrição, o trabalho visa esclarecer como a linguagem no uso cotidiano, ou o falatório (*das Gerede*), obscurece o caráter histórico do fenômeno da linguagem e dos significados que a sustenta. Portanto, esta Dissertação caminha em duas vias que se tocam: a primeira pretende descrever o que chamamos de estrutura ontológica da linguagem, a partir do redimensionamento da pergunta heideggeriana pelo ser, a fim de indicar como as palavras em seu contexto de enunciação retiram seu significado da estrutura prévia da experiência hermenêutica, ou seja, através da compreensão ontológica prévia a linguagem; a segunda pretende mostrar o fenômeno da linguagem na cotidianidade mediana como comunicação ou discurso (*die Rede*), a qual já se expressou e a cada vez se expressa, sempre repetida e difundida no falatório. Ao reduzir todos os entes a uma homogeneização indiferenciada, pondo-os à disposição dos nossos recursos linguísticos, o falatório oblitera o horizonte compreensivo, que é a abertura primária de sentido de ser de todo e qualquer ente.

Abstract:

The present thesis focuses on demonstrating in what manner language (*die Sprache*) is the lattermost manifestation of the historicity of any meaning that can come to words as well as through what agency those meanings are upheld by a conjointly historical field of meaning, insofar as stated by Martin Heidegger in his work “Being and Time” (*Sein und Zeit*). As of this writing, our work aims at unraveling by what means language in its trivial use, or the talk (*das Gerede*), overshadows the historical aspect and the meanings that withstand the phenomenon of language. Hence, the present work is developed in two adjoining ways: the first one endeavors to describe the ontological structure of language deriving out of the resizing of Heidegger's question of being, that has the aim of indicating how the words, in context of enunciation, inherit their meaning from previous structures of the hermeneutic experience, that is, through the prior ontological understanding of the language. The second one aims at revealing the language phenomenon in the median everydayness as communication, or discourse (*die Rede*), which has already been expressed and is still expressed, always repeated and spread in the talk, that obliterates the comprehensive horizon by reducing all beings to an undifferentiated homogenization and making them available to our linguistic resources since it is the primary opening of the sense of being that any and all entities have.

Sumário

INTRODUÇÃO:	11
Capítulo I – A autonomia das ciências positivas e a busca pelo sentido do conhecimento na filosofia.....	15
Introdução:.....	15
I - Dilthey: uma nova psicologia para o conhecimento das ciências do espírito e o sentido do conhecimento como essencialmente histórico:	17
II - Neokantismo: a análise da validade do conhecimento e o lugar próprio da filosofia em relação às ciências.....	22
II. I) Windelband e Rickert: Filosofia dos valores e a razão prática.....	29
III -Husserl: Uma filosofia sem pressupostos	33
Capítulo II – Da Fenomenologia à Fenomenologia Hermenêutica	42
Introdução:.....	42
I - Os limites da filosofia dos valores:.....	44
I.I) A derivação do teórico ao pré-teórico: O <i>Es gibt</i> originário:.....	53
II- A apropriação da fenomenologia por Heidegger:.....	58
II.I- Fenomenologia como método indicativo- formal:	68
III - A apropriação da hermenêutica por Heidegger:	72
Capítulo III – O que vem à palavra? A estrutura ontológica da linguagem (<i>Sprache</i>) em <i>Ser e Tempo</i>	80
Introdução:.....	80
I – A primeira estrutura (sentido, significatividade e significado): Ser-aí como ser-no-mundo ou o “ <i>como</i> ” hermenêutico.....	88
I.I A dupla abertura de sentido (Sinn):	88
I.II- Mundo e significatividade (<i>Bedeutsamkeit</i>):	103
II- A segunda estrutura: O enunciado (<i>Aussage</i>) como <i>modus</i> da interpretação (<i>Auslegung</i>). 110	
Capítulo IV – A queda no falatório (<i>Gerede</i>)	122
Introdução:.....	122
I- O Discurso (<i>die Rede</i>): O fundamento ontológico da linguagem:.....	123
II- O Falatório (<i>das Gerede</i>):.....	134
Conclusão:	143
Bibliografia:	146

INTRODUÇÃO:

Estamos diante de um livro: *Ser e Tempo*. Abrimo-lo. Com o que nos confronta em sua primeira página? Que não temos desde Platão até hoje resposta à pergunta sobre o que queremos dizer com a palavra 'ente'. Não há como ficar imune diante da constatação. E se até hoje essa palavra não nos é transparente, é porque aqueles que se propuseram a andar no caminho do pensamento não souberam perguntar sobre o ente, e isso porque não souberam afinal perguntar sobre o ser. Heidegger não nos propõe sair do caminho, mas uma nova maneira de caminhar. Ele nos promete uma resposta? Não! Ele propõe uma vez mais a pergunta pelo ser. O objetivo do tratado é elaborar essa questão. De que modo? Ele agora pergunta: *Qual o sentido de ser?*

Nossa pesquisa poderia partir daí? Iniciaríamos a exposição de nosso trabalho nessa pergunta e prosseguiríamos em *Ser e Tempo*? De modo algum. Seria um contrassenso para alguém que queira estudar a linguagem em Heidegger partir de uma sentença como se ela fosse óbvia. Afinal, por qual motivo Heidegger não pergunta: “O que é o ser?” ou “Há o ser?”. Fechamos *Ser e Tempo*. É preciso compreender como essa pergunta ganhou uma determinada forma. Mas para onde ir?

Ser e Tempo é uma obra do século XX, uma obra de filosofia, portanto já é parte de nossa tradição, já temos uma pré-compreensão dela. Sabemos previamente que ela transita entre a fenomenologia e a hermenêutica e que o nosso autor expõe seu caminho em um texto de 1963 chamado “*Meu caminho na fenomenologia*”. Parece-nos um bom início e vamos ao texto. Heidegger descreve o início de seus estudos, o contato com a obra inaugural da fenomenologia de Husserl e com a tese de Brentano sobre Aristóteles, aí se vê germinar, ainda que de maneira imprecisa, sua questão central. Mas isso se mostrou insuficiente para compreender a pergunta posta em *Ser e Tempo*. Recorremos, então, aos textos de Husserl. Já na introdução do II volume à obra citada por Heidegger – *Investigações Lógicas* -, Husserl descreve a necessidade de a fenomenologia, posicionando-se contra a psicologia explicativa, procurar sua fundamentação da lógica numa nova *teoria do conhecimento objetiva*. Nossa já citada pré-compreensão nos levou a Dilthey, ao descobrir que esse autor também se opôs ao método da psicologia explicativa. Vamos também aos seus textos. Mas a pergunta aparece: terá sido tão grande

a influência que a psicologia explicativa exercia naquela época a ponto de exigir que tantos pensadores sentissem a necessidade de se opor a ela e ao seu método?

Como se isso não bastasse, revelou-se que ambos os autores, Dilthey e Husserl, travam diálogo, nem sempre expresso, com o neokantismo. À revelia de todos, julguei que não deveria desconsiderar mais essa referência, tendo em vista que um dos principais nomes dessa corrente – Rickert- foi citado por Heidegger no importante (para esta pesquisa) texto de 1963 ao qual me referi há pouco. Então me perguntei: o que une esses três nomes, Dilthey, Husserl e Rickert? Está posta a tarefa do primeiro capítulo da Dissertação.

Nele, tentei compreender como, a partir do desenvolvimento das ciências positivas particulares no final do século XIX, emerge uma profunda discussão acerca do sentido e da possibilidade do conhecimento na filosofia. Nesse contexto o neokantismo busca uma filosofia propriamente científica, enquanto a fenomenologia husserliana procura a autonomia da filosofia frente à ciência positiva, mas que serviria de base a toda e qualquer ciência. Também, nesse contexto, aparece a contribuição de Dilthey, a qual acrescenta o caráter hermenêutico de toda interpretação e traz à tona o sentido do conhecimento como essencialmente histórico.

Mas não chegamos ao que nos propomos, estamos ainda nos prolegômenos. Por qual motivo Heidegger pergunta: *Qual o sentido de ser? Ser e Tempo* continua fechado. Precisamos então reavaliar nossa pré-compreensão. Se, como dissemos, *Ser e Tempo* transita entre a fenomenologia e a hermenêutica, é preciso analisar como essas influências aparecem no pensamento de Heidegger. Vamos a algumas preleções do autor anteriores à obra central de nosso trabalho. É preciso indicar que nossa intenção não é abordar as preleções como processos evolutivos, como que para esclarecer, em termos de causa e efeito, a publicação posterior ‘madura’ de *Ser e Tempo*. Mas destacar como as questões desses textos acabam por expor os princípios que as motivaram e assim originaram a problemática cujo desenvolvimento será mais profundamente exposto na obra de 1927. Está posta a tarefa de nosso segundo capítulo.

Nele, trata-se de compreender como a herança da fenomenologia de Husserl insere Heidegger no interior da referida discussão pelo sentido do conhecimento. Mas, ao mesmo tempo, tentaremos mostrar como a superação da fenomenologia reflexiva (considerando o modo de concepção originário fenomenológico como indicativo-formal) e a introdução do elemento hermenêutico radicalizou a investigação filosófica. Com

Heidegger, a pergunta fundamental deixou de ser sobre o sentido e possibilidade do conhecimento, e passou a ser a pergunta pelo *sentido do ser dos entes em geral*. Portanto, nosso segundo capítulo pretende analisar como a abordagem hermenêutica de Heidegger no interior da fenomenologia foi decisiva para a virada da questão: do sentido do conhecimento ao *sentido do ser*.

É evidente que não vamos reduzir a investigação heideggeriana acerca do sentido de ser a uma mera relação de causalidade, i.e., a um mero efeito do seu confronto com a teoria do conhecimento vigente à época de seus estudos, mas insistiremos que a questão pelo sentido do ser, sua forma e até sua possibilidade, só aparece para Heidegger, a partir da fenomenologia. Como o próprio filósofo afirma no curso de 1925, *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo*: “A pergunta pelo ser surge da crítica imanente no curso da própria investigação fenomenológica” (HEIDEGGER, 2006, p.122), o elemento hermenêutico é decisivo para esse acesso. Portanto, é na crítica imanente à fenomenologia que o mundo e a facticidade aparecem como o campo de mostraçã dos fenômenos em seu ser. Podemos abrir novamente *Ser e Tempo*.

Esse percurso foi necessário para que pudéssemos conquistar um solo interpretativo e, sobretudo, alcançar a pergunta pelo sentido de ser. Pois ela, a pergunta, está relacionada a primeira e fundamental estrutura de sentido que precisamos explicitar. E assim, no terceiro e central capítulo da Dissertação, apresentar como em *Ser e Tempo* o fenômeno da linguagem (*Sprache*) aparece no interior dessa compreensão e em que medida a linguagem é possível por uma estrutura prévia de mostraçã dos entes. Dito de outro modo, na fenomenologia como ontologia, Heidegger traz à tona o aspecto ontológico do conteúdo significativo, e ao fazê-lo, revela a historicidade de todo e qualquer significado que pode vir à palavra, bem como o campo de sentido também histórico, em que algo pode se manter em seu significado. *É nessa perspectiva que procuramos a 'estrutura ontológica da linguagem'*.

Mesmo sem se transformar em problema no presente trabalho, desde os gregos, a ontologia sempre esteve atrelada à linguagem ou, de forma mais precisa, à sua purificação material, à busca do *lógos*. Lembremos dos diálogos platônicos, sobretudo os aporéticos, que se assemelham a uma tragédia da linguagem. E também das categorias aristotélicas, que compõem as quatro possibilidades *semânticas*. Ou ainda, na escolástica e na querela dos universais, a importância da linguagem, enfatizando seu aspecto lógico, para se estabelecer o que é. Como esqueceríamos os versos de Parmênides: “*Não conhecerás o*

que não é (pois é impossível) nem o enunciarás¹”? E também sua advertência, de que somos bicéfalos? Por isso precisamos, a partir de Heidegger, mostrar como estamos em fuga do solo em que o *lógos* se mostra. É a tarefa de nosso quarto e último capítulo.

Nele, examinaremos especialmente as noções de discurso (*Rede*), interpretado por Heidegger como fundamento ontológico da linguagem, e falatório (*Gerede*) como um fenômeno através do qual a própria linguagem sempre se apresenta. Na repetição incessante e difusão da linguagem no mundo cotidiano, o mundo é tomado sempre como descoberto. A essa repetição do discurso no mundo cotidiano Heidegger chama de “*Gerede*”, que pode ser traduzido por “*falatório*” ou “*tagarelice*”. Referir-se ao falatório não é desqualificar a linguagem cotidiana, pois o que esta expressão indica é um fato já encerrado, um discurso já concluído, ou seja, as coisas tomadas como óbvias.

Esse é o caminho do nosso trabalho, mas é apenas o início. Ele não pretende encerrar com respostas, mas com perguntas. Dentre elas se se pode compreender a “passagem para o poético²” na obra de Heidegger como uma tentativa de desvencilhar-se do imperativo da tradição de purificação da linguagem. Por enquanto preferimos a tensão e a suspensão do estado de pergunta. *Ser e Tempo* continuará aberto. Tentaremos nos manter fieis à orientação socrática no diálogo *A República*. Diante da pergunta de Adimanto, acerca da conveniência da tragédia e da comédia na cidade, Sócrates responde: “(...) onde o *lógos*, como um sopro nos levar, ali é preciso ir³”.

¹ Tradução retirada de: CORDERO, Néstor Luis. *Sendo, se é. A tese de Parmênides*. Trad. Eduardo Wolf. São Paulo: Odysseus., 2011.pp.221-249

² Cf. NUNES, 2012

³ Platão, *República*, 394d8-9

Capítulo I – A autonomia das ciências positivas e a busca pelo sentido do conhecimento na filosofia

" Chega um tempo em que não se diz mais: meu Deus (...)
Chegou um tempo em que não adianta morrer.
Chegou um tempo em que a vida é uma ordem.
A vida apenas, sem mistificação"
(Os Ombros Suportam o Mundo. Carlos Drummond de Andrade)

Introdução:

Conforme Merleau Ponty, a fenomenologia surge como "uma tentativa para resolver um problema, não de uma seita, mas talvez o problema do século: o problema que se punha desde 1900 para todo o mundo e ainda é hoje colocado" (PONTY, M.1973, Pag.15). O problema refere-se à crise das ciências humanas (*Geisteswissenschaften*) e às ciências naturais.

Se o fundamento dos princípios da geometria e da física eram objetos de investigação de Husserl e o levou ao caminho da pesquisa de uma 'filosofia sem pressupostos'- bem como as investigações dos chamados neokantianos da escola de Marburg que os levaram à tentativa de fundamentação lógica das ciências exatas -, as ciências humanas também se desenvolviam no auspício de sua própria ambiguidade:

"A medida que se desenvolviam as pesquisas psicológicas, sociológicas, históricas, tendiam a nos apresentar todo pensamento, toda opinião e, em particular, toda filosofia, como o resultado da ação combinada das condições psicológicas, sociais, históricas anteriores. A psicologia tendia para o que Husserl denomina psicologismo, a sociologia o sociologismo, história para o historicismo. Ora com isto, elas acabavam por erradicar seus próprios fundamentos" (PONTY,1973, p.15).

Na medida em que os princípios orientadores do homem histórico, social e psicológico são elementos externos e imbricados de certa contingência, conforme os resultados mesmos dessas pesquisas, o pesquisador punha suas próprias afirmações em dúvida, pois o fundamento de todas elas é também contingente e o valor de verdade de suas conclusões fluido. Contudo, quando algo faz aparecer opositores, observando e

diagnosticando seus problemas fundamentais, é porque encontra-se em evidência e, já atingiu certo grau de adesão, sendo necessário apontar elementos obliterados em sua suposta evidência.

A autonomia das ciências positivas frente aos sistemas filosóficos em meados do século XIX na Alemanha acompanhava um crescente desprestígio da metafísica e da filosofia da natureza, sendo a reflexão metodológica suplantada por novos procedimentos -e uma nova visão de mundo- em que vigoravam o conhecimento empírico, impessoal e temporal.

Se a filosofia já não parecia ter condições de responder às questões dessa nova visão de mundo científica, com as propostas da psicologia experimental - baseada no modelo metodológico das ciências naturais- ela, a filosofia, parecia estar condenada ao ostracismo, sendo capaz apenas de se colocar como curiosidade histórica. A psicologia experimental, ou explicativa, considerava que um procedimento verdadeiramente científico deveria ser baseado na observação empírica, ela era a "interpretação da verdade através de causas psíquicas, responsáveis pela efetuação do juízo"(MACDOWEL, 1993, p.28).

O ponto crucial dessa posição, é o fato de que o estudo da lógica, enquanto estrutura do pensamento, está condicionado aos métodos e princípios da psicologia e, portanto, condicionada a tipos de demonstrações empíricas. Uma investigação dessa espécie - a lógica condicionada a demonstrações empíricas - é a negação da tarefa própria à filosofia (mesmo quando um ou outro pensador negue, por exemplo, a idealidade lógica, ainda assim o faz inserido nessa tarefa de investigação), pois "a lógica, como doutrina voltada para uma purificação radical dos elementos materiais da linguagem e para uma subsequente reconciliação entre pensamento e verdade, se mostra como expressão máxima do projeto originário da tradição" (CASANOVA, *Introdução In DILTHEY*. 2011,p.8).

Nesse contexto surgem reações ao modelo predominante das ciências naturais, sobretudo em relação à adesão a este modelo pela psicologia e pelas ciências humanas. Dentre essas reações destacamos o projeto da psicologia descritiva e analítica de Dilthey, as contribuições da pesquisa sobre a validade do conhecimento das escolas neokantistas

– destacando a filosofia dos valores de Windelband e Rickert - e o projeto husserliano de uma filosofia sem pressupostos, que se realizaria através do método fenomenológico. Ciente de que não nos é possível aprofundar nessas complexas investigações, *nessa intenção, nesse primeiro momento de trabalho, é apenas indicar os elementos fundamentais de cada posição e, a partir deles, compreender, no capítulo seguinte, em que medida essas reações se inter cruzam e influenciam o autor privilegiado no texto dessa dissertação*. Este é o objetivo de nosso primeiro capítulo.

Nosso primeiro capítulo é a tentativa de compreender como a partir do desenvolvimento das ciências positivas particulares no final do século XIX emerge uma profunda discussão acerca do sentido e possibilidade do conhecimento. Nesse contexto o neokantismo busca uma filosofia propriamente científica – como reflexo da exigência de sua própria época –, enquanto a fenomenologia husserliana busca a autonomia da filosofia descontínua à ciência positiva, mas que seria a base de toda e qualquer ciência. Também, nesse contexto, emerge como elemento fundamental para o desenvolvimento de nosso trabalho a tarefa geral de Dilthey, que mesmo imersa nas exigências positivistas de seu tempo, faz aparecer o caráter hermenêutico de toda interpretação e põe em tela o sentido do conhecimento como essencialmente histórico.

I - Dilthey: uma nova psicologia para o conhecimento das ciências do espírito e o sentido do conhecimento como essencialmente histórico:

Dilthey, contra a mera transposição do método das ciências naturais às ciências do espírito, “se deu conta que a pretensão de entender filosoficamente as disciplinas históricas só poderia levar-se a um porto seguro se reflexiona acerca do que é o objeto das ditas ciências” (HEIDEGGER, 2006.p.33).

As ciências naturais, segundo Dilthey, se relacionam com os objetos na medida em que esses são ou fatos simultâneos ou sucessivos, e aparecem à consciência sempre como dados externos, assim, recorrendo a uma *hipótese* como recurso explicativo condicionada à verificação a partir de maior ou menor incidência desses fatos. Os

resultados das ciências naturais seriam, portanto, *conclusões complementares* que tentariam explicar os fenômenos externos (observados como fenômenos particulares) e ordená-los pela função explicativa da ciência, que movimenta da parte (fenômenos unitários) ao todo (explicação ordenadora).

Porém, os fenômenos das ciências humanas aparecem internamente à consciência com realidade de uma ‘conexão viva’, sendo essa conexão da vida psíquica originariamente dada compreensivamente a qualquer homem histórico vivente. A análise, ou distinção, dos elos particulares dessa conexão é posterior, pois, o que se dá imediatamente à consciência é a conexão constante das próprias vivências e “a vida não se faz senão como conexão” (DILTHEY, W.2011, pag.30), não tendo sentido, a partir dessa evidência, falar em algo como dedução dos fenômenos psíquicos.

Exige-se, portanto, à psicologia, um outro procedimento, pois são somente os dados da psicologia descritiva que poderão fornecer um conhecimento válido e basilar para as ciências humanas. O que está em jogo para Dilthey, contra a psicologia explicativa, é mostrar como a teoria do conhecimento, relativa às ciências do espírito e também à filosofia, não pode abrir mão da fundamentação psicológica. Porém, em função da especificidade de seus objetos, reclama outros métodos que não aqueles das ciências naturais.

Dilthey não aceita os pressupostos do retorno à filosofia kantiana⁴ para a fundamentação de suas investigações, pois a cisão entre matéria e forma proveniente desse sistema não serve às ciências do espírito, e não pode ser mais sustentada diante da evidência da vida conexa e estruturante da vivência da consciência.

⁴ Sobre esse aspecto é importante apresentar duas considerações: 1) No interior da biografia de Schleiermacher, de 1860, Dilthey destaca a importância de alguns aspectos do texto de Kant “A religião nos limites da simples razão” (1793) para o desenvolvimento da hermenêutica de Schleiermacher; 2) Contudo, talvez sob influência do debate neokantiano à época, Dilthey apresenta o essencial da filosofia kantiana como sendo a *Crítica da Razão Pura*, ou seja, a teoria do conhecimento referente às ciências naturais. E nesse sentido que a divisão entre matéria e forma, como exposta na primeira crítica não é suficiente à elaboração da epistemologia das ciências humanas. Sobre esse assunto; Cf. Kant und die philosophische Hermeneutik in Kant-Studien 66 (1975), pp. 395-403. Traducción de Angela Ackermann Pilári en: GADAMER, H-G., Los caminos de Heidegger, Herder, Barcelona, 2002, pp. 57-66; Cf. Beckenkamp, J. Kant e a hermenêutica moderna in *Kriterion*, vol.51 no.121 Belo Horizonte Junho 2010, e também, Cf. REIS, J.C. A “crítica histórica da razão” : Dilthey *versus* Kant. In *Textos de história*, UNB, vol.10, nº1/2 v. 10 (2002), pp-159-179.

“A cisão entre matéria e forma do conhecimento, que é levada a termo no sistema kantiano, também não pode ser hoje mantida. Muito mais importante do que essa cisão são as relações internas que subsistem por toda a parte entre a multiplicidade das sensações, como a matéria do nosso conhecimento, e a forma, na qual apreendemos a matéria” (DILTHEY, W.2011, p.37)

Para REIS (2003)⁵ Dilthey é associado ao historicismo como seu maior teórico. Ainda como aponta REIS, nem todos pesquisadores de sua obra concordam com este veredito, alguns até mesmo questionam se Dilthey poderia ser considerado um historicista, pois em seu projeto de construção de uma epistemologia das ciências humanas, ao se opor ao historicismo romântico, Dilthey recairia em certo positivismo. De todo modo, analisar detalhadamente esta discussão não nos é possível, o que nos interessa aqui é apontar que, apesar de fazer coro com as características gerais deste movimento, Dilthey se destaca por sua busca propriamente epistemológica das ciências humanas a partir da fundamentação psicológica de seus elementos, se afastando em diversos pontos do chamado “irracionalismo” romântico, mas sem reduzir o historicismo à pura epistemologia e, sobretudo, lançando bases teóricas com pretensão científica para a abordagem dos fenômenos históricos.

“O aspecto positivista da sua teoria devia-se à atmosfera naturalista em que ele viveu. As ciências naturais impuseram o seu padrão de rigor e objetividade. No século XIX, a morte da filosofia sistemática cedeu seu lugar a uma “filosofia científica”. Não era uma filosofia especulativa, mas “estudos positivos com intenção filosófica”. O filósofo não podia pensar em qualquer objeto sem recorrer a estudos concretos, ao estudo de fontes primárias extraídas do mundo real. Dilthey, neste sentido, quis que sua filosofia fosse científica. É uma teoria do conhecimento das ciências morais, que estudam as relações e eventos positivos do mundo histórico-social (...) Aí reside seu positivismo que, segundo Aron, ele nunca superou e que é sua originalidade (...) Sua tese é: as ciências humanas existem como ‘ciências e é vão discutir o seu caráter científico em nome de uma teoria preconcebida da ciência’” (REIS, 2003.p.32).

Dilthey se destaca no movimento historicista pela sua preocupação com o método para as ciências humanas consciente de sua especificidade, ou da metodologia autônoma dessa disciplina, na medida em que história e vida se encontram pela compreensão, sendo a vida *ao mesmo tempo* histórica e psicológica. E o fato de não haver um modelo universal sistemático da história não reduz sua pesquisa em uma descrição caótica dos eventos.

⁵ Seguindo a interpretação de Freunde e Ortega y Gasset .Cf. REIS J.C. 2003, p.31.

Vivência, compreensão e expressão é a tríade fundamental para o pensamento de Dilthey, e sua “crítica da razão histórica” consiste em delinear como a construção do mundo histórico no sujeito torna possível um saber sobre a realidade espiritual, apreendendo aí, a partir da experiência do mundo histórico, o princípio real das ciências humanas. A reconstrução do mundo da vida não pode ser reduzida a uma soma de elementos que possam descrevê-lo. Mais do que isso: a vida histórica de um determinado tempo é vivenciada por uma ligação imediata entre o sujeito e seu tempo, cada vivência sinaliza para a concretude objetiva do espírito da época. O que importa nesta perspectiva é que a realidade objetiva seja garantida pela própria vivência que é “erigida à condição de categoria epistemológica fundamental em oposição ao conceito de representação” (AMARAL,2004, p.53), ou seja, a objetividade da vivência lhe é imanente. A vivência (*Erlebnis*) não é mera vida orgânica (*Leben*), mas o encontro indissociável entre a história e a vida dos homens. Se, por um lado, não é possível acompanhar o horizonte de sentido de uma época sem esta primeira experiência vívida, cujas expressões são particulares, por outro lado, é somente através da compreensão que a vivência é alargada superando a unilateralidade da experiência singular:

“A compreensão é um reencontro do eu no tu; o espírito encontra-se em níveis cada vez mais elevados da conexão; essa mesmidade do espírito no eu, no tu, em cada sujeito de uma comunidade, em todo sistema da cultura, por fim, na totalidade do espírito e da história universal, torna possível a atuação conjunta das diversas capacidades nas ciências humanas. O sujeito do saber está assim unido com o seu objeto e esse objeto é o mesmo em todos os níveis de sua objetivação. Se a objetividade do mundo espiritual criada no sujeito é reconhecida por este procedimento, surge a pergunta sobre o quanto isso pode contribuir para a resolução do problema do conhecimento em geral.” (DILTHEY, 2006.p.168)

A relação entre vivência e compreensão é ponto crucial para a elaboração da hermenêutica de Dilthey, pois traz em si a *categoria do significado como o nexo da vivência com a realidade concreta*, sem se apoiar em qualquer elemento transcendente à própria experiência psicológica vivida.

“A categoria do significado designa a relação entre as partes da vida e o todo, uma relação que está fundada na essência da vida. Só possuímos essa conexão por meio da memória, na qual podemos visualizar o transcurso vital do passado. Na memória faz-se valer, então, o significado como a forma de apreensão da vida. Captamos o significado de um momento passado. Ele é significativo, na medida em que nele se realiza um vínculo com o futuro por meio da ação ou por meio de um acontecimento exterior. Ou na medida em que foi concebido o plano de uma condução futura da vida. Ou na medida em que um plano de sua realização foi

levado a termo. Ou ele é significativo para a vida conjunta, na medida em que a intervenção do indivíduo se realiza nessa vida, na qual sua essência mais própria interveio na configuração da humanidade. Em todos esses e em outros casos, o momento particular possui significado por meio de sua conexão com o todo, por meio da ligação entre passado e futuro, entre existência particular e a humanidade” (DILTHEY, 2006.p.224).

A relação entre vivência e compreensão deve ser entendida como “os dois lados do processo lógico, dois lados que se interpenetram mutuamente” (DILTHEY, 2006.p.213), sendo a forma de compreender enquanto método a “indução que deduz das particularidades parcialmente determinadas para nós uma conexão que define o todo” (DILTHEY, 2006.p.214). Mas isso só é possível pelas categorias que residem na essência da própria vida, categorias que não são dadas *a priori* e nem podem ser formalizadas logicamente. São categorias preenchidas no interior de certa unidade espaço-temporal, pois “a vida encontra-se em uma relação maximamente próxima com o preenchimento do tempo(...). No tempo, a vida existe na relação das partes com uma conexão” (DILTHEY, 2006.p.219).

O conjunto das realizações da compreensão, enquanto conexões estruturais objetivas, ou objetivação da própria vida no mundo exterior é o *conceito* das ciências humanas e “tudo aquilo em que o homem, por sua atuação imprimiu sua marca constitui o objeto das ciências humanas” (DILTHEY, 2006, p.112). Tendo em vista esse objeto, a tarefa do pesquisador “consiste na apreensão do mundo do espírito como uma *conexão dos efeitos* ou como uma conexão contida em seus produtos duradouros” (DILTHEY, 2006.p118). A conexão dos efeitos dos produtos da ciência histórica não é como o nexo causal da natureza, pois, diferentemente da natureza, as conexões da vida objetiva do espírito geram valores e realizam fins, a vida histórica não é reprodução cíclica de si mesma – como a vida natural - mas é sempre criativa e ativa na produção desses valores e bens como seu caráter imanente mais próprio.

E é nessa apreensão do tear da vida histórica, na qual o tempo, a vivência e compreensão estão imbricados e se interpelam, o significado “é a categoria abrangente, sob a qual a vida se torna concebível” (DILTHEY, 2006.p.222).

“Dito de outro modo: conceber algo, atribuir valor e estabelecer fins para algo são atitudes vitais inter-dependentes que configuram as vivências e, assim sendo, nos ajudam a construir a própria realidade em que vivemos. Vivência e realidade

são como que tecidas conjuntamente graças ao apoio da “categoria do significado” (AMARAL, 2004.p.55).

As expressões da vivência possuem sua objetividade na medida em que os objetos, as pessoas, os valores e os juízos, apoiados nesta relação, enraízam-se nos significados comuns do mundo da vida, significados esses que são vivenciados e compreendidos perfazendo a própria construção do mundo histórico “e conseqüentemente de sua compreensão como tarefa basilar das ciências do espírito” (AMARAL, 2004.p.57).

II - Neokantismo: a análise da validade do conhecimento e o lugar próprio da filosofia em relação às ciências⁶.

Ainda na reação contra o empirismo positivista do final do século XIX e, sobretudo, ao psicologismo, desenvolveram-se as investigações dos chamados neokantianos, um “movimento com profundas raízes no século dezenove, [que] dominou a academia filosófica alemã entre 1890 e 1920” (CROWELL,2001, p.23).

Segundo a exposição de Crowell, o movimento neokantiano pode ser dividido em três momentos, profundamente relacionados com os acontecimentos históricos, políticos e sociais da Alemanha na virada do século XIX para XX. Não será possível nos aprofundarmos muito na especificidade de cada momento desse movimento, bem como nas suas relações com outras matérias. Como já foi dito acima, nossa proposta, nessa breve introdução, é apenas mostrar a importância desse movimento na formação do pensamento de Heidegger⁷ e indicar o contexto geral, no qual nasce esse pensamento,

⁶ O neokantismo é um movimento complexo e com muitas nuances. Como nossa intenção é apresentar o contexto no qual surge o pensamento de Heidegger, não pretendemos nos aprofundar e muito menos desdobrar as divergências entre seus representantes principais através do acesso direto às suas obras. Portanto, seguiremos nesse tópico a leitura de Crowell (2001) e José Rezende Júnior (2013), recorrendo, quando necessário, a outros comentadores. Destacamos os elementos centrais do pensamento de Windelband e, sobretudo, de Rickert, pois a partir da análise da preleção de 1919 de nosso autor: “*A filosofia e o problema da concepção de mundo*” – em que Heidegger investiga a possibilidade da filosofia como ciência originária – a posição desses autores é decisiva para elaboração dos problemas do método de acesso a imediatidade da vida, e na primeira parte da referida preleção, Heidegger expõe os pressupostos e problemas do método crítico-teleológico e sua dependência ao material teórico das ciências particulares.

⁷ Além do exposto em nota acima (6), seguimos a leitura de Gianni Vattimo em *Introdução a Heidegger*. No primeiro capítulo, Vattimo mostra a importância dos anos de estudos universitários de Heidegger em Freiburg, sob orientação de Heinrich Rickert, para o desenvolvimento da questão central de seu pensamento: a questão do ser. Segundo Vattimo, em sua tese de livre docência de 1916, Heidegger já

contexto de uma disputa pela “Nova Filosofia”, que dividiu a Fenomenologia, de um lado, e os Neokantianos, de outro:

“Ambos os movimentos reivindicam o título de "filosofia científica", mas o neokantismo difere da fenomenologia em manter uma continuidade entre a ciência positiva e filosofia. A teoria da ciência, a epistemologia neokantiana deseja fornecer fundamentos para os princípios de base (‘científicos’) da visão de mundo. A Fenomenologia (aqui, Husserl e o jovem Heidegger), ao contrário, estabelece a autonomia da filosofia precisamente através da descontinuidade com a ciência positiva e os objetos de formação da visão de mundo” (CROWELL, 2001.p.24)⁸

No primeiro período (1871-1878) verifica-se “certa continuidade entre o inquirido apriorístico e empírico. A autonomia da filosofia *vis-à-vis* a ciência positiva ainda não tornou a questão decisiva” (CROWELL, 2001.p.26). Os neokantianos ainda estavam dispostos a aceitar que as estruturas fundamentais da realidade revelavam seu caráter transcendental, pois ainda constatavam a necessidade das formas universais através das quais podemos pensar as coisas singulares. No projeto positivista, a ciência empírica estuda apenas o conteúdo de fato, em uma restrição circunstancial dos fenômenos já compreendidos.

“Tentando superar as aporias da Crítica da Razão Pura, o idealismo transcendental neokantiano rejeitou a distinção entre fenômeno e coisa em si. Os objetos são totalmente imanentes à consciência não somente quanto a sua forma, mas também à sua matéria, i.é, o seu elemento empírico. Destarte as categorias já não constituem meramente o modo de aparecer da realidade, mas o seu modo de ser, pois ela não existe senão enquanto presente à consciência (...). Assim o lógico como estudos das determinações fundamentais de várias regiões dos objetos imanentes à consciência, ocupa, com razão, ainda para Kant, o lugar reservado antigamente à metafísica. A tarefa própria da filosofia consiste, numa Teoria das Ciências, i.é, no exame das estruturas a priori, ao passo que estas estudam o conteúdo empírico das várias regiões dos objetos” (MACDOWELL, J.p.30).

manifestava elementos que o impulsionariam a ir além da lógica: a recusa de considerar as categorias como meras funções do pensamento e ainda: a exigência de considerar o problema da historicidade e do tempo. Assim, no interior da problemática neokantiana, Heidegger já se preocupava com questões que o neokantismo mostrava-se incapaz de resolver. Cf. Vattimo, G.1987, pp. 10-22.

⁸ “Both movements lay claim to the mantle of “scientific philosophy,” but neo-Kantianism differs from phenomenology in maintaining a *continuity* between positive science and philosophy. As theory of science, neo-Kantian epistemology wants to provide grounds for a principled (“scientific”) *weltanschauung*. Phenomenology (here, Husserl and the early Heidegger), on the contrary, establishes the autonomy of philosophy precisely through a *discontinuity* with positive science and the aims of worldview formation”. *op. cit.*, p. 24

Durante o segundo período neokantiano, entre 1878 e o final da Primeira Guerra Mundial, as escolas originadas desse movimento vão acirrar suas diferenças. A escola de Marburg (Cohen, Natorp e Cassirer) se opôs, sobretudo, às interpretações psicológicas, da Primeira Crítica de Kant. O campo de investigação dessa escola era direcionado à fundamentação lógica das ciências exatas, tais como a física e a matemática, pois o que está em jogo nessa obra, segundo os pesquisadores de Marburg, não é qualquer fundamentação da estrutura psicológica do conhecimento, nem sua origem, mas o valor lógico de sua verdade, na medida em que “o nosso conhecimento dos objetos reais contém um elemento que não pode ser reduzido pura e simplesmente a intuição sensível” (MCDOWELL, J. p.29).

No mesmo sentido, mas sobretudo em função da superação do psicologismo e do relativismo histórico, a escola neokantista de Baden, representada principalmente por Windelband e seu discípulo Rickert, estende o retorno a Kant com o propósito da elaboração de uma lógica das ciências humanas. O desenvolvimento da filosofia dos valores (*Werttheorie*) realizado por essa escola reconhecia a necessidade de diferenciar o conhecimento da natureza do conhecimento da cultura, nesse último caso, as leis deveriam ser explicadas a partir dos valores que neles são presentes. Aqui, sem dúvida, existe um ponto de contato com o projeto de Dilthey que nos exige um breve excursão para desenhar com linhas mais precisas a especificidade de cada projeto.

A crítica à metafísica, inaugurada pela filosofia crítica de Kant (negando ao conhecimento qualquer acesso a elementos suprassensíveis), é absorvida por Dilthey e pelos neokantianos, contudo, a epistemologia das ciências históricas, como filosofia crítica da história, ao recorrer a Kant deveria, como aponta Reis (2002, p. 166): “ou substituir ou completar ou subordinar ou se coordenar à [crítica] de Kant”, e nesse sentido é possível observar a fissura entre os projetos. Poderíamos dizer que para Dilthey é necessário superar Kant, pois as categorias abstratas do conhecimento são tributárias de relações vitais primárias, como pensamento que emerge da própria vida histórica, pois é a vida histórica, em última instância, que fornece ao pensamento unidade e sentido. Já para os neokantianos de Baden, poder-se-ia dizer que houve uma coordenação com vistas à complementação à crítica kantiana, tendo em vista que tanto para Windelband como para Rickert, a diferença entre as ciências naturais e as ciências do espírito era legítima,

para o primeiro, como uma distinção metodológica, para o segundo, como distinção lógica. No interior dessa diferença entre Dilthey e os neokantianos de Baden é possível observar um ponto ainda mais fundamental: mesmo com exigências epistemológicas objetivas em seu trabalho, Dilthey, não aceita o pressuposto de um sujeito transcendental, e é antes a vivência do sujeito particular histórico que lhe fornece a base de sua pesquisa; já para Windelband e Rickert o idealismo transcendental é mantido com o propósito de garantir o estatuto científico de suas teses. Assim, enquanto Dilthey, através dos métodos próprios, faz emergir uma nova concepção de ciência, os representantes de Baden movimentam-se em uma teoria preconcebida da ciência. Dito de outro modo, “enquanto Dilthey buscava uma forma de liberar as ciências do espírito do método das ciências naturais, Windelband e Rickert procuravam uma definição de ciência que reconhecesse a importância dos valores” (WU.R, 2010.p.175).

De maneira geral, retornando ao ponto central de nosso tópico, poderíamos apontar que as duas escolas neokantianas se diferenciavam essencialmente acerca do objeto de investigação. Na escola de Marburg, Cohen direcionava suas pesquisas ao chamado “fato da ciência”, e a filosofia seria uma reflexão sobre o conhecimento científico, concentrando-se na busca de uma metodologia capaz de descrever matematicamente a constituição seu objeto, na medida em que seu valor de verdade encontra-se sob bases lógico-matemáticas. Já na escola de Baden, influenciado pela filosofia dos valores de Lotze, Windelband pretende analisar as *pretensões de validade* dos juízos científicos, concentrando-se nos valores que constituem esses juízos, a fim de conciliar ciência (*Wissenschaft*) e “visão de mundo” (*Weltanschauung*). A ciência apenas lida com questões de fato, e se for necessário analisar a “visão de mundo”, seremos obrigados a lidar com os deveres e, sobretudo, com valores.

“Esse enfoque nos valores, por parte de Windelband, levará o neokantismo de Baden ao desenvolvimento de uma teoria geral do juízo, segundo a qual os juízos científicos (juízos teóricos) constituem apenas um tipo de juízo, qual seja, os juízos orientados pelo valor verdade. Além dos juízos teóricos, haveria também juízos não teóricos, como os juízos éticos, estéticos, religiosos, etc., os quais seriam orientados por outros tipos de valores, como o bem, o justo, o belo o sagrado, etc., e os quais diriam respeito a outras dimensões da experiência humana para além da ciência, como a moral, o direito, a arte, a religião, etc. Com isso, Windelband procura reformar e ampliar o projeto de Kant. Como, na Crítica da Razão Pura, Kant reduziu o papel da filosofia à análise do caráter *a priori* dos juízos teóricos específicos das ciências da natureza, trata-se, portanto, de completar a empresa kantiana com a análise do caráter *a priori* dos outros tipos

de juízos. Mesmo dentro das ciências, é preciso distinguir tipos de juízos, o que Windelband fará através da distinção entre ciências nomológicas e ciências ideográficas, e Rickert, com a distinção entre ciências naturais e ciências culturais” (RESENDE, 2013.p.17)

Contudo, se ambas escolas se diferenciam na circunspeção de seu objeto, existe um ponto de partida epistemológico comum: o retorno a Kant que indica o lugar próprio da filosofia em relação às ciências. A investigação filosófica não deve se voltar à pesquisa científica de como se dá tal ou qual conhecimento, mas analisar a *validade do conhecimento*, ou seja, aquilo que torna a verdade do conhecimento possível, e esse problema é de ordem transcendental, pois não está interessada nos processos cognitivos, mas *na condição de possibilidade* de todo e qualquer processo de conhecimento.

“Contemporâneo de Hermann Cohen, da escola de Marburg, Windelband enfatizou, como este, a primazia da abordagem epistemológica, dando continuidade ao projeto kantiano de limitação do conhecimento buscando assegurar a sua validade, rejeitando a contingência do histórico e do psicológico, em prol de uma validade atemporal, puramente lógica. Cohen procurou assegurar a validade lógica do conhecimento científico na matemática, procedimento que Windelband analisa como deficiente, pois, embora a primeira Crítica possa fundamentar a interpretação de Cohen, a segunda e a terceira Críticas, assim como os textos sobre antropologia, história e política requerem outra fundamentação que não a matemática” (WU, R.2010p.3).

A terceira fase do movimento, ainda segundo Crowell, inicia-se no fim da Primeira Guerra Mundial e vai até a intervenção Nacional Socialista no sistema universitário alemão nos anos 30. “Refletindo o colapso do otimismo cultural, este período é caracterizado por um ataque ao idealismo acadêmico em nome de *Lebensphilosophie* (um termo genérico invocando as teses filosóficas ‘à margem’ como as de Nietzsche, Bergson, e Dilthey)” (CROWELL,2011p.28). E nesse sentido, as escolas neokantianas precisaram enfrentar o conflito entre a realidade múltipla e dispersa que, no mais das vezes, escapa a qualquer tentativa de apreensão conceitual e lógica, e portanto, à consciência transcendental como postulado que garante a cientificidade do projeto filosófico neokantista.

“Na escola de Baden, *Logik der Philosophie* (1911) e *Die Lehre vom Urteil* [A doutrina do juízo] (1912) de Lask antecipam temas do terceiro período. Abandonando a interpretação imanente de Rickert do esquema forma-matéria (e também a primazia da razão prática), Lask adota o ponto de partida da transcendência para dar uma interpretação ontológica dos objetos como a unidade da forma categorial e o material não-lógico. Objetos são verdades em si mesmas,

unidades de sentido, não cognições, juízos, proposições. Em contraste com Cohen, para quem o objeto é construído no juízo científico, Lask argumenta que ‘os mais básicos problemas da lógica revela eles mesmos somente se a cognição pré-teorética está inclusa na investigação’. Em Marburg, N. Hartmann oferece na *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* [Fundamentação para uma Metafísica do Conhecimento] (1921), uma teoria da relação sujeito-objeto “realista” quase-fenomenológica intentada por uma justificação ontológica para o que é meramente pressuposto no idealismo lógico de Natorp, a saber, a habilidade do sujeito para “transcender” a sua própria esfera. Na filologia de Kant, H. Heimsoeth começa a descobrir os “motivos metafísicos” da filosofia crítica de Kant, uma interpretação perseguida no curso sobre Kant de Heidegger 1927-1928 e em *Kant und das Problem der Metaphysik*” (CROWELL,2011p.28)⁹.

É conhecida a interlocução entre Rickert e a fenomenologia de Husserl, tanto, de um lado, pela crítica de Rickert à intuição fenomenológica e à identificação entre sentido (*Sinn*) e Significado (*Bedeutung*) nas Investigações Lógicas¹⁰, quanto, por outro, pela crítica de Husserl a Rickert no que diz respeito à via predominantemente subjetiva das

⁹ “In the Baden school, Lask’s *Logik der Philosophie* (1911) and *Die Lehre vom Urteil* (1912) anticipate themes of the third period. Abandoning Rickert’s immanentist interpretation of the form/material schema (and so also the primacy of practical reason), Lask adopts the “standpoint of transcendence” to give an ontological interpretation of the object as a unity of categorial form and alogical material. Objects are *themselves*“ truths, unities of meaning, not cognitions, judgments, propositions.” In contrast to Cohen, for whom the object is constructed in the scientific judgment, Lask argues that “the most basic problems of logic reveal themselves only if pretheoretical cognition is included in the investigation.” In Marburg, N. Hartmann offered the *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (1921), a quasi-phenomenological “realistic” theory of the subject-object relation intended to account ontologically for what is merely presupposed in Natorp’s logical idealism, namely, the subject’s ability to “transcend” its own sphere. In Kant philology, H. Heimsoeth began to uncover the “metaphysical motives” of Kant’s critical philosophy, an interpretation pursued in Heidegger’s 1927–28 lecture course on Kant and in *Kant und das Problem der Metaphysik*” *op. cit.* p.28

¹⁰ Nas *Investigações Lógicas* (§15 da I Investigação), contra a posição de Frege, Husserl considera os termos Sentido (*Sinn*) e Significado (*Bedeutung*) como sinônimos: “Significação vale, para nós, além disso, como sinônimo de sentido” (HUSSERL, 2012, p.43). Contudo, se em *Ideias* (1913) Husserl passa a assumir uma camada de sentido prévia à significação linguística - algo que ele não só sugere como a ela se refere explicitamente, chamando-a de “sentido pré-expressivo”-, a significação (*Bedeutung*) permanece intimamente atrelada à expressão (*Ausdruck*), que continua a ter um caráter epistemológico relevante (Cf. §124 *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma fenomenologia fenomenológica*). Apesar da nova assunção, essa camada pré-expressiva não passa a ter um teor de verdade superior à camada expressiva, pelo contrário, Husserl vai permanecer sempre comprometido com o status epistemológico da consciência e de seu acesso ao fenômeno. Então aquilo que a consciência manifesta linguisticamente continua a ser o meio pelo qual a fenomenologia pode se realizar como ciência rigorosa, e somente a partir da expressão é possível falar em verdade, na medida em que apenas a expressão possui intenção de significação. Isso porque apesar de sugerir esse sentido pré-linguístico, Husserl continua voltando suas análises à expressão.

primeiras publicações de *Der Gegenstand der Erkenntnis* (O objeto do conhecimento)¹¹. Também é conhecido o debate entre o idealismo crítico de Natorp e a fenomenologia de Husserl:

“Em *Ideen I* (1913), Husserl afirma, com um mínimo de ironia, que “nós somos genuínos positivistas” (Hua III:46/39). Sob a tutela de Brentano, a atitude inicial de Husserl em direção ao apriorismo kantiano foi totalmente negativa, e, em harmonia com o próprio período positivista inicial do neokantismo, ele, em vez disso, propôs uma consideração psicológica do a priori (e.g., in *Philosophie der Arithmetik* [1891]). Pelos anos de 1890, esse tipo de continuidade entre filosofia e ciência positiva foi abandonado em Marburg pelo idealismo transcendental. Husserl, portanto, permaneceu bem próximo a Natorp, que era o instrumental em direção daquele caminho do psicologismo e mais tarde inspiraria o movimento de Husserl da estática para a fenomenologia genética. Pelos anos 1913, Husserl tinha desenvolvido seu próprio “idealismo transcendental” fenomenológico, mas se manteve distinto em princípio do Neokantismo de Marburg. Enquanto esse último definiu o caráter científico da filosofia em termos de uma *lógica* transcendental, uma apresentação sistemática dos princípios a priori (“método”) da ciência empírica, o primeiro se manteve anti-sistemático, modelo empírico do primeiro período do seu fundador, fundando sua teoria do a priori sobre um recurso filosófico para a *intuição*. Em seu tratamento da psicologia de Natorp, na primeira edição das *Investigações Lógicas* (1900-1901), por exemplo, Husserl rejeita a doutrina de Natorp do puro ego da apercepção. Na segunda edição, contudo, ele afirma que tem “uma vez conseguido encontrá-lo”, tendo aprendido “a não ser desviado de uma pura compreensão do dado por meio de formas corruptas do ego-metafísico” (Hua XIX/1:374/549). Se o Husserl mais idealista não mais associa o ego kantiano com o “corrupto ego-metafísico” do idealismo especulativo, sua anotação ainda avança em direção a uma afirmação bem *anti*-Natorpiana de ter *encontrado* o puro ego em uma “pura compreensão do dado”, isto é, em evidência intuitiva. Outra anotação afirma que o puro ego é “apreendido na *efetivação* de um *cogito* auto-evidente” (Hua XIX/1:368/544). Natorp negou a fenomenalidade do ego; ele nem pode ser objetivado nem apresentado ele mesmo como um todo, sem deixar de ser genuinamente “sujeito”. Para Husserl, porém, esse argumento é meramente verbal: o ego é aqui como um fato, um objeto, em seu modo apropriado. Afirmar o contrário equivaleria entregar o ego ao reino do mito (Hua XIX/1:373–76/549–510)” (CROWELL, 2011, p.31).¹²

¹¹ Sobre a interlocução entre Husserl e Rickert e como as críticas e observações provocaram sucessivas revisões dos trabalhos de ambos os autores; Cf. RESENDE, J. 2013. Primeira Parte: pp. 22-89.

¹²“In *Ideen I* (1913) Husserl claims, with only slight irony, that “we are the genuine positivists” (Hua III:46/39). Under Brentano’s tutelage Husserl’s initial attitude toward Kantian apriorism had been altogether negative, and in harmony with neo-Kantianism’s own early positivist period, he instead proposed a psychological account of the a priori (e.g., in *Philosophie der Arithmetik* [1891]). By the 1890s this kind of continuity between philosophy and positive science had been abandoned in Marburg for transcendental idealism. Husserl nevertheless established close ties with Natorp, who was instrumental in steering him away from psychologism and would later inspire Husserl’s move from static to genetic phenomenology. By 1913 Husserl had developed his own phenomenological “transcendental idealism,” but it remained distinct in principle from Marburg neo-Kantianism. While the latter defined the scientific character of philosophy in terms of a transcendental *logic*, a systematic presentation of the a priori principles (“method”)

Contudo, apesar do diálogo entre esses autores, o que nos interessa marcar a título introdutório, é a centralidade do debate que orientou a filosofia deste período. Seja pela busca de juízos lógicos-matemáticos, seja pela busca dos juízos de valor, a filosofia ainda está imersa nos problemas e na gramática da modernidade, pois os debates se movimentam no interior da teoria do conhecimento, e cada escola a seu modo recorre ao sujeito transcendental para assegurar a garantia de objetividade e validade do conhecimento. A discussão inaugurada por Kant, acerca da ‘coisa em si’ e de seu acesso como ideia da razão, redirecionam qualquer ontologia dos objetos à consciência do sujeito. E em última instância, a filosofia permanece imersa no pressuposto da existência de um fundamento último - baseado no sujeito e em suas possibilidades ligadas à representação e organização dos elementos do mundo externo- como condição de possibilidade que garante a segurança e objetividade de todo conhecimento.

II. I) Windelband e Rickert: Filosofia dos valores e a razão prática

Para Wilhelm Windelband (1848-1915), a filosofia deve investigar os valores das representações, ou seja, em que medida uma representação se torna uma proposição científica. Contra as teorias representacionistas do juízo, aqui já é possível identificar a clara separação entre representação - que seria a mera aparição de um objeto e suas propriedades-, e o juízo - que possui valor de verdade e pode ser negado ou afirmado. Os juízos (sejam lógicos, estéticos ou éticos) não são neutros como a representação, pois possuem embutido o que Windelband chama de *apreciação*:

“Trata-se de uma distinção lógica que normalmente não aparece no nível da gramática. A mera conexão neutra de representações (sujeito + predicado) é o que se chama de juízo, já o fato dessas representações constituírem uma proposição com valor de verdade se deve à apreciação. O que Windelband quer mostrar é

of empirical science, the former retained the antisystematic, empirical cast of its founder’s early period, grounding its theory of the a priori on a philosophical appeal to *intuition*. In his treatment of Natorp’s psychology in the first edition of the *Logical Investigations* (1900, 1901), for example, Husserl rejects Natorp’s doctrine of the pure ego of apperception. In the second edition (1913), however, he claims that he has “since managed to find it,” having learned “not to be led astray from a pure grasp of the given through corrupt forms of ego-metaphysic” (Hua XIX/1:374/549). If the more idealistic Husserl no longer associates the Kantian ego with the “corrupt ego-metaphysic” of speculative idealism, his note also advances the very *un-Natorpian* claim to have *found* the pure ego in a “pure grasp of the given,” that is, in intuitive evidence. Another note states that the pure ego is “apprehended in *carrying out* a self-evident *cogito*” (Hua XIX/1:368/544). Natorp had denied the phenomenality of the ego; it can neither be objectified, nor present itself at all, without ceasing to be genuinely “subject.” For Husserl, however, this argument is merely verbal: The ego is there as a fact, an object, in its own appropriate manner. To claim otherwise is tantamount to consigning the ego to the realm of myth (Hua XIX/1:373–76/549–51)”. *Op. cit.* p.31. Cf. Também HEIDEGGER, 2006, p. 124.

que nisso ordinariamente chamado de juízo está embutida uma apreciação em função de um valor, a qual não se confunde com o conjunto de formações conceituais” (RESENDE, 2013.p.40).

O que está em jogo nessa concepção é identificar que a apreciação, inerente a todo juízo, não diz nada acerca dos conteúdos representativos, mas de sua pretensão a um ideal ou fim último, como um horizonte estável do que é verdadeiro, ético, ou estético, e que funcionam como parâmetros avaliativos na ação mesma de julgar. O que está implicado nessa tese é a concepção prática do juízo. As ciências particulares possuem pretensão de valor universal, mas essa universalidade não é fática e “sua necessidade não é causal, mas apenas ‘deve-ser’ (*sein-solle*). Toda proposição lógica, ética ou estética é impelida pelo dever-ser universal”(RESENDE,2013.p.41), e mesmo que sua manifestação seja faticamente histórica, esse dever-ser da proposição lógica deve ser reconhecido como universal e incondicionalmente válido por qualquer ser racional – em uma clara assunção da universalidade moral kantiana, mas que agora permeia todos os juízos e não somente os éticos.

Considerando os juízos em função de sua apreciação, Windelband descreve três tipos de juízos. Os *juízos* são: *teóricos* (segundo a apreciação: verdadeiro/falso), *juízos de gosto* (segundo a apreciação: belo/feio) e os *juízos éticos* (segundo a apreciação: bom/mau). Os *fenômenos psíquicos* são as *representações*, neutras em sua manifestação. Assim, como comportamentos da apreciação, os *juízos* ganham sua forma lógica nas figuras judicativas: juízos afirmativos, juízos negativos, juízos problemáticos. Essa última forma suspende a apreciação, mas pela pergunta – que não é propriamente um juízo-condiciona a possibilidade de julgar, portanto se refere a uma etapa, mesmo que prévia, à tomada de posição apreciativa.

Aqui reside o ponto decisivo: enquanto, para Windelband, a lógica clássica (de Aristóteles a Kant) se ocupou dos elementos meramente gramaticais - sendo os juízos coincidentes com as representações, na medida que bastava afirmá-las ou negá-las - a *apreciação*, por sua vez, aparece como constituidora do *conceito* presente nas formações gramaticais, pois *dizer algo é antes apreciar a sua posição existencial* (com fim ao ideal da matéria em questão: ético, estético etc.) de forma a negá-las ou afirmá-las. Em outras palavras, para que o conhecimento seja possível não é suficiente a recepção passiva das representações, mas é fundamental uma *atividade* valorativa, que constitui um conceito

no reconhecimento de seu conteúdo, sentido e validade, na sua pretensão de necessidade e universalidade. *Algo ‘é’ em função do valor que alcança no ideal de conhecimento*, e “a pesquisa desses valores com pretensões universais (...) é o objeto de estudo da filosofia” (RESENDE, 2013.p.41). Essa posição será retomada e desenvolvida por Rickert.

Assim como Windelband, Heinrich Rickert (1863-1936) coloca o problema na forma metodológica, ou seja, a pesquisa dos valores como método de base para a filosofia, e busca assim determinar o critério de validade do conhecimento através do elemento que confere sua objetividade, ou o que pode ser identificado como o crucial para a diferença entre os enunciados arbitrários e as proposições válidas do conhecimento efetivo, elemento que Rickert denomina “objeto do conhecimento”, como o título mesmo de sua obra principal indica: “*Die Gegenstand der Erkenntnis*” (revista em seis edições diferentes entre 1892 e 1928).

Aprofundando as investigações de seu mestre, Rickert difere conceitos ontológicos de conceitos axiológicos, diferença oculta na linguagem ordinária e que se torna clara na observação acerca da concepção prática do juízo. “Enquanto, para Kant, o problema é a impossibilidade de explicar o fato de como a razão teórica pode ser prática, para Rickert, o problema é o fato de que a razão já é sempre prática em seu uso teórico puro” (RESENDE, 2013.p.45), e isto não pelo fato de juízos teóricos dependerem da lei moral, mas pela *convicção* acerca dos conteúdos mesmos do conhecimento. Se a representação são processos psíquicos elementares e neutros, a convicção só é possível pela razão prática. Para melhor visualização do problema: quando digo “*S é P*”, ou “S é um sujeito” (e aí está também seu conceito, por exemplo “homem”) ou ainda “P é um predicado” (e também utilizo um conceito, por exemplo “racional”) o que me autoriza dizer “*É verdadeiro que S é P*”? Segundo Rickert é a convicção prática, fundada no sentimento (*Gefühl*) de “vontade de verdade” (*Willen zur Wahrheit*) que impele a busca da verdade. É esse sentimento que possibilita a tomada de posição, que aprova ou desaprova, expresso, por fim, em um juízo. Somos impelidos, pelo dever, na medida em que somos livres, a buscar a verdade. Mas é importante considerar que:

“Apesar de o sentimento ser o parâmetro para a tomada de posição do juízo, o dever não deriva do sentimento, pois isso seria derivar o dever do ser. O dever não pode ser confundido com a necessidade causal do sentimento. Na verdade,

na própria constatação do sentimento já está pressuposto o dever (...). Essa verdade buscada não é uma instância ideal, mas apenas um postulado, um inalcançável ideal absoluto de verdade, que funciona como móbil da atividade científica dos seres morais” (RESENDE, 2013.p.46).

A razão prática busca a verdade como sua atividade mais própria a partir do dever impresso na sua própria liberdade, expresso no ato prático de tomada de decisão que culmina na expressão dos juízos (na razão teórica). Se para Kant a ação humana livre é impelida a agir conforme a lei moral, para Rickert, a ação humana em seu querer livre - nem mecânico nem biológico - de um ideal de perfeição da verdade é impelida a agir em função do conhecimento e da ciência.

Na tentativa de afastar as interpretações psicologistas ou idealistas (não científicas) de sua teoria, o valor de verdade para Rickert, que é garantido pelo dever-ser, é observado na *evidência*, como *manifestação psíquica do dever*, mas que pelo seu caráter de necessidade ultrapassa o indivíduo singular. O sentimento de prazer ou desprazer dessa evidência na estrutura psíquica, que posiciona o ato prático de tomada de posição, é reconhecido pela sua necessidade transcendente e é o elemento do esquema cognitivo que “estabelece a ponte entre os processos psíquicos reais, em sua singularidade e contingência, com a universalidade e necessidade transcendental do dever” (RESENDE, 2013.p.47). Mesmo com essas colocações, e sobretudo com a postulação que o dever não pode ser derivado do ser pelo seu caráter mesmo de liberdade, Rickert foi aproximado de um certo “psicologismo voluntarista”, pois o valor de verdade na realidade só poderia ser derivado dos processos psíquicos, tendo em vista que “o dever é uma norma psicológica que só tem sentido ‘para’ um sujeito empírico” (RESENDE, 2013.p.47). E ainda, por mais que sua meta fosse buscar a universalidade e necessidade dos valores, ainda assim, esses valores estariam reduzidos “à contingência e temporalidade dos processos psíquicos, ou seja, reduzindo o valor ao ser” (RESENDE, 2013.p.48).

Mas como a filosofia dos valores desses autores lida com as pesquisas históricas enquanto crítica do historicismo? Para Windelband as ciências positivas são ciências nomotéticas, ou seja, operam por uma abstração que busca o conhecimento universal através da estabilidade de suas leis. Já as ciências históricas são ideográficas, cujo juízos não descrevem uma coisa ou estados de coisa enquanto aquilo que é, mas possuem como objeto valores que possuem (ou não) validade. Validade oferecida em última instância

pelo juízo em sua forma fundamental como juízo apreciativo. Analisar esses valores requer uma metodologia própria, baseada na pesquisa da valoração como forma de conhecimento.

Para Rickert, a filosofia dos valores é o fundamento universal para os significados da história, e aqui reside o ponto crucial: a busca de um ideal absoluto (vontade de verdade) deve atuar como medida para a realidade individual e histórica, sem a qual não podemos *significar* a interpretação da vida histórica e cultural na sua singularidade. A distinção entre âmbito de ser na realidade (*Wirklichkeit*) e âmbito de validade e do valor (*Wert*), segundo Rickert, levaria a compreender que a história é apreendida pela formação de conceitos (*Begriffsbildung*) e que não se trata de um conhecimento no campo ontológico, mas reconstrução do objeto pelo conceito, determinado de maneira formal no espaço lógico-axiológico.

Um evento histórico não possui relevância por si só, é a partir da valoração que um fato histórico se “diferencia substancialmente de outros na heterogeneidade contínua, a partir de sua individualidade” (Wu, R. 2010.p.180). Ou seja, o que doa sentido a um fato histórico, na sua individualidade – que se destaca dos fluxos indistintos e heterogêneos dos acontecimentos - é uma realização teórica que o valoriza e lhe confere sentido. A história é, portanto, possível e existe como objeto capaz de ser analisado como ciência pelos valores atribuídos teoricamente a seus eventos.

III -Husserl: Uma filosofia sem pressupostos

A crise no modelo teórico tradicional no final do século XIX (que apontava qualquer teoria filosófica como uma ‘crença justificada’), a recondução pelos psicologistas à articulação de argumentos logicamente coerentes baseados na consciência particular - em que até mesmo os princípios lógicos seriam expressão da forma de conhecimento possível pela particularidade daquele que conhece- culminam no projeto husserliano de uma filosofia pura e sem pressupostos.

Para Husserl, a psicologia baseada no modelo científico das ciências naturais leva à particularização dos conteúdos do conhecimento, e nesse modelo a psicologia não consegue lidar com a universalidade do conteúdo dos princípios, tornando a relação entre

a realidade e o conhecimento incompatíveis. Por mais que a experiência seja particular, as investigações de Husserl o levaram a considerar que a existência humana está em contato com conteúdos que não são particularizáveis. A psicologia não deixa clara a transição das conexões psicológicas do pensar e a unidade lógica de seu conteúdo. O que está em jogo para Husserl é, portanto, a relação entre a subjetividade do conhecer e a objetividade do conteúdo de pensamento.

A predominância neokantiana no horizonte universitário alemão e sua máxima de retorno a Kant mantêm no interior da investigação termos como, por exemplo, ‘apercepção’ e ‘representação’. Se o neokantismo se volta a Kant, também sucumbe a seus limites, e nesse movimento revela a insuficiência da investigação filosófica condicionada aos sistemas anteriores. Para Husserl, a filosofia como ciência autônoma requer não um retorno a qualquer teoria, mas às coisas, que agora devem orientar o pensamento.

A tradição filosófica é marcada por uma pretensão: a busca da verdade para além do que acontece na realidade dos fenômenos que nos são acessíveis. Ao hipostasiar a realidade do ser através de posturas realistas ou idealistas, para assim ter acesso aos fenômenos, a tradição sempre considerou o ser do fenômeno para além do próprio fenômeno¹³. De maneira diversa, Husserl busca os objetos nos próprios campos fenomênicos na medida em que aparecem na dimensão do conhecimento, a partir da própria atividade de pensamento, ou seja, o objeto que aparece na atividade de pensamento *só é encontrado na própria atividade*, por isso não há busca ou hipóstase exterior à consciência. Mas isso não se dá porque a consciência em seus atos produza ou determine os significados dos objetos, mas sim porque os atos das vivências abrem espaço para que o objeto se determine *no ato mesmo* a partir de sua autonomia frente a qualquer subjetividade particular de pensamento. Mas o que queremos dizer com ‘um objeto que se determina no ato mesmo?’. Aqui é importante destacar sempre que possível um mal-entendido: em constante revisão, a filosofia de Husserl não consiste em um sistema fechado de proposições as quais poderíamos encaminhar de forma retilínea e deduzir suas conclusões. Aqui, nessa breve introdução às intenções do pensamento de Husserl, apresentamos em linhas gerais seu projeto e nos movimentamos a partir do segundo

¹³ Cf. CASANOVA, 2013, pp-76-80

volume das *Investigações Lógicas* de 1901 e das *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica* publicadas em 1913.

Depois dessas considerações, através das quais foi posta em jogo a noção de *um objeto que se determina no ato mesmo*, conforme já explicitado nas *Investigações*, é requerido passar à explicação da noção, conforme elaborada na obra posterior: *Idéias*. O pensamento de Husserl é marcado por uma orientação específica: a fenomenológica. Essa orientação não desconsidera as várias formas pelas quais podemos ter acesso a objetos, seja pela vida corrente e cotidiana, seja pela via científica, pois ambas estão de acordo com a orientação natural. A orientação fenomenológica, por sua vez, se detém no objeto intencional, ou seja, o objeto que visado se manifesta à consciência, conforme seu modo de doação fenomênico¹⁴. Não se trata de um idealismo subjetivo conforme, por exemplo, Berkeley, mas de uma *necessidade de acesso às coisas mesmas* sem qualquer pressuposição, sem qualquer movimento que ponha o conhecimento fora da realidade, e que ao mesmo tempo não recaia na descrição ingênua da realidade como um conjunto de impressões sensíveis. O fenômeno que se manifesta, o modo de doação fenomênico é sempre uma doação com sentido/significado, “pois, se é verdade que os fenômenos se dão a nós por intermédio dos sentidos, eles se dão sempre como dotados de um sentido ou de uma essência. Eis porque (...) a intuição será uma intuição da essência ou do sentido” (DARTIGUES, 1973.p.21).

Ao contrário dos neokantianos, o modo como Husserl tratou a realidade tornou impróprio o retorno às concepções filosóficas anteriores. Elas não forneciam mais um caminho válido para o questionamento filosófico. Não era mais suficiente o retorno a qualquer sistema filosófico, fosse para renová-lo - sob esse novo horizonte científico -, fosse para retomar seus fundamentos com a finalidade de posicionar a filosofia como braço de apoio da ciência. A fenomenologia pura (puramente descritiva) pertence à pesquisa de uma *teoria do conhecimento objetiva*, na medida em que o modo de aparição dos fenômenos nas vivências do pensamento e do conhecimento será sempre o objeto da fenomenologia.

¹⁴ Cf. *Idéias I*, Capítulo I.

A concepção de fenômeno na modernidade ganhou diversas acepções, desde Bacon até Wolff, passando por Descartes e Hobbes. Segundo uma noção do senso comum, fenômeno é a experiência pura e simples do fato, considerada sobretudo como manifestação empírica da realidade que não pode ser equiparada à verdade¹⁵. Já para Kant - na delimitação, feita na primeira Crítica, do espaço do saber científico possível - fenômeno é o objeto específico do conhecimento humano que aparece sob condições particulares da estrutura cognoscível do homem, a saber, de um lado, o objeto do conhecimento depende das bases representativas que são organizadas pelas categorias do entendimento e, de outro, dos dados fornecidos pela sensibilidade. Resumindo, o objeto de conhecimento, para Kant, está delimitado pela relação entre intuição e conceito. Kant distingue o fenômeno - aquilo que é possível conhecer - do nômeno, aquilo que não se conhece, mas que pode ser pensado enquanto ideia da razão como “coisa em si”. Sem jamais ultrapassar os dados da experiência, o sentido fenomenológico de fenômeno de Husserl supera a distinção kantiana entre nômeno e fenômeno. O fenômeno é algo que manifesto revela em si mesmo seu conteúdo lógico ou essencial. Mas a manifestação do fenômeno deve ser “depurada” de qualquer psicologismo, pois não deve apenas ser considerada como manifestação particular. A investigação filosófica, ou melhor, a investigação *fenomenológica* aqui é exigida como método para ‘purificar’ o conteúdo objetivo do ato subjetivo.

“O caminho que Husserl busca e comandará até em suas últimas obras a sua concepção de fenomenologia é uma via média entre esses dois escolhos: como pensar segundo a sua natureza e em cada uma de suas nuances – e portanto sem jamais ultrapassá-los – os dados da experiência em sua totalidade? Todo o fenômeno e nada mais que o fenômeno, poder-se-ia dizer. O postulado que funda tal empresa é que o fenômeno está penetrado no pensamento, de *logos*, e que por sua vez o *logos* se expõe e só se expõe no fenômeno. Apenas sob essa condição é possível uma fenômeno-logia” (DARTIGUES, 1973.p.20).

Aluno de Brentano, Husserl ainda radicaliza a teoria da intencionalidade de seu professor e não mais considera que a consciência se dirija, pelo ato intencional, às representações empíricas da consciência, mas à objetividade das próprias coisas, detectável no ato expressivo. Nas *Investigações Lógicas*, Husserl apresenta a consciência como sempre “voltada a”, ou seja, como uma consciência intencional, superando não só a noção de consciência como o ‘lugar’ das representações que devem ser organizadas, por

¹⁵ Cf. Abbagnano, N, 2003, p.436. Nesse sentido, também Cf. Heidegger, 2006, pp.26-27.

exemplo, por aparatos internos *a priori*, como também qualquer orientação psicologista do conhecimento. Se a fenomenologia recorre à psicologia é apenas para a *investigação descritiva das vivências intencionais*, e a psicologia descritiva, na medida em que se configura como descrição empírica (científica-natural) não pode ser confundida com a fenomenologia. Esta, ao contrário, mesmo repousando sobre a investigação descritiva das vivências intencionais, estrato mesmo da psicologia, ainda assim possui como particularidade a descrição pura, excluindo qualquer concepção naturalista¹⁶.

Mas afinal do que se trata nesta “descrição pura”? É na atividade compreensiva em geral (descrição das vivências intencionais) que Husserl buscará a origem do conhecimento; na *análise dos atos* de constituição de conhecimento dos objetos, que ele vai procurar descrever os movimentos ideais implicados em todo movimento intencional. As investigações gnosiológicas da lógica pura, expostas nas *Investigações lógicas*, querem lançar as bases e fundamentos seguros como alternativas às teorias do conhecimento empiristas, céticas, metafísico-realista e psicologista, pretendendo fundamentar uma verdadeira teoria do conhecimento a partir da filosofia puramente científica. Essa análise se realiza *a partir das expressões* levando em consideração o aspecto lógico da vivência:

“A Fenomenologia analítica, de que o lógico necessita para os seus trabalhos de preparação e fundamentação, diz respeito, entre outras coisas e desde logo, às ‘representações’ e mais precisamente, às representações que são *expressas*. Nestas complexões, porém, o seu interesse primário vai para as vivências que estão na função de significação, as quais se pensam às ‘simples’ expressões. No entanto, não se pode descurar, também, o lado linguístico-sensível da complexão (aquilo que nela constitui a ‘simples’ expressão) e o modo do seu entrelaçamento com o ato de significar, que o anima. É bem sabido quão facilmente a análise das significações costuma deixar-se guiar pela *análise gramatical*, de um modo completamente inadvertido. Certamente que, dada a dificuldade da análise direta das significações, será bem-vindo todo e qualquer meio, mesmo que imperfeito, de antecipar indiretamente os seus resultados [as significações, que o anima]; mas mais ainda que, por causa dessa ajuda positiva, a análise gramatical torna-se importante pelos enganos que traz consigo quando se substitui à *análise propriamente ditas das significações*” (HUSSERL, 2012.p.11).

¹⁶ Cf. Husserl,E. *Investigações Lógicas Vol.II Introdução § 6- Aditamentos – 3º Aditamento.*

A análise das significações é a maneira de depurar a complexidade da vida intencional da consciência, e essa investigação é possível a partir da análise das estruturas ideais que se apresentam nas vivências da consciência na forma das expressões significativas. E se “os objetos para os quais a Lógica pura está voltada são, desde logo, dados sob vestes gramaticais” (HUSSERL, 2012.p.3) é porque esses dados são embutidos nas vivências psíquicas concretas que, “tanto em função de *intenção de significação* como na do *preenchimento de significação* (...), correspondem a certas expressões linguísticas e formam com elas uma *unidade fenomenológica*” (HUSSERL, 2012.p.3)

O que está em jogo como tarefa da fenomenologia é - a partir da unidade entre intuição (atividade da consciência sempre voltada à intuição dos objetos), vivências da consciência e o preenchimento intuitivo (pelo teor de sentido imanente do objeto) - expor a unidade fenomenológica desses atos: *aparência da expressão*, *intenção de significação* e *preenchimento de significação*, para assim encontrar suas distinções ideais presentes na significação.

“De fato, sempre que se trata de conceitos, juízos, raciocínios, a Lógica pura tem que ver exclusivamente com estas unidades *ideais*, que denominamos aqui *significações*: e na medida em que nos esforçamos por extrair a essência ideal das significações dos seus vínculos psicológicos e gramaticais, na medida em que, para além disso, temos em vista clarificar as relações apriorísticas de adequação à objetividade significativa fundadas nessa essência, estamos já no domínio da Lógica pura”(HUSSERL, 2012.p.76).

Enquanto as ciências se movem em direção às várias regiões de objetos, na tentativa de compreensão da realidade do mundo, Husserl compreende a orientação filosófica como investigação da possibilidade do conhecimento objetivo. E nesse sentido, a filosofia de Husserl permanece nos limites de uma crítica ao conhecimento transcendental, sem que seu método se comprometa com qualquer perspectiva ontológica. Não porque negue a realidade externa, mas porque a reflexão fenomenológica, segundo Husserl, deveria estar direcionada à análise das unidades significativas (*Investigações lógicas*) e à descrição eidética da consciência (*Idéias*) com o compromisso de esclarecer a vivência intencional, de forma que assim fosse possível esclarecer as operações de toda e qualquer consciência, inclusive nossa orientação pré-reflexiva natural.

O vigor da ideia filosófica de ciência, tal como elaborada por Husserl, residia na restrição da investigação à coisa mesma. A fenomenologia husserliana se restringiu às

coisas enquanto somos conscientes delas. Portanto, sem remeter-se ao primado da autoconsciência da filosofia moderna, ela rompeu com a ideia de representação e por consequência de adequação. Pois a consideração *a priori* da consciência de um sujeito no modo de questionamento epistemológico moderno tradicional trazia consigo um problema inerente a esta pressuposição, a saber: a representação dos elementos externos pelo aparato interno do sujeito devia ser, a cada vez, avaliada em sua validade epistemológica, em sua adequação à consciência. Esse problema derivado da representação é consequência do modo de considerar o sujeito como outro frente ao mundo. A consequência dessa cisão é que as representações internas não seriam suficientes para confirmar a existência do mundo exterior e incapazes de fornecer elementos conclusivos acerca dos modos de acesso a esse mundo.

Husserl aprendeu com Brentano a atitude de recusa a todo e qualquer pressuposto. Mesmo Brentano considerando as representações como uma das bases da atuação psíquica, indica que “a estrutura básica do psíquico, o que a toda vivência seja inerente algo objetual, a denomina Brentano, *inexistência intencional*. *Intentio* é uma expressão da escolástica que significa *dirigir-se a*. Brentano fala da *inexistência intencional do objeto*” (HEIDEGGER, 2006, p.39). Nesse sentido, a intencionalidade na fenomenologia husserliana, voltada à análise expressiva e não às representações, torna a questão do mundo interior ou exterior secundária. O que está em jogo é a orientação da pesquisa pela condição do conhecimento que não exclui o mundo e as orientações naturais. A suspensão do mundo exterior na orientação fenomenológica deve-se ao fato de que nesse tipo de investigação não se tem nada a dizer sobre ele. E nesse sentido a fenomenologia husserliana, que oferece um novo vigor a filosofia do final do século XIX, apresenta também seu próprio limite:

“Em verdade, aquela ideia do conhecimento da essência, que deveria renovar o campo do filosofar, aquela análise descritiva do âmbito imenso da ‘consciência’, que teria de anteceder todo conhecimento científico e conter todos os seus pressupostos *a priori*, tinha um limite, para além do qual nem mesmo a fenomenologia poderia ultrapassar. Mesmo um conhecimento fenomenológico consumado de todas as essencialidades- dentre as quais também se encontram no campo moral o reino dos ‘valores – não poderia atingir a realidade efetiva do ente efetivamente real, a realidade efetiva da consciência pensante tanto quanto a realidade efetiva da experiência que ela faz. Por mais que a distinção entre o fato e a essência tenha demarcado o grande campo de pesquisa da fenomenologia ante as ciências particulares e liberado um trabalho metodologicamente autoconsciente, a facticidade do factual, a facticidade, a existência não se mostra

apenas como algo derradeiro, tardio, contingente, determinado em termos de conteúdo pela inteligência da essência e abarcado segundo toda a sua determinação por ela. Ao contrário, elas também se mostram como algo primeiro, algo que se acha à base, que não pode ser alijado pelo pensamento, que suporta por sua vez, todas as inteligências da essência” (GADAMER, 2012.p.148).

A redução fenomenológica não visa reconduzir os fenômenos à unidade de um elemento comum, mas reconduzir a consciência aos fenômenos que se dão por si mesmos, e na medida que assim o faz reconhece a existência da base factual na qual o fenômeno pode vir à consciência e, como um elefante na sala de estar, não pode mais ser ignorada. Em outras palavras, a investigação lógica, o acesso à idealidade lógica de toda significação baseada - mas não reduzida – nos atos das vivências psíquicas concretas aponta, em última instância (mesmo na tentativa de desvio dessa situação) para o caráter histórico ou ocasional daquele que pode intencionar significações. Mas Husserl não havia reconhecido esse problema, ao diferenciar as expressões flutuantes das significações ideais já na primeira investigação lógica?¹⁷ O problema, neste caso, como aponta Gadamer, está exatamente no agente do ato de pensamento, pois a base que não pode ser afastada e que suporta as inteligências da essência está necessariamente remetida àquele que na ação do ato de inteligência é finito e histórico, ou seja, a direção puramente teórica da fenomenologia de Husserl não deixa de apontar a condição histórica daquele que pode realizar qualquer teoria, elemento que vai se tornar decisivo para a fenomenologia de Heidegger.

“A doutrina do juízo e de sua fundamentação, a análise clássica da percepção, a distinção lógica entre expressão e significado, mas sobretudo também aquela

¹⁷ No §26 da I Investigação Lógica: “*Expressões essencialmente ocasionais e expressões objetivas*”, Husserl analisa significações que podem variar de caso a caso ou significações variantes. Ele diferencia as “expressões essencialmente subjetivas e ocasionais” (por exemplo: “eu desejo sorte a você” ou “isto [aquí que vejo agora] é um cão”) das “expressões objetivas”, nas quais o que está em questão é o teor sonoro significativo sem necessidade de se ter à vista a pessoa que expressa ou a circunstância da expressão. Desde os parágrafos iniciais da primeira investigação, Husserl se preocupa em indicar que a palavra possui “função de significação”, isso quer dizer que a significação não é sustentada pela palavra, mas que ela remete a significação à coisa mesma, e nesse sentido, para Husserl, a ocasionalidade da expressão não prejudica a unidade ideal de cada uma das expressões. Contudo o autor não deixa de reconhecer a esfera das expressões ocasionais referidas ao sujeito e sua especificidade como falante, identificadas por determinações como: aqui; lá; ontem; amanhã; e ainda construções expressivas com artigos definidos. Essas expressões trazem a referência ao próprio falante e à sua situação “de tal maneira que a significação autêntica da palavra se constitui, pela primeira vez, com base na respectiva representação desse lugar. Por um lado, a significação é, sem dúvida, genericamente conceitual, porquanto *aqui* denomina em geral, um lugar enquanto tal; mas a este geral junta-se a representação direta do lugar, variando de caso para caso, que, sob dadas circunstâncias do discurso, é apontada através desta representação conceitual indicativa do *aqui* e lhe está subordinada” (HUSSERL, 2012, p.71).

descrição incomparavelmente exata e penetrante da consciência interna do tempo, na qual precisaria se construir todo sentido de duração e de validade atemporal – todos esses eram temas fenomenológicos de Husserl, que emergiram de um intuito fundamental puramente teórico e que estavam cindidos por um hiato ontológico do ponto de partida de Heidegger, da experiência pragmática da vida, da percepção dirigida pelo significado prático do ente à mão, da temporalidade do ser-aí, a temporalidade essa que se tomava como movimento da existência”(GADAMER, 2012, p.154).

Desse modo, Heidegger busca um acesso à mostraçã dos fenômenos a partir da temporalidade existencial do homem, e assim, compreender como a significação de todo e qualquer ente está remetida à facticidade (*Faktizität*) daquele ente em que algo como um fenômeno pode vir ao encontro.

A partir desta breve apresentação vamos investigar no próximo capítulo: (1) A crítica feita por Heidegger a essas três tentativas de superação da crise da filosofia no século XIX: a) a posição essencialmente teórica da filosofia dos valores e sua impossibilidade de se apresentar como filosofia originária; b) ao primado da consciência em Husserl; c) a determinação metodológica (teórica) da hermenêutica de Dilthey. Tentaremos compreender (2) como essa problemática da virada do século XIX para o século XX, forneceu os princípios que motivaram o pensamento heideggeriano à busca da filosofia como ciência originária, e a partir da análise dos limites das ditas teorias a questão do sentido do conhecimento se mostra articulada com outra questão ainda mais fundamental: *o sentido do ser*, e (3) como a recepção da fenomenologia de Husserl por Heidegger - considerando o modo de concepção originário do método fenomenológico como indicativo-formal - evidencia a imersão de todo significado em um contexto hermenêutico historicamente dado.

Capítulo II – Da Fenomenologia à Fenomenologia Hermenêutica

Mas a vida: captada em sua forma irreduzível,
já sem ornato ou comentário melódico,
vida a que aspiramos como paz no cansaço
(não a morte),
vida mínima, essencial; um início; um sono;
menos que terra, sem calor; sem ciência nem ironia;
o que se possa desejar de menos cruel: a vida
em que o ar, não respirado, mas me envolva;
(...)
Não o morto nem o eterno ou o divino,
apenas o vivo, o pequenino calado, indiferente
e solitário vivo.
Isso eu procuro."
(**Vida Menor**. Carlos Drummond de Andrade)

Introdução:

No capítulo anterior indicamos que o desenvolvimento das ciências positivas particulares no final do século XIX emerge a discussão acerca do sentido e possibilidade do conhecimento na filosofia. Nesse contexto, o neokantismo buscou uma filosofia propriamente científica, enquanto a fenomenologia husserliana, a autonomia da filosofia frente à ciência positiva. E a contribuição de Dilthey, cujo pensamento, mesmo imerso nas exigências positivistas de seu tempo, faz aparecer o caráter hermenêutico de toda interpretação e apresenta o sentido do conhecimento como essencialmente histórico. Acreditamos que percorrendo esse caminho podemos compreender, no presente capítulo, como a herança da fenomenologia de Husserl insere Heidegger no interior da referida discussão pelo sentido do conhecimento¹⁸. Mas, ao mesmo tempo, tentaremos mostrar

¹⁸ A inserção de Heidegger na discussão pelo sentido do conhecimento que apontamos aqui é diferente da proposta de Crowell (2001). Grosso modo, o argumento central de Crowell que atravessa todo o livro é a negação de uma ruptura radical da abordagem hermenêutica de Heidegger – inclusive no projeto da ontologia fundamental de *Ser e Tempo* - frente à fenomenologia transcendental de Husserl. Crowell reconhece que os dois projetos não são idênticos, no entanto, no interior do desenvolvimento de seu pensamento, Heidegger teria dado certa continuidade ao projeto husserliano, na medida em que ainda pensa no caráter científico da filosofia fenomenológica (ver pp. 129-132). Nossa intenção não é travar uma polêmica com Crowell, pois perderíamos a centralidade do tema de nossa dissertação. Sobre aquele tema mais específico, conferir também Gadamer, *Verdade e Método* [260], que faz referência a ele, dizendo que a problemática de *Ser e Tempo* não escapa por completo à reflexão transcendental. Não temos dúvida de que Heidegger está comprometido com a tarefa de explanar a questão da possibilidade e do sentido do conhecimento, na medida em que teve profundo contato, não só com o pensamento neokantiano – sobretudo através de Rickert -, mas também com a fenomenologia de Husserl. Ora, ambas as correntes estavam

como a superação da fenomenologia reflexiva (considerando o modo de concepção originário fenomenológico como indicativo-formal) e a introdução do elemento hermenêutico radicalizou a investigação filosófica. Com Heidegger, a pergunta fundamental deixou de ser sobre o sentido e possibilidade do conhecimento, e passou a ser a pergunta pelo *sentido do ser dos entes em geral*. Portanto, o argumento central de nosso segundo capítulo é que a abordagem hermenêutica de Heidegger, que se dá no interior da fenomenologia, foi decisiva para a virada da questão: do sentido do conhecimento ao *sentido do ser*.

Aqui nos é necessária uma breve consideração. É pública a preocupação filosófica de Heidegger com a ontologia já desde seu contato com o livro de Brentano. Percurso descrito pelo próprio autor em *Meu caminho para a fenomenologia (Mein Weg in die Phänomenologie, 1963)*:

“A partir de algumas indicações extraídas de revistas filosóficas, tinha averiguado que o modo de pensar de Husserl fora bastante influenciado por Franz Brentano, cuja tese de doutoramento, intitulada *Da múltipla significação do ente em Aristóteles* (1862), tinha sido justamente, desde 1907, o guia e o critério das minhas primeiras e desajeitadas tentativas de penetrar na filosofia. De uma forma bastante imprecisa, o que me movia era a seguinte reflexão: ‘se o ente se diz com significados múltiplos, qual será então o significado fundamental e condutor? O que significa ser?’” (HEIDEGGER, 2009, p.3).

É evidente que não vamos reduzir a investigação heideggeriana acerca do sentido de ser a uma mera relação de causalidade, i.e., a um mero efeito do seu confronto com a teoria do conhecimento vigente à época de seus estudos, mas insistiremos que a questão do sentido de ser, sua forma e até sua possibilidade, só aparece para Heidegger, a partir da fenomenologia. Como o próprio filósofo afirma no curso de 1925, *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo*: “A pergunta pelo ser surge da crítica imanente no curso da própria investigação fenomenológica” (HEIDEGGER (GA20), 2006, p.122)¹⁹, o elemento hermenêutico é decisivo para esse acesso. Portanto, é na crítica imanente à

profundamente engajadas com o problema do conhecimento. Nosso argumento central – defendido no primeiro capítulo – é o de que acontece uma virada. *A abordagem hermenêutica de Heidegger faz mudar a questão pelo sentido do conhecimento para a questão do sentido do ser dos entes em geral*. Revelando, assim, o caráter derivado (de uma situação hermenêutica) e finito de todo conhecimento. Cf. STEIN, E. 2008, 4.ed pp.21-30.

¹⁹ “La pregunta por el ser surge de la crítica immanente al curso da la propia investigación fenomenológica; responder en parte a ella constituye el verdadero asunto de estas lecciones” *op.cit.* p.122

fenomenologia que o mundo e a facticidade aparecem como o campo de mostração dos fenômenos em seu ser. Será essa a direção de nosso capítulo.

Nele, ainda não entraremos na obra central de nosso trabalho, abordaremos algumas preleções entre os anos de 1919 e 1925²⁰, para expor como, a partir da discussão acerca do sentido do conhecimento e do lugar próprio à filosofia, Heidegger se posiciona frente às tentativas de pensamento dos Neokantianos, de Dilthey e de Husserl. Nossa intenção não é interpretar as referidas preleções como processos evolutivos de pensamento de nosso autor, como que para esclarecer, em termos de causa e efeito, a publicação posterior “mais madura” de *Ser e Tempo*. Mas antes destacar como as questões desses textos acabam por expor os princípios que as motivaram e assim originaram a problemática cujo desenvolvimento será mais profundamente exposto na obra de 1927.

I - Os limites da filosofia dos valores:

No primeiro semestre do pós-guerra, num contexto de recuperação da normalidade da vida cotidiana que obviamente se estendia ao ensino universitário, ocorre a preleção: *A ideia da filosofia e o problema da concepção de mundo* (GA56/57), título uma das primeiras lições do jovem professor em Friburgo, em 1919, as quais pretendiam desenvolver e solucionar parcialmente a ideia de ciência que persegue uma posição metodológica genuína, não desfigurada, ou seja, não afetada por nenhuma teoria e livre dos prejuízos herdados. Para tanto, exigia-se voltar à esfera da simples consciência imediata da vida:

“A ideia científica perseguida é tal que, uma vez alcançada uma posição metodológica verdadeiramente genuína, somos forçados a sair e dar um passo além de nós mesmos para voltar metodologicamente naquela esfera que sempre permanece alheia a problemática da ciência que se pretende fundar”²¹. (HEIDEGGER (GA56/57), 2005.p. 3).

²⁰ HEIDEGGER: GA17, GA 61; GA63; GA 56/57 e GA62. As traduções utilizadas encontram-se na bibliografia ao final do trabalho.

²¹ “La idea científica que se persigue es de tal naturaleza que, una vez alcanzamos una posición metodológica realmente genuina, nos vemos obligados a salir y dar un paso más allá de nosotros mismos para volver metodológicamente sobre aquella esfera que siempre permanece extraña a la problemática más propia de la ciencia que se pretende fundar” *Op.cit.*p.3

Essa transformação do método não é algo arbitrário ou advindo de uma posição filosófica, mas “se evidencia como uma necessidade que se funda na natureza objetiva do problema como tal e que responde à específica constituição dos problemas da ciência em geral”²². (HEIDEGGER (GA56/57) ,2005, p.3). A ciência e seus modelos teóricos irrompem na consciência imediata da vida e a transformam na medida em que trazem uma nova atitude da consciência, a qual se desenvolve no caráter dinâmico e móvel da vida do espírito. “Contudo, essa irrupção da ideia de ciência no contexto da consciência natural da vida só se dá em um sentido primordial e radical, no marco de uma filosofia entendida nos termos de ciência originária”²³ (HEIDEGGER (GA56/57), 2005, p.4).

Aqui é possível observar não apenas o mesmo vocabulário husserliano, mas também a mesma tarefa: reconduzir a filosofia ao seu lugar de ciência originária, diferenciando-se dos outros tipos de ciências (biologia, física, psicologia, história, antropologia etc.). Como indica Jesús Adrián Escudero, em sua nota de apresentação à tradução, no texto de 1919 é possível observar a linguagem filosófica dos Neokantianos de Baden (Windelband e Rickert), de Natorp, a linguagem fenomenológica de Husserl e talvez as primeiras formulações de uma linguagem própria, por exemplo, *Welten* (mundiar), ou *das Wie* (O como). Mas, para nós, o decisivo é notar que se os princípios que motivam essa investigação inserem Heidegger no debate de sua época (no contexto da busca de uma filosofia propriamente científica), porém no curso de seu pensamento, e na análise das posições filosóficas que intentam o mesmo objetivo, a abordagem da filosofia como ciência originária recoloca a problemática no aspecto propriamente *hermenêutico e não teórico* da vida. Se a filosofia é ciência originária, é a partir desse aspecto primário que ela deve se movimentar.

Em *A ideia da filosofia e o problema da concepção de mundo*, o modo de recondução a essa originariedade já não obedecerá aos mesmos moldes da fenomenologia husserliana. Já nessa primeira lição, Heidegger nos propõe uma recondução da filosofia (ao seu lugar basilar de toda e qualquer ciência teórica e derivada), que é a recondução à

²² “más bien, se evidenciará como una *necesidad* que se funda en la naturaleza objetiva del problema como tal y que responde a la específica constitución de los problemas de la ciencia en general.” *Op. cit.* p.3

²³ “Sin embargo, esta irrupción de la idea de ciencia en el contexto de la conciencia natural de la vida sólo se da en un sentido primordial y radical, en el marco de una filosofía entendida en términos de ciencia originaria” *Op.cit.*p.4

vida humana na sua imediatidade, como fenômeno primário e fundamental. Mesmo que não estejam aí desenvolvidas, é claro, as posições de *Ser e Tempo* como, por exemplo, o “ser-em-o mundo em geral como constituição fundamental do *Dasein*”, teses expostas e desenvolvidas principalmente nos §12 e 13 da obra de 1927, já era possível encontrar alguns elementos da hermenêutica da facticidade. Em 1919, a direção dada a uma filosofia era a de que devia ocupar-se da vida, e assim, a própria renovação da universidade naquele contexto de reconstrução do pós-guerra “implica[va] um renascimento da autêntica consciência científica e de seus laços com a vida”²⁴ (HEIDEGGER (GA56/57) ,2005, p. 5). Indicação que se articula com as lições posteriores do autor, mas que ganha seu esclarecimento radical em 1923 no Relatório Natorp, na medida em que a apropriação da filosofia aristotélica por Heidegger mostra que a vivência e sua relação de sentido com todo ente ocorre na ocupação prática como condição primária de conhecimento com o mundo, condição essa que coincide com a situação hermenêutica de toda ontologia.

Antes de expormos as linhas gerais do desenvolvimento do texto é necessário tentar esclarecer o que Heidegger quer dizer com a expressão “concepção de mundo” (*Weltanschauung*). Para a filosofia, segundo nosso autor, visão de mundo, cosmovisão, ou concepção de mundo não são termos que funcionam como uma direção de comportamento no interior do mundo, direção essa justificada, desenvolvida, e capaz de orientar os seres humanos. Também não oferecem uma visão teórica geral da história e da realidade, a partir da qual as ciências pudessem desenvolver-se. Assumindo uma perspectiva bem geral, esses são os problemas das filosofias de Windelband e Rickert (e em certa medida, também os de Dilthey) contra os quais Heidegger vai se opor nessa lição. Pois o que aí está em jogo não é a postulação teórica do que é a vida histórica, mas a compreensão do âmbito fundamental da realidade imediata da vida que proporciona algo como “visão de mundo”. E, desse modo, a relação entre “filosofia” e o “problema da concepção de mundo”, na conjunção expressa “e”, não significa a relação de duas esferas diferentes, mas sim o mesmo âmbito, pois a concepção de mundo põe em evidência a natureza e a busca da filosofia: “*concepção de mundo como tarefa da*

²⁴ “La renovación de la universidad implica un renacimiento de la auténtica conciencia científica y de sus lazos con la vida” *Op.cit.*p.5

filosofia: quer dizer, uma consideração histórica da maneira em que a filosofia resolveu em cada caso esta tarefa”²⁵ (HEIDEGGER (GA56/57) , 2005.p.9)

Como sugere a orientação fenomenológica, Heidegger considera que a fundamentação *sem preconceitos* da filosofia como ciência originária deve desenvolver-se a partir de um processo metodológico: “A ideia de ciência exige implicitamente um desenvolvimento *metodológico* dos problemas e nos coloca a tarefa da *explicação preliminar do verdadeiro problema* [que nos ocupa]²⁶” (HEIDEGGER (GA56/57) ,2005, p.6). Essa explicação se desenvolve não como hipótese a ser demonstrada, mas a partir da análise das filosofias precedentes e de suas concepções que podem distorcer o tema da investigação: como elas se aproximaram da vida e como se relacionam com a noção de ciência.

Como mostramos anteriormente, já na escola de Baden, influenciado pela filosofia dos valores de Lotze, Windelband pretende analisar as pretensões de validade dos juízos científicos, concentrando-se nos valores que constituem esses juízos, a fim de conciliar ciência (*Wissenschaft*) e “visão de mundo” (*Weltanschauung*). Para a escola de Baden as leis naturais levam à explicação, mas é a norma de um valor ideal a condição de um pensamento verdadeiro. Rickert retoma as considerações de Windelband e põe o problema em uma base filosófica radical, como instrumento metodológico. Entre os §§ de 6 e 9 do texto *A ideia da filosofia e o problema da concepção de mundo*, já esboçando algumas consequências problemáticas, Heidegger expõe os elementos principais das teorias desses autores. E se pergunta se aquele método que tem a pretensão de clarificar a relação entre filosofia e visão de mundo poderia se tornar um método seguro para a realização da filosofia como ciência originária. A partir do § 10, Heidegger inicia a crítica propriamente dita ao método crítico-teleológico do Neokantismo de Baden. Um dos alvos de sua investigação foi como a “doação ideal”, elemento central do método, na medida em que é o conteúdo com pretensão de necessidade e universalidade dos juízos, acaba por revelar o desconhecimento da problemática acerca da ciência originária por essa escola. Para tanto, Heidegger faz “a pergunta decisiva: quais são as formas e normas necessárias

²⁵ “*Concepción del mundo como tarea de la filosofía: es decir*, una consideración histórica de la manera en que la filosofía ha resuelto en cada caso esta tarea” *Op.cit.*p9

²⁶ “La idea de ciencia exige implícitamente un desarrollo *metodológico* de los problemas y nos plantea la tarea de una *explicación preliminar del verdadero problema* [que nos ocupa]”. *Op.cit* p.6

que permitem ao pensamento alcançar a validade universal e, assim, cumprir o propósito da verdade?²⁷” (HEIDEGGER (GA56/57), 2005, p.50).

A análise é feita em dois momentos: a) Consideração da natureza do método, b) aplicação do método.

Para a consideração da natureza do método, o importante é delinear o aspecto fundamental que sustenta seus parâmetros. Heidegger aponta que, para a escola de Baden, as *determinações necessárias* do pensamento são aquelas que *configuram o pensamento à finalidade ideal* (validade universal) como condição de verdade, pois o pensamento com valor deve responder a um *dever-ser*. Pois bem, de posse desse elemento basilar, é na aplicação do método que se revelarão os problemas.

A aplicação do método crítico-teleológico consiste em: a partir do material fornecido pelos processos psíquicos, *dirigir a visão ao aspecto ideal do pensamento*, e a partir daí determinando o próprio material, ordenando seus elementos em *função de seu aspecto ideal*. Portanto “O núcleo de todo o método baseia-se no ideal do pensamento; mais precisamente, em trazer à presença a doação do ideal²⁸” (HEIDEGGER (GA56/57), 2005, p.51). Em suma, o ideal é normativo e dirige a consciência à finalidade do pensamento.

“Estamos aqui perante o mesmo problema da circularidade. O método crítico-teleológico afirmaria poder determinar o ideal do pensamento, isto é, a verdade, a partir dos pensamentos verdadeiros, no entanto o que tenho ante mim são pensamentos verdadeiros (ocorrências factuais no mundo), mas não a verdade, pois esta é um ideal. Por outro lado, para ter pensamentos *verdadeiros* ante mim eu preciso *selecionar* entre os pensamentos aqueles que são verdadeiros, o que novamente eu só posso fazer se já tenho de antemão o ideal, a verdade” (RABELO, 2013, p.28).

A partir daí, em seu estilo muitas vezes categórico, Heidegger demonstra ser supérfluo o sentido do método crítico-teleológico e o acusa de, em última instância, nem mesmo conseguir esclarecer seus pressupostos, deixando obscuras questões como: “a doação ideal possibilita uma relação de apreciação e de seleção com o material dado, mas

²⁷ “Ahora surge la pregunta decisiva: ¿cuáles son las formas y normas necesarias que permiten al pensamiento alcanzar la validez universal y cumplir así con el fin de la verdad?” *Op.cit.*p.50

²⁸ “El núcleo de todo el método descansa en el ideal del pensamiento; con mayor precisión, en traer a la presencia la donación del ideal”. *Op.cit.*p.51

como trago à minha consciência o ideal de pensamento?"; "o que significa validade universal para esse pensamento?"; "O que significa ser verdadeiro para o pensamento para que ele seja universalmente válido?". Nas palavras de nosso autor:

“A análise estrutural do método crítico-teleológico mostra que este método pressupõe, em seu sentido mais próprio e como condição de sua própria possibilidade, justamente aquilo que deve alcançar. Não pode encontrar em si mesmo seu próprio fundamento, posto que o ideal já tem que estar dado como critério de valoração crítica da norma para levar a cabo a tarefa implícita no método.”²⁹ (HEIDEGGER (GA56/57), 2005, p.52)

Se a análise da natureza e aplicação do método crítico-teleológico fizeram despontar a primeira crítica acerca de sua impossibilidade, Heidegger aprofunda sua crítica tendo em vista o aspecto central de sua lição. E, portanto, aponta o desconhecimento acerca da problemática da ciência originária por essa escola.

“Já vimos que o movimento do método, mais exatamente a implementação do mesmo, inclui o ter presente o ideal, o fim, o dever-ser. O ideal tem evidentemente um conteúdo, umas determinações substantivas. Contudo, é um ideal; não é um conteúdo real e efetivo, senão um modo de dever-ser. Frente a todo ser, o caráter de obrigatoriedade [inerente ao dever-ser] encerra o momento da idealidade e da validade supra-empírica. Assim, pois, o conceito do método teleológico pressupõe algo mais essencial e algo essencialmente diferente: a doação do dever ser, e se tratando do dever absoluto, então falaríamos da objetividade originária” (HEIDEGGER (GA56/57), 2005, p.53)³⁰.

A partir da constatação dessas implicações do método, Heidegger pergunta: qual é o correlato objetivo do dever-ser? Em outras palavras: qual sua orientação vital? Isso permanece obscuro, e mais, ainda que a inclusão do elemento do dever-ser no método aparentemente não se mostre como um viés meramente teórico (na medida em que se

²⁹ “El análisis estructural del método crítico-teleológico muestra que este método presupone, en su sentido más propio y como condición de su propia posibilidad, justamente aquello que debe conseguir. No puede encontrar en sí mismo su propio fundamento, puesto que el ideal ya tiene que estar dado como criterio de valoración crítica de la norma para llevar a cabo la tarea implícita en el método”. *Op.cit.*p.52

³⁰ “Ya vimos que la puesta en marcha del método, más exactamente la implementación del mismo, incluye el *tener presente el ideal*, el fin, el deber-ser. El ideal tiene evidentemente un contenido, unas determinaciones sustantivas. Sin embargo, es un ideal; no es un contenido real y efectivo, sino un modo del deber-ser. Frente a todo ser, el carácter de obrigatoriedad [inerente al deber-ser] encierra el momento de la idealidad y de la validez supraempírica. Así, pues, en el concepto del método teleológico se presupone algo esencialmente más y algo esencialmente diferente: la *donación del deber-ser*, y si se tratara del deber absoluto, entonces hablaríamos de la *objetividad originaria*”. *Op.cit.*p.53.

trata da razão prática), não é possível responder à demanda necessária de uma ciência originária, pois é inconciliável com a urgência da vida fática.

Nesse sentido nos parece que, na filosofia crítica-transcendental de Rickert, o acesso aos elementos decisivos do método, em última instância, é realizado a partir das teorias das ciências positivas. Então, a filosofia está obrigada a se posicionar frente às teorias dessas ciências, e não propriamente a partir da orientação vital. O desconhecimento acerca da filosofia como ciência originária se torna aqui patente, pois ao se revelar que são as teorias dessas ciências que fornecem os elementos para os juízos valorativos relacionados ao dever-ser, a filosofia se torna delas dependente e parece nelas encontrar até mesmo sua condição de possibilidade.

Heidegger ainda aponta, em sua crítica, um problema que decorre da tentativa de estabelecer uma relação entre valor judicativo e dever-ser. Para ele, na vivência imediata da vida as relações valorativas não encontram a menor correspondência com o dever-ser. Ouçamos as suas palavras:

“Pela manhã entro em meu estúdio, o sol banha meus livros, etc, estou alegre. Esta alegria não responde em nenhum caso a um dever-ser. A ‘alegria’ como tal não se oferece a mim em uma vivência marcada pelo dever-ser. Devo trabalhar, devo sair para uma caminhada: duas motivações, duas possíveis razões, que em si mesmas não formam parte de meu sentimento de alegria, senão que o pressupõe. Existe, portanto, um tipo de vivência em que me sinto alegre, em que me dá algo que tem valor como tal”³¹(HEIDEGGER (GA56/57), 2005.p.55).

A experiência do valor é intransitiva, não um juízo, mas em seu sentido imanente “o método teleológico implica indubitavelmente o momento da vivência do dever-ser” (HEIDEGGER (GA56/57), 2005.p.55)³².

Até agora o que foi analisado foi o significado do método crítico- teleológico e suas implicações, que apontaram para a existência de fenômenos mais originários que passam despercebidos aos defensores desse método. E se o método lógico-teleológico

³¹ “¿Pero se me da todo valor como un deber-ser? Evidentemente no. Yo experimento las relaciones valorati- vas sin que intervenga el más mínimo momento del deber-ser. Por la mañana entro en mi estudio; el sol baña mis libros, etcétera; estoy alegre. Esta alegría no responde en ningún caso a un deber-ser. La «alegría» como tal no se me da en una vivencia marcada por el deber- ser. Debo trabajar, debo salir de paseo: dos motivaciones, dos posibles razones, que en sí mismas no forman parte de mi sentimiento de alegría, sino que lo pre-suponen. Existe, por tanto, un tipo de vivencia en el que me siento alegre, en el que se me da algo que tiene valor como tal”. *Op.cit.*p.55

³² “El método teleológico implica indudablemente el momento de la vivencia del deber-ser” *Op.cit.*p.55

estabelece a relação necessária entre valor e dever-ser, acarretando todas as possíveis críticas já expostas, Heidegger não deixa de reconhecer:

“Uma coisa é evidente: Rickert detectou um fenômeno significativo quando identificou o objeto do conhecimento como um dever-ser e o desvinculou dos mecanismos psíquicos: o fenômeno da motivação, um fenômeno que encontra seu significado primário tanto nos problemas do conhecimento como em outros âmbitos. Uma coisa é *declarar-algo-como-valor* [*Für-Wert-Erklären*] e outra muito distinta é *tomar-algo-por-um-valor* [*Wertnehmen*]. Este tomar-algo-como-um-valor se pode caracterizar como um fenômeno originário, como uma constituição da vida em si e para si, no entanto, o declarar-algo-como-um valor foi visto como algo derivado, algo fundado na esfera teórica, e esse mesmo fenômeno teórico é um elemento constitutivo da vida vivida em si mesma. Pressupõe levantar o véu teórico do caráter valorativo como tal. A estratificação precisa desse fenômeno não nos interessa nesse momento.” (HEIDEGGER(GA56/57), 2005, p.57)³³.

O que está em jogo aqui é a relação entre *verdade* e *valor*, pois para Rickert “distinto do processo psíquico real, uma ocorrência natural, que poderia ser tratada causalmente, destaca-se a legalidade ideal do pensar verdadeiro, que se deve obedecer, uma vez que se queira o ideal da verdade” (RABELO, 2013, p.26). Desse modo algo é capaz de ser analisado como verdadeiro através dos valores atribuídos teoricamente (através da análise do juízo) ao seu material. Ou seja, *a verdade é garantida na análise judicativa que declara-algo-como-valor*. Por exemplo, a distinção entre âmbito de ser na realidade (*Wirklichkeit*) e âmbito de validade e do valor (*Wert*), segundo Rickert, levaria a compreender que a história é apreendida pela formação de conceitos (*Begriffsbildung*), e que não se trata de um conhecimento no campo ontológico, mas reconstrução do objeto pelo conceito, determinado de maneira formal no espaço lógico-axiológico. Portanto:

“Uma coisa é “explicar por valor” (*für-Wert-erklären*) outra é “tomar-por-valor” (*wertnehmen*). O primeiro é uma construção teórica, o segundo uma vivência. Está em jogo aqui uma diferença que se insinua na língua alemã a partir da

³³ “Rickert detectó un fenómeno significativo cuando identificó el objeto del conocimiento como un deber-ser y lo deslindó de los mecanismos psíquicos: el fenómeno de la motivación, un fenómeno que encuentra su significado primario tanto en el problema del conocimiento como en otros ámbitos. Una cosa es *declarar-algo-como-un-valor* [*Für-Wert- Erklären*] y otra muy distinta *tomar-algo-por-un-valor* [*Wertnehmen*]. Este tomar-algo-por-un-valor se puede caracterizar como un fenómeno originario, como una constitución de la vida en y para sí; en cambio, el declarar-algo-como-un-valor se ha de ver como algo derivado, como algo fundado en la esfera teórica;9 y ese mismo fenómeno teórico es un elemento constitutivo de la vida vivida en sí misma. Presupone levantar el velo teórico del carácter valorativo como tal. La estratificación precisa de este fenómeno no nos interesa en estos momentos.” *Op.cit.*p.57. Essa estratificação a qual Heidegger se refere já indica, em suas primeiras lições, o desdobramento posterior acerca da crítica à primazia que a filosofia oferece a teoria em detrimento da compreensão prática.

expressão perceber, *wahrnehmen*, literalmente tomar-por-verdadeiro. No mesmo sentido imediato em que aquilo que me aparece na percepção sensível é tomado como estando aí ele mesmo, sem a necessidade de uma reflexão, aqui quer-se saber se algo vivenciado é, no próprio vivenciar, tomado como algo valoroso, se é experienciado enquanto valoroso, ou se posteriormente lhe é adicionada esta referência a valores” (RABELO, 2013, p.27)

Desse modo, para Rickert, verdade e valor judicativo (teórico) se comungam, mas essa comunhão, para Heidegger, não passa de uma constituição metodológica externa e derivada de uma filosofia teórica. Se para Rickert o *tomar-algo-como-um-valor* não tem “valor de verdade” como o *declarar-algo-como-valor*. Para Heidegger a verdade do ser (ser –verdadeiro), ou o “tomar-por-verdadeiro” (a vivência) independe do valor, e nada tem a ver com o dever-ser:

“Dá-se o ser-verdadeiro como um valor? De maneira alguma; e nem se dá no segundo caso do juízo histórico [acerca da morte de Napoleão I na ilha de Santa Elena]. Contudo, o conteúdo objetivo desse juízo tem a forma de um valor no sentido de [que remete a algo] ‘historicamente significativo’: um novo fenômeno ‘valorativo’ que não afeta o ser-verdadeiro como tal, ao lançar um papel metodológico na constituição da verdade histórica. O ser-verdadeiro (ἀ-λήθεια) como tal não ‘vale’. Na alegria como alegria assumo valores, na verdade simplesmente vivo. Não apreendo o ser-verdadeiro na e através de uma assunção de valores³⁴” (HEIDEGGER(GA56/57), 2005, p58)

Essas últimas considerações revelam para Heidegger que o método teleológico está impregnado de pressuposições, pois a cada vez “os fenômenos do dever-ser, do valor, da assunção de um valor, da pergunta se a verdade é um valor que descansa em uma valorização originária se fundam em uma determinação valorativa que se realiza subsequentemente”³⁵ (HEIDEGGER(GA56/57), 2005, p.62). E essas pressuposições trazem à vista o privilégio teórico dessa filosofia:

³⁴ “¿Se da el ser-verdadero como un valor? De ninguna manera; y tampoco se da en el segundo caso del juicio histórico [acerca de la muerte de Napoleón I en la isla de Santa Elena]. Sin embargo, el contenido objetivo de este juicio tiene la forma de un valor en el sentido de [que remite a algo] «historicamente significativo»: un nuevo fenómeno «valorativo» que no afecta al ser-verdadero como tal, si bien juega un papel metodológico en la constitución de la verdad histórica. El ser-verdadero (ἀ-λήθεια) como tal no «vale». En la alegría como alegría asumo valores, en la verdad como verdad simplemente vivo. No aprehendo el ser-verdadero en y a través de una asunción de valores.” *Op.cit.*p.58

³⁵ “Al ampliar el análisis, salieron a escena nuevos presupuestos y pusieron de relieve que el método teleológico está cargado de presuposiciones: los fenómenos del deber-ser, de la donación del deber-ser, del valor, de la asunción de un valor, de la pregunta de si la verdad es un valor que descansa en una valoración originaria o de si se funda en una determinación valorativa que se realiza con ‘posterioridad’” *Op.cit.*p.62

“O privilégio outorgado ao teórico repousa na convicção de que o teórico representa o estrato básico e fundamental que de alguma maneira funda todas as esferas restantes. Isso se põe manifesto quando é falado, por exemplo, da ‘verdade’ ética, artística ou religiosa. Se diz que o teórico tem todos os demais âmbitos valorativos, e é capaz de fazer isso na medida em que o teórico mesmo se concebe como um valor. É necessário romper este primado do teórico, mas não com a finalidade de proclamar a primazia da prática ou introduzir um outro elemento que mostra os problemas a partir de uma nova perspectiva, mas porque o teórico mesmo enquanto tal remete a algo pré -teórico” ³⁶(HEIDEGGER (GA56/57), 2005, p.70).

Para os neokantianos de Baden o ideal absoluto, como medida da realidade empírica, como condição de interpretação do pensamento verdadeiro, e ainda, como condição de interpretação do significado histórico, reveste-se da transcendentalidade em função do rigor científico. Para eles o mundo do ser não pode ser confundido com o mundo do valor, pois são os valores, como elementos transcendentais, que orientam a constituição do indivíduo histórico de modo lógico. A realidade - o espaço ontológico – está condicionada à teoria e, em última instância, o próprio teórico é concebido como valor. Inversão que Heidegger detecta como propriamente afastada do âmbito imediato da vida e que como método, portanto, não pode fundar-se como ciência originária.

I.I) A derivação do teórico ao pré-teórico: O *Es gibt*³⁷ originário:

Diferentemente de Windelband e Rickert, que subordinavam a verdade à valoração em função do juízo, já em 1919, Heidegger indicava a derivação do teórico de uma instância primária mais originária. Após a investigação do método crítico-

³⁶ “Asimismo, el privilegio otorgado a lo teórico reposa en la convicción de que lo teórico representa el estrato básico y fundamental que de alguna manera funda todas las esferas restantes. Esto se pone de manifiesto cuando uno habla, por ejemplo, de la «verdad» ética, artística o religiosa. Se dice que lo teórico tiene todos los demás ámbitos valorativos, y es capaz de hacer eso en la medida en que lo teórico mismo se concibe como un valor. Se ha de romper con esta primacía de lo teórico, pero no con *el* propósito de proclamar un primado de lo práctico o de introducir otro elemento que muestre los problemas desde una nueva perspectiva, sino porque lo teórico mismo y en cuanto tal remite a algo pre-teórico” *Op.cit.*p.70

³⁷ Como o verbo “dar” em português, o “geben” em alemão pode ser utilizado como verbo bitransitivo no sentido de dar algo a alguém (Ex: “*Ich gebe dir mein Buch*”/ “Eu te dou o meu livro”). Mas no caso do “*es gibt*”, é utilizado no sentido do verbo “haver” ou “existir”, como por exemplo ““*Es gibt viele Wörter*”/ “Há muitas palavras” ou “Existem muitas palavras). Portanto, pensar num “*es gibt*” originário é referir-se à existência originária das coisas, em outras palavras, no modo de aparecimento do que há, do existente em seu sentido primário, prévio a toda determinação transitiva possível nos moldes gramaticais.

teleológico em "*A idéia da filosofia e o problema da visão de mundo*", o autor apresenta essa instância primária como correlata a um "*es gibt*" originário: há, e o que há é mundo, ou melhor, um dar-se mundo.

Aqui reside a primeira exposição de nosso argumento. A abordagem hermenêutica de Heidegger no interior da fenomenologia foi decisiva para o acesso à questão do sentido do ser, e no desenvolvimento da referida preleção esse movimento se torna patente.

A crítica de Heidegger à teoria do conhecimento e às implicações dessa postura propriamente teórica em relação à verdade conduz o autor à correlação entre as vivências e a significação fenomênica como cooriginárias da imersão num mundo que há, se dá, existe como mundo circundante. As pressuposições da teoria do conhecimento e suas postulações acerca do "sujeito" reverberam em uma série de problemas derivados que nada dizem acerca das vivências. Assim, questões: "Como é possível o acesso à realidade exterior?"; "Em que medida minha vivência subjetiva alcança a vivência de outro sujeito?"; "Como passar da esfera subjetiva aos dados sensoriais do mundo?"; "Como passar da esfera subjetiva ao conhecimento objetivo?", são problematizações derivadas da primazia teórica dada pela filosofia e pelas ciências que ignoram por completo que "o viver do mundo circundante não é uma contingência (...), somente em ocasiões excepcionais estamos instalados em uma atitude teórica"³⁸ (HEIDEGGER(GA56/57), 2005, p.106).

Lembremos que o que está em questão nessa preleção é em que medida a filosofia pode ser considerada como ciência originária, e qual é o seu modo de relação com a visão de mundo. Nesse sentido a filosofia se mostra como aquela ciência que deve se afastar de qualquer posição prévia, e assim, dizer que "o viver do mundo circundante não é uma contingência", é reconhecer aquilo que todo posicionamento teórico quer a cada vez afastar, mas é, em última medida, a condição de possibilidade de sua própria realização teórica. Com outras palavras, a possibilidade do conhecimento está imersa em bases que não são elas próprias, teóricas. E nesse sentido, quando uma ou outra teoria filosófica pretende investigar a possibilidade do conhecimento, partindo de pressuposições teóricas,

³⁸ "El vivir del mundo circundante no es una contingencia, sino que radica en la esencia de la vida en y para sí; por el contrario, sólo en ocasiones excepcionales estamos instalados en una actitud teórica" *Op.cit.*p106

acaba por afundar-se em falsos problemas como “a realidade do mundo” e “o acesso a essa realidade”. Discussões vazias, pois o mundo em sua realidade histórica é o dar-se originário e prescinde de toda e qualquer teorização.

"Na leitura de Heidegger, o neokantismo decompõe o âmbito originário da vivência em conceitos teóricos que não formam mais uma totalidade, pois a desvivifica, transformando-a num objeto a-histórico e, portanto, sem significado. O mundar (*welten*) só é apreensível pela visão fenomenológica que ainda não está contaminada pelos pressupostos teóricos que tornam essa experiência uma relação objetificante (...). Heidegger se contrapõe à metodologia teórica que pretende objetificar e descrever as vivências, mas compreender e apreender as conexões de significado em que já se está submerso. A fenomenologia pretende manifestar isso que se dá em um só golpe, o mundo circundante (*Umweltliche*) característico do vivenciar primordial"(WU, R.2010, p.185)

Mas se a compartimentação da realidade realizada pelas teorias filosóficas recai em discussões vazias e a vivência primordial prescinde de conceitos teóricos, isso não apontaria para um empirismo ou um realismo como possibilidades da filosofia? A filosofia é ainda busca e busca originária. Nesse sentido, o acesso fenomenológico ao mundo circundante, orientado pela própria coisa na intuição imediata é, para Heidegger, o modo de abrir “cientificamente” a esfera da vivência resguardando a orientação à vida sem qualquer teoria prévia.

"O 'rigor' da cientificidade cultivada na fenomenologia cobra sentido a partir dessa atitude fundamental e não se pode comparar com o 'rigor' das ciências derivadas e não originárias. Ao mesmo tempo resulta claro porque o problema do método joga um papel central na fenomenologia como em nenhuma outra ciência (...). *Para o problema que nos ocupa*, a atitude fundamental da fenomenologia aponta em uma direção decisiva: não construir um método desde fora ou desde acima, não idear um novo caminho teórico por meio de reflexões dialéticas”³⁹ (HEIDEGGER(GA56/57), 2005, p.133).

Desde o início da preleção, Heidegger está em busca de um método capaz de alcançar o primário, que estaria na base de qualquer conhecimento. Nesse sentido a

³⁹ “El «rigor» de la cientificidad cultivada en la fenomenología cobra sentido a partir de esta actitud fundamental y no se puede comparar con el «rigor» de las ciencias derivadas y no originarias. Al mismo tiempo resulta claro por qué el problema del método juega un papel tan central en la fenomenología como en ninguna otra ciencia. (Por esta razón, todo este curso gira realmente en torno a un problema metodológico.) *Para el problema que nos ocupa*, la actitud fundamental de la fenomenología apunta en una dirección decisiva: no construir un método desde fuera o desde arriba, no idear un nuevo camino teórico por medio de reflexiones dialécticas” *Op.cit* p.133

fenomenologia como retorno às coisas mesmas se volta ao dar-se originário das coisas e é através delas que o método pode vir a ser desenvolvido. Ainda, em 1919, não foi exposta em linhas precisas a fenomenologia como método indicativo-formal, elemento decisivo no interior da fenomenologia-hermenêutica de Heidegger. O que iremos abordar mais adiante.

A tentativa de orientar-se pelo dado na vivência, pelo que é como é no mundo circundante, se afasta, portanto, de qualquer objetificação. A fenomenologia como método é a possibilidade de compreensão dos significados que nos vem ao encontro no mundo circundante e histórico no qual já se está sempre imerso. Mas, se Heidegger apresenta a fenomenologia como o método que alcança o que vem ao encontro sem qualquer prévia teoria, esse acesso não se dá segundo os mesmos parâmetros de seu mestre Husserl.

Como vimos, na fenomenologia husserliana, o modo de aparecimento do fenômeno é sempre uma doação de significado, mas o acesso aos fenômenos é sempre a partir da análise dos atos intencionais das vivências na consciência. Heidegger recusa o pressuposto da consciência e pretende que a doação significativa seja originária da vivência imersa no mundo. No último momento da preleção de 1919, o autor apresenta o que seria cooriginária de qualquer orientação fenomenológica e base de qualquer ciência teórica: a intuição hermenêutica. Assim, "a vivência que se apropria do vivido é a intuição compreensiva, a *intuição hermenêutica* (...). A universalidade do significado das palavras assinala primariamente algo originário; o caráter mundano da vivência vivida"⁴⁰ (HEIDEGGER(GA56/57), 2005, pp.141-142). Ou seja, a significação gramaticalmente revestida não aponta para algo essencial apreendido no ato de consciência (como compreende Husserl), mas a significação vivida no mundo circundante.

O princípio dos princípios husserlianos: "tudo o que se dá originariamente na 'intuição', [...] há que tomá-lo simplesmente como se dá" (Husserl, *Ideen* apud Heidegger

⁴⁰ "La vivencia que se apropria de lo vivido es la intuición comprensiva, la *intuición hermenéutica*, la formación originariamente fenomenológica que vuelve hacia atrás mediante retroconceptos y que se anticipa con ayuda de preconceptos y de la que queda excluida toda posición teórico-objetivante y trascendente. La universalidad del significado de las palabras señala primariamente algo originario: el carácter mundano de la vivencia vivida." *Op.cit.*pp.141.142

(GA56/57), 2005, p.132), é dado no interior das conexões de significados no *es gibt* originário, no mundo que se dá cooriginariamente às próprias vivências.

"Para Heidegger, o único modo de apreender essa vivência originária é retroceder ao pré-teórico por uma abordagem fenomenológica que faz com que o mundar do mundo se manifeste enquanto tal. Alguns anos mais tarde, isso constituiria o núcleo da ontologia fundamental na perspectiva da temporalidade, cujo objetivo de crítica não seria mais, de maneira tão detida, o neokantismo de Windelband e Rickert, mas a totalidade da tradição metafísica da filosofia"(Wu,R.2010, p.186).

Tendo em vista o ponto central da preleção aqui examinada, é imprescindível notar que, em 1919, Heidegger estava debatendo com os problemas de seu tempo: a possibilidade do conhecimento; o lugar da filosofia diante da autonomia das ciências particulares; e a articulação dessa problemática com a *Lebensphilosophie*. Se ainda não há explicitamente a questão do sentido de ser em geral, a preleção possui elementos decisivos para o desenvolvimento da ontologia fundamental. O que queremos enfatizar é como o modo de aparição dos fenômenos em seu significado prescinde de toda e qualquer teorização. Essa característica fundamental vai permanecer vigente nos desdobramentos futuros do pensamento de Heidegger e vai se mostrar, a cada vez mais, intimamente relacionada à ambição heideggeriana de superar os pressupostos da tradição filosófica moderna:

“A pergunta acerca da realidade do mundo externo deriva em parte de uma compreensão superficial da filosofia kantiana, ou, de outro modo, de reflexões colocadas por Descartes. É uma questão que em todo momento, de modo mais ou menos expresso, ocupou a teoria do conhecimento da modernidade, assegurando-se sempre, contudo, que, naturalmente, ninguém duvida da realidade do mundo externo. Pois o que nela sempre se dá por suposto é que essa realidade, essa mundanidade do mundo, é no fundo algo que talvez possa demonstrar-se, ou, mais exatamente, no caso de nos encontrarmos em condições ideais, ao final havíamos demonstrado [essa realidade]. E, contudo, o ser-real do mundo não só *não necessita ser demonstrado, nem sequer é algo que, na falta de provas rigorosas, por isso deva ser unicamente objeto de crença*”⁴¹.(HEIDEGGER (GA20), 2006, p.270)

⁴¹ “La pregunta acerca de la realidad del mundo externo se deriva en parte de una comprensión superficial de la filosofía kantiana, o, mejor dicho, de reflexiones que Descartes planteó. Es una cuestión que en todo momento, de modo más o menos expreso, ha ocupado a la teoría del conocimiento de la modernidad, asegurándose siempre, no obstante, de que, naturalmente, nadie dudara de la realidad del mundo externo. Pues lo que en ella se da por supuesto es que esa realidad, esa mundanidad del mundo, es en fondo algo que quizá pueda demostrarse, o, más exactamente, es en caso de que nos encontráramos em condiciones ideales, al final habríamos demostrado. Y, sin embargo, el ser-real del mundo no sólo *no necesita ser demostrado, ni siquiera es algo que, a falta de pruebas rigorosas, por eso deba ser únicamente objeto de creencia*” Op.cit.p.270

Assim, a partir dessas considerações, é possível indicar que a questão do sentido do ser em geral ou, numa palavra, a “ontologia” para Heidegger, pode vir a ser atingida quando se revela que a fenomenologia não está fundada na epistemologia (a partir da consciência) e que a hermenêutica não é apenas um instrumento metodológico de acesso à história em sua objetividade. O que Heidegger pretende exprimir com o termo “intuição hermenêutica” é a possibilidade de uma compreensão imediata do mundo, a qual não está fundada nas vivências subjetivas. O *es gibt* originário é o mundo que se dá como campo hermenêutico de toda orientação fenomenológica. Com outras palavras, não há significados ideais, eles aparecem a partir da situação hermenêutica compartilhada entre os homens, campo que chamamos de mundo e a compreensão desse campo não é tributária das vivências psíquicas. Para tanto, é preciso esclarecer como Heidegger supera a consciência husserliana enquanto lugar de aparição dos fenômenos, e também como a noção heideggeriana de “intuição hermenêutica” pretende superar a vivência psíquica de Dilthey como categoria epistemológica fundamental. Chegamos ao ponto onde se torna necessário compreender mais detidamente a apropriação de Heidegger da hermenêutica diltheyniana e da fenomenologia husserliana.

II- A apropriação da fenomenologia por Heidegger:

Seguindo inicialmente as indicações expressas no primeiro curso proferido por Heidegger em Marburg (inverno de 1923-1924); *"Introdução à investigação fenomenológica"* (GA17), é possível observar a tentativa do autor de compreender a fenomenologia como fenomenologia da existência, e assim, se apropriar de maneira mais originária da investigação fenomenológica.

O curso se inicia com a interpretação - mantida em seus principais elementos no §7 de *Ser e Tempo* - dos conceitos de fenômeno (φαινόμενον) e λόγος (lógos) em Aristóteles, para assim, pôr em evidência a interpretação segundo a qual nos escritos do filósofo grego esses conceitos indicam a direção do pensamento e da investigação filosófica para o ser do homem como ser-no-mundo:

"A perceptibilidade das coisas está sob a condição de um determinado ser deste mundo mesmo. O ser condição se refere a um modo de ser do mundo mesmo. À existência no mundo pertence o ser subsistente do Sol, justamente o que pensamos quando afirmamos: *é de dia*. Desta forma, falamos de um estado de coisas que pertence ao ser do mundo mesmo. Daí se segue que φαινόμενον não quer dizer em primeiro lugar nada mais que um *destacado modo de presença do ente*"⁴² (HEIDEGGER (GA17), 2006, p.30).

Ainda seguindo a interpretação de Aristóteles, Heidegger diz que o conceito de fenômeno, na medida em que designa 'tudo o que mostra a si mesmo', não pode ser reduzido ao que está na presença do dia, ou seja, que existem coisas que são visíveis na obscuridade, pois 'o que se mostra a si mesmo' se mostra "tanto na claridade como na obscuridade"⁴³ (HEIDEGGER (GA17), 2006, p.30). Para explicitar essa posição o autor recorre às categorias aristotélicas essenciais: do ente em ato e do ente em potência (ὄν ἐντελέχεια / ὄν δύναμις). A obscuridade torna-se também positiva a partir da compreensão dessas categorias em relação ao fenômeno, pois "o ser da obscuridade consiste em ser claridade *possível*"⁴⁴ (HEIDEGGER (GA17), 2006, p.31).

"A originalidade do ver em Aristóteles se mostra em não se deixar enganar pelo fato de que para as coisas que somente a noite deixa ver não há nenhum nome que as compreenda todas (...). O que importa é somente que essas coisas existam aí, elas são vistas e, sobre a base de seu conteúdo quiditativo têm a pretensão de serem tomadas por existentes. Mas que falte um nome para essas coisas, mostra, contudo, que nossa língua (teoria das categorias) é uma língua do dia"⁴⁵ (HEIDEGGER (GA17), 2006, p.31).

⁴² "La perceptibilidad de las cosas está bajo la condición de un determinado ser de este mundo mismo. El ser condición se refiere a un modo de ser del mundo mismo. A la existencia en el mundo pertenece el ser subsistente del Sol, justamente lo que mentamos cuando afirmamos: *es de día*. De esta forma, hablamos de un estado de cosas que pertenece al ser del mundo mismo. De aquí se sigue que φαινόμενον no quiere decir en primer lugar nada más que un destacado modo de presencia del ente" *Op. cit.* p.30

⁴³ "El concepto de φαινόμενον no está limitado a la presencia de las cosas durante el día ; va más allá y designa todo lo que se muestra em sí mismo, tanto se muestra en la claridad como en la oscuridad" *Op. cit.* p.30

⁴⁴ "El ser de la oscuridad consiste en ser claridade *posible*" *Op.cit.* p.31

⁴⁵ "La originalidad del ver en Aristóteles se muestra en que no se deja enganar por el hecho de que para las cosas que sólo la noche deja ver no hay ningún nombre que las comprenda a todas (por tanto, para las luciérnagas, etc.) (...) Lo que le importa es sólo que esas cosas existen ahí, se las ve y, sobre la base de su contenido quiditativo tienen la pretensión de ser tomadas por existentes. Pero que falte un nombre para esas cosas, muestra, con todo, que nuestra lengua (teoría de las categorías) es una lengua del día." *Op.cit.* p.32

Para compreendermos o que Heidegger trata nessa passagem é fundamental relembrar a orientação fenomenológica, que indica algo crucial à nossa investigação: o significado não é provido pela palavra, o conceito inaugural de algo é correlato à sua mostração. Para Husserl, a análise das significações é a maneira de depurar a complexidade da vida intencional da consciência e essa investigação só é possível a partir da análise das estruturas ideais que se apresentam na forma das expressões significativas revestidas gramaticalmente. Já para Heidegger, parece não haver uma estabilidade significativa ideal. Em outras palavras e como vimos no tópico anterior, as significações vêm ao encontro a partir de sua mostração, intencionadas em meio à compreensão hermenêutica do mundo circundante, por isso, as estruturas ideais buscadas por Husserl a partir da atividade intencional da consciência devem ser revistas em função da possibilidade hermenêutica do mundo circundante. A veste gramatical das significações não pode subordinar o que vem ao encontro no dar-se originário do mundo, quer em função de uma linguagem que almeja, a cada vez, fixar categorialmente o que se mostra, quer em função de qualquer idealidade essencial pressuposta. E assim, para Heidegger, o conceito de *lógos* em Aristóteles revela um sentido mais originário:

"Um *λόγος* existe, pois, quando o falar é falar com o mundo existente. Ao dizer 'forno' [*Ofen*] não falo a partir de uma existência [*Dasein*], senão que, mas bem, me ponho fora da existência [*Dasein*] do mundo concreto, penso algo; mas para esse pensar não desempenha nenhum papel que existam fornos [*Öfen*] ou não. Falar é um ser com o mundo; é algo originário e se dá antes dos juízos. A partir daqui se torna compreensível o juízo. Na lógica é comum considerar como juízos palavras como 'fogo' (...). De modo algum, o *λόγος* implica uma pluralidade de palavras. A palavra originária é um nomear; mas não é um nomear de um mero nome, mas bem, o dirigir-se com a fala a algo que se encontra no mundo, tal como se encontra⁴⁶" (HEIDEGGER (GA17), 2006, p.39).

⁴⁶ "Un *λόγος* existe, pues, cuando el hablar es un hablar con el mundo existente. Al decir 'horno' no hablo desde una existencia, sino que, más bien, me pongo fuera de la existencia del mundo concreto, miento algo; pero para este mentar no desempeña ningún papel el que haya hornos o no. Hablar es un ser con el mundo; es algo originário y se da antes que los juicios. A partir de aquí, se vuelve comprensible el juicio. En la lógica es tradición considerar como juicios palabras como 'fuego'. (De ninguna manera se establece con ello sólo la existencia [*Dasein*] del fuego, sino también que la gente debe saltar de la cama). Em modo algum el *λόγος* implica una pluralidad de palabras. La palabra originaria era un nombrar; pero no el nombrar de un mero nombre; más bien, el dirigirse con el habla a algo que se encuentra en el mundo, tal como se lo encuentra" *Op. cit* p.39.

A palavra *Dasein* nesse trecho ainda não parece se referir ao homem como "ser-aí", mas usada no significado tradicional da língua alemã compreendida como "existência", pois Heidegger nos fala da "existência" do 'forno', "existência" do 'fogo'.

O nomear originário do *lógos* não é como a significação expressa pela linguagem que recolhe o ente sob determinado aspecto, em seu εἶδος (Cf. HEIDEGGER (GA17), 2006, p.43). *Lógos* é *lógos* apofântico (λόγος αποφατικός), é o mostrar do fenômeno a respeito de seu ser, e o ser ente é algo que se mostra como algo de maneira indiferenciada, não determinada. Assim, "o significado mediante o λόγος é caracterizado como existindo. O significado mediante o nome é um mero mencionar em sentido formal, no λόγος, o significado é *o mostrar o existente como existente*⁴⁷" (HEIDEGGER (GA17), 2006.p.41). Esse mostrar do existente é um mostrar sempre em meio às relações dos existentes, sempre em meio a um campo hermenêutico, e assim, cada significado próprio ou determinado do ente que se mostra, refere-se ao que significa em relações com os outros entes, *relação anterior a qualquer experiência predicativa*.

O modelo tradicional da hermenêutica como método interpretativo vinculado à filologia e ao formato da linguagem escrita se altera e torna-se, com Heidegger, a investigação acerca da própria interpretação da mostraçãõ de todos os entes, como uma prática viva que remete ao ser dos entes em seu aparecer como ente. Hermes, o mensageiro dos deuses, agora é mensageiro da *situaçãõ interpretativa*, na medida em que o ser dos entes se mostra aos homens no interior de suas vivências imediata. A interpretação de algo é dada mediante a escuta cuidadosa da mensagem dinâmica que se realiza no diálogo entre os homens, não é mais algo inerte, fixo a ser encontrado. O λόγος, na fenomenologia heideggeriana, assume o caráter de ἐρμηνεύειν. E assim, ao contrário da tradição filosófica, que identificou o *lógos* como a expressão ajuizante possível através da *ratio* (ou o dizer as modalidades dos entes através de palavras e sequência de palavras organizando-as como sujeito e predicado no juízo predicativo), Heidegger interpreta o sentido originário de *lógos apofântico* como condição de possibilidade para a significação. Esse aspecto é assim descrito por Gadamer:

"Heidegger recorreu a uma etimologia para a palavra *logos*: ela designa a "seleção posicionadora" (...). *Lógos* é realmente o "posicionar seletivo", *legein* significa "seleção", selecionar conjuntamente, reunir, de tal modo que tudo se dê como bagos da videira reunidos e protegidos como a colheita. O que é assim reunido da seleção não são certamente apenas as palavras, que formam a proposição. Cada palavra ela mesma já é de tal modo que nela, muitas coisas são reunidas - na

⁴⁷"Lo significado mediante el λόγος es caracterizado como existiendo. Lo significado mediante el nombre es un mero mencionar el sentido formal, en el λόγος, lo significado es el *mostrar lo existente como existente*" *Op.cit.*p.41

unidade do *eidos*, como dirá Platão, quando ele questiona o *eidos* com vista ao *logos*." (GADAMER, 2012.p.528)

O sentido originário de *lógos*, como *lógos* apofântico, está estritamente relacionado com o sentido originário de fenômeno. A tradição latina traduziu *lógos* interpretando-o como razão, juízo, conceito, definição ou proposição. Porém, em grego, *logos* não significa, primariamente, juízo, entendido como modo de união ou de tomada de posição, seja pela aceitação ou negação. *Logos* reporta-se à palavra *legein*: tornar manifesto aquilo de que se fala num discurso. Por isso, deixa que algo seja visto, comunicando a outro o que é manifestado, e assim, “as posições individuais são penetradas pela tendência a significar de um λέγειν assim que aspira a manifestar uma determinada situação objetiva. Não se chega ao λόγος se quiser começar com o mero nomear. A função originária de significação é o manifestar⁴⁸” (HEIDEGGER (GA17), 2006, p.43). Mas o que se manifesta? O fenômeno (φαινόμενον), aquilo que se mostra a si mesmo.

A interpretação da palavra φαινόμενον realizada por Heidegger no primeiro curso proferido em Marburg indica inicialmente a *existência* do mundo, na medida em que ele se mostrar a si mesmo⁴⁹ como orientação do horizonte temático da fenomenologia. Em 1925, no curso *Prolegômenos para uma história ao conceito de tempo* (GA20) o esclarecimento do sentido originário do conceito de fenômeno será elaborado conforme o sentido encontrado também em *Ser e Tempo* §7. Φαινόμενον é o particípio (forma nominal do verbo) de φαίνεσθαι, que como voz média⁵⁰ significa *mostrar-se*, e no

⁴⁸ “Las posiciones individuales están penetradas por la tendencia a significar de un λέγειν así que aspira a manifestar una determinada situación objetiva. No se llega al λόγος si se quisiera comenzar con el mero nombrar. La función originaria de significación es el manifestar” *Op.cit.*p.43

⁴⁹ Cf.Heidegger (GA17) , 2006,p.61.

⁵⁰ Um esclarecimento sobre a voz média na língua grega é fundamental para a compreensão do conceito de fenômeno, por conseguinte da noção de fenomenologia. Obviamente não podemos aprofundar-nos nesse complexo recurso gramatical, que exigiria anos de estudos e profundo conhecimento da língua helênica. Iremos apenas indicar sua especificidade. A estrutura das vozes verbais na língua portuguesa é constituída de 3 possibilidades: a ativa, a passiva e a reflexiva. Algumas Gramáticas sugerem uma proximidade entre a voz média grega e a voz reflexiva no português, contudo a voz média não se esgota nessa comparação. Seguimos a orientação de Caio Vieira Reis de Camargo (2013) que, em seu artigo, reúne definições importantes para os estudos linguísticos contemporâneos acerca da voz média:

“a) ‘A voz média denota que o sujeito está, de alguma maneira especial, envolvido ou interessado na ação do verbo.’ (GILDERSLEEVE 1900, p.64); b) ‘Verbos (...) que têm posição na esfera do Sujeito, nos quais o Sujeito todo parece participante/implicado’ (BRUGMANN 1903, p.104) c) ‘Na voz ativa, os verbos

participio *o que se mostra*. O aparecer, o mostrar do fenômeno está relacionado com a raiz de φαίνω, φῶς, em português: luz, claridade. Assim, “os φαινόμενα configuram a totalidade do que se mostra, o que os gregos simplesmente identificaram também com τὰ ὄντα, o ente⁵¹” (HEIDEGGER (GA20), 2006, p.109). Podemos então dizer: a totalidade do que se mostra são os fenômenos, e se a função originária de significação é o manifestar, o *lógos* da fenomenologia não é o significado de um ou outro ente, mas o manifestar do ente, o sentido de ser dos entes. Fenomenologia em sentido formal é “fazer ver a partir dele mesmo o que se mostra tal como ele por si mesmo se mostra” (HEIDEGGER (GA2), 2012, p.119), e assim, a fenomenologia caminha em direção à ontologia.

No capítulo anterior pudemos observar que, para Husserl, o que estava em jogo como tarefa da fenomenologia era - a partir da unidade entre intuição (atividade da consciência sempre voltada à intuição dos objetos), vivências da consciência e o preenchimento intuitivo (pelo teor de sentido imanente do objeto) -, expor a unidade fenomenológica desses atos, a saber: *aparicação da expressão; intenção de significação e preenchimento de significação*. Para Heidegger a intencionalidade fenomenológica agora voltada para o sentido de ser dos entes, revela que o fenômeno vem ao encontro não em função da intencionalidade da consciência onde poderia ser depurado na sua significação.

denotam um processo que se realiza a partir de um sujeito e sem ele; na média, que é a diátesis a definir por oposição, o verbo indica um processo em que o sujeito é o foco; o sujeito está no interior do processo’ (BENVENISTE 1966, p.172); d) ‘Em indo-europeu e em grego, as desinências médias indicam que o sujeito está interessado de uma maneira pessoal no processo.’ (MEILLET 1937, p.244). e) ‘As implicações da média (quando em oposição com a ativa) são que a ação ou estado afeta o sujeito do verbo ou seus interesses.’ (LYONS 1969, p.373). Nessas definições, a princípio, há dois empregos da média: a média reflexiva direta (especialmente a de Gildersleeve e Meillet, voltadas para a questão do interesse do sujeito oracional) e a média recíproca, que envolve mais as construções passivas e intransitivas da média (ressaltada por Brugmann e Benveniste, com a noção de que o sujeito todo participa e que está interno ao processo). A definição de Meillet, por outro lado, é a mais comumente utilizada, principalmente, em gramáticas e métodos de ensino do grego antigo, atribuindo à média a noção de interesse por parte do sujeito, sendo que esse traço, embora existente em alguns casos, não é único e nem sempre tão evidente” (pp 185-186).

Quando dissemos que entender a voz média na língua grega é fundamental para a compreensão do conceito de fenômeno pensamos nessa especificidade de algo que na ação, no verbo (existir, manifestar) constitui a si mesmo no interior do processo. O fenômeno não está fora de seu próprio acontecimento como fenômeno. Assim, o *lógos* do fenômeno é um deixar-ver (*sehenlassen*). Aqui a expressão “*lassen*” indica: um deixar por si mesmo, doar-se. Se a metafísica tradicional compreende a aparição dos fenômenos fundada na estabilidade de uma esfera para além do acontecimento fenomênico, a fenomenologia reconhece na sua manifestação o sentido de sua própria existência.

⁵¹ “Los φαινόμενα configuran la totalidad de lo que se muestra a sí mismo, lo que los griegos simplemente indetificaban también con τὰ ὄντα, lo ente” *Op.cit.* p.109

Mas o *lógos* como manifestar-se do fenômeno, em seu sentido originário como existente, é intencionado no *es gibt* originário, na concretude do mundo que se dá.

Mas como é possível chegar ao acontecimento de ser do fenômeno sem a base de uma consciência em função da qual o fenômeno pode ser depurado? Os estudos da *Sexta Investigação Lógica* de Husserl, ao distinguir intuição sensível da categorial, ofereceram a Heidegger um acesso à compreensão do sentido múltiplo do ente. Nas palavras do autor:

“Quando, a partir de 1919, eu próprio, ensinando e aprendendo próximo de Husserl, me exercitei na visão fenomenológica e, simultaneamente, pus à prova, nos Seminários, uma leitura de Aristóteles diferente da habitual, retomei o meu interesse pelas *Investigações Lógicas*, muito especialmente pela sexta, da primeira edição. A distinção, ali elaborada, entre intuição sensível e categorial, revelou-se-me, em todo o seu alcance, como capaz de determinar ‘o múltiplo sentido do ente’” (HEIDEGGER, 2009, p.8)

Vejamos brevemente o ponto crucial dessa parte da VI investigação a qual Heidegger se refere. A questão central é: “Todas as partes e formas da significação correspondem também partes e formas da percepção⁵²?” (HUSSERL, 1975, p.106). Em outras palavras, nos enunciados da percepção: “Um S é P”, “Este S é P”, “Todo S é P” etc., cada um de seus elementos (“um” / “S” / “é” / “P”) possui significações que preenchem a percepção? Husserl responde negativamente, somente *S* e *P* possuem significação que preenchem a percepção, pois existe uma diferença categorial absoluta entre a forma expressiva e o material expresso. E os enunciados da percepção chegam somente aos elementos materiais que estão presentes nos termos do enunciado:

“Repete-se a mesma distinção entre ‘material’ e ‘forma’, naquilo que consideramos unitariamente como um ‘**termo**’. Mas, em todo enunciado de percepção e também, naturalmente, em todos os enunciados que exprimem uma intuição, num certo sentido primário, chegamos finalmente aos últimos elementos – denominamos elementos materiais – que estão presentes nos **termos** e que preenchem diretamente na intuição (percepção, imaginação, etc.) ; ao passo que **as** formas complementares, apesar de exigirem preenchimento, enquanto formas de significação, não encontram diretamente na percepção, e nos atos a ela coordenados, nada que jamais lhes possa ser conforme” (HUSSERL, 1975, p.110)

⁵² Percepção aqui compreendida não como mera percepção, mas como **atos** fundados na percepção, com possibilidade objetiva.

Husserl acompanha Kant na determinação que “ser não é um predicado real”, pois a flexão “é” da forma “S é P” -tanto na função atributiva (sapato preto) quanto na forma predicativa (Este sapato é preto) –, não se preenche através de qualquer percepção. Para Husserl, embora a proposição kantiana “se refira ao ser existencial, ao ser do ‘posicionamento absoluto’, (...) é sempre possível, entretanto, aplicá-la ao ser predicativo e atributivo” (HUSSERL,1975, p.111). Se o ser não é nada de aderente ao objeto, não é uma característica real interna, nem externa, e ainda, se “na esfera da percepção sensível, e assim compreendida e, correlativamente, na da *intuição sensível* em geral (...), uma significação como a palavra *ser* não encontra nenhum correlato objetivo possível” (HUSSERL,1975, p.112), então, como ser vem à forma enunciativa? Para Husserl, o ser só pode ser apreendido no julgar, não que ele seja obtido internamente a partir da reflexão, mas no *ato de julgar* que, correlato à intuição do juízo, forma a unidade do juízo evidente. Em outras palavras, se o “ ser é fenomenologicamente interpretado como um modo determinado do *ser dado*” (ZAHAVI,2015,p.47), a descrição de um fenômeno ou de um estado de coisas em sua ligação e unidade pelo juízo vai além da intuição sensível e é preciso ampliar o conceito de intuição, considerando-a como uma intuição categorial, pois “mesmo uma argumentação teórica ou uma análise conceitual pode ser considerada como intuição, na medida em que ela nos traz à dação originária um estado de coisas, um traço essencial ou uma demonstração abstrata”(ZAHAVI,2015,p.55). Contudo, esse deslocamento do ‘ser’ da intencionalidade sensível o conduz a forma lógico, sem revelar de modo originário a aparição de qualquer fenômeno⁵³.

Portanto, com o propósito de elucidar a aparição originária de qualquer fenômeno e junto com Aristóteles, Heidegger conclui que era *Alétheia*, desvelamento, aquilo que, segundo Husserl, consistia num ato da consciência. O ser não é um predicado real se abordado a cada vez como um ente. Perguntar “o que é o ser?” é abordar o ser como um ente na tentativa de encontrar algo como um aspecto material predicável e atributivo. Ser não é um ente⁵⁴, o acesso à compreensão de ser deve ser reformulado não com vistas à

⁵³ Cf. NUNES, Benedito, 2013, pp.63-67.

⁵⁴ A diferença ontológica é tomada tematicamente, ou seja, exposta explicitamente em 1927 *em Os problemas fundamentais da fenomenologia* (GA24), Parte II, Capítulo I. Mesmo de um modo não temático, a diferença entre ser e ente foi decisiva para a compreensão da constituição existencial do ser-aí nos escritos anteriores, sobretudo em *Ser e Tempo*. Seguimos a leitura de LAFONT (1997): “Do *factum* -central para a abordagem de *Ser e tempo* - de que nossa relação com o mundo está mediada simbolicamente (o fato de que ‘nos movemos sempre já em uma compreensão de ser’ e que a realidade só é possível em uma

forma categorial do ente, mas ao ser mesmo, e assim a pergunta se altera para: “*Qual o sentido de ser?*”. E ao sentido do ser temos acesso pelo método fenomenológico, a partir da situação na qual o desvelamento dos entes acontece, isto é, no fenômeno da existência.

Como aponta Stein, a apresentação do conceito de fenomenologia, em *Ser e Tempo* é feita de maneira provisória no § 7 e só ganha sua explicitação na dinâmica da própria análise do “objeto”. Mas também, como já vimos aqui, a especificidade e o fator determinante do método fenomenológico já estão em desenvolvimento na década de 20. Cito Stein:

“a descoberta que Heidegger fez que existe um *primado da tendência para o encobrimento* (...).Ao invés de pensar como Husserl e outros filósofos, que diante de nós a realidade se estende à espera da rede de nossos recursos metodológicos que a aprisionem, Heidegger afirma que o homem e o essencial nas coisas tendem para o disfarce ou estão efetivamente encobertos. Por isso, volta-se para o *como*.” (STEIN, 1971.p16)

E o que se encobre de maneira excepcional não é um ou outro ente, mas o *ser* do ente, e “a fenomenologia é o modo de acesso ao que deve se tornar tema da ontologia. A *ontologia só é possível como fenomenologia*” (HEIDEGGER (GA2) ,2012, p. 123).

Fenômeno, lógos e alétheia estão numa imbricação indissociável. Stein (2001, p.79) chega a dizer que a *alétheia* esconde em si o método fenomenológico e que o retorno originário à palavra grega resume o pensamento de Heidegger. Para nosso trabalho o importante é compreender que a fenomenologia como método para a ontologia encontra no sentido originário de *alétheia* a possibilidade de trazer à luz o que sustenta qualquer presença dos entes. “A *alétheia* é precisamente o que aponta para o velamento (*lethe*) que ficou para trás, que mostra para aquilo que a sustenta como presença. É graças à presença da *alétheia* que se torna possível a objetivação e se torna possível aquilo que o sujeito pode objetivar” (STEIN,2001, p.89). Em outras palavras, algo só pode vir ao encontro em sua presença (o ente só pode vir ao encontro em seu significado) no desvelamento originário de seu ser, mas essa mostração dos fenômenos é sempre oferecida de maneira

compreensão de ser’), deduz Heidegger a universalidade da ‘pré-estrutura do compreender’ (*Als-Struktur*) que constitui o núcleo fundamental de sua transformação hermenêutica da fenomenologia. O instrumento decisivo do ponto de vista metodológico, que o permite obter este ponto de vista, é a substituição da dicotomia empírico/transcendental - própria da filosofia transcendental- pela ‘diferença ontológica’” p.29.

dissimulada, sempre através de uma objetificação de seu ser como ente determinado, pois “os fenômenos em geral só se deixam apresentar na medida em que partimos de seu encobrimento. Sem isso, o conceito heideggeriano de descoberta perde seu sentido mais efetivo” (FIGAL, 2005, p.46). Dessa forma, “a fenomenologia no sentido heideggeriano é a desconstrução do evidente; e em uma tal desconstrução, interessa mostrar que o evidente é em verdade uma modificação do fenômeno ‘ser’” (FIGAL, 2005.p.47). E aqui a fenomenologia encontra a hermenêutica em sua relação mais radical, pois essa desconstrução do evidente parte do próprio evidente: a situação fática. Pois, “o ser só pode chegar então a ser visualizado se essas dissimulações forem comprovadas como dissimulações” (FIGAL, 2005.p.47), ou seja, na apropriação da situação fática que compreende previamente todos os entes.

A atualização da filosofia antiga sob bases fenomenológicas é chamada de “fenomenologia como repetição”⁵⁵. O retorno ao pensamento de Aristóteles e Platão realizado por Heidegger “não significa simplesmente acolher uma vez mais um questionamento filosófico herdado a fim de integrá-lo no discurso de uma filosofia atual”, e também não se trata de “inserir uma filosofia atual em uma tradição” (FIGAL, 2005. p.32). Mas é consequência da orientação do trabalho heideggeriano de uma ‘filosofia científica’, sem pressupostos. O começo da filosofia é o questionamento em curso, vivo, promovido pela própria questão e não por sistemas externos às próprias coisas. A pergunta pelo ser em Heidegger se torna temática na medida em que o desdobramento da crítica imanente ao modelo husserliano conduz à pergunta fundamental inaugurada no início mesmo da filosofia no pensamento antigo.

Se, por um lado, Heidegger pode ser associado à tradição fenomenológica, por outro, não se pode esquecer a crítica imanente que ele fez à fenomenologia de Husserl e que o conduziu a pensar a fenomenologia como método a indicar o mundo, a existência e a facticidade como campo de aparecimento dos próprios fenômenos tornando, portanto, a fenomenologia, *hermenêutica*. É nessa compreensão da tarefa fenomenológica, como o modo de acesso ao que deve ser tornar tema da ontologia, que Heidegger rejeita o pressuposto husserliano da consciência como correlato do aparecimento dos fenômenos.

⁵⁵ Cf. Figal, 2005, pp29-42 e STEIN, 2001, p.98.

Ele o recusa, não somente pelo fato de as relações intencionais, enquanto processos mentais da consciência, se movimentarem pela pesquisa de conteúdos quididativos, mas também e, sobretudo, pelo fato de:

“a consciência apresentar em si mesma um contexto ontológico fechado. Essa ponderação [a de que a consciência parece não precisar de qualquer objeto exterior para existir] acaba por indicar: a consciência é absoluta em função da qual em geral a realidade pode se anunciar” (HEIDEGGER, *Prolegomena zur Geschichte*. p. 144 *apud* FIGAL,2005, p.30).

Para Heidegger a fenomenologia transcendental de Husserl permanece ainda no horizonte da modernidade. Ao colocar o “mundo entre parênteses”, privilegiando a experiência da consciência, essa fenomenologia permaneceria incapaz de levar em conta a realidade sem uma fundamentação teórica, e em última instância, levar em conta as vivências concretas. Heidegger não abre mão da fenomenologia husserliana, mas radicaliza seu princípio: “de volta às coisas mesmas”, acentuando a tarefa *pela existência* e a *partir da existência* dos fenômenos e, no desvelamento, buscar o sentido do ser de todo e qualquer fenômeno.

II.I- Fenomenologia como método indicativo- formal:

Falamos há pouco de Heidegger repetir a filosofia antiga como um desdobramento da própria pesquisa filosófica entendida como ciência originária e como pergunta pelo sentido de ser. Em *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles: Introdução à pesquisa fenomenológica* (GA61) , Heidegger desenvolve esse aspecto e indica a problemática central e radical a ser enfrentada a partir de Aristóteles, a saber: “desde de Aristóteles se mantém uma influência tácita nas vias da visão e da fala, ‘articulações’: *lógica*” (HEIDEGGER (GA61), 2011,p.11). Antes de entrarmos nessa problemática apontada por Heidegger, tentemos compreender o que o autor quis dizer com aquela afirmação. Cito Puente (2001):

“Para Aristóteles foi precisamente a negação do movimento que levou Parmênides ao postulado da univocidade do ente, e será, portanto, a partir da afirmação irrestrita do movimento (...) que o Estagirita procurará expandir os horizontes do ente para além da mera dicotomia estabelecida por Parmênides entre Ente e não-ente” (p.25).

Seguindo a leitura de Puente, Aristóteles encontrou a plurivocidade ao afirmar o movimento no âmbito dos entes. Além disso, como veremos nos desdobramentos a seguir, ele o fez submetendo o âmbito ontológico ao âmbito lógico. Submissão essa que foi adotada por toda a tradição filosófica que passou a entender a lógica como única via de acesso à ontologia. Pois, a polivocidade categorial, inserida no interior da quadripartição semântico-ontológica, está, por sua vez, submetida ao princípio lógico de não contradição. Dito de outro modo, **as categorias** aristotélicas substância (οὐσία, *substantia*); quantidade (ποσόν, *quantitas*); qualidade (ποιόν, *qualitas*); relação (πρός τι, *relatio*); lugar (ποῦ, *ubi*); tempo (ποτέ, *quando*); estado (κεῖσθαι, *situs*); hábito (ἔχειν, *habere*); ação (ποιεῖν, *actio*) e paixão (πάσχειν, *passio*) são parte das quatro **possibilidades semânticas**: categoria; acidente; verdade; ato/potência. Reiterando, as possibilidades semânticas de dizer o ente estão submetidas a um princípio lógico fundamental: **o princípio de não contradição, vinculado ao princípio de identidade**. Só é possível desenvolver uma ontologia acerca dos entes naturais e sair da univocidade ontológica de Parmênides se a semântica respeitar a impossibilidade lógica de uma simultaneidade de atribuições contrárias a um ente ao mesmo tempo. Os vários modos de dizer o ser, “a refutação confutatória à tese parmenidiana pode ser analisada, então, como o desdobramento lógico do pressuposto de Parmênides” (PUENTES,2001, p.25).

Nesse sentido, *enfrentar a via lógica no interior da filosofia* é enfrentar a tradição que compreendeu que a filosofia devia ser definida, bem como seus objetos, de forma conceitual sob princípios lógicos. Em outras palavras, superar a tentativa de dizer *previamente* tanto o que a filosofia é quanto o que é seu objeto de investigação. E em última instância: *superar a concepção tradicional metafísica que compreende toda ontologia condicionada à lógica; pois ao ter acesso ao ente através das categorias arrasta a compreensão da verdade à semântica extensional com lugar privilegiado na proposição, reduzindo a verdade ao “valor de verdade” aderente ao juízo*⁵⁶

⁵⁶ Aqui é pertinente destacar uma consideração de Luís Felipe Bellintani Ribeiro no prefácio à tradução do texto de Aristóteles *As categorias* (trad. Fernando Coelho. Florianópolis: Ed. Da UFSC, 2014, p. 9-10):

“A grande questão, realmente capaz de colocar a tradição em xeque, é a de saber se a compreensão do real pelas categorias ontológicas de substância, qualidade, quantidade, tempo, lugar, etc. é o que é porque as categorias gramaticais de substantivo e sujeito, adjetivo e predicado, etc. já se instalaram de antemão e predeterminaram o escopo daquela compreensão – metafísica como ‘fê na gramática’, como aponta Nietzsche – ou se, ao contrário, o limite da gramática ocidental para dizer o real é que é por ser pré-limitada por sua compreensão metafísica”.

Para Heidegger, a filosofia deve sempre voltar-se para a vida fática e cabe à definição filosófica tornar explícita a interpelação. A filosofia não é, portanto, um conjunto de matérias determinadas (lógica, ontologia, política, estética etc.). No sentido formal⁵⁷ da definição (determinar o objeto em seu ser-o-que-como [*was-wie-sein*]) a filosofia é indicativa (*anzeigend*), cujo princípio possui um caráter bem específico: identificar a visão prévia. Mas o que é essa visão prévia?

“Não há aqui como contornar a facticidade do mundo que é o nosso; e isto não porque ela definiria a nossa postura em relação às coisas e funcionaria como um matiz de ordem espiritual em nossa ligação com o todo, mas porque ela perpassa originariamente o horizonte mesmo a partir do qual os entes se mostram como os entes que são. Esse horizonte possui, além disso, um caráter histórico sedimentado. Ele não se determina de maneira lógico-transcendental (...), mas se constrói historicamente a partir de decisões de pensamento que vão paulatinamente determinando que se mostra ou não como dotado de sentido.” (CASANOVA, 2009, p.47).

Assim, contra o pensamento imperante da tradição:

“O que se denomina filosófico, assim como os termos de acordo com os quais problemas considerados filosóficos são levantados não nasce nunca de uma análise puramente lógica. Ao contrário, tanto a designação de algo como filosófico quanto o modo de colocação dos problemas filosóficos em geral depende de estruturas fáticas que foram sendo lentamente decididas no interior da tradição. Se desconsiderarmos uma tal dependência, o que fazemos é simplesmente assumi-las como óbvias (...) que impedem um tratamento originário dos fenômenos” (CASANOVA, 2009, p 47)

Seguindo Escudero, no prólogo escrito à sua tradução do *Relatório Natorp* (2002, p.11), para atingir a realidade primária da vida fática, Heidegger, nos anos 1920, se movimenta em duas decisões. A *primeira decisão metodológica* é desdobrada em dois momentos: a) o primeiro, desconstrutivo: descerrar o intrincado mapa conceitual da filosofia e voltar-se ao fenômeno da vida; b) e o segundo, construtivo: fazer uma análise formal dos diversos modos de efetivação da vida em seu processo de realização histórica. *E a segunda decisão*: a análise das estruturas ontológicas da vida, que corresponde à hermenêutica fenomenológica do ser-aí, precisamente à pergunta pelo sentido do ser no

⁵⁷ A lógica para Heidegger é formalista, não formal. Diz-se formal em relação à indicação, formalista em relação a operacionalidade dos elementos da lógica. Cf. HEIDEGGER, 2011, p.28.

interior mesmo do acontecimento pré-teórico da cotidianidade do ser-aí, para assim ter acesso ao sentido do ser em geral.

Portanto, o método fenomenológico como indicativo-formal é parte do processo metodológico construtivo para o acesso à vida fática, como maneira de fazer vir ao encontro os fenômenos sem qualquer pressuposição teórica, bem como a maneira de desvencilhar-se da gramática lógica tradicional e de seus modos categoriais de definição. O elemento decisivo é a experiência fundamental situacional e histórica no *como do aparecer* de qualquer objeto, e na medida em que este possa ser definido “devem ser hauridas do modo como o objeto se torna acessível originariamente” (HEIDEGGER (GA61), 2011, p.28). Com outras palavras, qualquer significado compreendido como indicativo-formal e a expressão linguística desse conceito são proposições caracterizadas como indicações hermenêuticas. A terminologia filosófica e seu questionar mais originário devem, a cada vez, indicar o campo situacional histórico de onde extraem seus conceitos. Nas palavras de Heidegger (GA61): “o decisivo é o desdobramento radical e claro de uma situação hermenêutica como temporalização da própria problemática filosófica” (2011, p.11). Portanto, a interpretação fenomenológica do conhecimento⁵⁸ para Heidegger exige uma modificação: a pergunta se transforma em: “como” é o conhecimento? “Como” as coisas vêm ao encontro? e não mais uma definição que responderia à questão com pretensão atemporal “o que é o conhecimento?” ou “o que é este ente?”.

Por conseguinte, os indicadores formais têm a função de *explicitar*, e não de *explicar*, pois seu caráter indicativo formal põe em tela, através de um conceito inicialmente vazio e sem caráter determinador, elementos da própria facticidade (*Faktizität*) para que a análise hermenêutica possa compreendê-los no interior mesmo da facticidade e, dessa forma, encontrar o lugar vivo de cada elemento na estrutura ontológica da realidade. Mas qual a via de acesso propriamente fenomenológica ao campo situacional sem qualquer pressuposição teórica e que revele tanto a situação

⁵⁸ Aqui vemos o compromisso de Heidegger com a tarefa de explanar a questão da possibilidade e do sentido do conhecimento, diligência herdada da fenomenologia. Porém, agora submetida a abordagem ontológica. E, nesse sentido, a *abordagem hermenêutica de Heidegger* revela o caráter derivado (de uma situação hermenêutica) e finito de todo conhecimento.

compreensiva, quanto desconstrua a evidência de toda determinação conceitual dos entes, revelando antes o seu aparecer *como ente*? É o tema de nosso próximo tópico.

III- A apropriação da hermenêutica por Heidegger:

Segundo Heidegger, “o decisivo na investigação de Dilthey não é a teoria da ciência da história, senão a tendência em colocar a realidade histórica à vista, para a partir dela esclarecer de que modo e maneira é possível a interpretação⁵⁹” (HEIDEGGER (GA20), 2006, p.34). Contudo, Dilthey se movimenta no marco do questionamento de sua época, buscando através da *vivência da consciência* trazer à vista a realidade e a validade das ciências históricas, pois busca a partir da vida psíquica do sujeito histórico, o fundamento para a *garantia da objetividade* dos elementos históricos.

Ao apresentar o imperativo das ciências naturais e sua apropriação da noção de fenômeno no final do século XIX, em *Ontologia (Hermenêutica da facticidade)* (GA63), Heidegger apontou que, na tentativa de superação da metodologia científica natural, apesar de ter negado sua aplicação às ciências do espírito, Dilthey se movimentou a partir dessa orientação, pois seu projeto consistiu em lançar as bases teóricas, em última análise, com pretensão científica, para a abordagem dos fenômenos históricos.

“O trabalho da filosofia concentra-se cada vez mais na teoria da ciência, na lógica em seu sentido mais amplo; e, justamente com a lógica, na psicologia. Ambas tomam a *orientação da ciência natural*; e, em particular, da teoria do conhecimento, que vendo-se realizada na ciência natural o conhecimento verdadeiro, busca as condições de tal conhecimento na consciência. Pretende-se fazer o mesmo com a ciência do espírito, dando supostamente um passo adiante na direção que Kant havia delineado. Aqui se considera que a tarefa principal consiste na demarcação; serviram aqui de critério a ciência natural, embora *per negationem* [...]. Até mesmo *Dilthey*, o qual está propriamente arraigado na história e na teologia, caracterizava a ciência do espírito como ‘crítica da razão histórica’, apoiando-se naturalmente na problemática kantiana” (HEIDEGGER (GA63), 2012, p.76)

Como dissemos, Dilthey busca uma epistemologia das ciências humanas a partir da fundamentação psicológica de seus elementos. E a vivência particular da consciência,

⁵⁹ “Lo decisivo em el planteamiento de Dilthey no es la teoría de la ciencia de la historia, sino la tendencia a poner la realidad de lo histórico a la vista, para a partir de ello aclarar de qué modo y manera es posible la interpretación” *Op.cit* p.34

como vida conexa e estruturante, é a categoria epistemológica fundamental para seu projeto. Mesmo que Dilthey não recorra à noção kantiana de sujeito transcendental, ainda está subordinado à necessidade de fundamentação última – obrigatoriedade do pensamento científico crítico -, por isso, parte dos dados da psicologia descritiva, acreditando que eles poderão fornecer um conhecimento válido e basilar para as ciências humanas. Dito de outro modo, ainda que Dilthey tenha se negado a aplicar a metodologia das ciências naturais às ciências humanas, não escapou ao ideal científico de sua época e sucumbiu ao enrijecimento tradicional da estrutura do conhecimento como fundamento.

Contudo Dilthey deu uma grande contribuição à filosofia de sua época ao pôr a realidade histórica à vista, e ao propô-la como ponto de partida para a análise que visa esclarecer de que modo é possível a interpretação. Afastado da estrutura do conhecimento como fundamento, Heidegger indica a análise hermenêutica como a forma de apreensão da abertura originária de sentido na qual se encontra o ser-aí enquanto ser-no-mundo e como a pré-compreensão de seu ser e de todo e qualquer ente. Com poucas palavras, a hermenêutica fenomenológica (ou intuição fenomenológica no interior da situação hermenêutica) constitui a condição de possibilidade de toda investigação ontológica. Aqui, o termo “sentido” não significa definição ou conceituação, mas a manifestação do ente em seu ser, ou seja, no modo como aquilo pode vir ao encontro e se manter como ente e, em última instância, manter-se em seu significado. Assim, a apreensão filosófica dessa abertura de sentido primária deve ser alcançada na apropriação da situação de compreensão dos entes, no modo como os entes vêm ao encontro sem qualquer teoria: pela formação da posição prévia. É por isso que “o decisivo para a configuração de uma posição prévia é ver o ser-aí em sua *cotidianidade*. A cotidianidade caracteriza a temporalidade do ser-aí (concepção prévia). É inerente à cotidianidade certa medianidade do ser-aí” (HEIDEGGER (GA63), 2012, p.90).

Indicamos alguns termos que ainda não foram devidamente esclarecidos como: ser-aí; ser-no-mundo; temporalidade. Trataremos mais detidamente desses termos básicos para a compreensão da filosofia de Heidegger no próximo capítulo a partir da obra principal de nossa dissertação. No momento faremos apenas esclarecimentos breves para que possamos prosseguir a nossa apresentação.

Na tentativa de desvencilhar-se da gramática lógica tradicional e de seus modos categoriais de definição (gênero e diferença específica) e a fim de acessar a mostração originária do fenômeno, Heidegger usa a expressão *ser-aí* (*Dasein*) para caracterizar aquele ente que nós mesmos somos, e indicar sua negatividade categorial, pois o ser-aí só é a partir do seu *aí*, de sua existência (mundo fático no qual é lançado), sem qualquer categoria prévia que o defina. Ponderação apresentada pelo autor:

“Ao chamar de homem o ser-aí que irá investigar, coloca-se já de antemão dentro de uma determinada concepção categorial, visto que o exame é levado a cabo seguindo a direção da definição tradicional de ‘*animal rationale*’ (...). Tendo tal definição como direção, define-se a descrição numa perspectiva determinada, sem que com ela se recuperem ativamente os motivos originários de tal maneira de ver as coisas” (HEIDEGGER(GA63), 2012, p.34).

Mas então o que significa dizer que o ser-aí se encontra enquanto ser-no-mundo? Ao indicar o *ser-aí* Heidegger já aponta a sua constituição fundamental como *ser-no-mundo*. Mundo não é um ente, não é o conjunto de entes, nem é qualquer espacialidade geométrica. Ser-no-mundo é o encontro originário com a própria facticidade (*Faktizität*) e todas as possibilidades lançadas nesse encontro primordial, ou como já dissemos, a abertura de sentido na qual se encontra o ser-aí primariamente em seu mundo circundante.

“Ser-no-mundo não quer dizer: aparecer entre outras coisas; significa, porém: ocupar-se no circundante do mundo que vem ao encontro, demorar-se nele. O modo próprio de ser mesmo num mundo é o cuidado (*sorge*) (...). A vida se deixa atingir ou fala consigo mesma mundanamente no e pelo cuidado” (HEIDEGGER (GA63),2012, p.107).

Se Dilthey compreende a categoria do significado como mediadora entre a vivência da consciência e a realidade histórica, para Heidegger a significância é a articulação do próprio mundo que não vem ao encontro a partir da consciência, mas da ocupação já orientada pela facticidade (*Faktizität*). “A significância é um *como* do ser, e nele centra-se precisamente o categorial do mundo do ser-aí” (HEIDEGGER(GA63), 2012, p.91). E assim, a via de acesso propriamente fenomenológica ao campo situacional sem qualquer pressuposição teórica se dá a partir da ocupação do ser-aí que está no mundo propriamente como cuidado. Cuidado não quer dizer cuidado de si, mas a disposição às coisas e a si em seu ser: estar voltado para o ser dos entes. E no caso da imediatidade da vida, a intencionalidade prática que orienta a ocupação.

Para Heidegger trazer a realidade histórica à vista é apropriar-se da situação hermenêutica, ou seja, conquistar o horizonte de sentido já sempre dado no qual se encontra o fenômeno da vida, considerando que “a situação da interpretação, enquanto apropriação compreensiva do passado, é sempre a situação de um presente vivente” (HEIDEGGER(GA62) ,2002, p.30). Em outras palavras, o passado se manifesta sob a interpretação e abertura compreensiva possível no presente. E, portanto, a partir da abertura que dispõe o presente lançando suas possibilidades, a tarefa da filosofia é apropriar-se dessa compreensão tendo em vista que ela atravessa o *ser-aí* em seu caráter ontológico que pode abrir-se a compreensão de ser dos entes. É a partir daí que:

“Vem à tona o papel paradigmático da filosofia platônico-aristotélica para Heidegger. Segundo o filósofo, o que tem lugar em Platão e Aristóteles não é algo que diz respeito apenas ao interesse acadêmico particular de um grupo de eruditos especializados em suas obras. Não é filologia que nos fornece uma primeira via de acesso aos elementos centrais de suas diversas compreensões, nem tampouco a filosofia acadêmica que nos propicia pela primeira vez uma visão clara do perfil propriamente dito de seus escritos geniais. Ao contrário, Platão e Aristóteles são decisivos para a constituição das estruturas prévias de nossa interpretação dos entes, porque temos neles a origem de boa parte dos horizontes investigativos posteriormente sedimentados” (CASANOVA, 2009, p.59).

Heidegger, então, busca em Aristóteles o ponto de partida, não só para as interpretações fenomenológicas, enquanto repetição da pergunta ontológica fundamental, como também para a interpretação do único ente capaz de compreender o sentido do ser dos entes: o *ser-aí*. Não sem questionar a leitura tradicional da obra de Aristóteles, Heidegger retomou a importante “doutrina” do estagirita, a qual estabelecia uma relação entre a sabedoria prática (*φρόνησις*), a sabedoria (*σοφία*) e a vida do homem e seu modo de existência (*βίος*). De modo mais claro:

“Até Heidegger, era comum tratar a obra de Aristóteles a partir de um primado da filosofia teórica em relação à filosofia prática, um primado que havia sido preparado pelo modo tradicional de leitura do estagirita. Partindo da concepção aristotélica da vida teórica (*βίος θεωρητικός*) como a vida mais plena possível e da filosofia como uma ciência que não se atém aos entes em geral, nem tampouco a um ente específico, mas que tem por único objeto o ser enquanto ser, a interpretação tradicional do *corpus* aristotélico cindiu radicalmente o âmbito prático do âmbito teórico, definindo o segundo como o único âmbito da verdade propriamente dita. Com isso, o âmbito prático foi relegado a um segundo plano, ao plano daquilo que dizia respeito apenas à melhor forma mundana de vida” (CASANOVA, 2009, p.64).

O que está em questão para Heidegger não é apenas identificar o fato de que nos encontramos numa determinada tradição, definida por um extrato do conhecimento historiográfico, mas compreender radicalmente *como* nos situamos nessa tradição. No texto de 1922, *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles: indicação da situação hermenêutica* (GA62) comumente chamado de *Natorp-Bericht*, ou Relatório-Natorp, Heidegger tenta explicitar a situação hermenêutica através do como (*wie*) de todo aparecer dos entes e das possibilidades do ser-aí na vida fática. Sendo o ser-aí aquele que compreende a si mesmo e os outros entes sem qualquer prévia teorização em seu acontecimento compreensivo. Para tanto é necessário esclarecer as condições de compreensão e interpretação ou conquistar o horizonte de sentido já aberto no qual já se encontra o fenômeno da vida. As condições são: (1) o ponto de vista (*Blickstand*), (2) a direção da visada (*Blickrichtung*) e (3) o horizonte da visada, ou a ‘visibilidade’ (*Sichtweite*)⁶⁰. São essas condições que compõem a compreensão e a interpretação ontológicas-temporais do ser-aí em relação às suas possibilidades de ser e em relação aos entes que lhe vem ao encontro. Essas condições não são ‘barreiras’ para o entendimento, ao contrário, são condições de abertura primária para qualquer compreensão ontológica. Tentando esclarecer: em (1) temos o âmbito da realidade dada em uma prévia abertura temporal de sentido; em (2) a direção que já determinou algo “como-algo” (*Als-was*) e ofereceu ao objeto a interpretação e seu aspecto, ou melhor, seu lugar significativo no interior do âmbito da realidade. E por fim, em (3) o horizonte de toda possibilidade interpretativa e orientação de todo comportamento. Compreender o *como* do aparecer dos entes em seu ser e as possibilidades de comportamentos do ser-aí é evidenciar que a visibilidade, ou o horizonte da visada (3) é delimitado, aberto (1) e já interpretado (2) e por isso pode mover-se com pretensões de objetividade e definição dos entes.

É a partir dessas considerações que Heidegger desconstrói as noções de Aristóteles engessadas pela tradição de *noûs*, *phrónesis* e *sophía*, não mais como conceitos definidos a partir da leitura tematicamente ética do Estagirita, mas a partir da orientação da *bíos*, ou seja, da vida do homem e seu modo de existência fática. No interior do *Relatório-Natorp*, a partir da interpretação do livro VI da *Ética a Nicômaco*, de

⁶⁰ Cf. HEIDEGGER(GA62),2002, p.29.

Aristóteles, Heidegger apresenta essas virtudes dianoéticas como “diferentes modalidades que permitem levar a cabo uma autêntica custódia do ser na verdade⁶¹” (HEIDEGGER (GA62), 2002, p.60). O que quer dizer que se trata dos modos pelos quais o ser-aí protege o ser dos entes enquanto desvelado (ἀλήθεια).

Para Heidegger o *noûs* “oferece em geral uma perspectiva, dá algo, proporciona um ‘aqui’⁶²” (HEIDEGGER(GA62), 2002, p.66), essa virtude própria do homem “se realiza como ἐνέργεια; como atividade (...); ou seja, o νοῦς abre um horizonte que sempre responde a um modo concreto de tratar com o mundo através de uma operação, de uma execução, de uma manipulação, de uma determinação⁶³” (HEIDEGGER(GA62), 2002, p.66). O *noûs* compreendido tradicionalmente como intelecto racional, é próprio do homem não pela determinação lógica (homem (animal [gênero] + racional [diferença específica]), mas porque o homem, ou melhor, o ser-aí, é o ente que pode custodiar, abrir-se ao desvelamento do ser dos entes. Contudo o *noûs* é um compreender que já interpreta os entes através das atividades práticas no horizonte aberto na vida fática, que acontece fundamentalmente pelo desdobramento da *phrónesis* enquanto circunspeção própria da solicitude que orienta as relações intencionais no trato prático com os entes. Essa orientação só é possível porque no *noûs* “o λόγος, o *legein* é o modo através do qual se realiza o *noein* e, como tal, é um como tal, é um *διανοεῖσθαι*, um inteligir que decompõe e que apreende⁶⁴” (HEIDEGGER(GA62), 2002, p.65). Vimos (II) que o λόγος, na fenomenologia heideggeriana assume o caráter de ἐρμηνεύειν, de interpretação, e não diz respeito à definição linguística de um ou outro ente, mas previamente a qualquer determinação gramatical ou categorial, refere-se ao que mantém o ente como existente, portanto, desvelado e interpretado em seu ‘como-ente’. Assim, a relação fundamental da *phrónesis* - que prescreve o como, o para-que do ente (utensílio) - ao ser-aí é o

⁶¹ “La interpretación de este tratado, prescindiendo provisionalmente de la problemática específicamente ética, permite comprender que las «virtudes dianoéticas» son diferentes modalidades que permiten llevar a cabo una *auténtica custodia del ser en la verdad*” *Op.cit.p.60*

⁶² “El νοῦς ofrece en general una perspectiva, da algo, proporciona un ‘aqui’” *Op. cit. p.66*

⁶³ “El νοῦς, que es ἴδιος ἄνθρωπος se realiza concretamente como ἐνέργεια; como actividad, como su propia actividad; es decir, el νοῦς abre un horizonte que siempre responde a un modo concreto de tratar con el mundo a través de una operación, de una ejecución, de una manipulación, de una determinación.” *Op.cit.p.66*

⁶⁴ “el λόγος, el λέγειν es el modo em el que se realiza el νοεῖν y, como tal, es un διανοεῖσθαι, un inteligir que decompone lo que apreende” *Op.cit. p.65*

desvelamento do ente no instante do próprio trato, da própria atividade prática, sem qualquer mediação teórica com o ente.

Mas as atividades práticas são realizadas não com fim em si mesmas, mas com vistas à execução de um fim mobilizado pelo próprio ser-aí em sua vida cotidiana e fática. Assim, o horizonte de sentido já sempre dado, no qual se encontra o fenômeno da vida, parte do instante mesmo que põe ao alcance da vista circumspecta o modo de comportamento apropriado com o ente, com vistas à execução de um fim. Desse modo:

“O ser da vida é considerado como uma atividade que encontra em si mesmo seu fim; o ser da vida se encontra nessa atividade quando a vida humana chegou a seu fim com respeito a sua possibilidade de movimento mais própria: a possibilidade de entender puro. Essa atividade é própria da εἴς [do modo de ser] que se conhece como σοφία. Conforme *su* carácter intencional, o compreender puro não custodia a vida humana no modo de seu ser fático; a vida humana não forma parte do horizonte intencional da σοφία, já que é um ente que em cada caso pode ser de outra maneira. O ser da vida humana deve ser considerado unicamente desde a perspectiva da temporalização pura da σοφία, como tal e em razão da *autêntica* atividade a sua disposição”⁶⁵ (HEIDEGGER (GA62), 2002, p.71).

Assim, o sentido do ser só pode ser abordado através do ser-aí, pois a pergunta pelo ser do ser-aí possibilita a pergunta pelo sentido do ser em geral, não por um fundamento teórico, mas como uma condição ontológica. O ser-aí é o ente que pode abrir-se ao desvelamento dos entes, e o faz a partir da própria vida fática sem qualquer teorização prévia, o ser-aí mobiliza o ser dos entes em geral em função da própria vida, ou seja, dos modos possíveis de ser a partir de sua temporalidade.

Desde as primeiras investigações de Heidegger na década de 1920, dá-se uma profunda transformação hermenêutica da fenomenologia, a qual consiste na tentativa de mostrar como é possível articular filosoficamente uma ciência originária da vida, ou em mostrar como se dá a realidade antes de qualquer consideração científica, ajuizante; isso

⁶⁵ “El ser de la vida es considerado como una actividad que encuentra en sí misma su fin; el ser de la vida se encuentra en esta actividad cuando la vida humana ha llegado a su fin con respecto a su posibilidad de movimiento más propia: la posibilidad del entender puro. Esta actividad es propia de la εἴς [del modo de ser] que se conoce como σοφία. Conforme a *su* carácter intencional, el comprender puro no custodia la vida humana en el modo de su ser fático; la vida humana no forma parte del horizonte intencional de la σοφία, ya que es un ente que en cada caso puede ser de otra manera. El ser de la vida humana debe considerarse unicamente desde la perspectiva de la temporalización pura de la σοφία como tal y en razón de la auténtica actividad a su disposición” *Op.cit.*p.71

quer dizer: antes de qualquer concepção teórica de mundo. Nesse sentido vimos que a intencionalidade fenomenológica é intuição compreensiva, ou intuição hermenêutica, em meio ao mundo circundante, que vem ao encontro. E as coisas que vêm ao encontro não respondem primariamente ao tradicional esquema sujeito-objeto, mas resultam compreensíveis a partir da pertença prévia a um mundo já articulado, ou a partir de um estado de coisas pré-compreendido na vida fática que articula toda e qualquer compreensão do homem (das coisas e de si mesmo) desde sua existência imediata no mundo. Dito de outro modo, revela-se como compreensão ontológica.

Ao decidirmos apresentar as preleções de Heidegger que antecederam a obra central para o nosso trabalho, foi nosso intuito elucidar os princípios que provavelmente motivaram a problemática exposta em *Ser e Tempo*. A partir de agora, nossa tarefa será a de tentar compreender a partir da obra de 1927, *como o fenômeno da linguagem aparece no interior dessa compreensão, e em que medida a linguagem é possível por uma estrutura prévia de mostraçã dos entes*. É a tentativa de nosso próximo capítulo.

Capítulo III – O que vem à palavra? A estrutura ontológica da linguagem (*Sprache*) em *Ser e Tempo*

“a máquina do mundo se entreabriu
para quem de a romper já se esquivava
e só de o ter pensado se carpia”
**(A máquina do mundo. Carlos Drummond
de Andrade)**

Introdução:

Nos capítulos anteriores descrevemos como do desenvolvimento das ciências positivas particulares no final do século XIX emergiu a discussão acerca do sentido e da possibilidade do conhecimento. No interior desse contexto, destacamos o pensamento de Husserl, de Dilthey e as linhas gerais de alguns neokantianos de Baden. A partir daí descrevemos como a crítica heideggeriana à filosofia dos valores dos neokantianos conduziu-o ao que ele próprio chamou de ‘*es gibt*’ originário, como o campo hermenêutico de toda orientação fenomenológica. Para compreender a questão pelo sentido do ser em geral, i.e., a própria ontologia para Heidegger, era necessário esclarecer que a fenomenologia não estava fundada na epistemologia (a partir da consciência) e que a hermenêutica não era apenas um instrumento metodológico capaz de nos dar acesso à história em sua objetividade, mas, muito mais do que isso, ela era intuição compreensiva e imediata do mundo. Assim, a partir da crítica imanente que Heidegger fez ao método fenomenológico husserliano, foi possível compreender como ele reconduziu a filosofia à pergunta fundamental inaugurada no início mesmo da filosofia, no pensamento antigo: a pergunta pelo ser. Além disso, como o pensador desenvolveu a hermenêutica voltada à facticidade da vida não em função das vivências da consciência dos sujeitos históricos, mas das vivências práticas do ser-aí fático. Todo esse percurso foi necessário para que pudessemos conquistar um solo interpretativo capaz de sustentar a análise do fenômeno da linguagem, tal como aparece em *Ser e Tempo*. E, ainda, alcançar a pergunta pelo

sentido de ser. Pois ela, a pergunta, está relacionada a primeira e fundamental estrutura de sentido que precisamos explicitar

. Contra a tradicional abordagem do problema da linguagem que mais comumente focalizou as obras de Heidegger após a "viragem" (*die Kehre*)⁶⁶, i.e., os escritos a partir da década de 1930, neste capítulo, defenderemos que o fenômeno da linguagem (*Sprache*) já desempenha um papel decisivo em *Ser e Tempo* e que ele só se torna possível a partir de uma das estruturas prévias existenciárias, examinadas na citada obra, e que é a estrutura de mostraçã dos entes. Assim, embora admitindo que a questão da linguagem ainda não estivesse posta de modo explícito ou temático, nosso trabalho pretende chamar atenção para a inegável função que a linguagem cumpre já na obra de 1927.

No § 18 de *Ser e Tempo*, Heidegger afirma que a significatividade funda a possibilidade de significações, e estas a possibilidade da linguagem:

"Mas a significatividade ela mesma, com o que o Dasein já está a cada vez familiarizado, traz consigo a condição ontológica da possibilidade de que o Dasein-que-entende possa abrir, como interpretante, algo assim como 'significações', as quais fundam novamente o ser possível da palavra e da língua" (HEIDEGGER, 2012.p.261).

⁶⁶ Após a *Kehre*, nos anos 1930, a questão do sentido de ser é reconduzida à história e verdade do ser. Este movimento está diretamente relacionado com o limite mesmo da obra de 1927, pois o processo de singularização do ser-aí, conforme elaborado em *Ser e Tempo*, parece não ser suficiente para a movimentação do horizonte histórico e de sua semântica fechada. Essa insuficiência é levada às últimas consequências a partir dos anos 1930, e radicalizada com uma viragem em direção ao campo dos acontecimentos históricos. Em *Ser e tempo*, a negatividade própria ao ser-aí apontava para a possibilidade de mobilidade histórica a partir da assunção, como singularização, de sua própria negatividade e de sua responsabilidade mais própria como ser-aí de decisão quanto aos caminhos de sua própria existência. Já após a viragem, a negatividade se mostrará não somente a partir do ser-aí, mas também no assentamento de toda abertura histórica compreensiva, uma negatividade que se mostrará na ausência mesma de fundamentos absolutos. Caberia, ademais, considerar um aprofundamento das estruturas fenomenológicas mais fundamentais no decorrer do pensamento de Heidegger? Será que, em *Ser e Tempo*, podemos defender que a abertura que sustenta o sentido de ser do ser-aí como cuidado e temporalidade (*Zeitlichkeit*) estaria afinal assentada no tempo histórico? Questão afinal expressa na última linha de *Ser e tempo*: "O tempo (*Zeit*) ele mesmo se manifesta como horizonte de *ser*?" (HEIDEGGER, 2012, p.1179). Seria então possível pensar esse aprofundamento do gesto fenomenológico como a busca do limite de qualquer intencionalidade? Dito de outro modo: após a *Kehre*, o ser enquanto *Ereignis* (acontecimento apropriador) poderia ser compreendido como o âmbito sempre fugidio de toda e qualquer intencionalidade, mas ao mesmo tempo, âmbito no qual unicamente toda e qualquer intencionalidade pode acontecer? Revelar-se-ia o sentido fenomenológico do que Heidegger chama de clareira (*die Lichtung*)?

Na sétima edição de *Ser e Tempo*, publicada em 1953, numa nota muito esclarecedora acrescentada justamente a esta passagem acima citada, Heidegger evidenciou a diferença entre a sua concepção da linguagem nos anos 20 e aquela após a "viragem". Essa nota apareceu nas obras completas publicadas a partir de 1977 e também na tradução brasileira aqui utilizada. Nessa nota, muito importante para o objetivo desta pesquisa, o autor corrigiu sua própria afirmação (1927) de que a linguagem era derivada. Em 1953, ele declarou categoricamente que não era verdadeiro que "Dasein-que-entende [pudesse/cc] abrir, como interpretante, algo assim como 'significações', as quais [fundariam/cc] novamente o ser possível da palavra e da língua". E que "a língua não é um pavimento sobreposto a outro, senão que é o desdobrar-se originário da verdade como [aí]". (HEIDEGGER, 2012.p.261, nota c). Essa correção nos dá uma prova de que a concepção de linguagem em *Ser e Tempo* possuía uma estratificação que não mais é aceita após os anos 30. Porém, como aponta Stein, o fenômeno da linguagem já desempenhava um importante e inegável papel no interior do tratado de 1927:

"Heidegger liga o questionamento de sua obra prima ao problema da linguagem. Ela assume papel condutor na elaboração de seu método e na realização analítica existencial. No método fenomenológico como 'interpretação ou hermenêutica universal', como apossamento de tudo o que foi transmitido pela tradição através da linguagem, como destruição e revolvimento do chão linguístico da metafísica ocidental, se descobre um imenso projeto de analítica da linguagem. Mas, como o método fenomenológico visa o redimensionamento da questão do ser, não numa abstrata teoria do ser, nem numa pesquisa historiográfica de questões ontológicas, mas numa imediata proximidade com a práxis humana, como existência e facticidade, a linguagem - o sentido, a significação - não é analisada nun sistema fechado de referências, mas ao nível da historicidade. Se no método dialético podemos encontrar uma certa mística teleo-lógica (teléo-trópica), a palavra, no método do positivismo uma certa tecno-lógica da linguagem, encontramos no método fenomenológico de Heidegger uma certa onto-lógica do dizer, isto é, uma compreensão da dimensão pré-ontológica da linguagem, ligada a explicitação do mundo como horizonte de transcendência" (STEIN,1971, p.14)

Ser e Tempo possui certo caráter preparatório, pois é a tentativa de reformulação da pergunta pelo ser. E que essa pergunta alcance seu sentido depende justamente daquela reformulação ou da re colocação da pergunta pelo sentido de "ser". O objetivo do tratado é, nos próprios termos de *Ser e Tempo*: "a elaboração concreta da pergunta pelo sentido de "ser" (*Sinn von Sein*)" (HEIDEGGER,2012, p.31). No interior da elaboração da própria

pergunta, a abordagem fenomenológica-hermenêutica, como método de acesso ao sentido de ser de todo ente, acaba por demonstrar que a linguagem - o dizer público sobre as coisas e sobre o estado de coisas - não é um campo de signos referenciais fechados que doam significado às coisas, mas uma manifestação derivada e histórica, que a cada vez se faz presente na facticidade da existência concreta. Nossa tentativa no presente capítulo é compreender como, a partir da reelaboração da pergunta pelo sentido de ser e de seu desenvolvimento nessa obra, *a linguagem se mostra enquanto manifestação última* de um horizonte de sentido já aberto que a cada vez oferece a significação previamente articulada dos entes e das possibilidades do ser-aí. E dessa maneira indicar como as palavras em seu contexto de enunciação retiram seu significado da estrutura prévia da experiência hermenêutica. Mas antes de iniciarmos nosso capítulo é necessário fazer algumas considerações que se tornaram agora possíveis após o desenvolvimento dos capítulos anteriores e as quais balizam nossa investigação central.

Certamente a fenomenologia husserliana também não atribui à linguagem um aspecto referencial de acesso às coisas, ao contrário, a assim chamada 'visão das essências' é a maneira de depurar o conteúdo linguístico do conteúdo significativo pré-linguístico. Nas palavras de Gadamer (2010, p.8):

"A eleição do modelo da visão como modo do procedimento fenomenológico indica que coisa mesma é pré-conceptual e pré-linguística. A linguagem permite articular o sentido da coisa mesma que contudo é independente da linguagem. É aliás apenas neste quadro que o exercício da *epoché* se torna compreensível. A *epoché* é o que torna possível a redução ao estado absolutamente desprovido de preconceitos. Mas o que é que torna a *epoché* possível? A *epoché* é considerada por Husserl como uma possibilidade de princípio e como uma possibilidade universal. Mas esta possibilidade pressupõe que se possa passar de um plano predicativo –o da linguagem – para um plano ante-predicativo - o da pura visão [...] Por outro lado, aquilo que se dá de uma forma originária e na sua pureza, dá-se como presença absoluta numa figuração atemporal. Os fenômenos, no sentido husserliano, caracterizam-se por serem dados à consciência de uma forma absolutamente evidente e última: o fenômeno é absoluta presença, a sua doação é plena"

Husserl busca avançar até um plano imediato da experiência que anteceda à interpretação, como experiência pré-linguística a partir de intenções linguísticas. Assim busca na intencionalidade do fenômeno um estado desprovido de preconceito (*epoché*). Heidegger alia-se a Husserl contra a tese de que o sentido ou o significado sejam

linguísticos. Contudo, para o autor de *Ser e Tempo*, toda experiência já inclui uma interpretação, certamente não linguística, mas hermenêutica e fundamentalmente prática. Dessa forma intencional um fenômeno a partir de um horizonte histórico hermenêutico é considerar e apropriar-se do significado oferecido pelas condições prévias e, em última análise, por uma semântica sedimentada. Dito de outro modo: para Husserl, a expressão linguística é a maneira de o pensamento intencional significar, e a orientação da pesquisa pela condição e possibilidade do conhecimento suspende todo posicionamento ontológico da coisa mesma em prol do acesso epistemológico objetivo aos fenômenos. Já na fenomenologia como ontologia, Heidegger traz à tona o aspecto ontológico do conteúdo significativo, e ao fazê-lo, revela a historicidade de todo e qualquer significado que pode vir à palavra, bem como o campo de sentido, que é também histórico, e no qual algo pode manter-se em seu significado. *É nessa perspectiva que nos colocamos em busca da 'estrutura ontológica da linguagem'.*

Portanto, é importante ter em vista que para Heidegger:

(1) a experiência hermenêutica traz a significatividade (*Bedeutsamkeit*) que põe a descoberto todo e qualquer ente. E, na medida em que essa experiência orienta o ponto de partida da intencionalidade⁶⁷, ela desvela o ente em seu ser, o qual (ente) aparece "como algo". No entanto, essa significatividade se mantém em virtude de uma dupla

⁶⁷ O termo "*Dasein*" é utilizado por Heidegger para afastar qualquer compreensão de homem como "sujeito", "consciência", "animal racional" etc. Desse modo, poder-se-ia pensar que, uma vez afastadas essas interpretações, também o termo 'intencionalidade' deveria ser desconsiderado, pois a fenomenologia husserliana o utiliza como ato *de consciência*. Não é o caso. Heidegger ainda mantém a orientação fenomenológica, porém a desloca da consciência para a abertura compreensiva, sendo ser-aí/mundo a relação intencional primária e, ainda, essa compreensão é fundamentalmente prática já na *visão* circumspecta de nosso mundo mais imediato onde os entes se *mostram* em seu ser. Ou seja, visão não teórica sem a primazia da consciência. A intencionalidade é pensada, portanto, não como ato de consciência, mas abertura compreensiva mobilizada por toda e qualquer *formatização existencial*. Em *Ser e Tempo*, o termo 'intencionalidade' e seus derivados aparecem apenas 4 vezes em 2 momentos: 1) No §10: "À essência da pessoa pertence o existir somente na execução dos atos intencionais [*intentionalen*]; e, assim ela por essência não é objeto (...) Em todo caso, a pessoa é dada enquanto executora de atos intencionais [*intentionaler*] ligados pela unidade de um sentido." (2012, p.155); 2) No §69 nota 10: "A análise *intencional* [*intentionalen*] da percepção e da intuição em geral deveria sugerir essa caracterização 'temporal' do fenômeno. Que e como a intencionalidade [*Intentionalität*] da 'consciência' *se funda* na temporalidade estática do *Dasein* (...)". Essa última passagem é decisiva. A intencionalidade é, portanto, mantida por Heidegger, mas deve ser compreendida em função do sentido de ser do ser-aí; a temporalidade, que abre compreensivamente o ser dos entes em geral. Cf. também nota 70.

abertura de sentido (*Sinn*): a abertura de mundo em função do ser-aí; e o sentido de ser do ser-aí em função da temporalidade de sua existência;

(2) a significatividade (*Bedeutsamkeit*) não é o mesmo que os significados (*Bedeutungen*) dos entes, mas sua condição de possibilidade. Então, o significado pode vir a ganhar sua expressão e forma predicativas a partir do fenômeno da enunciação (*Aussage*) em sua ligação derivativa da interpretação (*Auslegung*). Apresentando, dessa maneira, o caráter originário da verdade enquanto desvelamento (*Alétheia*) e não como aderente ao juízo proposicional, como compreendeu a tradição. É assim que se dá primariamente o acesso ao fenômeno da linguagem em seu sentido ontológico.

Podemos antecipar aqui o que será desenvolvido nesse capítulo: a linguagem está assentada em duas estruturas: (1) compreensão-interpretativa e (2) enunciado⁶⁸, que revelam a diferença entre sentido, significado e predicação, os quais se mantêm articulados pela imbricação radical entre *Alétheia*, *Lógos* e *Fenômeno*.

Finalmente, pedindo a paciência do nosso leitor, antes de começarmos o capítulo III, vamos repetir um pouco o que já foi adquirido nos dois primeiros capítulos da Dissertação, quando tentamos mostrar como a abordagem hermenêutica de Heidegger no interior da fenomenologia (a partir de sua crítica imanente e radicalização do gesto fenomenológico) foi decisiva para a virada da questão, compreendida como possibilidade de acesso, pelo sentido do conhecimento ao sentido do ser. Agora, a partir de *Ser e Tempo*, é possível considerar que houve um aprofundamento desse gesto fenomenológico? Por outra, teria ocorrido um aprofundamento ou uma radicalização das estruturas fenomenológicas? De modo mais claro, é possível compreender o percurso heideggeriano como uma tentativa de lançar a intencionalidade, enquanto essência mesma da

⁶⁸ Diferentemente de VIGO (2012, p.71) que considera 3 estruturas: compreensão (*Verstehen*) - interpretação (*Auslegung*) e enunciado (*Aussage*), nós consideraremos apenas duas, tendo em vista que julgamos não ser a compreensão uma estrutura autônoma e que, portanto, ela não deve ser separada da interpretação. Seguimos a letra do §32 de *Ser e Tempo*: “Na interpretação, o entender não se torna algo diverso, mas torna-se ele mesmo” (HEIDEGGER, 2012, p.421). Pensamos que conceder autonomia à compreensão enquanto acontecimento de sentido primário, ao não remetê-la ao *Dasein*, quem compreendendo já interpreta e custodia o sentido de ser dos entes, já estaríamos no campo dos acontecimentos históricos. Portanto, estaríamos ultrapassando os limites de *Ser e Tempo*, ou mais especificamente falando, os limites da “Analítica Existencial”.

fenomenologia, num âmbito fundamental que se abriria a toda e qualquer possibilidade de intencionalidade? Vejamos essas questões mais detidamente.

Como já indicado, tanto em Heidegger como em Husserl existe um primado da experiência antepredicativa em detrimento da predicação, ou da experiência predicativamente articulada⁶⁹ Já na preleção de 1919 Heidegger apontava o ‘*es gibt*’ originário ou a concretude do mundo que se dá como âmbito fundamental no qual se abre a possibilidade de intencionalidade. Depois dela, as preleções dos anos 1920 passaram a descrever a intencionalidade como uma noção prática orientada pela ocupação e com base nisso, descreveram a experiência antepredicativa e histórica do significado. Mas foi somente em *Ser e Tempo* que Heidegger elaborou uma ontologia fundamental a partir da analítica existenciária⁷⁰ do ser-aí. A ontologia fundamental é descrita como a necessidade de pôr em questão o ente em que a compreensão de ser enquanto questão é possível, ou como expresso no Relatório Natorp, o ente que pode custodiar, abrir-se ao desvelamento do ser dos entes. Mas o que isso significa sob uma perspectiva fenomenológica?

A descrição do ser-aí como existência projetiva, assentada em sua negatividade própria (negatividade entendida pelo fato de que o ser-aí só é a partir do seu aí, de sua

⁶⁹ Nesse sentido conferir também VIGO, 2012, p.75.

⁷⁰ Na tradução de *Ser e Tempo* utilizada, os termos *Existenzial* e *Existenzielle* são traduzidos por “existenciário” e “existencial” respectivamente. A diferença foi estabelecida por Heidegger para marcar a determinação constitutiva da existência (ou sua estrutura), cuja determinação cabe à ontologia (*existenciário*), da determinação existencial (*existencial*), que trata de um assunto ôntico do *Dasein* ou de um conhecimento que conduz a si mesmo (HEIDEGGER, 2012, §4-9).

Apesar da consulta a outras traduções (francesa de Emmanuel Martineau, e espanhola de Jorge Rivera) usaremos os termos conforme a tradução e organização da Fausto Castilho. Em alguns momentos, além da tradução de Castilho, que é bastante recente (2012), também citaremos as palavras da tradução brasileira anterior (com exceção da tradução de ‘*Dasein*’ como ‘*presença*’, que não será utilizada nesse trabalho).

Acerca dos termos conforme a tradução e organização da Fausto Castilho haverá apenas duas exceções: a primeira refere-se ao uso da palavra ‘*Dasein*’, a qual Castilho, Rivera e Martineau mantiveram no original alemão, obedecendo uma sugestão do próprio Heidegger. *Ser-aí* é a tradução portuguesa do termo alemão *Dasein*, que no uso comum na língua alemã é usado como sinônimo para existência, mas que no texto heideggeriano tem um significado peculiar, tornando a tradução do termo problemática. Em uma carta de Heidegger a Jean Beaufret, datada de 23 de Novembro de 1945, o autor dá a seguinte informação: “‘*Dasein*’ é uma palavra-chave do meu pensar, por isso ela é causa de graves erros de interpretação não significa para mim exatamente “eis-me”, mas, se é que me posso exprimir num francês sem dúvida impossível: *ser-o-aí* e *o-lá* significa exatamente *Alétheia*, desvelamento-abertura”. (Carta sobre o humanismo / Martin Heidegger. - 2 ed. rev. Tradução de Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Centauro – 2005 p. 89). Algumas vezes, infelizmente a Castilho e ao próprio Heidegger, utilizaremos também a sua tradução: “ser-aí” para maior fluidez do texto. A segunda exceção refere-se às citações, cuja opção por traduções tradicionais, resolvemos não alterar.

existência) sem qualquer categoria prévia que o defina, põe em tela que esse ente é marcado pelo caráter de poder-ser, orientando-se segundo possibilidades existenciais que não se esgotam na sua efetivação, mas somente na morte como fim de todas as possibilidades. Isso se dá porque o ser-aí é o limite fundamental no qual se abre a possibilidade de intencionalidade, ou o sentido do experimentado enquanto experimentado⁷¹: “Só o *Dasein* ‘tem’ sentido, na medida em que a abertura do ser-no-mundo ‘pode ser preenchida’ pelo ente que nele pode ser descoberto” (HEIDEGGER, 2012, p.429). De outro modo, se para Husserl a noção de intencionalidade faz com que a cada vez que o pensamento se volte à consciência ela descortina sua direção em relação ao fenômeno. Para Heidegger, porém, uma vez superada a primazia da consciência, a cada vez que o pensamento se volta ao *Dasein* ele descortina sua direção ao mundo, fenômeno originário em que os entes podem vir ao encontro em seu ser, bem como as possibilidades de ser do próprio *Dasein*.

A ontologia fundamental aparece em sua necessidade porque o ser-aí mesmo não pode ser intencionado significativamente, não há significado a ser encontrado nesse ente e por isso seu caráter de poder-ser, por isso ele poder mobilizar sentidos e atualizar significações. Assim o ser-aí é o ente que custodia e compreende o ser do ente já em suas atividades práticas, ou seja, ele mobiliza a intencionalidade, mas é o ente que a intencionalidade não pode alcançar. Na tentativa de apreendê-lo em seu ser, a análise conduz para fora, para seu “aí”. Assim, *Dasein* é ser-aí, é existência que se projeta, lançada no “aí” histórico. O *Dasein*, como apresentado por Heidegger, “envolve uma dimensão de ser (*-sein*), e por outro, uma dimensão locativa, um aí (*Da-*)” (CASANOVA, 2006, p.12), e isto deve-se ao fato que “apenas ele [*Dasein*] se acha no ponto de imbricação de ser e mundo” (CASANOVA, 2006, p.12).

⁷¹ Cf. HEIDEGGER (GA62), 2002, p. 71: “Conforme *seu* caráter intencional, o compreender puro não custodia a vida humana no modo de seu ser fático; a vida humana não forma parte do horizonte intencional da σοφία, já que é um ente que em cada caso pode ser de outra maneira” / “Das reine Verstehen bringt nicht etwa nach seinem *intentionalen* Charakter das menschliche Leben im Wie seines faktischen Seins in Verwahrung, die σοφία hat es überhaupt nicht zu ihrem *intentionalen* Worauf, es ist ja ein Seiendes, das ist gerade dadurch, daß es je anders sein kann” (HEIDEGGER, GA62 [pp.385-386] grifo nosso)

Dessa forma a pergunta pelo sentido do ser será elaborada conforme os três momentos constitutivos da questão descritos no §2 de *Ser e Tempo*:

- 1- O perguntando ou aquilo de que se pergunta: ser do ente
- 2- O interrogado ou aquilo a que/quem se pergunta: *Dasein*
- 3- O perguntado ou aquilo que se pergunta: sentido do ser em geral

A pergunta pelo sentido do ser em geral (3), interroga o *Dasein* (2) perguntando sobre seu ser (1). A ontologia heideggeriana em *Ser e Tempo* requer uma ontologia fundamental. Isso esclarecido, podemos iniciar propriamente nosso capítulo e tema central de nosso trabalho.

I – A primeira estrutura (sentido, significatividade e significado): Ser-aí como ser-no-mundo ou o “*como*” hermenêutico

I.1 A dupla abertura de sentido (Sinn):

Conforme descrito no §9 de *Ser e Tempo*, o ser-aí é o ente que a cada vez somos (eu, tu, etc.), ou seja, a particular existência finita e histórica, não um conceito genérico em que as diferenças específicas apareceriam na experiência sensível. Para esse ente “o ser ele mesmo é o que está a cada vez em jogo” (HEIDEGGER, 2012, p.139). Existir e ser responsável pelo seu ser é o mesmo. No que existe o ser-aí tem-que-ser (*Zu-sein*), a ele não é facultado a escolha de haver ou não com seu ser, uma vez *sendo ele é*, e sendo ele “se comporta em relação ao seu ser como em realização de sua possibilidade mais própria. O *Dasein é*, cada vez, sua possibilidade (*Möglichkeit*)” (HEIDEGGER, 2012, p.141).

Por meio de toda e qualquer performatização (com relação a si mesmo, em relação aos outros e em relação aos entes) o ser-aí ensencializa a si mesmo: como existência. E

no que se ensencia (como existência, e não categorialmente), o seu ser mesmo está em jogo, pois é por essa determinação ontológica negativa que o ser-aí pode conquistar seu *poder-ser* mais próprio, ou perder-se no *poder-ser* impróprio das orientações cotidianas. Assim, o desenvolvimento da analítica existenciária aponta para a compreensão do sentido formal⁷² da constituição da existência do ser-aí: “O *Dasein* se determina cada vez como ente a partir de uma possibilidade que ele *é* e que, ao mesmo tempo e de alguma maneira, ele entende em seu ser” (HEIDEGGER, 2012, p. 143).

As orientações cotidianas, ou a cotidianidade mediana – em que o ser-aí pode perder-se no *poder-ser* impróprio - não deve ser considerada pejorativamente, como algo a ser extirpado da existência e da analítica. Ao contrário, em realidade não pode. A impropriedade oferecida por essas orientações é em suma a maneira inicial em que o ser-aí - como ser-no-mundo, como ente lançado em um “aí” histórico – está aberto para seus possíveis modos de ser. Dessa forma, a análise da cotidianidade tem um caráter fenomênico positivo para a analítica existenciária, pois é a partir desse modo de ser impróprio, que o ser-aí é lançado em um mundo e se encontra inicialmente e na maioria das vezes. Portanto, não é apenas ‘um aspecto’ do ser-aí estar ou não na cotidianidade.

A analítica existenciária inicia, então, sua análise no modo de ser impróprio. E se dissemos há pouco, é que por meio da performatização que o ser-aí ensencia a si mesmo como existência e essa orientação para qualquer performance não é ilimitada. Como as possibilidades de ser não são lançadas como disponíveis à escolha para um ato de vontade do ser-aí, mas são mobilizadas *na* e pela *existência* radicalmente histórica, o ser-aí pela abertura primária remetido ao mundo é marcado pelo caráter de poder-ser (*Seinkönnen*) mas em função de sua realização como possibilidade (*Möglichkeit*). De modo mais claro: “por não possuir nenhuma quididade, [o ser-aí/ cc] é a realidade da possibilidade *para* a possibilidade (...). Não podendo ser puro poder-ser, pois se assim o fosse o ser-aí já seria algo positivamente definido” (CABRAL, 2015, p.79). Dessa forma, o ser-aí, que a cada vez deve conquistar o seu ser na radicalidade de sua finitude e historicidade, é o ente que pode pela sua constituição ontológica *mobilizar sentido*. E, por isso, mobilizar na

⁷² Quando nos referirmos a “sentido formal” no decorrer de nosso trabalho Cf. Capítulo II- Item II.I- *Fenomenologia como método indicativo- formal*.

concretude da vida fática o sentido de ser dos entes, os sentidos das relação aos outros e sentido de seu ser.

“O desvelamento do ser exige sempre um ponto de partida ôntico. Mas, o ser-aí é privilegiado e ontologicamente ôntico, por causa de sua prévia compreensão de ser. Então o desvelamento do ser deverá ser tentado primordialmente a partir do ser-aí, mediante uma analítica existencial de suas estruturas. O sentido do ser (preocupação) dessas estruturas do ser-aí é a temporalidade. Assim a analítica das estruturas deverá ser refeita no homem, na temporalidade”. (STEIN, 2001, p.204)

A prévia compreensão de ser do ser-aí, sua negatividade quiditativa, seu caráter de poder-ser e sua constituição aberta lançada e remetida ao mundo, ao seu “aí”, é dada como acontecimento compreensivo. A compreensão, ou o entender (*Verstehen*) é uma das estruturas existenciárias desse ente ôntico-ontológico⁷³ e “ao interpretá-lo como existenciário fundamental, mostra-se que esse fenômeno é assim concebido como *modus* fundamental do *ser* do *Dasein*” (HEIDEGGER, 2012, p.407). Esse existenciário fundamental não refere a uma capacidade entre outras do ser-aí de apropriar-se de algo pelo entendimento intelectualivo, não é uma relação entre sujeito-objeto, mas a constituição fundamental do ser-aí como *ser-no-mundo* como relação intencional primária, e desse modo o horizonte compreensivo do ser-aí com seu ser : “O ser-aí possui uma relação compreensiva com o seu ser porque é somente por meio da compreensão que ele encontra o campo de jogo no interior do qual pode conquistar esse seu ser”(CASANOVA, 2006, p. 13). O “Da” ou “aí” do *Dasein* e sua estrutura fundamental ser-no-mundo podem ser esclarecidos em contraponto a concepção paradigmática da epistemologia moderna de Kant por exemplo. O entender (*Verstehen*), tal como Heidegger o apresenta, não se baseia na associação psicológica das representações, ou ainda, a abertura primária que conduz o ser-aí às suas possibilidades, em que seu ser está em jogo, não é algo como apercepção. No paradigma epistemológico da modernidade, em última instância, o entendimento é uma reconstrução *interna* dos elementos *externos* do mundo, reconstrução essa que depende das faculdades cognitivas do sujeito, capazes de unificar o agregado de experiências externas. O entendimento em Heidegger é a abertura primária, uma relação intencional estruturante: ser-aí é ser-no-mundo, portanto, o *Dasein* é sempre remetido ao

⁷³ Ôntico pelo fato de ser ainda um ente, ontológico pelo fato de ser o ente que pode e sempre abre a compreensão de ser. (Cf. HEIDEGGER, 2012, §4-9)

“mundo”, projetado para “fora”, e esse “fora” *é sempre abertura compreensiva ao mundo fático como horizonte hermenêutico de sentido.*

Essa abertura compreensiva fundamental descerra o poder-ser do ser-aí como projeto. O fato de o ser-aí ser lançado em um “aí” histórico, ao seu poder -ser em um campo de jogo para seus possíveis modos de ser não conduz a um determinismo circunstancial o qual o ser-aí estaria fadado a reproduzir maquinalmente e atualizar incessantemente. Também “o projetar nada tem a ver com um comportar-se em relação a um plano ideado de acordo com o qual o *Dasein* organizaria o seu ser” (HEIDEGGER, 2012, p.413), mas originariamente “ele sempre já se projetou e se projeta enquanto é” (HEIDEGGER 2012, p.413). A noção de projeto repousa na abertura compreensiva do ser-aí e na sua ligação radical com suas possibilidades. Logo no início do §32 essa noção é explicitada:

“O *Dasein* como entender projeta seu ser em possibilidades. Esse entendedor *ser para possibilidades* é ele mesmo um poder-ser, pelo efeito contrário que as possibilidades como abertas têm sobre o *Dasein*. O projetar do entender tem uma possibilidade própria de desenvolvimento. Chamamos *interpretação* o desenvolvimento do entender. Na interpretação, o entender, entendendo, apropria-se do seu entendido. Na interpretação, o entender não se torna algo diverso, mas torna-se ele mesmo (...). A interpretação não consiste em tomar conhecimento do entendido, mas em elaborar possibilidades projetadas no entender.” (HEIDEGGER, 2012, p.421)

Dissemos há pouco que as possibilidades de ser não são lançadas como disponíveis à escolha e à espera de um ato de vontade do ser-aí (não estão suspensas como que dadas a cada ser-aí ao nascer como gôndolas de projetos de ser), mas são mobilizadas *na* e pela *existência*. E ainda que essa existência seja sempre projetiva em um mundo histórico. Desse modo o entender (*Verstehen*) acontece sempre como interpretação (*Auslegung*), a abertura ao mundo é um projeto de sentido do ser-aí que já interpreta, que já põe em visão o que entende. Mas o que isso quer dizer? Como Heidegger chega a esses existenciários?

Vimos no capítulo anterior a partir da leitura do texto de 1922, *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles: indicação da situação hermenêutica* (GA62) ou Relatório-Natorp, que o *noûs* “oferece em geral uma perspectiva, dá algo, proporciona

um ‘aqui’”, essa virtude própria do homem “se realiza como *ενέργεια*; como atividade (...); ou seja, o *vouç* abre um horizonte que sempre responde a um modo concreto de tratar com o mundo através de uma operação, de uma execução, de uma manipulação, de uma determinação” (HEIDEGGER, 2002, p.66). Compreendido tradicionalmente como intelecto propriamente racional, o *noûs* é próprio do homem não pela determinação lógica [homem (animal (gênero) + racional (diferença específica)], mas porque o ser-aí é o ente que pode custodiar, abrir-se ao desvelamento do ser dos entes. Contudo o *noûs* é um compreender que já interpreta os entes através das atividades práticas no horizonte aberto na vida fática, que acontece fundamentalmente pelo desdobramento da *phrónesis* enquanto circunspecção própria da solitudine que orienta as relações intencionais no trato prático com os entes.

Em *Ser e Tempo* Heidegger descreve as vivências práticas do ser-aí fático, e também como o fenômeno do mundo se mostra através dos entes intramundanos. A forma imediata de esses entes se mostrarem dá-se na lida prática que o *ser-aí* trava com eles em um mundo circundante, ou em um mundo-ambiente (*Umwelt*). É através da ocupação com os entes que o *ser-aí* se movimenta inicialmente na compreensão fática de mundo, é aí que o *Dasein* visualiza os entes em sua serventia específica no quadro de um horizonte ocupacional. Esse horizonte possui certa anterioridade em relação ao próprio uso do instrumento ou utensílio (*Zeug*) particular, e isto fica claro, no § 15, quando Heidegger põe em relevo o modo de ser dos utensílios na delimitação prévia do que seja sua instrumentalidade: “Em termos rigorosos, um instrumento nunca ‘é’ isolado. Ao ser de instrumento pertence sempre cada vez um todo-instrumental, no qual esse instrumento pode ser o que ele é. Instrumento é por essência ‘algo para...’ (HEIDEGGER, 2012, p.211). Na essência do instrumento está sempre a referência de algo para algo. O ser do utensílio e seu significado que aparece no instante do trato, portanto já interpretado a partir do uso, nascem da totalidade utensiliar (*Zeugganzheit*) que o atravessa. Mas esta totalidade utensiliar se assenta num contexto ainda mais complexo. Se o utensílio é confeccionado de acordo com a sua finalidade específica como “algo para...”, seu uso o liga a outros utensílios, por exemplo, o pincel que uso *para* pintar remete-se à tela que uso *para* suporte da tinta. Assim como a tela remete-se não só a sua finalidade, mas também aos materiais através dos quais ela foi produzida: madeira, tecido e gesso. E ainda, remete-se ao produtor da tela, ou seja, aos outros entes no modo de ser do ser-aí.

Porém, essa descrição do instrumento em um mundo-ambiente (*Umwelt*) ainda é insuficiente para a indicação do que pode vir a ser a característica de todo ente em geral. Assim, conforme o § 17, Heidegger aponta que a estrutura do sinal (*Zeichen*) “fornece um fio condutor ontológico para uma ‘caracterização’ de todo ente em geral” (HEIDEGGER, 2012. p. 233). O sinal, enquanto utensílio, tem em sua serventia específica o mostrar, e ao mostrar fornece o fenômeno da referência, não somente de *sua* referência, mas de todo e qualquer ente, uma vez que a relação entre sinal e referência explicita o fundamento do “para quê” (*Wozu*) da serventia dos utensílios em geral, ou sua finalidade, na estrutura referencial do “ser para...”, “algo para...” (*Um-zu*). O sinal, enquanto instrumento, nos mostra o mundo circundante e põe em relevo o caráter da referência, que não deve ser confundida com o próprio sinal, pois não é determinação ôntica de um ou outro manual específico, mas a *estrutura ontológica do manual e fundamento constitutivo da mundidade como rede referencial na qual o Dasein já se encontra inserido na abertura ao mundo*. Portanto, ao estar sempre “referido a algo” em um mundo circundante, o utensílio revela em seu ser a estrutura da referência, identificando a complexa rede de remissões referenciais e, através dela, a totalidade conjuntural ou conjunção (*Bewandtnis*).

“O termo conjuntura tem como correlato na língua alemã a palavra *Bewandtnis*, que designa primariamente a propriedade ou a constituição de uma coisa, e, em um segundo momento, a circunstância em que algo se mostra essencialmente *como* algo. Neste segundo caso, o termo se mostra em sintonia com a expressão *Bewendenlassen*: como o deixar (*lassen*) algo se conformar (*bewenden*) a uma certa estrutura e se mostrar como o que é em meio a essa conformidade.” (CASANOVA, 2006, p.37).

A noção de conjuntura no § 18 é um dos momentos mais decisivos da primeira parte de *Ser e Tempo*, pois revela que a totalidade conjuntural é anterior a qualquer determinação particular dos entes intramundanos. É essa conjuntura que determina os usos possíveis, a partir da conformidade dos entes nela inseridos, revelando que o utensílio em si mesmo não possui qualquer determinação essencial, mas a recebe do campo de uso, da conjuntura na qual está inserido. Mas, não é só isso, a determinação essencial de um ente intramundano acontece também em função do *ser-aí*, cujo ‘em vista de’, ao final da remissão, não mais remonta a um ‘para quê’, mas mobiliza e, em última instância, determina as conformações dos entes intramundanos. Isso revela que o que está em jogo não é *o que é algo*, mas antes *em virtude de* que se faz algo. O ser-aí

pode agir, relacionar-se com os outros e consigo mesmo, pois sabe comportar-se no campo fenomênico aberto que arrasta consigo sua possibilidade de ser. De outra forma, toda e qualquer performatização do ser-aí em relação aos entes remete em última medida àquele que pode voltar-se aos entes e mobilizá-los.

O que a conjuntura indica previamente é “a articulação originária com certas possibilidades essenciais do ser-aí que permitem ao ser-aí projetar efetivamente o campo de sua realização como poder-ser” (CASANOVA, 2006, p.36). Essa realização do poder-ser do ser-aí mobiliza a conformação dos entes em função do *sentido existencial* do ser-aí, pois uma atividade qualquer não é feita por ela mesma, mas só tem sentido na intenção de um ente que está aberto à apreensão do ser dos entes em geral. Desse modo a primária abertura compreensiva do ser-aí ao mundo é um *projeto de sentido* que já interpreta e ao fazê-lo realiza a cada vez, a cada ato de sua existência, a cada performatização, a possibilidade de seu ser, pondo em liberdade os entes no interior do mundo e as relações com os outros no projeto lançado (fático) na e pela sua existência. E isso porque:

“Quando o ente do-interior-do-mundo é descoberto com o ser do *Dasein*, isto é, quando veio ao entendimento, dizemos que ele tem *sentido*. Mas tomado rigorosamente, o que é entendido não é o sentido, mas o ente, ou o ser. Sentido é aquilo em que a entendibilidade de algo se mantém (...). *Sentido é aquilo-em-relação-a-quê do projeto, estruturado pelo ter-prévio, pelo ver-prévio e pelo conceito prévio, a partir de que algo pode ser entendido como algo*. Na medida em que entender e interpretação constituem a constituição existencial do ‘aí’, o sentido deve ser concebido como arcabouço existencial-formal da abertura pertencente ao entender. O sentido é um existencial do *Dasein*, não uma propriedade presa ao ente, que reside ‘atrás’ dele ou flutua em algum lugar como em um ‘reino intermediário’. Só o *Dasein* ‘tem’ sentido, na medida em que a abertura do ser-no-mundo ‘pode ser preenchida’ (...). E, quando perguntamos pelo sentido de ser, a investigação não se torna então profunda e não excogita nada que esteja atrás do ser, mas pergunta por ele mesmo, na medida em que ele está na entendibilidade do *Dasein*. O sentido de ser nunca pode ser contraposto ao ente ou ao ser como ‘fundo’ que sustenta o ente, porque o ‘fundamento’ só é acessível como sentido, mesmo que ele mesmo seja o abismo da falta-de-sentido” (HEIDEGGER, 2012, pp. 429-431)

Apelamos para essa longa citação, a fim de explicitar o que dissemos anteriormente acerca da mobilização dos entes em seu ser em função dos focos existenciais do *ser-aí*. Os entes somente vêm ao encontro como entes que são, a partir da intenção de um ente que está aberto a compreensão do ser dos entes em geral. Com a

citação, pretendemos também apontar para algo importante acerca do fundamento histórico dessa abertura. O sentido de ser não é algo a ser alcançado teoricamente, pois não é algo estável e fundante da realidade que responde ao esquema causa-efeito, ele é essencialmente histórico e é trazido pela experiência fundamental, situacional e histórica da existência mesma do ser-aí. Não se pode ter ‘ser’ sem a compreensão do sentido de ser, vinculando, portanto, ‘ser’ ao ser-aí, ente cuja estrutura pertence à compreensão de ser. Como nos adverte o autor de *Ser e Tempo*, o *Dasein* é um ente certamente diferente dos outros entes no interior do mundo, e é o ‘abismo da falta de sentido’ que remete à totalidade do fenômeno do ser-aí como cuidado ou preocupação (*Sorge*), a qual acontece em função do sentido da temporalidade (*Zeitlichkeit*). É essa “segunda” abertura de sentido que devemos explicitar a partir de agora.

Indicamos acima que a indeterminação ontológica do ser-aí o conduz a conquistar seu *poder-ser* mais próprio, ou perder-se no *poder-ser* impróprio das orientações cotidianas. Porém ser-próprio ou ser-impróprio não são categorias operacionalizáveis em função de um ideal de vida. Essas possibilidades repousam na existência e revelam a tensão da condição primária da abertura ao mundo do ser-aí como projeto- jogado e “dessa tensão é possível deduzir o modo como o ser-aí faticamente existe(...), o caráter mesmo do jogado do ser-aí implica a absorção imediata no mundo sedimentado, ele encontra a si mesmo, na medida em que se perde” (CASANOVA, 2009, p.123). E por isso quando a analítica existenciária inicia sua análise no modo de ser impróprio no qual o ser-aí é lançado “isso não significa, por sua vez, outra coisa senão que ele [o ser-aí] concretiza o poder ser que ele é a partir das possibilidades fáticas disponibilizadas pelo mundo” (CASANOVA, 2009, p.123).

A abertura compreensiva é uma compreensão da própria tradição histórica na qual nos orientamos inicialmente e na qual são dadas nossas possibilidades de ser, não de maneira teórica, mas absorvidas nas práticas, nos projetos de sentido, relação com os outros e lida com os entes. Abertura essa que um passado tornou possível e se faz radicalmente imperativa no presente através da cotidianidade, orientando o ser-aí e fazendo emergir algo assim como um mundo. Por exemplo, a realização deste trabalho como dissertação acadêmica apareceu como possibilidade para o projeto de sentido de sua autora porque escrever sobre filosofia faz sentido; este projeto de sentido veio ao

encontro de seu poder-ser não meramente por um ato de escolha, mas inicialmente porque filosofia, dissertação e universidade são elementos mantidos em seu significado oriundo da tradição ocidental, não por uma linha histórica que a autora recupera e quer trazer ao presente, mas porque mais uma vez “a situação da interpretação, enquanto apropriação compreensiva do passado, é sempre a situação de um presente vivente” (HEIDEGGER, 2002, p.30).

E uma vez remetida ao mundo, pela orientação cotidiana, a autora pode estabelecer relações com os entes (livros, computador, papel etc.) consigo mesmo (como autora) e com os outros (leitores desse trabalho) que partilham essas possibilidades sedimentadas. Dessa forma a orientação cotidiana primária revela: “existir (...) é de início o mesmo que perder-se de si” (CASANOVA, 2009, p.123), pois “o ser-aí suspende a irrealidade originária que é a sua e adquire ao mesmo tempo um modo de ser marcado por uma aparência de consistência” (CASANOVA, 2009, p.123). Em outras palavras, a absorção na cotidianidade (o caráter de jogado do projeto) oferece uma familiaridade ao ser-aí na qual ele pode se movimentar, pois oferece a confiabilidade ôntica ao projeto de sentido, mas também estabelece:

“Uma relação com o seu poder-ser que pode ser denominado como fuga, uma vez que a suspensão [de sua irrealidade originária] promove exatamente uma tranquilização em meio à supressão de nada constitutiva de um ente marcado pelo caráter de poder-ser e o ocultamento de um tal caráter.” (CASANOVA, 2009, p.123).

Em meio à familiaridade em que o ser-aí é jogado, sua negatividade quiditativa e seu traço ontológico essencial como poder-ser são obstruídos à compreensão do *Dasein* em relação ao seu ser. Voltemos ao nosso exemplo: as relações que a autora deste trabalho pode exercer a partir de suas possibilidades a orientam como ser autora deste trabalho, como aquela que escreve, ou ainda como aquela vinculada à universidade e assim por diante. Porém nada poderia definir nossa existência como fazem as orientações cotidianas, pois o *Dasein*, que cada um de nós somos, é marcado pela negatividade radical frente a qualquer definição ôntica. Como então essa fuga não nos condena a reproduzir maquinalmente e atualizar incessantemente as orientações cotidianas? - Porque o ser-aí

mesmo jogado é ainda projeto e, no limite de seu projeto, ele pode se encontrar com seu poder-ser mais próprio: como ser para a morte (*das Sein zum Tod*)⁷⁴.

Tal como as possibilidades de ser não são lançadas como disponíveis à escolha, à espera de um ato de vontade do ser-aí, a conquista de seu ser-próprio, ou sua singularização, também não é produto de sua vontade. A dinâmica de singularização do ser-aí é possível pela tonalidade afetiva ou o modo de encontrar-se (*Befindlichkeit*) fundamental da angústia (*Angst*).

O entender (*Verstehen*) ou abertura compreensiva é sempre *dispositiva*, na medida em que a compreensão não se refere à capacidade ou às faculdades cognitivas do homem:

“O termo disposição aponta diretamente para o modo como o ser-aí a cada vez se descobre em meio a uma tal abertura. Na medida em que o ser-aí é um ente marcado essencialmente por seu caráter existencial e não se mostra senão como um poder ser, ele não pode aprender a abertura do ente na totalidade por meio de alguma faculdade cognitiva de sua subjetividade (...). *Befindlichkeit*, diz o encontrar-se de uma certa maneira” (CASANOVA, 2006.p.50)

Encontrar-se de certa maneira não é uma espécie de afeto psicológico que o ser-aí projeta de dentro para fora, nem uma relação de fora para dentro que afeta o ser-aí. Não é uma relação causal. É uma *afinação* (ajuste do tom) que deve ser compreendida repousando na intenção primária do ser-aí como ser-no-mundo. Como o autor explicita ainda no §29: “O ser do estado-de-ânimo do encontrar-se constitui existencialmente a abertura do *Dasein* para o mundo” (HEIDEGGER, 2012, p.393). É propositadamente que se apela para a metáfora musical (“afinação”), para tentar compreender esse “estado de ânimo do encontrar-se” como, por exemplo, acontece, quando uma música é tocada, ela afina a abertura compreensiva do ser-aí a um estado de ânimo que nós poderíamos chamar de melancólico. A melancolia não está na música (não há como pensar que as tonalidades afetivas sejam propriedades de um ou outro ente, na medida em que o ser de todo e

⁷⁴ Aqui é importante considerar as palavras de Julián Marías, na Conferência do curso “*Los estilos de la Filosofía*”, Madrid, 1999/2000. Edição: Jean Lauand. Tradução: Sylvio Horta: “a preposição *zu* não quer dizer “para”, mas “a”. Isto é, a expressão “*sein zum Tod*”, poderia ser traduzida por “estar à morte (*estar a la muerte*)”. Qual é a condição dos homens - e das mulheres, evidentemente - não somente quando nos atropela um caminhão ou quando temos pneumonia dupla? O homem está à morte sempre, está na possibilidade de morrer, está em potência próxima de morrer, está exposto à morte: e é isso justamente o que quer dizer “*sein zum Tod*”, estar aberto à morte, estar nessa possibilidade próxima, real, eficaz”.

qualquer ente é aberto em função do ser-aí que os põe em liberdade no interior do mundo), como também não está no *Dasein* (não há nada de aderente a esse ente que venha à tona, sua abertura é sempre remetida ao mundo e ao encontro com os entes). Portanto a melancolia, como no exemplo, é a modificação da atmosfera promovida pelo próprio encontrar-se do ser-aí *em meio aos entes*.

Mas por qual motivo a angústia aparece em *Ser e Tempo* como a tonalidade afetiva ou o modo fundamental de encontrar-se? Enquanto os estados de ânimo não conforme à angústia constituem a abertura compreensiva do ser-aí para a lida e para as relações que podem ser realizadas no interior do mundo *em meio aos entes*, “o diante-de-quê da angústia é o ser-no-mundo como tal” (HEIDEGGER, 2012, p.521). Na angústia não há ente que venha ao encontro no qual o ser-aí possa se reportar e refugiar-se, mas a si mesmo em sua indeterminação:

“Na angústia, o utilizável do mundo-ambiente e em geral o ente do-interior-do-mundo se afundam. O ‘mundo’ já nada pode oferecer, nem também o *Dasein*-com com os outros. A angústia retira, assim, do *Dasein* a possibilidade de, no decair, entender-se a partir do ‘mundo’ e do público ser-do-interpretado. Ela projeta o *Dasein* de volta naquilo por que ele se angustia, seu próprio poder –ser-no-mundo (...) Com o porquê do se angustiar, a angústia abre, portanto, o *Dasein* como *ser possível*” (HEIDEGGER, 2012, p.525).

Na angústia não há a “suspensão de mundo” como se o *Dasein* se retirasse dele. O que há é a suspensão das orientações cotidianas que obliteram sua constituição primária. Portanto, ainda e agora radicalmente transparente como ser-no-mundo, o *Dasein* suspende a familiaridade em meio ao ente voltando-se a si mesmo como ser-possível que mobiliza sentido e “tem mundo”. Lembremos que a necessidade da ontologia fundamental, como radicalização do gesto fenomenológico, indica que o ser-aí mesmo não pode ser intencionado, não há significado a ser encontrado nesse ente e por isso seu caráter de poder-ser. E se pela angústia o ser-aí volta-se a si mesmo, o que vem é essa indeterminação radical, revelando em última medida o “abismo da falta de sentido”. Esse abismo não leva a qualquer espécie de niilismo, não é o que está em jogo aqui, ao contrário, pois o “o ser-aí se vê confrontado com o seu caráter como poder-ser. Dessa confrontação nasce ao mesmo tempo a possibilidade de assunção de si mesmo como cuidado (*Sorge*)” (CASANOVA, 2009, p.128).

Recuperemos por um instante os três momentos constitutivos da questão descritos no §2 de *Ser e Tempo*: a pergunta pelo sentido do ser em geral (3), interroga o *Dasein* (2) perguntando sobre seu ser (1). A ontologia heideggeriana em *Ser e Tempo* requer uma ontologia fundamental. A ontologia fundamental como analítica existenciária, em seu primeiro momento, descreve as estruturas fundamentais do ser-aí com o propósito de chegar ao ser desse ente que compreende o sentido de ser (§12 ao §38). Contudo é importante considerar que existe certa ‘artificialidade’ nesse processo de explicitação das estruturas do ser-aí. É importante manter o sentido de “analítica”. Pois o fenômeno mesmo deve ser compreendido como um todo, não em função das partes, mas a partir de sua própria mostração. Em outras palavras, a interpretação do ser do *Dasein* deve agora ser recuperada e este ente deve ser assinalado de maneira propriamente fenomenológica, ou seja, em sua totalidade enquanto fenômeno. É o que a segunda parte da analítica deve recuperar “abrangendo os componentes que se interligam – a existencialidade, a facticidade e a queda” (NUNES, 2012, p.116).

A partir desses componentes, Heidegger apresenta o sentido formal da preocupação ou do cuidado (*Sorge*): “ser –adiantado-em-relação-a-si-em (-o-mundo) como ser-junto- (ao-ente-do-interior-do-mundo que vem-de-encontro)” (HEIDEGGER, 2012, p.539). No que o ser-aí é ele é projeto, é poder-ser (existencialidade ou existenciariedade), mas como projeto jogado realiza seu ser nas possibilidades em que foi lançado, em um mundo (facticidade), e compreende a si mesmo, os outros em meio aos entes já descobertos e sedimentados na cotidianidade (queda).

Porém não dissemos que o ser-aí é marcado pela negatividade quiditativa, e que existe segundo possibilidades, as quais não se esgotam na sua efetivação, mas na morte como fim de todas as possibilidades? Ou nas palavras de nosso autor: “E, se a existência determina o ser do *Dasein* e sua essência é constituída pelo poder-ser, então o *Dasein*, podendo ser enquanto existir, deve-ser cada vez algo *de ainda não sendo*.” (HEIDEGGER, 2012, p.645). Então, essa interpretação do ser do *Dasein* como um fenômeno unitário, como *Sorge*, não contradiz tal afirmação? Não há qualquer contradição, pois é exatamente:

“O cuidado, como manifestação da finitude, que permite a Heidegger identificar a morte como o chegar do *Dasein* ao fim (...) e ver nesse ente, em sua totalidade, o ser para a morte(...). O *Dasein* chega, pois, a um fim, mas que o determina desde

o princípio, como possibilidade do que virá a ser. A morte não é para ele, portanto, o puro *aniquilamento*, representável conforme a experiência da caducidade (...) impessoal e necessário, na série de causas naturais (...). Ontologicamente falando, o homem deixa de viver porque morre, e morre porque lhe é inerente o morrer, enquanto poder-ser de cada qual (...), intrasferível e irrepresentável, na relação com o ser a que a existência está concernida” (NUNES, 2012, pp. 117-119).

Como poder-ser (existencialidade), o ser-aí *adianta-se* em relação à sua possibilidade mais própria. Seu ser-próprio insuperável como ser-para-a-morte (porque intransferível a qualquer outro) revela-se como a possibilidade *para* a impossibilidade, ou seja, impossibilidade de sua existência *lançada* (facticidade), de ter um ‘aí’, sendo o ‘aí’ a compreensão dos *entes já descobertos* e sedimentados na cotidianidade (queda). Mas é importante considerar que a preocupação ou o cuidado não é a totalidade alcançada por aquele que chegou à singularização pela tonalidade fundamental da angústia, ela é a constituição ontológica de todo e qualquer *Dasein*. O que a singularização promove, como possibilidade aberta pela angústia, é a transparência desse ser-próprio, cada vez obliterado na cotidianidade. Na cotidianidade a morte é vista como um “mero deixar de viver”, transferido a cada vez ao outro que morreu “dessa vez”⁷⁵, em um tratamento radicalmente impessoal pela indiferença frente a esse poder-ser próprio e irrevogável.

A morte como fim de todas as possibilidades enquanto poder-ser extremo é indeterminada, mesmo que seja a certeza mais própria. Pois não se chega à morte pensando nela, o que está em jogo é a responsabilidade do ser-aí frente a essa transparência: a assunção pelo ser-aí de sua nulidade, que atravessando-o (sem qualquer conteúdo prescritivo do que deve-se ou não fazer) pode orientar o caminho de sua existência. Existência ainda fática, ainda em meio aos entes de um mundo sedimentado. Em outras palavras, caminho que reconduz o ser-aí ao “aí” que ele tem que ser e que ele radicalmente é. O que a singularização aponta é: “*Leben ist Tod, und Tod ist auch ein*

⁷⁵ Heidegger indica a novela de L.N Tolstói, “A morte de Ivan Ilitch”, para ilustrar o fenômeno da morte tratada impessoalmente e o abalo dessa impessoalidade (Cf. HEIDEGGER, 2012, p.699). Poderíamos também indicar, a partir de nossa cotidianidade, exemplos do tratamento impessoal acerca da morte: as estatísticas dos “mortos nas estradas”; a notícia da morte de alguma personalidade pública; e ainda - para não confundirmos esse fenômeno com um mero “noticiar” a morte - a maneira mesma que tratamos a morte de alguém próximo, pois mesmo tomados pelo pesar, o que constatamos é a “perda” do outro. Seria possível restaurar a ponte, mesmo que indicativa, que Heidegger não admite entre o fenômeno impessoal da morte e nosso ser-próprio como ser-para-a-morte? Talvez algo acessível pela linguagem poética. Aqui é oportuno considerar os belos versos do poema *Na morte* de Henriqueta Lisboa: “Na morte nos encontramos / Sim, na morte. / Tempo de consórcio e de vínculo.” *In Flor da Morte*, Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004.

*Leben*⁷⁶”. Nessa indicação: “O si-mesmo, que como tal tem de pôr o fundamento de si mesmo, *nunca* pode se assenhorar desse fundamento e tem de, existindo, assumir, no entanto, o ser-fundamento. Ser o próprio fundamento dejectado é o poder-ser em jogo na preocupação” (HEIDEGGER, 2012, p.779). É pela assunção de si como preocupação (*Sorge*) que o ser-aí pode compreender que os sentidos mobilizados em sua existência são existencialmente remetidos ao seu ser mesmo, ente histórico e finito, radicalmente marcado pela nulidade essencial. Isso posto recuperamos, uma vez mais, agora com toda a importância, as palavras de nosso autor: “o ‘fundamento’ só é acessível como sentido, mesmo que ele mesmo seja o abismo da falta-de-sentido” (HEIDEGGER, 2012, p.431).

A transparência de seu ser-próprio ao ser-aí é assumir: “*ser* como fundamento dejectado da nulidade. Mas a assunção da dejectação significa para o *Dasein*: *ser* propriamente *como ele a cada vez já era*.” (HEIDEGGER, 2012, p.887). Em outras palavras, a assunção de si como preocupação (*Sorge*) é, para o ser-aí, reconhecer que ele é existência radicalmente fática (*Faktizität*), ainda em meio aos entes de um mundo sedimentado. Desse modo: “entender o seu ser ainda e sempre “em seu essencial ser-culpado” (HEIDEGGER, 2012, p.887). A singularização do ser-aí não promove um distanciamento da vida cotidiana, não faz com que ele se retire da queda, *mas que a assuma*, e assim, assuma “a responsabilidade pela necessidade de pagar uma dívida que cada ser-aí tem para consigo mesmo” (CASANOVA, 2009, p.136). Dívida de assumir seu ser como existência, como projeto-jogado, e como poder-ser próprio marcado pela possibilidade extrema da morte. Essa culpa do ser-aí é a assunção de que ele já sempre desonerou seu ser, ele já sempre deixou seu ser sob tutela do mundo e das orientações cotidianas - por sua condição de só poder-ser a partir da absorção imediata no mundo. Essa culpa não é a mesma das concepções cristãs. Em Pascal, por exemplo, a culpa é consequência da perda de nossa primeira natureza em função do pecado original⁷⁷. Para Heidegger a culpa é consequência do fato de *não termos qualquer natureza*. Não há como se retirar dessa condição: eis nossa culpa essencial e nossa queda irremediável.

⁷⁶ “A vida é morte, e a morte é também uma vida”. HÖLDERLIN, Friedrich *In lieblicher Bläue* - Disponível em: https://www.hsaugsburg.de/~harsch/germanica/Chronologie/19Jh/Hoelderlin/hoel_0801.html. Acesso em: 21 março. 2016.

⁷⁷ Cf. por exemplo os aforismos 131 e 616 de Pascal nos *Pensées*. Edição e organização *Lafumá*.

Mas se chegamos à totalidade originária do todo-estrutural do ser-aí, ou em outras palavras, à assinalado constituição propriamente fenomenológica do ser-aí como preocupação (*Sorge*), é necessário considerar o sentido ontológico desse fenômeno. Lembramos mais uma vez o que é “sentido” para Heidegger: “Sentido é aquilo em que a entendibilidade de algo se mantém” (2012, p.429). Se o ser-aí pode ser indicado em sua totalidade fenomênica (ainda que radicalmente diverso dos entes do interior do mundo), é necessário como expresso no §65 perguntar: “Que possibilita o ser do *Dasein*, e assim, sua existência factual (*faktische*)?”

O sentido de ser do *Dasein* como *Sorge*, a compreensão de sua nulidade essencial a partir do fenômeno unitário de seu ser, aponta para aquilo que pode sustentá-lo: “A temporalidade descobre-se como o sentido da preocupação própria” (HEIDEGGER, 2012, p.889).

Na continuação do §65 o autor descreve como a preocupação reside na temporalidade (*Zeitlichkeit*): “O adiantar-se-em-relação-a-si funda-se no futuro. O já-ser-em... manifesta-se em si o ser-do-sido. O ser junto-a.... só é possibilitado no presenciçar” (HEIDEGGER, 2012, p.891). Futuro (poder-ser), passado (ser-do-sido) e presente (presenciçar) não são determinações temporais como as que tomamos diariamente, mas o caráter essencial da existencialidade : o ser-aí em seu caráter de poder-ser é sempre adiantado (*futuro*) em relação a si, mas projeta sentido remetido ao mundo, pois mobiliza as possibilidades na facticidade dadas pelo *passado* (a partir da abertura compreensiva da própria tradição histórica a cada vez presente na qual nos orientamos inicialmente em nossos comportamentos), e ao fazê-lo já encontra-se em meio aos entes atualizando no *presente* esse passado em seus comportamentos e projetos. E como adverte o autor:

“Os momentos da preocupação não se amontoam, como a temporalidade ela mesma não vai também ‘com o tempo’ se compondo de futuro, ser-do-sido e presente. A temporalidade não ‘é’ em geral nenhum *ente*. Ela não é, mas se *temporaliza*” (HEIDEGGER, 2012, p.893).

Ou seja, a temporalidade acontece na existência do ser-aí, na unidade do fenômeno que se mostrou como preocupação ou cuidado (*Sorge*). E ainda, acontece já no que o ser-aí entende (*Verstehen*), como o *sentido ontológico* desse acontecimento mesmo da compreensão. Por isso, ainda no início desse tópico, dissemos que a constituição aberta

e remetida ao mundo (ao seu “aí”) do ser-aí é dada como *acontecimento* compreensivo, pois em seu sentido ontológico é a temporalidade (*Zeitlichkeit*) que se temporaliza⁷⁸.

Assim, finalmente chegamos à dupla abertura de sentido em *Ser e Tempo* a que chamamos de “estrutura fundamental de sentido”: a abertura compreensiva do ser-aí remetida ao mundo e o sentido de ser do ser-aí a partir da temporalidade (*Zeitlichkeit*). O caráter fundamental dessa estrutura se dá pelo fato que é a partir dela que o ser-aí pode conceder significações, e por isso, a *primeira* estrutura do que pode tornar manifesto o fenômeno da linguagem. Agora é necessário descrever a relação entre mundo e significatividade, ainda como parte dessa primeira estrutura para que alcancemos a segunda estrutura, o fenômeno da enunciação (*Aussage*) e a partir dele à linguagem.

I.II- Mundo e significatividade (*Bedeutsamkeit*):

No tópico anterior apresentamos a constituição aberta do ser-aí lançada e remetida ao mundo, ao seu “aí”. Mas o que constitui algo assim como mundo? O que afinal quer dizer “mundo” (*Welt*)? Nesse sentido precisamos retomar a descrição realizada anteriormente acerca da referência e da conjunção (*Bewandtnis*). Essa retomada não significa prolixidade, mas consequência inevitável da ligação essencial entre ser-aí e mundo. E se antes a descrição foi explicitada para compreendermos a abertura de sentido em função do ser-aí, agora será exposta para compreendermos o próprio “aí”.

Sem pressupor mundo como ente ou como espaço, a pesquisa fenomenológica aproximou-se dos campos de mostraçõ de algo como ‘mundo’ escapando de qualquer prévia teorizaçõ. Nessa direçõ, vimos que algo como ‘mundo’ se dá inicialmente a partir da abertura primária de sentido promovida pelo entender ou compreensõ

⁷⁸ Como indicamos (nota 66) há uma questão não respondida em *Ser e Tempo*: a temporalidade (*Zeitlichkeit*) estaria afinal assentada no tempo histórico da abertura? Questão expressa na última linha daquela obra: “O tempo (*Zeit*) ele mesmo se manifesta como horizonte de *ser*?” (HEIDEGGER, 2012, p.1179). Essa questão aponta para o limite da obra de 1927, na medida em que o sentido de ser remetido e em função de um ente específico, mesmo que privilegiado, apresenta seus limites. Não aprofundaremos esse problema. Nesse sentido conferir inicialmente HEIDEGGER, M. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Trad.. Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012 – Parte II (pp.331-478). Conferir também: CASANOVA (2009, pp. 140-145); NUNES (2012, pp.200-220) e STEIN (2001, pp.297-309).

(*Verstehen*). Esse existenciário primário acontece sempre como interpretação (*Auslegung*), que já põe em visão o que entende.

A partir da lida prática e não teórica que o *ser-aí* trava inicialmente com os entes intramundanos (§15), Heidegger chega a noção de mundo circundante ou mundo-ambiente (*Umwelt*). Porém, a descrição do uso dos utensílios (*Zeug*) em um mundo-ambiente (*Umwelt*) é insuficiente para a indicação do que pode vir a ser a característica de todo ente em geral. Assim, conforme o § 17, Heidegger descreve o fenômeno da referência a partir da descrição do sinal enquanto utensílio que tem em sua serventia específica o mostrar, e ao fazê-lo, conduz a compreensão da instrumentalidade ou utilizabilidade (*Zuhandenheit*) de todo e qualquer ente. A relação entre sinal e referência explicita o fundamento do “para quê” (*Wozu*) da serventia dos utensílios em geral, ou sua finalidade, na estrutura referencial do “ser para...”, “algo para...” (*Um-zu*). O sinal, enquanto instrumento, nos mostra o mundo-circundante (*Umwelt*) e põe em relevo o caráter da referência, que não deve ser confundido com o próprio sinal, pois é a estrutura ontológica do manual e fundamento constitutivo da mundidade como rede referencial na qual o *Dasein* já se encontra inserido na abertura primária remetida ao mundo na lida prática.

O “mostrar” do sinal, tal como o “martelar” do martelo ou a emprego de todo e qualquer ente, não são propriedades essenciais presentes nos ‘objetos’ apreendidas pelo ser-aí, mas são trazidas à luz *na e pela* estrutura da remissão a partir do trato prático. E “ser-remetido-a” como constituição do utilizável é em última medida “conjuntar-se à”, nas palavras de Heidegger:

“Conjuntação é o ser do interior-do-mundo, em relação ao qual esse ente já é e de pronto cada vez posto-em-liberdade (...). Isto de que ele tenha uma conjuntação com...junto é a determinação *ontológica* do ser desse ente e não um enunciado ôntico sobre o ente” (HEIDEGGER, 2012, p.251)

Portanto, ao estar sempre “referido a algo” em um mundo circundante (*Umwelt*), o utensílio revela em seu ser a estrutura da referência, identificando a complexa rede de remissões referenciais e revelando a totalidade conjuntural, ou conjuntação (*Bewandtnis*). A totalidade conjuntural se mostra anterior a qualquer determinação particular dos entes intramundanos - uma vez que é a conjuntura mesma que determinará os usos possíveis, a partir da conformidade dos entes nela inseridos- revelando que o utensílio em si mesmo,

e em última medida todo e qualquer ente no interior do mundo, não possui qualquer determinação essencial, mas a recebe a partir do campo de uso, da conjuntura na qual está inserido. Como a partir daí se chega então à noção de algo como “mundo”? A conjuntura, como conformação de todo e qualquer ente, é dada em função do que Heidegger chama de significatividade (*Bedeutsamkeit*):

“Ao se manter na familiaridade com a abertura das relações, o entender as põe *diante* de si como aquilo em que seu remeter se move. O entender deixa-se remeter nestas relações e por elas mesmas. O caráter relacional dessas relações do remeter nós o aprendemos como *significar*. Na familiaridade com essas relações, o *Dasein* ‘significa’ a si mesmo, dá-se a entender originariamente seu ser e poder-ser relativamente a seu ser-no-mundo. [...] O todo relacional desse significar, nós o denominamos *significatividade*. Ela é o que constitui a estrutura do mundo.” (HEIDEGGER, 2012p.261)

Essa passagem traz o elemento crucial à nossa investigação: a *significatividade* como a condição mesma, ou melhor, a própria ‘inteligibilidade’ do mundo, não como arcabouço teórico, mas como âmbito da interpretação *anterior a qualquer definição predicativa do ente*. A totalidade conjuntural que conforma os entes intramundanos *determina-os significativamente* em seu “*como*”, ou seja, os faz ver e aparecer *como ente*, como *algo* no interior da *abertura de sentido* do próprio mundo. Isto quer dizer que a conjunção deixa ver o ente em seu “ser ente”, como algo que ‘é’ a partir de um horizonte “de tal maneira que ele se torna primeiramente acessível *como* ente do-interior-do-mundo” (HEIDEGGER, 2012.p.255).

A abertura ou entendimento prévio no qual o *ser-aí*, histórico e finito, faz o ente vir ao encontro na conjuntura e o mobiliza conforme seu foco existencial, mostra o *fenômeno do mundo* e isso, como já apresentamos, a partir da familiaridade em que o *Dasein* se movimenta pelo seu caráter de jogado. O fenômeno do mundo é explicitado por Heidegger na seguinte passagem:

“O *Dasein* se remete já cada vez e sempre, a partir de um em-vista-de-quê, ao com-quê de uma conjunção, isto é, na medida em que é, ele deixa já cada vez e sempre o ente vir-de-encontro como utilizável. *Aquilo-em-que* o *Dasein* previamente se entende no *modus* do remeter-se é *aquilo-em-relação-a-que* do prévio fazer o ente vir-de-encontro. O *em-quê do entender que se-remete como aquilo-em-relação-a-que do fazer o ente vir-de-encontro no modo-de-ser da conjunção é o fenômeno do mundo*. E a estrutura daquilo a que o *Dasein* se remete é o que constitui a *mundidade do mundo*” (HEIDEGGER: 2012, p. 257).

Mas essa passagem também mostra uma diferença que não pode ser ignorada: o fenômeno do mundo e a mundidade (*Weltlichkeit*) do mundo. O primeiro diz respeito à mobilização de uma determinada conjuntura já familiar a partir dos focos existenciais do ser-aí possíveis em um horizonte descerrado (aspecto ôntico), a segunda indica o aspecto estrutural, ontológico do mundo. Por isto a significatividade, explicitada inicialmente pelo fenômeno da referência e trazida à tona pela noção de conjunção, é chamada de estrutura *formal* da mundidade, pois não diz respeito a uma estrutura deste ou daquele “mundo” específico, mas a estrutura ontológica de algo como “mundo”.

A significatividade (*Bedeutsamkeit*) não é o mesmo que os significados (*Bedeutungen*) dos entes, mas sua condição de possibilidade. Quando um ente se mostra *na e pela* ocupação (*Besorgen*) vem à conjunção no momento mesmo do trato manual e, assim, ele é posto em liberdade em seu ser como utilizável (*Zuhandenes*) e não é- como compreendeu a tradição assentada na noção sujeito-objeto – uma ‘res’, uma coisa, um “material disponível no mundo”. Ou seja, ele não se mostra primariamente como um subsistente (*Vorhandener*), já que “familiaridade com o mundo não exige necessariamente uma transparência teórica das relações do mundo que constituem o mundo como mundo” (HEIDEGGER, 2012, p. 259).

Para Heidegger (ao menos em *Ser e Tempo*), os entes no interior do mundo (entes intramundanos) não conforme ao modo de ser do *Dasein* são de dois modos, ou como duas categorias: como *Zuhanden* (à mão) que se mostra de modo originário no trato prático; e como *Vorhanden* (ente simplesmente dado, ou subsistente) que aparece de modo derivado à mostração prática. Trazendo à tona *a gênese prática do significado*. Vigo (2012) chama a atenção acerca do tratamento pouco extensivo às categorias que Heidegger oferece em 1927:

“Heidegger oferece tão somente um tratamento muito fragmentário desses aspectos, que já foi explicado pelo fato, expressamente declarado, do caráter preparatório em SZ. Ela não contém, mesmo remotamente, a totalidade do que deveria conter um modelo ontológico de aspiração integral, que abarca as diferentes ontologias regionais e apresentar o repertório das categorias mais relevantes para cada uma delas, mostrando, além disso, as correspondentes relações de dependência, etc.” (p.113).

O caráter preparatório e ainda formal de *Ser e Tempo*, o qual apenas estabelece a diferença categorial entre *Zuhanden* e *Vorhanden*, parece querer marcar uma diferença

mais fundamental, ainda vinculada às primeiras preleções da década de 1920, nas quais a derivação do teórico era atribuída a uma instância primária mais originária. Em *Ser e Tempo* “a diferença entre o conhecimento matemático e o conhecimento filosófico” ganha um contorno definitivo como diferença “entre uma concepção de *lógos* provinda da lógica e outra que advém do conceito de *alétheia*” (STEFANI, 2009, p.51).

Dessa forma qualquer ente tomado de forma teórica, com um *significado determinado*, é um modo de acesso ou um visar o ente de modo derivado pelo ser-aí (não podemos esquecer que a mobilização dos entes é realizada em função dos focos existenciais do *Dasein*, o que foi chamado de “*estrutura fundamental de sentido*”). Em outras palavras, como a significatividade (*Bedeutsamkeit*) não é o mesmo que significado (*Bedeutung*), mas sua condição de possibilidade, qualquer teoria ou modo de tratamento teórico de um ente subsistente (*Vorhandenes*) é tributário da sedimentação de um mundo, da sedimentação de uma totalidade conjuntural que vem ao encontro do ser-aí originariamente na ocupação com um utilizável (*Zuhandenes*). Assim, “o mundo fático onde se desdobra a existência do ser-aí é constituído pela solidificação dos significados dos entes intramundanos e pela sedimentação dos sentidos em virtude dos quais o ser-aí desdobra o poder-ser que ele é” (CABRAL, 2015, p.94). O ser-aí como projeto jogado mobiliza sentidos e atualiza essas significações calcificadas de um mundo histórico. Algo como um conceito, uma definição ou um significado do ente é possível por essa abertura de sentido interpretativa prévia e sedimentada, articulada pela significatividade e dada de maneira pré-linguística:

"Mas a *significatividade* ela mesma, com o que o *Dasein* já está a cada vez familiarizado, traz consigo a *condição ontológica da possibilidade* de que o *Dasein*-que-entende possa abrir, como interpretante, algo assim como ‘*significações*’, as quais *fundam novamente o ser possível da palavra e da língua*” (HEIDEGGER, 2012, p.261, grifo nosso).

Prestemos atenção à última consideração dessa passagem: significações não são palavras, elas fundam palavras. Lembremos a orientação fenomenológica: o significado não é provido pela palavra, o conceito inaugural de algo é correlato à sua mostra. Vimos no capítulo anterior que o *lógos* do fenômeno para Heidegger é *lógos apofântico* (λόγος ἀποφατικός): o mostrar do fenômeno a respeito de seu ser, e o ser ente é *algo que se mostra como algo* de maneira indiferenciada, não determinada. E ainda, esse mostrar do existente é um mostrar sempre em meio às relações dos existentes, sempre em meio a

um campo *interpretativo*. Ou seja, agora podemos dizer: é o mostrar o ente como ente (*algo como algo*) no interior do mundo. Na abertura que entende (*Verstehen*) remetida ao mundo, originariamente na lida prática, *algo* vem ao encontro e na medida que se mostra, já se mostra interpretado (*Auslegung*) *como algo do* interior do mundo. Mundo compreendido em seu aspecto ontológico, não como ente, espaço ou soma de coisas (*res*) disponíveis à nossa apreensão. Mas abertura compreensiva-interpretativa do ser-aí estruturalmente articulada em sua totalidade- enquanto “mundo” - pela *significatividade*. E é dessa articulação que podem vir *significados*, e dos significados *palavras*, assim:

“Podemos dizer que o que está em jogo na discussão de Heidegger com a concepção husserliana não é outra coisa, em definitivo, que a questão relativa ao modo fenomenológico adequado de considerar a experiência antepredicativa como tal. Trata-se de uma questão metodicamente fundamental, justamente na medida em que concerne de modo direto a adequada determinação do *terminus a quo*⁷⁹ para uma possível explicação da origem do enunciado predicativo como modo derivado e fundado da interpretação. Atado aos preconceitos da ontologia tradicional, que se orienta a partir da estrutura do *lógos apofatikós*, considerando o mesmo como algo dado ‘presente à vista’ (*Vorhandener*), Husserl faz basicamente o mesmo que já havia feito a teoria tradicional das categorias desde Aristóteles em diante, a saber: retroprojetar a estrutura do enunciado da forma S-P para o âmbito dos ‘objetos’, que não é outro que dos entes intramundanos, considerados como dados meramente ‘presente à vista’. (VIGO, 2012, p.96)

Se a discussão de Heidegger com a concepção husserliana se torna patente, é importante destacar também a discussão com a concepção diltheyniana - tendo em vista o esclarecimento da noção de “significatividade”. Vimos que a categoria do significado como apresentada por Dilthey possui um aspecto decisivo: a relação entre vivência e compreensão é o ponto crucial para a elaboração da hermenêutica, pois traz em si a *categoria do significado como o nexa da vivência com a realidade concreta*, sem se apoiar em qualquer elemento transcendente à própria experiência vivida. Contudo, como observa Heidegger no §43 de *Ser e Tempo*, o vínculo de Dilthey à teoria do conhecimento da época, compreendendo a vivência como vivência de consciência ou “a relação-de-ser da consciência com o real ele mesmo” (HEIDEGGER, 2012, p.583), faz com que a ‘vida’ seja apresentada de modo indiferenciado sem a compreensão de sua sustentação ontológica, já que a vivência particular da consciência, como vida conexa e estruturante,

⁷⁹Termo a partir do qual. Ponto de partida

é a categoria epistemológica fundamental para seu projeto hermenêutico. Mas Heidegger reconhece: “Dilthey, não só acentua que a realidade nunca é dada de modo primário no pensamento e na apreensão, mas indica, sobretudo, que o conhecer ele mesmo não consiste em julgar e que saber é uma ‘relação de ser’” (HEIDEGGER, 2012, p.583). Tentando tornar mais claro, mesmo que para Dilthey o mundo não apareça como um conjunto de coisas prontas à apreensão da razão humana, mais ainda, que as coisas enquanto *res* não sejam tomadas como a realidade (*Realität*), o fato de o pressuposto da vivência provir da consciência obscurece o fundamento ontológico de algo como “vida”. Por isso, escapou a Dilthey a relação primária entre ser-aí como ser-no-mundo em sua radicalidade ontológica como relação fundante de toda e qualquer compreensão de ser. Talvez por esse motivo, como observa DASTUR (2007):

“No trabalho publicado em 1927, Heidegger não usa frequentemente termo hermenêutica, que aparece apenas três ou quatro vezes (...) - no parágrafo 7 da introdução, quando é para definir a fenomenologia, no parágrafo 33, que trata da enunciação, e no parágrafo 45, que define o início da segunda parte da tarefa de uma interpretação do *Dasein* - enquanto o termo *Auslegung* que significa tanto interpretação e explicação é muito mais frequentemente utilizado” (p.74)

E quando Heidegger retoma o termo “hermenêutica” no §33 ele ressalta o caráter existencial de tal interpretação:

“A enunciação não pode negar sua origem ontológica a partir da interpretação que-entende. O “como” originário da interpretação do ver-ao-redor entendedor (*ἐρμηνεία*) nós os chamamos ‘como’ *hermenêutico-existencial*, para diferenciá-lo do “como” *apofântico* da enunciação (*Aussage*)” (HEIDEGGER, 2012, p. 447).

O que é essa diferença entre o “como” hermenêutico-existencial e o “como” apofântico da enunciação? É a diferença entre *Auslegung* (interpretação) e *Aussage* (enunciado). A diferença consiste no fato de que a originariedade da mostração dos entes em seu ser no trato prático (*Zuhanden*) a partir da conjunção (*Bewandtnis*) - pela significatividade (*Bedeutsamkeit*) que a articula -, e sua derivação como ente simplesmente dado (*Vorhanden*) – fazendo emergir algo como significado (*Bedeutung*)-, ganha sua **forma expressa** a partir do fenômeno da enunciação (*Aussage*) em sua ligação derivativa à interpretação (*Auslegung*). De outra maneira, *como a estrutura interpretativa aberta pela compreensão, ou entendimento (Verstehen), transforma-se em proposição*. Na introdução desse capítulo, escrevemos que, na fenomenologia heideggeriana, veio à

tona o aspecto ontológico do conteúdo significativo. Essa fenomenologia como ontologia acabou por revelar, de um lado, a historicidade de todo e qualquer significado que pudesse vir à palavra, por outro, que o campo de sentido, no qual algo pode manter-se em seu significado, também era histórico. É necessário, portanto, a partir de agora mostrar como o significado aberto pela compressão-interpretativa (*algo como algo*), ganha sua forma expressa inicialmente a partir do fenômeno da proposição e, a partir dessa derivação, podemos ter acesso ao fenômeno da linguagem.

II- A segunda estrutura: O enunciado (*Aussage*) como *modus* da interpretação (*Auslegung*)

A análise da enunciação (*Aussage*), conforme apresenta por Heidegger no §33 de *Ser e Tempo*, constitui a segunda estrutura descrita na obra, a qual nos permite compreender o fenômeno da linguagem (*Sprache*) como a manifestação última de um horizonte de sentido já aberto, que a cada vez oferece a significação dos entes previamente articulada. O fenômeno da linguagem aparece como resultado dos três objetivos de sua investigação, neste momento do tratado, os quais listamos a seguir:

- 1) Como a estrutura compreensiva-interpretativa (apresentada no tópico anterior) sofre uma modificação;
- 2) A análise da enunciação em referência à compreensão tradicional de *lógos*;
- 3) A análise da enunciação em referência à compreensão tradicional de verdade.

Como antecipamos, e a partir da finalidade da análise acima apresentada, podemos dizer que o que está em jogo nesse momento da analítica é compreender que “a síntese predicativa fundamenta-se numa *dação* originária, e é em função da experiência antepredicativa que se opera a atribuição do predicado ao sujeito” (NUNES, 2012, p.165). Em outras palavras: *como a estrutura interpretativa aberta pela compressão (algo como algo) transforma-se em proposição (Sujeito-predicado)*. E essa derivação é elencada nas três significações que Heidegger atribui ao termo enunciação (*Aussage*):

- 1) Mostração (*Aufzeigung*);
- 2) Predicação (*Prädikation*);

3) Comunicação (*Mitteilung*).

Essas significações do termo *Aussage*, ainda segundo Heidegger, possuem caráter analítico, pois são “tiradas do fenômeno que ela designa, as quais delimitam, em sua conexão e unidade, a completa estrutura da enunciação” (HEIDEGGER, 2012, p.437). Essa unidade está assentada nas condições prévias, tendo em vista que “a enunciação não é um comportamento-que-flutua-no-ar e que possa por si mesmo abrir o ente primariamente, mas se comporta já sempre sobre a base de ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 2012, p.443).

Como vimos no capítulo anterior, as condições prévias conforme apresentadas no Relatório Natorp são: (1) o ponto de vista (*Blickstand*), (2) a direção da visada (*Blickrichtung*) e (3) o horizonte da visada, ou a “visibilidade” (*Sichtweite*). De modo mais claro, em (1) temos o âmbito da realidade dada em uma prévia abertura temporal de sentido, em (2) temos a direção que já determinou algo “como-algo” (*Als-was*) e já ofereceu ao objeto a interpretação e seu aspecto, ou melhor, seu lugar significativo no interior do âmbito da realidade. E por fim, em (3) o horizonte de toda possibilidade interpretativa e orientação de todo comportamento. Compreender o *como* do aparecer dos entes em seu ser, seu significado e as possibilidades de comportamentos do ser-aí é evidenciar que a visibilidade, ou o horizonte da visada (3) é delimitado, aberto (1) e já interpretado (2), e por isso pode mover-se em *pretensões de objetividade e definição*. Essas condições estão articuladas com a interpretação de Heidegger dos termos respectivamente *noûs*, *phrónesis* e *sophía*, e assentadas na noção de verdade como desvelamento (*ἀλήθεια*). Em *Ser e Tempo* Heidegger reelabora essas interpretações com uma terminologia própria, respectivamente: *Vorhabe* (ter-prévio), *Vorsicht* (ver-prévio) e *Vorgriff* (conceito-prévio), e esse tripé:

“Forma o arcabouço projetivo do compreender, que nos abre os entes ao sabor dos nexos da referência na conduta do trato, através dos quais se estende a rede de significatividade (...). É nessa conduta, e, portanto, na experiência antepredicativa, como a práxis maciça do mundo-da-vida em seu imediato e frequente transcorrer cotidiano, que Heidegger coloca a nascente do sentido” (NUNES, 2012, p.168).

Como essas condições prévias devem ser compreendidas em vista do caráter de projeto-jogado do ser-aí, não é gratuita a designação da abertura do ser-aí ao mundo como

“abertura de sentido fundamental”. A abertura compreensiva fundamental descerra o poder-ser do ser-aí como projeto, mas ao projetar-se, ele é lançado num “aí” histórico. O seu poder-ser se lança num campo de jogo já descerrado, interpretado e articulado por essas condições. E, assim, essas condições prévias “reconduz[em/cc]-nos ao círculo hermenêutico ontológico-histórico, que circunscreve, por força da finitude que faz do homem um *Dasein*” (NUNES, 2012, p.168). No que me lanço ao mundo *sou* e o mundo *é*, como ele *é*, como escreve Fernando Pessoa (2006, p.177):

“Creio no mundo como um malmequer,
Porque o vejo. Mas não penso nele
Porque pensar é não compreender...
O Mundo não se faz para pensarmos nele
(Pensar é estar doente dos olhos)
Mas para olharmos para ele e estarmos de acordo...”

Talvez, esses versos possam iluminar o que está em questão nesse parágrafo. Poderíamos nos questionar por qual motivo Heidegger não passa da interpretação (*Auslegung*) ao discurso (*Rede*), pois este, como veremos no próximo capítulo, remete à fala como fundamento ontológico da linguagem. O § 33 se refere a uma discussão muito específica, mas que tem um lugar privilegiado na ontologia fundamental e está diretamente relacionada ao §44 da mesma obra. A discussão se refere à noção de verdade da metafísica tradicional, sobretudo, contra a noção predominante na época, que era a dos neokantianos, fundada, por sua vez, na filosofia dos valores de Lotze. Essa concepção tomava as categorias linguisticamente e assim, arrastava a compreensão da verdade em direção à semântica extensional, a qual conferia um lugar privilegiado à proposição. Com isso, reduziam a verdade ao “valor de verdade” aderente ao juízo, nessa medida, condicionando a ontologia à lógica.

Courtine (1996) elabora essa problemática com clareza. A partir de três etapas, ele nos apresenta o caminho que conduz nosso autor da lógica à língua. A primeira etapa diz respeito aos trabalhos de juventude de Heidegger “ainda marcados pela problemática da validade como primeira elucidação do ser no juízo” (COURTINE, 1996, p.14). Já a segunda etapa, que Courtine denomina *destruição fenomenológica*, consiste em regressar da interpretação “escolar” da lógica aristotélica a uma problematização mais original do *lógos* compreendido como modo de desvelamento. É nessa segunda etapa que está

inserido o trabalho de *Ser e Tempo*, sendo a passagem da primeira à segunda etapa marcada pelo curso de 1925-1926: *Logik, die Frage nach der Wahrheit* (GA21). A terceira seria ainda uma etapa de destruição, mas de modo diferente, marcada pelo que Courtine denomina *desorientação* ou “*abalo*” (*erschüttern*), e encontra sua imagem explícita no texto de 1935 “*Introdução à metafísica*”.

Portanto, na primeira etapa, a lógica para o jovem Heidegger é ainda apreendida como lógica do “sentido” ou da “validade”:

“A idéia segundo a qual a *Geltung*, a validade, define o modo de ser próprio das proposições e das verdades vem, como se sabe, da lógica de Lotze. Numa nota das *Neuere Forschungen über Logik* (GA, I, p.23). Heidegger indicava, a respeito da *Lógica* de Lotze que acabava de ser reeditada: sua lógica deve sempre ser considerada como a obra fundamental da lógica moderna (...). E Heidegger, que até aqui se exprimia como discípulo fiel de Husserl, terminava por acrescentar esta questão, rica em posteridade para seu próprio pensamento: “Mas logo se coloca a questão: o que é – sentido?” (GA, I, p.170)” (COURTINE, 1996, pp.16-17).

Vimos como o sentido (*Sinn*) em *Ser e Tempo* é apresentado sob uma perspectiva radical, relacionado à problematização mais original do ‘*lógos*’ como mostraçãõ do fenômeno em seu ser e à noção de verdade como desvelamento. Essa mudança crítica resulta da aparentemente simples interrogação de Heidegger acerca da identificação: “*Wahrheit = wahrer Satz = Geltung* (verdade = proposição verdadeira = validade)” (COURTINE, 1996, p. 19). A crítica é assim expressa em *Logik, die Frage nach der Wahrheit* (GA21):

“Lotze, que introduziu o conceito de ‘*Geltung*’ em lógica, emprega a expressão ‘ser’ no sentido estrito segundo o qual ser quer dizer a mesma coisa que efetividade das coisas, ser = ‘realidade’ (*Vorhandenheit*) [...] Lotze não conseguiu superar o naturalismo, na medida em que restringiu o significado do termo venerável ‘ser’ ao ser real, à realidade [...] Na nossa terminologia utilizamos inversamente ser no sentido amplo, inserindo-nos na autêntica tradição da filosofia grega, de tal maneira que ser designa tanto a realidade quanto a idealidade ou outras maneiras possíveis de ser.” (HEIDEGGER, GA21, p.62 *apud* COURTINE, 1996, p.19).

Nesse sentido lembremos também que para os neokantianos influenciados pela filosofia dos valores de Lotze o conhecimento é possível como uma *atividade* valorativa do juízo (na forma “*É verdadeiro que S é P*”). Ou seja, é o juízo que reconhece o conteúdo, o sentido e a validade da verdade na sua pretensão de necessidade e

universalidade: *algo “é” em função do valor que alcança no ideal de conhecimento*. Ora, o que a leitura de *Ser e Tempo* até aqui já demonstrou é que algo *é* não porque um juízo lógico definiu seu conteúdo ontológico, mas porque o ser-aí, aquele que vai atribuir sentido, já sempre se move numa pré-compreensão de ser, a qual é fundamentalmente prática na *visão* circumspecta de nosso mundo mais imediato onde os entes se *mostram* em seu ser. Ora, estabelecendo uma possível analogia, parece que Heidegger desconfia tanto do conhecimento teórico-proposicional, quanto Fernando Pessoa do “pensamento”. Assim, reduzir qualquer ontologia à lógica através do juízo proposicional é como “estar doente dos olhos”.

No nosso entender, o que Heidegger desenvolve no § 33 só será totalmente elucidado se o relacionarmos com o § 44. No § 33, já se anuncia que a forma fundamental da predicação (*Prädikation*), sujeito e predicado (“*S é P*”), é derivada da mostraçãõ (*Aufzeigung*) originária compreensivo-interpretativa (*algo como algo*), e só por isso a comunicação (*Mitteilung*) uns com os outros na vida cotidiana pode expressar proferições como: “*O Sol é uma estrela*”; “*A cadeira é branca*”; “*Hoje é um belo dia*” etc. Antes de entrarmos na apresentação pormenorizada do §33, e assim a relacionarmos ao §44, é necessário fazermos duas considerações:

Essas camadas de derivaçãõ evitam qualquer interpretaçãõ relativista da noçãõ de linguagem em Heidegger. Tentando escapar de uma leitura apressada, devemos pensar no acontecimento da verdade como um acontecimento compreensivo, a partir de um ente finito e histórico, o que é diferente de reduzi-lo a uma perspectiva historicista. O que está em questãõ, por exemplo, não é se “casa” poderia se chamar “mesa” (esse é um aspecto ôntico da linguagem), ou ainda, que o fato de o enunciado possuir um *fundamento contingente*, ele seria menos verdadeiro. Além disso, há o fato de que o ente e as possibilidades de ser do ser-aí vêm à palavra por uma mostraçãõ prévia de seu ser, é o ente que se mostra. E na medida em que é mobilizado pelo ser-aí na interpretaçãõ, sua mostraçãõ pode ser modificada pela expressãõ na forma predicativa. A lógica deriva do *lógos*, a lógica não é o lugar do *lógos*. E o *lógos* é a maneira mesma de o ente se mostrar, e se ele se mostra para o ser-aí, isso não quer dizer que é o ser-aí que o determina. Não! É o ser-aí que o põe em liberdade. O fenômeno não está fora de seu próprio acontecimento como fenômeno. Assim, o *lógos* do fenômeno é um deixar-ver (*sehenlassen*). Aqui a

expressão “*lassen*” indica: um deixar por si mesmo; doar-se. Se a metafísica tradicional compreende a aparição dos fenômenos fundada na estabilidade de uma esfera para além do acontecimento fenomênico, a fenomenologia reconhece na sua manifestação o sentido de *sua própria* existência.

Caberia, ademais, em uma pesquisa posterior, investigar se a interpretação do *lógos* como *lógos apofântico*, derivada da noção de intencionalidade, essência mesma da fenomenologia, ainda reconduz Heidegger a certo vínculo com a concepção tradicional da linguagem, na medida em que dizer é ainda dizer que algo é de tal ou qual maneira, ou seja, ainda dizer na forma predicativa. Dito de outra forma, mesmo que Heidegger demonstre o caráter derivado da lógica, ela continua a ser uma purificação dos elementos materiais da linguagem. Isso significaria dizer que o problema heideggeriano da linguagem ainda estava inserido no projeto da tradição da filosofia ocidental? ⁸⁰.

Retomemos agora as três significações que Heidegger atribui ao termo enunciação (*Aussage*). Na mostração (*Aufzeigung*), como primeiro significado, Heidegger retém o sentido originário de *lógos* como apofântico. Essa forma do enunciado está diretamente relacionada ao ente que vem ao encontro no *Vorhabe* (ter-prévio) ou *noûs*, em que o ser-á originariamente pela ocupação com um utilizável (*Zuhanden*) movimenta-se e abre a compreensão em um mundo-ambiente (*Umwelt*). Mas toda compreensão (*Verstehen*) já interpreta (*Auslegung*) o que entende, e assim, no trato prático, ou no “como” *hermenêutico-existenciário*:

“A execução originária da interpretação não consiste em uma proposição-enunciativa teórica, mas no fato de que, no-ver-ao-redor da ocupação, se põe de lado ou se troca a ferramenta imprópria ‘sem perder nisso uma só palavra’. Da falta de palavras não se deve concluir a falta de interpretação” (HEIDEGGER, 2012, P.445).

Na predicação (*Prädikation*), segundo significado da enunciação fundado no primeiro, há a *determinação* de um ente que modifica e restringe a mostração de *algo como algo* na forma sujeito-predicado. Esse segundo significado está diretamente

⁸⁰ Cf. Capítulo I- Introdução.

relacionado ao *Vorsicht* (ver-prévio), cuja base encontra-se no *Vorhabe* (ter-prévio). No que o ser-aí vê algo e o determina, ele restringe o utilizável (*Zuhandenes*) a um subsistente (*Vorhandener*), com isso, ele “visa a um subsistente no utilizável. *Pelo* olhar contemplativo e *para* ele, o utilizável se oculta como utilizável” (HEIDEGGER, 2012, p.445). Esse segundo momento da enunciação está ligado ao *significado* (*Bedeutung*) que emerge a partir da significatividade (*Bedeutsamkeit*), e nesse sentido “posição-de-sujeito, posição-de-predicado em unidade com o-pôr são inteiramente ‘apofânticos’, no sentido rigoroso da palavra” (HEIDEGGER, 2012, p.439). Aqui, Heidegger ainda se refere a uma categoria do ente que *se mostra* no interior do mundo. Mas então como ocorre a modificação de *algo como algo* tomado como categoria subsistente (*Vorhanden*) na forma lógica sujeito-predicado?

“Agora, pela primeira vez se franqueia o acesso a algo assim como *propriedades*. O ‘quê’ da enunciação determinante do subsistente é extraído *do* subsistente como tal. (...) A estrutura-de-como da interpretação experimenta uma modificação. O ‘como’, em função de apropriação do entendido, já não chega até uma totalidade-de-conjunção. Ele foi separado de suas possibilidades de articular as relações-de-remissão da significatividade que constitui o ser-do-mundo-ambiente. O ‘como’ é reprimido no plano uniforme do só subsistente (...). Esse nivelamento do ‘como’ originário da interpretação do ver-ao-redor em como da determinação-da-subsistência é a prerrogativa da enunciação” (HEIDEGGER, 2012, p.447).

O ente tomado como subsistente (*Vorhanden*) é prerrogativa da predicação. Seu recorte como algo que possui essa ou aquela propriedade torna possível algo como a forma predicativa (“S é P”). O que está em jogo, porém, pois tornou-se paradigma da tradição, é o nivelamento de todo e qualquer ente como algo sempre presente dotado de propriedades, e desse modo disponíveis à apreensão na forma predicativa. Nesse nivelamento todo ente é posto sob o domínio da lógica que obscurece sua derivação essencial à mostraçãõ do ente em seu ser em função da relação primária ser-aí como ser-no-mundo, e assim, da verdade como desvelamento (ἀλήθεια).

A terceira forma do enunciado, derivado do primeiro e do segundo significados, é apresentada por Heidegger como comunicação (*Mitteilung*). A palavra alemã já indica o caráter público do que inicialmente *foi mostrado* e pela predicação *foi determinado*: *teilung* (partilha) *mit* (com). O enunciado como comunicação é o que é, se puder ser partilhado com outrem, “ver junto” o mostrado já determinado. “‘Compartilhado’ é o comum e transparente ser para o mostrado, ‘ser para’ que deve ser firmemente mantido

como ser-no-mundo [...]. À enunciação, como comunicação entendida assim, sentido existenciário, pertence o ser expresso” (HEIDEGGER: 2012, p. 439). Essa terceira forma está relacionada ao *Vorgriff* (conceito-prévio), ou a significações calcificadas de um mundo histórico fático.

Não podemos esquecer que a análise dos existenciários (entender, interpretação e disposição) estão na análise do “*ser-em como tal*” (quinto capítulo) antecedida pelo capítulo intitulado “*o ser-no-mundo como ser-com e como ser-si-mesmo. ‘A gente’*”. Nesse sentido, e pelo caráter programático de *Ser e Tempo*, a análise da enunciação ou proposição (*Aussage*) já pressupõe que ser-no-mundo é sempre ser-com-os-outros. Desse modo, ser expresso na comunicação é a primeira manifestação acerca do fenômeno da linguagem que Heidegger apresenta em *Ser e Tempo*. Porém, no §34, o autor indica que a comunicação enunciativa ou informativa (“*O Sol é uma estrela*”; “*A cadeira é branca*”; “*Hoje é um belo dia*” etc.), assentada na predicação, é um caso particular de comunicação (Cf. HEIDEGGER, 2012, p.457). Mas aqui chegamos ao intuito principal de nosso capítulo: descrever como a “comunicação enunciativa”, fundada na predicação que, por sua vez, só é possível pela interpretação, apresenta o caráter derivativo do enunciado expresso em última medida pela linguagem que comunica.

A partir dessa apresentação dos três significados do enunciado (*Aussage*) compreendemos sua definição: “*enunciação é uma mostraçãõ determinante que comunica*” (HEIDEGGER, 2012, p.443). Portanto, chegamos à *estrutura ontológica da linguagem (Sprache)* ou ao dizer público acerca das coisas e do estado de coisas em um mundo. Ter chegado ao objetivo central de nosso capítulo não quer dizer que nossa tarefa se encerra aqui. Uma obra como *Ser e Tempo* nos exige mais. A finalidade da investigação desse parágrafo ainda não foi esclarecida em seus dois últimos pontos:

- 1) A análise da enunciação em referência à compreensão tradicional de *lógos*;
- 2) A análise da enunciação em referência à compreensão tradicional de verdade.

Se Heidegger indica que no mostrar mesmo do fenômeno em seu *lógos (algo como algo)* pode surgir a forma predicativa, é necessário explicar como no próprio *lógos* a flexão “é” da forma “S é P” é possível. Nas palavras de nosso autor:

“Que funda a unidade desse juntar? Ele reside, como Platão reconheceu, em que o λόγος é sempre um λόγος τινός. Na perspectiva do ente manifesto no λόγος, as palavras são reunidas em *um* todo verbal. Aristóteles viu mais radicalmente: todo λόγος é, ao mesmo tempo σύνθεσις e διαίρεσις. A mostraçãõ é um reunir e separar. Entretanto, Aristóteles não desenvolveu a questão até perguntar: Que fenômeno é o que, no interior da estrutura do λόγος, possibilita e ao mesmo tempo exige a caracterização de toda enunciaçãõ como síntese e diérese? (...). O que com as estruturas formais do ‘ligar’ e ‘separar’, ou mais exatamente com a unidade de ambos, devia ser fenomenicamente encontrado é o fenômeno do ‘algo como algo’” (HEIDEGGER, 2012, p.449).

A crítica explícita se volta contra Aristóteles, mas também contra toda tradiçãõ que absorveu esse pressuposto. E como não podemos deixar de observar, até seu próprio mestre Husserl, quando este estabeleceu a diferençã entre intuiçãõ sensível e categorial. Essa distinçãõ desalojou o ‘ser’ da intencionalidade sensível e o conduziu ao uso lógico, sem revelar de modo originário a apariçãõ de qualquer fenômeno, ou o desvelamento dos entes em seu ser. O fenômeno da linguagem enunciativa (*Mitteilung*), em funçãõ de sua derivaçãõ da predicacãõ (*Prädikation*), e essa, por sua vez, derivada da mostraçãõ (*Aufzeigung*), possui uma ligaçãõ com os entes na medida em que diz o que de algum modo é (*lógos tinós*). Dizer que ‘algo é x’, ou que ‘algo não é x’, é possível primariamente pela mostraçãõ do ente em seu ser, da mostraçãõ de *algo como algo*, e *algo junto com...* No interior da estrutura do próprio λόγος, ao indicar-se que algo é, diz-se também *como ele é*, ou *como ele não é* [esse traço está relacionado ao caráter intencional do discurso (*die Rede*) que examinaremos no próximo capítulo]. Contudo, a linguagem habitual que mantém vigente os significados calcificados não reconhece esse traço para além da gramática. Além disso, a proposiçãõ lógica obscurece a estrutura do *lógos* que a condiciona pelo fato de usurpar a verdade para o juízo, não reconhecendo o lugar originário da verdade. Originariedade somente possível pela compreensãõ da verdade como *Alétheia*. O que nos conduz à segunda finalidade da investigaçãõ do § 33.

Para explicarmos esse conceito originário de verdade é necessário que nos reportemos ao §44. Quando se diz “originariedade” do fenômeno da verdade não se diz algo como ‘causa’ da verdade, antes se refere à sua origem sem sentido objetivo. ‘Objetividade’ é um conceito derivado da verdade reportada ao juízo. Aqui, a verdade também não deve ser considerada para além de sua compreensãõ histórica. Lembremos de que não há “ser” sem a compreensãõ do sentido de ser, portanto, é necessário vincular

sempre “ser” ao ser-aí, ente finito e histórico. Por conseguinte, compreensão de ser, em *Ser e Tempo*, está como a origem mesma da verdade compreendida como desvelamento.

Como já apontamos antes, a enunciação (*Aussage*) enquanto mostraçãõ (*Aufzeigung*) é a forma fundante dos modos possíveis de enunciação, e nela Heidegger retém o sentido originário de *lógos* como *apofântico*. Na mostraçãõ, nada se funda em representações que se adequam a objetos como compreendeu a tradição. Para serem verdadeiros e garantirem seu estatuto ontológico, os entes não precisam estar de em acordo, nem se submeterem à adequação dos juízos ou proposições dos homens. A derivação da verdade como objetividade na ciência ou em todo comportamento teórico, não pode negar a maneira pela qual o ente é posto em liberdade. *Conhecer* originariamente é deixar que o ente se mostre em seu ser, dessa forma:

“Suponha-se que alguém, de costas para a parede, profira a seguinte enunciação verdadeira: ‘O quadro pendurado na parede está torto’. Essa enunciação se comprova, quando quem a enuncia se volta para a parede e percebe o quadro torto ali dependurado. Que é comprovado nessa comprovação? É constatado algo como uma concordância do ‘conhecimento’ ou do conhecido com a coisa ‘colocada’ na parede? Sim e não, conforme se faça cada vez uma adequada interpretação fenomenológica do que a expressão ‘o conhecido’ significa. A que se refere quem enuncia, se não julga o quadro na percepção, mas ‘só o representa’? A algo como ‘representações’? Certamente que não, se representação deve aqui significar: representar como processo psíquico. Também não se representações têm o sentido do representado, na medida em que visada uma ‘imagem’ da coisa real na parede. Ao contrário, a enunciação que ‘só’ representa refere-se, segundo seu sentido mais próprio, ao quadro real na parede. Só ele é visado e nada que dele difira (...). O enunciar é um ser voltado para a coisa sendo ela mesma. E, que é comprovado pela percepção? Nada senão *que* o percebido é o mesmo ente visado na enunciação. Confirma-se que o ser enunciante para o enunciado é um mostrar o ente, *que* ele *descobre* o ente para o qual se volta. É comprovado o ser-descobridor da enunciação (...). o conhecer permanece referido unicamente ao ente ele mesmo. É neste mesmo que se joga, por assim dizer, a confirmação. O ente visado se mostra ele mesmo *assim como* ele é em si mesmo (...). A enunciação é *verdadeira* significa: que ela descobre o ente em si mesmo. Ela enuncia, mostra, ‘faz ver’ (*αποφανσις*) o ente em seu ser-descoberto. O *ser verdadeiro* (*verdade*) da enunciação se deve entender como um *ser-descobridor*” (Heidegger, 2012, pp.603-605).

O termo grego “*apophantikós*”, pela junção entre “*apo*” [“para fora”, “mostrar”, “tornar conhecido”] e “*phainein*” [“exibir, mostrar” (derivado de ‘*phos*’ “luz” - mesma raiz da palavra *phainómenon*)], mantém sua força quando articulado com as palavras

“*Auslegung*” e “*Aussage*”. Pois, tal como “*apo*”, “*aus*” é o prefixo de língua alemã usado nessas palavras com o sentido da preposição *aus*, que significa “para fora”, “de”. Assim, uma vez interpretado (*Auslegung*) o ente enunciado (*Aussage*) já mostrou, já trouxe a si mesmo a conhecimento e desvelou-se *como* ente, e nisso consiste sua verdade originária (*Alétheia*).

O retorno de Heidegger à “força das palavras mais elementares”, ou às palavras gregas, como *lógos*, *diké*, *physis*, *téchne* e *alétheia* é a tentativa de ir além da sedimentação histórica das palavras. Dito de outra forma, voltar à origem dos termos através dos quais o pensamento filosófico teria alcançado ‘as coisas mesmas’, coisas essas que, agora no presente, permanecem veladas por camadas interpretativas cotidianas e teóricas. Sendo a concepção de que a proposição é o lugar privilegiado da verdade uma das maiores expressões da tradição metafísica. Portanto, é tarefa a que *Ser e Tempo* se propõe é a da descrição desse lugar originário – de mostraçã o - dos fenômenos.

Mas se é o ser-aí na abertura de sentido fundamental que mobiliza os entes em seu ser, qual o papel desse ente marcado pela existência em meio à verdade agora compreendida como *Alétheia*? A compreensão enquanto acontecimento de sentido primário é remetida ao *Dasein* que ao compreender já interpreta e pode custodiar o sentido de ser dos entes, portanto fundamento originário do desvelamento:

“O ser-verdadeiro como ser-descobridor só é, de sua parte, ontologicamente possível sobre o fundamento do ser-no-mundo. Este fenômeno, no qual reconhecemos uma constituição fundamental do *Dasein*, é o fundamento do fenômeno originário da verdade (...). Na medida em que o *Dasein* é essencialmente sua abertura e, aberto, abre e descobre, ele é essencialmente verdadeiro. O *Dasein* é ‘na verdade’” (HEIDEGGER, 2012, pp.607-611)

O ser-aí em sua unidade fenomênica como cuidado ou preocupação (*Sorge*) revelou-se como o fundamento sem fundamento da abertura compreensiva, portanto aquele que, como ser-no-mundo, pode abrir o sentido de ser de todo ente e de suas possibilidades. Porém, como projeto-jogado, é também aquele que pode perder-se e não tornar transparente essa condição ontológica fundamental, o que frequentemente já faz, pois sempre já custodiou seu ser no mundo, suas orientações cotidianas, as sedimentações

significativas e as concepções de verdade calcificadas. Por isso, o *Dasein* é o ente que também está na não-verdade (*Umwahrheit*)⁸¹.

Recuperemos o sentido efetivo de desvelamento: “A *alétheia* é precisamente o que aponta para o velamento (*lethe*) que ficou para trás, que mostra para aquilo que a sustenta como presença. É graças à presença da *alétheia* que se torna possível a objetivação e se torna possível aquilo que o sujeito pode objetivar” (STEIN, 2001, p.89). Em outras palavras, algo só pode vir ao encontro em sua presença (o ente só pode vir ao encontro em seu significado) no desvelamento originário de seu ser, mas a mostraçã dos fenômenos é sempre oferecida de maneira dissimulada, sempre em uma objetivação de seu ser como ente determinado, pois “os fenômenos em geral só se deixam apresentar na medida em que partimos de seu encobrimento. Sem isso, o conceito heideggeriano de descoberta perde seu sentido mais efetivo” (FIGAL, 2005, p.46). Então, “dizer que o *Dasein* está e não está na verdade, é compreender que o encobrimento (*Verschlossenheit*) é [...] a contraparte da abertura” (NUNES, 2012, p.197).

Depois dessa exposição, é necessário apresentar como a linguagem está assentada na constituição própria ao ser-aí em relação à verdade. Tentaremos mostrar como o discurso (*Rede*) é, para Heidegger, o fundamento ontológico da linguagem, mas ao mesmo tempo, como o próprio fenômeno da linguagem já sempre se apresenta como falatório (*Gerede*). Essa é a tarefa do próximo e último capítulo de nosso trabalho.

⁸¹ Cf. HEIDEGGER, 2012, §44, p.615.

Capítulo IV – A queda no falatório (*Gerede*)

"Em vão me tento explicar, os muros são surdos.
Sob a pele das palavras há cifras e códigos.
O sol consola os doentes e não os renova.
As coisas. Que tristes são as coisas, consideradas sem ênfase"
(**A flor e a náusea.** Carlos Drummond de Andrade)

Introdução:

No capítulo anterior descrevemos de que modo o fenômeno da linguagem é apresentado pela primeira vez em *Ser e Tempo* como “comunicação enunciativa”, e ainda, como a linguagem é derivada da mostração prévia dos entes em seu ser a partir da relação primária ser-aí como ser-no-mundo. O *Dasein* como ente privilegiado está remetido ao mundo e sempre já possui uma compreensão prévia do ser. A compreensão ou entendimento (*Verstehen*) de ser é o fundamento originário da verdade agora compreendida como desvelamento: *alétheia*. Porém, desvelar é apontar para o que permanece velado, ou seja, a contraparte da abertura é o velamento.

Mesmo sem se transformar em problema no presente trabalho, desde os gregos, a ontologia sempre esteve atrelada à linguagem ou, de forma mais precisa, à sua purificação material, à busca do *lógos*. Lembremos dos diálogos platônicos, sobretudo os aporéticos, que se assemelham a uma tragédia da linguagem. E também das categorias aristotélicas, que compõem as quatro possibilidades *semânticas*. Ou ainda, na escolástica e na querela dos universais, a importância da linguagem, enfatizando seu aspecto lógico, para se estabelecer o que é. Como esqueceríamos os versos de Parmênides: “*Não conhecerás o*

que não é (pois é impossível) nem o enunciarás⁸²”? E também sua advertência, de que somos bicéfalos? Por isso precisamos, a partir de Heidegger, mostrar como estamos em fuga do solo em que o *lógos* se mostra. É a tarefa de nosso quarto e último capítulo.

Nele, examinaremos especialmente as noções de discurso (*Rede*), interpretado por Heidegger como fundamento ontológico da linguagem, e falatório (*Gerede*) como um fenômeno através do qual a própria linguagem sempre se apresenta. Na repetição incessante e difusão da linguagem no mundo cotidiano, o mundo é tomado sempre como descoberto e os entes sempre disponíveis. A essa repetição do discurso no mundo cotidiano Heidegger chama de “*Gerede*”, que pode ser traduzido por “*falatório*” ou “*tagarelice*”. Referir-se ao falatório não é desqualificar a linguagem cotidiana, pois o que esta expressão indica é um fato já encerrado, um discurso já concluído, ou seja, as coisas tomadas como óbvias e sempre disponíveis pelos nossos recursos linguísticos.

I- O Discurso (*die Rede*): O fundamento ontológico da linguagem:

A análise do discurso (*Rede*) por Heidegger é apresentada no §34 de *Ser e Tempo* e é assim descrita:

“Com a enunciação ficou visível um derivado extremo da interpretação. A elucidação da terceira significação de enunciação como comunicação (ou manifestação verbal) conduziu ao conceito de dizer e falar que, intencionalmente, sem dúvida, não fora considerado até aquele momento. O fato de que a linguagem seja tematizada *somente agora* deve servir de indicação de que esse fenômeno tem suas raízes na constituição existencial da abertura do *Dasein*. *O fundamento ontológico-existencial da linguagem é o discurso (...). O discurso é existencialmente de igual originariedade que o entender*” (HEIDEGGER, 2012, p.453)

Esse trecho nos coloca diante de uma constatação reveladora. Afinal o que fundamenta a linguagem está remetido a abertura primária de sentido. Mas isso já não está claro a partir da descrição da enunciação? De certa forma sim, contudo de maneira indireta, pois a enunciação (*Aussage*) comunicativa está remetida aos significados, ou seja, ao entendimento já articulado e interpretado. Agora, porém, o que Heidegger nos

⁸² Tradução retirada de: CORDERO, Néstor Luis. *Sendo, se é. A tese de Parmênides*. Trad. Eduardo Wolf. São Paulo: Odysseus., 2011. pp.221-249

apresenta é o discurso como fundamento da interpretação e da enunciação. De outra forma, o fundamento da linguagem na própria abertura de sentido (*Sinn*), de maneira que o discurso é o próprio entendimento articulado que pode interpretar:

“O discurso é a articulação da entendibilidade. Por isso, o discurso fundamenta a interpretação e a enunciação. Ao que pode ser articulado na interpretação e mesmo mais originariamente, já no discurso, demos o nome de sentido. O articulado na articulação discursiva como tal denominamos de o-todo-da-significação e este pode ser decomposto em significações. As significações, como o articulado do articulável, são sempre providas de sentido (...). A entendibilidade do encontrar-se do ser-no-mundo *exprime-se como discurso*” (HEIDEGGER, 2012, p.455).

O tratamento sobre o discurso (*Rede*) em *Ser e Tempo* é pouco extensivo, mas cabe a nós tentar compreendê-lo em toda sua radicalidade. O início da filosofia grega, denominado como “filosofia da natureza”, é marcado pela tentativa de encontrar a ordem imanente à totalidade substancial do mundo material. Essa totalidade está expressa na palavra *physis*, que nada tem a ver com a natureza empírica e manipulável que conhecemos hoje pelas ciências naturais⁸³. Essa totalidade só pode ser vista como tal, em sua constituição una, se suas partes estiverem organicamente reunidas, sem as quais não há totalidade, mas é a partir da totalidade que as partes ganham sentido. Mesmo que Heidegger não trate o discurso nesses termos, e ainda, mesmo que o termo *physis* após a viragem ganhe uma conotação toda específica, nos valemos dessa explicação para tentar compreender a especificidade do discurso. Desse modo podemos observar o que está em jogo no trecho acima. O discurso é a articulação da abertura de sentido, sem ele o todo não poderia ser decomposto e a totalidade seria apenas um todo indistinto. Nesse sentido que o discurso fundamenta a interpretação e a enunciação. E isso nos revela um pouco mais:

“A tão comum definição do início da filosofia como a substituição da explicação mítica ou (como é o recorte nos manuais de história da filosofia) a passagem do mito ao *logos* é por demais simplista para descrever o que representou a história e filosoficamente essa origem. Compreender a filosofia antiga a partir da relação entre *logos* e *physis* é de fato compreender que o início da especulação filosófica sobre o mundo é em grande parte acompanhado pela tradição mítica grega de unidade entre espírito e natureza, e, ao mesmo tempo, pelo início de um certo

⁸³ Cf. GONÇALVES, M. 2006, pp.7-11.

estranhamento entre o ser humano pensante e o ser natural ou (...) a natureza em sua totalidade” (GONÇALVES, 2006, p.12).

Como vimos o *lógos* para Heidegger não é algo que está no *Dasein* e por isso ele pode *pensar* a totalidade. *Lógos*, segundo Heidegger, em seu sentido originário grego não é *ratio*. Ao contrário, o *lógos* está *na* totalidade, ele é a articulação da totalidade que se mostra ao mostrar os entes, ou os fenômenos (*lógos* é *lógos apofântico*). E por isso o ser-ai o acessa inicialmente de modo prático, pois não se separa dessa totalidade (por isso a originariedade da mostraçõ dos entes em seu ser no trato prático (*Zuhanden*) a partir da conjunção (*Bewandtnis*) significativamente articulada). Na realidade o ser-ai só se afasta dessa totalidade quando não acessa mais o *lógos* de maneira originária, relativo à derivação como ente simplesmente dado (*Vorhanden*), fazendo emergir algo como significado (*Bedeutung*), que ganha sua forma expressa a partir do fenômeno da enunção (*Aussage*).

Mas qual a relação entre *lógos* e discurso (*Rede*)? Precisamos ir ao §7 de *Ser e Tempo*: “Quando dizemos que o significado-fundamental de *λόγος* é discurso, essa tradução literal só é plenamente validada a partir da determinação do que o discurso ele mesmo significa” (HEIDEGGER, 2012, p.113). *Lógos* e discurso são, portanto, o mesmo. Mas isso só torna a questão ainda mais difícil. Afinal, o *lógos* como *lógos apofântico* não é o mostrar do ente em seu ser? Como mostrar e dizer podem ser o mesmo?

“*λόγος* como discurso significa (...) algo assim como *δηλοῦν*, tornar manifesto aquilo de que ‘se discorre’ no discurso. Aristóteles explicitou mais nitidamente essa função do discurso como *αποφανέσται*. O *λόγος* faz ver algo (*φαίνεται*), a saber, aquilo sobre o que se discorre e faz ver *a* quem discorre (*voz media*) e aos que discorrem uns com os outros” (HEIDEGGER, 2012, p.113)

Discurso é a mostraçõ (*ἀπόφανσις*) que torna-se clara (*δηλοῦν*). Lembremos que a plurivocidade do ente na tradiçõ lógica está assentada nas possibilidades semânticas submetidas a um princípio lógico fundamental: o princípio de não contradição, vinculado ao princípio de identidade. Pensamos que o que Heidegger põe em tela é que a “identidade” e a “não-contradição” não são princípios lógicos, mas o mostrar e o torna-se claro dos fenômenos em seu ser na totalidade articulada. Ou seja, o sentido de ser dos

fenômenos, o mostrar o existente como existente, *é o lógos que manifesta e diz a si mesmo*, pois reporta-se a palavra *legein*: tornar manifesto aquilo de que se fala num discurso: deixar que algo seja visto, manifesto, porque posicionado em relação uns com os outros. Tentemos esboçar um exemplo, mas não esqueçamos a fragilidade das palavras sedimentas e o obscurecimento que elas oferecem a problemática ontológica: Quando no nosso cotidiano uma mesa “de trabalho” sem os livros, sem a cadeira, sem as canetas, e sobretudo sem a intenção de ser usada para o trabalho, não possui qualquer sentido. Ela é apenas um pedaço de madeira, ou mesmo passa obtusa aos nossos olhos. Do mesmo modo os livros, as canetas e a cadeira. A articulação prévia desses objetos, ou em seu sentido ontológico, a articulação desses fenômenos, é o que faz com que cada um deles possa ser visto como um “isto”. Notemos como o exemplo nos reporta exatamente a noção de *Umwelt* descrita por Heidegger. O que o discurso indica é a articulação prévia para que as coisas apareçam como tais já no mundo circundante. Articulação anterior a qualquer interpretação de um “isto”, ou de *algo como algo* e conseqüentemente anterior ao enunciado (*Aussage*). Assim, o *caráter ontológico* dessa articulação, sempre dada a nós em um mundo já descerrado, em que pode-se travar atividades práticas com os entes, e em última instância falar de “mesa”, “cadeira”, “caneta” etc., é dado pelo discurso (*die Rede*) compreendido como sendo o significado fundamental de *λόγος*.

Nesse sentido podemos ver também o caráter intencional do discurso. Como indicamos no capítulo anterior, *lógos* como *lógos apofântico* possui uma ligação com os entes na medida que diz o que de algum modo é (*lógos tinós*). Dizer que “algo é x”, ou que “algo não é x”, é possível primariamente pela mostraçã do ente em seu ser, da mostraçã de *algo como algo*, e *algo junto com..* No interior da estrutura do próprio *λόγος* ao mostrar que algo *é*, diz também *como ele é*, ou *como ele não é*:

“Para tanto, tomar-se-á uma sentença elementar como exemplo de realização do discurso (*λόγος*): “a caneta é azul”. Acabou-se de dizer que um dos elementos constitutivos do falar (*λέγειν*) é o sobre-o-quê. Este sobre-o-quê em direção ao qual se realiza o movimento intencional de desvelamento se encontra simplesmente dado como *um todo discreto*, e a interpelação discursiva destaca dele certos elementos. O que ocorre ao se proferir o enunciado do tipo “a caneta é azul” é uma cisão de um todo subsistente: o discurso opera no uno indistinto a fixação de limite de certas determinações particulares, de modo a destacar componentes pertencentes a esse elemento temático da fala (...) Assim, não se tem uma mostraçã da totalidade do sobre-o-quê, mas apenas de determinados aspectos seus. Juntamente com este movimento de distinção do discurso denominado de cisão (*διαίρεσις*), ocorre outro, a síntese (*σύνθεσις*). Dissociando-

se do todo indistinto certos elementos a ele pertencentes, estes não são simplesmente colocados uns ao lado dos outros. Ao fixar os limites das determinações pertencentes ao uno discreto, o discurso reúne os elementos que foram por ele destacados, posicionando-os uns com os outros. Assim, a interpelação discursiva, que demarca um elemento temático como sendo caneta e azul, atribui a cor azul ao ente utilizável caneta, sendo esses elementos visualizados conjuntamente como *um* no enunciado “a caneta é azul”. Através da síntese, o que se dava como um todo indistinto é visualizado em sua unidade destacada por determinados aspectos seus. Com base nesses dois momentos, a síntese (*σύνθεσις*) e a cisão (*διαίρεσις*), vê-se que o desencobrimento realizado pelo discurso é uma articulação delimitadora do *quê* para o qual ele se dirige” (SALGADO, 2015, p.145).

Contudo, o discurso não é apenas o “sobre-quê”, a ele também pertencem “o dito discursivamente como tal, a comunicação e o anúncio” (HEIDEGGER, 2012, p.459). Isto porque “o discurso é a articulação significacional da entendibilidade [ou da compreensão (*Verstehen*)] do encontrar-se (*befindlichen*) no ser-no-mundo”. (HEIDEGGER, 2012, p.459). Ou seja, não é apenas aos entes e a um estado de coisas não conforme ao ser-aí que o discurso se reporta. Mas a própria abertura que possui sentido, sendo o sentido “aquilo que a entendibilidade de algo se mantém. Denominamos sentido o que é articulável no abrir que entende” (HEIDEGGER, 2012, p.429). O discurso, como o significado originário de *lógos*, é o próprio ser-no-mundo. Pois, na medida em que a própria abertura compreensiva se mantém por estar articulada, pode sustentar em seu âmbito o que quer que seja: entes; sensações; projetos etc. E para fora dela, bem, não há nem mesmo fora... Nesse sentido que “a entendibilidade do encontrar-se do ser-no-mundo *exprime-se como discurso*” (HEIDEGGER, 2012, p.455), e “o todo-de-significação da entendibilidade *accede à palavra*. Das significações nascem as palavras, e não são as palavras que, entendidas como coisas, se proveem de significações” (HEIDEGGER, 2012, p.455). A situação insustentável de considerar as palavras como as portadoras originárias de significados pode ser exemplificada por um trecho da obra *Cem anos de solidão*, de Gabriel García Márquez, no momento em que José Arcadio Buendía previu que as inscrições gráficas poderiam não mais reportar à utilidade das coisas:

“Fue Aureliano quien concibió la fórmula que había de defenderlos durante varias meses de las evasiones de la memoria. La descubrió por casualidad. Insomne experto, por haber sido uno de los primeros, había aprendido a la perfección el arte de la platería. Un día estaba buscando el pequeño yunque que utilizaba para laminar los metales, y no recordó su nombre. Su padre se lo dijo: <tas>. Aureliano

escribió el nombre en un papel que pegó con goma en la base del yunquecito: *tas*. Así estuvo seguro de no olvidarlo en el futuro. No se le ocurrió que fuera aquella la primera manifestación del olvido, porque el objeto tenía un nombre difícil de recordar. Pero pocos días después descubrió que tenía dificultades para recordar casi todas las cosas del laboratorio. Entonces las marcó con el nombre respectivo, de modo que le bastaba con leer la inscripción para identificarlas. Cuando su padre le comunicó su alarma por haber olvidado hasta los hechos más impresionantes de su niñez, Aureliano le explicó su método, y José Arcadio Buendía lo puso en práctica en toda la casa y más tarde la impuso a todo el pueblo. Con un hisopo entintado marcó cada cosa con su nombre: *mesa, silla, reloj, puerta, pared, cama, cacerola*. Fue al corral y marcó los animales y las plantas: *vaca, chivo, puerca, gallina, yuca, malanga, guineo*. Paca a paca, estudiando las infinitas posibilidades del olvido, se dio cuenta de que podía llegar un día en que se reconocieran las cosas por sus inscripciones, pero no se recordara su utilidad. Entonces fue más explícito. El letrero que colgó en la cerviz de la vaca era una muestra ejemplar de la forma en que los habitantes de Macondo estaban dispuestas a luchar contra el olvido: *Ésta es la vaca, hay que ordeñarla todas las mañanas para que produzca leche y a la leche hay que hervirla para mezclarla con el café y hacer café con leche*” (MÁRQUEZ, 1999, p.102).

A doença da insônia em *Macondo*, na obra de Márquez, e o esquecimento como sua consequência é – se nos permitem uma comparação livre –, como na cotidianidade consideramos os entes disponíveis e sempre presentes. Partimos sempre desse encobrimento oferecido pela língua que a cada vez quer fixar os entes e, assim, as palavras são instrumentalizadas, pois definem afinal, nessa insônia, o que cada coisa é. O esquecimento é, portanto, o desligamento da mostraçãõ originária dos entes em seu ser. E, em última medida, o esquecimento da verdade como desvelamento (*Alétheia*). Dito de outro modo, aquilo que Heidegger já havia indicado em 1923-1924: “O que importa é somente que essas coisas existem aí (...). Mas que falte um nome para essas coisas, mostra contudo, que nossa língua (teoria das categorias) é uma língua do dia⁸⁴” (HEIDEGGER, 2006.p31).

Mas o que consiste esse dizer, falar do discurso? Se ele é o fundamento ontológico da linguagem certamente não é o mesmo que proferições verbais e nominais e, sobretudo, não diz respeito a natureza física da produção e da percepção dos sons da fala humana como compreende o estudo da fonética. Heidegger nos apresenta, então, como o *dizer* do discurso pode ser visualizado de forma clara pelo *ouvir*:

⁸⁴ Cf. Nota 45

“A conexão do discurso com o entender e com a entendibilidade se torna clara a partir de uma possibilidade existenciária do discurso ele mesmo, a saber, a partir do ouvir. Não é por acaso que, ao não ouvir ‘direito’, dizemos não ‘ter entendido’. Para o discurso o ouvir é constitutivo. E assim como a prolação verbal se funda no discurso, a percepção acústica também se funda no ouvir (...) O *Dasein* ouve porque entende. Como entendedor ser-no-mundo com os outros, ele é, no seu ouvir ‘obediente’ ao *Dasein*-com e a si mesmo e, nessa audiência obediente, ele se torna dependente” (HEIDEGGER, 2012, p.461).

Essa dependência diz respeito à articulação já aberta de um mundo descerrado. O discurso articula um mundo, esse que sempre nos movimentamos e nos orientamos. Sem essa obediência não haveria qualquer possibilidade de ações e projetos do ser-aí. E o ouvir, como possibilidade existenciária do discurso, é a manifestação de seu traço intencional que ilumina sua presença na abertura de sentido. Pois o ouvir é o fundamento ontológico do *escutar*: “fenomenicamente mais originário do que se determina ‘de imediato’ em psicologia como ouvir, ter sensações de sons e perceber ruídos” (HEIDEGGER, 2012, p.461). De modo mais claro, o fenômeno, desde Husserl, indica aquilo que se manifesta, o modo de doação fenomênico é sempre uma doação com significado. Assim, a intencionalidade fenomenológica para Heidegger, agora voltada ao mundo e a facticidade como o campo de mostraçã dos fenômenos em seu ser, acontece na e pela articulação discursiva que ouve porque já articulou a totalidade e por isso entende, tendo em vista que essa totalidade não se apresenta como um todo indistinto. Ou seja, o ser-aí em sua constituição primária voltado à abertura compreensiva articulada pelo discurso pode *escutar* a doação fenomênica:

“‘De imediato’ nunca ouvimos barulhos e o conjunto de ruídos, mas o carro que range, a motocicleta. O que se ouve é a coluna em marcha, o vento norte, o picapau bicando, o fogo crepitando. É preciso uma atitude muito artificial e complicada para ‘ouviu’ um ‘barulho puro’. Que em primeiro lugar ouçamos motocicletas e carros é a prova fenomênica de que o *Dasein*, como ser-no-mundo, mantém-se cada vez *junto ao* utilizável do interior-do-mundo, e de modo algum imediatamente junto a ‘sensações’, cuja concatenação tivesse primeiramente de ser formada para que se proporcionasse o trampolim a partir do qual o sujeito saltaria para alcançar finalmente um ‘mundo’. O *Dasein* como essencialmente entendedor é de pronto junto ao entendido” (HEIDEGGER, 2012, p.461).

A doação fenomênica possibilitada pelo traço intencional do discurso se estende à escuta e ao calar de um outro ser-aí, pois como ser-no-mundo que é sempre ser-com-outras, o *Dasein* já está “de antemão com o outro junto ao ente sobre o qual discorre”

(HEIDEGGER, 2012 p.463). Por isso quando outra pessoa nos fala algo não ouvimos primeiramente os sons para depois agregá-los e formarmos palavras compreensíveis. Ou ainda, quando o outro silencia ainda expressa algo e também pode ‘dar a entender’.

“Ouvindo, compreendemos o que o interlocutor diz. E o dizer nos coloca, de imediato, com o interlocutor, junto ao ente, a respeito do qual o discurso se pronuncia. O genuíno silêncio também modo de ouvir e de dizer calando. Essa preeminência do dizer se reflete nos componentes dos do discurso, que se estruturam a partir daquilo que acede à palavra, do ente que ela torna manifesto. Dizer algo, de certa maneira, para alguém, numa tonalidade ou disposição de ânimo, nisso consiste o fenômeno do discurso em sua completa estrutura comunicativa-expressiva” (NUNES, 2012, p. 170).

Poderíamos dizer que a articulação da compreensão (*Verstehen*) pelo discurso (*Rede*), na reunião dos elementos que foram por ele destacados, posicionando-os discursivamente, opera como a harmonia de uma música, que dá aos fenômenos seu lugar na melodia em função do ritmo. Sendo o ritmo o “mundo” como abertura histórica, que sustenta o sentido de ser de cada parte da melodia que continuará à tona, ou que terá sentido.

Portanto, para o ser-aí, estar lançado em um mundo, como projeto-jogado, é estar familiarizado através da abertura que entende dispositivamente o horizonte de sentido. E esse horizonte é compartilhado por todos que convivem em um mesmo mundo fático, e é neste sentido que a comunicação, o terceiro significado de enunciação, como vimos no capítulo anterior, “efetua ‘a partilha’ do co-encontrar-se e do entendimento do ser-com” (HEIDEGGER, 2012, p.457). O que é compartilhado não é meramente um conteúdo significativo de um ‘pacto-linguístico’, assim como comunicar não é trazer um desejo, uma expressão, uma afirmação de ‘fora’ de um sujeito para o ‘interior’ de outro, mas “sua tendência-de-ser consiste em pretender que o ouvinte participe do ser aberto por aquilo-sobre-que o discurso discorre” (HEIDEGGER, 2012, p. 473), ou seja, a partilha da experiência da abertura compreensiva já articulada como horizonte de possibilidades que vem à linguagem. De outro modo:

“Dado que o fundamento ontológico não possui existência à parte daquilo que funda, o discurso, que é a condição transcendental da linguagem, relevando-se da abertura do *Dasein*, de seu ser-no-mundo, também é ‘linguagem extensiva’ (SZ, p.61). Inversamente, a linguagem, como totalidade de palavras (*Wortganzheit*) de uma língua é o discurso pronunciado. De onde se conclui que a primeira é a forma

estabilizada do segundo, na perspectiva do ser-no-mundo da existência cotidiana, que lhe impõe a condição de ente intramundano, como utensílio. As palavras que podem espedaçar-se e coisificar-se, seriam o veículo dessa condição instrumental (...) E que é aceder à palavra senão falar, e que é falar senão usar a linguagem? São, pois, equivalentes as duas afirmações de Heidegger- que ser no-mundo é falante e que ele tem linguagem (*Sprache*)(..) Ambas concernem a um só fenômeno captado no conceito aristotélico de homem como ser capaz de falar – *zóon lógon échon*-, complemento à tese do *zóon politikón* (animal político) -, que revela a interlocução, o ‘falar uns com os outros’, em que o cotidiano grego estava politicamente enraizado” (NUNES, 2012, p.170).

É um tanto embaraçoso os caminhos conceituais que levam o discurso (*die Rede*) à linguagem (*die Sprache*), e ainda, como essa se apresenta sempre como falatório (*das Gerede*) pela essência mesma da comunicação (*Mitteilung*). Pois, a linguagem cotidiana - o dizer uns com os outros em um mundo fático - é um discurso que já se expressou, ou seja, o acontecimento da linguagem já é articulado por um discurso prévio, e o discurso já expresso é comunicação. Mesmo que a analítica indique uma estratificação, e ainda, a fundamentação ontológica da linguagem pelo discurso, há um caráter cíclico, consequência mesma do círculo hermenêutico. Se as palavras não têm significados fixos, mas históricos, provenientes de uma abertura de sentido articulada que sustenta esses significados. Ainda assim, os significados acumulam-se nas palavras, e essas são afinal a maneira pela qual o mundo é dito nas relações interpessoais, e nas relações das pessoas com as coisas. Desse modo, se os significados acumulam-se nas palavras, o discurso (*die Rede*) sempre se manifesta na linguagem cotidiana. E é na cotidianidade que a absorção da linguagem é imediatamente tomada pela impessoalidade através do uso instrumental das palavras, na tendência de oferecer um mundo sempre estável. É essa última descrição que Heidegger chama de falatório (*Gerede*). Pois:

“O substantivo alemão *Rede* deriva-se diretamente do verbo *reden*, que significa falar. O particípio dos verbos em alemão é feito na maior parte das vezes por meio da inserção da partícula ‘ge’(...). O que temos na cotidianidade mediana do ser-ai é falatório não porque podemos constatar empiricamente um esvaziamento da linguagem impessoal e porque sempre é possível acompanhar a falta de profundidade desses discursos. Ao contrário, é falatório porque não se realiza senão a partir de um ato já concluído” (CASANOVA, 2006, p.63)

Mas antes de passarmos à descrição do falatório é preciso indicar como esses “embarços conceituais” em torno do discurso indicam a “transição do pensamento

heideggeriano – em sua segunda fase nucleado em torno da linguagem- “(NUNES, 2012, p.169), pois “estampam-se na própria equivocidade do termo designativo, *die Rede*, que significa além de *discurso, conversação e pronunciamento*”. (NUNES, 2012, p.169). Essa equivocidade torna-se clara no fato que o discurso (*die Rede*) não se funda em qualquer ekstase determinada, ou seja, não é possível encontrar na temporalidade do ser-*aí* um momento constitutivo no qual ele emerge. Dando assim, em *Ser e Tempo*, um caráter transcendental ao discurso:

“conotando o *lógos* grego retraduzido, o discurso que nos daria a plena abertura do *Dasein* em seu *aí* é, incluindo, portanto, a disposição de ânimo, é, como modo eminente de temporalização, a que não cabe o predomínio de um êxtase determinado, o existêntivo da linguagem, o seu fundamento ontológico” (NUNES, 2012, p.169).

Apresentamos no capítulo anterior que no §65 de *Ser e Tempo* o autor apresenta o sentido ontológico da preocupação (*Sorge*) na temporalidade (*Zeitlichkeit*): “O adiantar-se-em-relação-a-si funda-se no futuro. O já-ser-em... manifesta-se em si o ser-do-sido. O ser junto-a.... só é possibilitado no presencizar” (HEIDEGGER, 2012, p.891). Futuro (poder-ser), passado (ser-do-sido) e presente (presencizar) não são determinações temporais como as que tomamos diariamente, mas o caráter essencial da existencialidade : o ser-*aí* em seu caráter de poder-ser é sempre adiantado (*futuro*) em relação a si, mas projeta sentido remetido ao mundo, pois mobiliza as possibilidades na facticidade dadas pelo *passado* (a partir da abertura compreensiva oferecida pela tradição histórica), e ao fazê-lo já encontra-se em meio aos entes atualizando no *presente* esse passado em seus comportamentos e projetos.

No Quarto Capítulo da Segunda Seção denominado *Temporalidade e cotidianidade*, Heidegger retoma a multiplicidade dos fenômenos da análise preparatória da primeira seção para compreendê-los em sua unidade em função da totalidade estrutural fundante da *Sorge*. E se a analítica existencial do ser-*aí* inicia sua investigação a partir da cotidianidade mediana, tendo em vista que a impropriedade oferecida por suas orientações é em suma a orientação inicial do ser-*aí* para seus possíveis modos de ser. É necessário, portanto, compreender os fenômenos descritos na cotidianidade a partir da temporalidade (*Zeitlichkeit*), para afinal compreendê-los em seu fundamento ontológico.

Nesse sentido, no § 68 item d de *Ser e Tempo*, intitulado “A temporalidade do discurso”, Heidegger diz: " A plena abertura do 'aí' constituída pelo entender, o encontrar-se e o decair (*Verstehen, Befindlichkeit und Verfallen*), recebe a articulação pelo discurso (*Rede*). Por isso, o discurso não se temporaliza primariamente numa ekstase determinada" (HEIDEGGER, 2012, p.949) e ainda "o discurso é temporal em si mesmo" (HEIDEGGER,2012, p.949). Na continuidade do parágrafo o autor prossegue dizendo que não obstante o discurso seja expresso na facticidade na linguagem, e deste modo o presente (*Gegenwärtige*) desempenha uma função constitutiva, ainda assim:

"Mas porque o discurso cada vez discorre sobre o ente, se bem que não primária e principalmente no sentido da enunciação teórica, a análise da constituição temporal do discurso e a explicação dos caracteres temporais das formações da língua só podem ser levados a cabo quando se tenha resolvido o problema da conexão de princípio de ser e verdade, a partir da problemática da temporalidade. Poder-se-ia delimitar, então o sentido ontológico do 'é', que uma superficial teoria da proposição e do juízo deformou em 'cópula'. Só a partir da temporalidade do discurso, isto é, a partir da temporalidade do *Dasein* em geral, pode-se elucidar a 'origem' e pode-se entender ontologicamente a possibilidade de uma formação-do-conceito" (HEIDEGGER,2012, p.949 grifo nosso).

O problema reside no fato de que o *Dasein*, em *Ser e Tempo*, é apresentado como o fundamento sem fundamento, de outra forma, a compreensão enquanto acontecimento de sentido primário é remetida ao *Dasein* que ao compreender já interpreta e pode custodiar o sentido de ser dos entes, portanto, fundamento originário do desvelamento. Então, na medida em que a temporalidade (*Zeitlichkeit*) é o sentido ontológico desse ente privilegiado, qualquer fenômeno exposto na analítica preparatória precisaria encontrar seu fundamento ontológico em alguma ekstase determinada: futuro; o ser-do-sido; ou presenciar. Por exemplo, o presente desempenha a função constitutiva da linguagem (*Sprache*) na medida em que o ser-aí lançado em um mundo encontra-se em meio aos entes e já junto aos outros, atualizando os significados sedimentados pela linguagem (pela língua) oferecidos *no presente*. Isso, porém, não ocorre com o discurso (*die Rede*), que é “temporal em si mesmo”. Desse modo seu sentido ontológico, ou aquilo que sustenta sua origem compreendida como seu sentido de ser a partir do desvelamento, não é elucidado em *Ser e Tempo*. Pensamos que a partir dessa constatação, pelo comprometimento fenomenológico de Heidegger, a estratificação da linguagem presente em *Ser e Tempo* não pode mais manter-se após a viragem. Pois o fenômeno da linguagem precisa ser

reconsiderado a partir de si mesmo para que seja possível encontrar seu fundamento ontológico⁸⁵.

Esse breve momento da obra de 1927 acerca da temporalidade do discurso em *Ser e Tempo* é de extrema importância para pensarmos como o fenômeno da linguagem possui já um importante e amplo papel no interior do tratado. Pois ele está intimamente ligado à noção de verdade como desvelamento (*Alétheia*), revelando não só um impasse acerca da estratificação da linguagem na obra, bem como traz à tona que o encobrimento, como contraparte da mostraçã dos entes em seu ser, ganha uma imagem peculiar exatamente na manifestação da linguagem. E desse modo, apesar da apresentação do discurso e de sua especificidade, em *Ser e Tempo*, encontramos apenas a descrição da linguagem (*Sprache*) que chamamos de “negativa”, como sedimentação interpretativa pelo falatório (*Gerede*). É o que vamos expor a seguir.

II- O Falatório (*das Gerede*):

Ainda no §34 Heidegger alerta que a análise do discurso (*Rede*) perdeu de vista a cotidianidade do ser-aí, solo fenomênico que a analítica se guia naquele momento. Pois as estruturas existenciárias da abertura do ser-no-mundo: entender (*Verstehen*); encontrar (*Befindlichkeit*); discurso (*Rede*) e interpretar (*Auslegen*), na medida em que se mantém pela abertura primária do ser-aí remetido ao mundo inicialmente no modo de ser de “a-gente” (*das Man*) devem ser compreendidas em seu modo específico na cotidianidade mediana. Como o ser-aí é de início lançado nas possibilidades fáticas de um mundo sedimentado, a análise propriamente fenomenológica deve se orientar pelos fenômenos expressos nesse horizonte.

“De imediato é preciso que fique visível, a partir de alguns fenômenos determinados, a abertura de a-gente, isto é, pela elucidação do modo-de-ser-cotidiano de discurso, visão e interpretação. No relativo a esses fenômenos, não é supérfluo observar que a interpretação tem um propósito puramente ontológico, estando muito longe de uma crítica moralizante do *Dasein* cotidiano e está muito longe de qualquer aspiração de ‘filosofia da cultura’” (HEIDEGGER, 2012, p.471).

⁸⁵ Nesse sentido, Cf. LAFONT, 1997, pp.46-52.

A análise do que Heidegger denomina “A-gente” (*das Man*) é apresentada no quarto capítulo da primeira seção de *Ser e Tempo* e tem em vista elucidar o “ser-no-mundo como ser-com” e “como ser-si-mesmo”. Essa descrição está diretamente relacionada ao conceito de queda ou decair (*Verfallen*), pois é esse solo imediato que o ser-aí se movimenta e terceiriza seu ser às orientações cotidianas, cada vez em fuga de seu ser-próprio, *mas condição inexorável para que possa conquistá-lo*. E ainda, como expresso no trecho acima, esses conceitos nada tem a ver com uma crítica moral, como que uma crítica à sociedade de massa. A análise é uma elucidação fenomenológica e por isso ontológica. O que está em jogo nessa descrição é o acesso aos fenômenos como eles se mostram para então chegar ao fundamento ontológico que sustenta seu sentido de ser. Desse modo a facticidade, ou o mundo cotidiano, é o maneira pela qual os fenômenos e as possibilidades do ser-aí vêm ao encontro. O que análise sobre “A-gente” (*das Man*) realizada no §25 ao §27 põe em tela é: 1) o esclarecimento de “quem” do *Dasein*; 2) o *Dasein*-com dos outros e o cotidiano ser-com; 3) o cotidiano ser-si-mesmo e a-gente.

Se no §9 Heidegger expõe o sentido formal do ser-aí como esse ente que a cada vez nós mesmos somos e, ainda, como a essência desse ente reside em sua existência, o esclarecimento de “quem” do *Dasein* deve agora voltar-se ao campo situacional histórico que extraiu esse conceito.

“No presente contexto de uma analítica existenciária do *Dasein* factual surge a pergunta sobre se o referido modo de o eu se dar abre o *Dasein* em sua cotidianidade, supondo-se que em geral o abra (...). Pode-se sempre muito bem dizer sobre esse ente, em termos onticamente justificáveis, que ‘eu’ o sou. Contudo, a analítica ontológica, ao empregar essas proposições, deve fazê-lo com reservas de princípio. O ‘eu’ somente deve ser entendido no sentido de um como indicador formal e indiferente de algo que em sua concreta conexão-de-ser fenomênica, talvez se desvende como o ‘oposto’ do que parecia. ‘Não eu’ de modo algum significa um ente essencialmente ‘falso-de-eu’ [privado de ‘eguidade’], mas significa um determinado modo-de-ser do ‘eu’ ele mesmo, por exemplo, a perda-de-si mesmo” (HEIDEGGER, 2012, p.337).

A interpretação moderna da essência do ser humano baseada na eguidade, em um “eu” que se reconhece como tal e, em última medida, fundamenta toda e qualquer descrição dos entes, obscurece o solo em que esse conceito aparece. Referir-se ao “eu” é possível no trato diário e comum da existência cotidiana (onticamente) na medida em que

o “aí” existe cooriginariamente. Não há sujeito sem mundo, por esse motivo a “‘substância’ do homem não é o espírito como a síntese de alma e corpo, mas a existência” (HEIDEGGER, 2012, p.341). E, desse modo, se a existência acontece em um mundo, ela não se reconhece primariamente para depois reconhecer “mundo” e os “outros”, mas existindo o ser humano é as possibilidades disponíveis em seu “aí” compartilhando com os outros, pois “não há afinal de pronto um eu isolado que se dê sem os outros” (HEIDEGGER, 2012, p.337).

A abertura primária de sentido, ou a abertura compreensiva-interpretativa sempre disposta do ser-aí o remete ao mundo, junto aos entes e aos outros que partilham a mesma abertura compreensiva-interpretativa e, assim, *nós temos mundo*. De outro modo, ninguém tem ‘seu mundo’ particular emergente da consciência que se auto reconhece a partir da qual ‘enxerga’ o mundo público. Tudo que alguém possa vir a pensar, sentir, compor, dizer etc., é primariamente aquilo que o mundo público compartilhado sustenta *como algo* que tem sentido. Não sou porque penso, antes penso porque sou. Quando tentamos pensar em qualquer significado que não seja sustentado pelo sentido do mundo público não encontramos o que possa ser dito ou pensado.

Mas o que o autor quer dizer quando indica que o “não eu’ de modo algum significa um ente essencialmente ‘falso-de-eu’, mas significa um determinado modo-de-ser do ‘eu’ ele mesmo, por exemplo, a perda-de-si mesmo”? (HEIDEGGER, 2012, p.337). Imersos nas ocupações diárias empreendidas com os outros, o ser-aí “como cotidiano ser-um-com-o-outro está na *sujeição* aos outros. Ele não é si-mesmo, os outros lhe retiram o ser (...). Nisso os outros não são *determinados*” (HEIDEGGER, 2012, p.363). Na língua portuguesa essa indeterminação é ilustrada pela partícula “se” como índice de indeterminação do sujeito. Por exemplo: *Necessita-se de empregados; Nesse lugar se é tratado muito bem* etc. O “sujeito”, o “eu” do ser-aí na cotidianidade não é seu ser-próprio, mas a perda de si, pois compreende seu ser inicialmente pela imposição impessoal indeterminada de suas possibilidades, e as realiza sob o domínio dessa orientação: *estuda-se, casa-se, tem-se filhos* etc. Nas palavras do autor:

“O *Dasein* cotidiano tira a interpretação pré-ontológica de seu ser do imediato modo-de-ser de a-gente. A interpretação ontológica segue de imediato essa tendência interpretativa, e entende o *Dasein* a partir do mundo e o encontra como ente do-interior-do-mundo. E, não somente isso, mas a ontologia ‘imediate’ do

Dasein faz que se lhe dê a partir do ‘mundo’ o sentido de ser em relação ao qual esses entes ‘sujeitos’ são entendidos. Mas porque nessa absorção no mundo, passa-se por cima do fenômeno do mundo ele mesmo, em seu lugar se introduz o subsistente do-interior-do-mundo, as coisas. O ser do ente que é ‘-aí’-com é concebido como subsistência.” (HEIDEGGER, 2012, p. 373).

Como vimos esse modo de ser do ser-aí é consequência do fato de *não termos qualquer natureza*. Não há como se retirar dessa condição ontológica, mesmo que onticamente somos impelidos a cada vez determinarmos nosso ser de alguma forma, indicando nós mesmos e os outros como meros subsistentes, por exemplo, em expressões como: “Eu sou professora”, “Ele é pai”, “Nós somos brasileiros” etc. E por isso “o *ser-si-mesmo próprio* não repousa sobre um estado-de-exceção de um sujeito desprendido de a-gente, *mas é uma modificação existencial de a-gente como um existenciário essencial*” (HEIDEGGER, 2012, p.373), ou seja, ser-si-mesmo-próprio não é se retirar dessa indeterminação ontológica, mas ter transparência dessa condição irremediável.

A partir dessa explicação retomemos a interpretação do ser do *Dasein* a partir do sentido formal da preocupação ou do cuidado (*Sorge*): “ser –adiantado-em-relação-a-si-em (-o-mundo) como ser-junto- (ao-ente-do-interior-do-mundo que vem-de-encontro)” (HEIDEGGER, 2012, p.539). No que o ser-aí é ele é projeto, é poder-ser (existencialidade), mas como projeto jogado realiza seu ser nas possibilidades em que foi lançado, em um mundo (facticidade), e compreende a si mesmo, os outros em meio aos entes já descobertos e sedimentados na cotidianidade (queda). O que sustenta o sentido de ser desse ente é a temporalidade (*Zeitlichkeit*), pois a temporalidade descobre-se como o sentido da preocupação (*Sorge*) própria: “O adiantar-se-em-relação-a-si funda-se no futuro. O já-ser-em... manifesta-se em si o ser-do-sido. O ser junto-a.... só é possibilitado no presenciar” (HEIDEGGER, 2012, p.891). Contudo, a preocupação própria não é a nós de pronto transparente, e não é o modo que inicialmente e na maioria das vezes estamos e nos orientamos no mundo. Ser-no-mundo é a abertura compreensiva disposta já em meio ao mundo articulado e sedimentado, portanto é constituída pelo entender, o encontrar-se e o decair (*Verstehen, Befindlichkeit und Verfallen*) (Cf. HEIDEGGER, 2012, p.949). É necessário, portanto, compreender os fenômenos descritos nessa abertura primária ao mundo a partir da temporalidade (*Zeitlichkeit*) para afinal compreendê-los em seu fundamento ontológico. O autor então nos apresenta que “o

entender funda-se no futuro (adiantar-se ou aguardar). O encontrar-se temporaliza-se primariamente no ser-do-sido (repetição ou esquecimento). O decair tem raiz temporal primariamente no presente (presencizar ou instante)” (HEIDEGGER, 2012, p.951).

Aguardar (*Gewärtigen*), esquecimento (*Vergessenheit*) e instante (*Augenblick*) são os modos impessoais de realização do ser do ser-aí na cotidianidade a partir de seu sentido ontológico (*Sorge*) fundado na temporalidade (*Zeitlichkeit*). O futuro aparece como *espera* na cotidianidade na medida em que está submerso na familiaridade de um mundo descerrado em que o ser-aí pode ocupar-se com os entes e travar relações com os outros na normalidade da vida cotidiana. Na familiaridade o ser-aí sabe o que esperar. O passado, ou o ser-do-sido, nada tem a ver com “falta de lembrança”, mas refere-se a imersão na dejectão ou no modo de ser-jogado do ser-aí. Nesse sentido o ser-aí sempre ocupado abre-se ao mundo, mas fecha-se ao seu ser-próprio, *esquecendo* de si e de sua indeterminação em função do que já está a cada de vez posto como possível no mundo. O decair no modo próprio refere-se ao presente ou presencizar, ou seja, a transparência ao ser-aí de sua condição de jogado em um presente aberto que a vida e a compreensão de ser decorrem. Na cotidianidade, porém, o decair como *instante* refere-se a incessante fala, aparição e apropriação (não como de si mesmo como ser-próprio, mas das possibilidades disponíveis publicamente) das coisas e de um estado de coisas. Incessante porque atualiza as possibilidades postas, descerradas e sedimentadas no mundo, movimentando a existência pela retroalimentação daquilo que já foi e é a cada vez compreendido, sem pôr em questão afinal aquilo que se compreende e o ente que pode compreender, ou seja, ente que nós somos.

Na análise preparatória, ou na primeira seção de *Ser e Tempo*, o decair foi descrito na “interpretação do falatório, da curiosidade e da ambiguidade” (HEIDEGGER, 2012, p.941). Desse modo, esclarecido como a queda ou o decair funda-se na temporalidade do ser-aí, portanto, esclarecido seu fundamento ontológico a partir do ente que abre a compreensão de ser. Podemos, a partir de agora, entender o fenômeno da linguagem na cotidianidade do ser-aí e em seu modo de ser impróprio. De outro modo, compreender o *falatório como queda*.

A análise do falatório (*das Gerede*) é realizada no §35, precedida exatamente pela exposição do discurso como fundamento ontológico da linguagem. Essa linha de

apresentação não é arbitrária, antes revela que também o fenômeno da linguagem parte de seu encobrimento. E revela que seu fundamento é a cada vez obliterado no uso comum das línguas e das palavras no cotidiano, porém:

“A expressão ‘falatório’ não deve ser aqui empregada numa acepção pejorativa. Ela significa terminologicamente um fenômeno positivo, que constitui o modo-de-ser do entender e interpretar do *Dasein* cotidiano. No mais das vezes, o discurso se expressa e já se expressou em palavras. O discurso é linguagem” (HEIDEGGER, 2012, p.471).

A análise da cotidianidade é um caráter fenomênico positivo para a analítica existencial, pois é a partir dele, a partir de um modo de ser impróprio, que o ser-aí é lançado em um mundo e se encontra inicialmente e na maioria das vezes. Não é apenas ‘um aspecto’ do ser-aí estar ou não na cotidianidade, mas seu modo de ser ontologicamente irremediável. Nesse sentido, apresentar a linguagem como manifestação última da abertura histórica remetida ao mundo que já compreendeu, já articulou e já interpretou é apresentar um caminho à pergunta: Como a linguagem que é essencialmente generalizante pode afinal ser histórica? Questão já exposta nos primeiros escritos de Heidegger que acaba por expor a origem dessa problemática em *Ser e Tempo* como, por exemplo, essa passagem do texto de 1919:

“A objeção mais elementar, mas carregada de suficiente perigosidade, tinha a ver com a *linguagem*. Toda descrição é um ‘conceber-em-palavras’ - a ‘expressão verbal’ é generalizante. Essa objeção é baseada na crença de que toda linguagem é já em si mesma objetiva, isto é, viver em um significado implica *eo ipso* uma concepção teórica do que se entende, que a realização do significado não é mais do que a exibição do objeto (...). A universalidade do significado das palavras assinala primariamente algo originário: o caráter mundano da vivência vivida”⁸⁶ (HEIDEGGER (GA56/57), 2005, pp.134-142).

Esse é também o risco do uso das palavras e da linguagem na cotidianidade, ou do falatório. A manifestação da linguagem na expressão é comunicação, e o enunciado

⁸⁶ “La objeción más elemental, pero cargada de suficiente peligrosidad, tenía que ver con el *lenguaje*. Toda descripción es un «concebir-en-palabras» -la «expresión verbal» es generalizante. Esta objeción descansa en la creencia de que todo lenguaje es ya en sí mismo objetivante, es decir, que vivir en un significado implica *eo ipso* una concepción teórica de lo que es significado, que la plenificación del significado es sin más *sólo* una exhibición del objeto(...) La universalidad del significado de las palabras señala primariamente algo originario: el carácter mundano de la vivencia vivida” *Op.cit* pp.134-142

como comunicação é o que é se pode partilhar com outrem, ‘ver junto’ o mostrado no modo do determinar. Nesse sentido “o discurso (*Rede*) que-se-expressa é comunicação” (HEIDEGGER, 2012, p.473). E os conceitos-prévios oferecidos na comunicação acabam por determinar objetivamente as coisas e o estado de coisas “sem que tenham perto de si, tangível e visível, o ente mostrado e determinado” (HEIDEGGER, 2012, p. 439). Dessa forma “o âmbito dessa visão compartilhada amplia-se. Mas, ao mesmo tempo, na repetição, o mostrado pode precisamente vir a se encobrir de novo (...). O ouvir-dizer é também um ser-no-mundo e ser em relação ao que é ouvido” (HEIDEGGER, 2012, p.439).

A essência do falatório é esse ouvir-dizer comunicado que pode ser repetido. E conforme a compreensão mediana orienta-se pela expressão da linguagem expressa “o discurso comunicado pode ser entendido amplamente sem que o ouvinte tenha de se pôr originariamente entendedor daquilo sobre-que o discurso discorre” (HEIDEGGER, 2012, p.473). A relação com a linguagem torna-se, nesse sentido, meramente instrumental. Um exemplo paradigmático é a linguagem jornalística, pois em seu traço essencialmente comunicativo e divulgador, pode a cada vez informar sobre as coisas e um estado de coisas sem que o leitor ou o ouvinte tenha de fato clareza acerca da compreensão de tais coisas, mas pode repetir o que leu e o que ouviu com os outros e ser entendido. A “falta de clareza” nesse exemplo não diz respeito a algo como falta de “acesso às fontes”, mas deve ser compreendido em seu caráter ontológico, ou seja, o que está em jogo é o fato que a linguagem repetida não coloca em questão seu próprio fundamento. A relação entre a cotidianidade impessoal e o uso da linguagem é algo tão intrínseco que Heidegger, em 1946, no texto *Carta sobre o Humanismo* diz:

“O que foi dito sobre o ‘impessoal’ em *Ser e Tempo* (1927), nos parágrafos 27 e 35, de modo algum deve ser reduzido a um contributo secundário à sociologia. Mas o ‘impessoal’ tampouco se refere apenas à imagem oposta, compreendida de maneira ético-existencial, do ser próprio da pessoa. *Ao contrário, o que disse ali contém a indicação à pertinência inicial da palavra com o ser e essa indicação é pensada segundo a verdade do ser.* Essa relação permanece oculta sob o predomínio da subjetividade que se apresenta como opinião pública” (HEIDEGGER, 2008, p.330 grifo nosso)

A linguagem é, portanto, submetida ao que é compreensível na opinião pública, e aquilo que a cotidianidade mediana não compreende é simplesmente descartado como incompreensível. Ou seja, *a própria compreensão (Verstehen) está irremediavelmente orientada à queda e, essa, mantém-se como tal no falatório*. Na tentativa de objetivar o que as coisas são e como elas são, tudo que é compreendido obscurece seu “como” ou seu mostrar que vem ao encontro no mundo histórico, pois “só se procura ouvir o discorrido como tal” (HEIDEGGER, p.473).

“Em meio a essa dinâmica retoma-se incessantemente uma atitude ontológica em relação aos entes intramundanos em geral e ao ser-aí em específico, uma atitude marcada fundamentalmente por uma opacidade primordial. Todos são, a princípio, homogeneizados a partir da noção de uma subsistência por si: todos passam a ser desde o princípio considerados como entes simplesmente dados e detentores, ao mesmo tempo, de propriedades igualmente dadas(...). O falatório tende, então, a coibir o aparecimento de uma outra forma discursiva que se perfaça por meio de um real questionamento do ser do ente e de uma apropriação originária do ente considerado” (CASANOVA,2006, p.70).

O falatório, como linguagem sedimentada e repetida, é o que inicialmente orienta o ser-aí em seu “aí”. A cotidianidade mediana, na qual estamos sempre imersos, abre inicialmente a compreensão do mundo ao ser-aí, mas ao abri-la acaba por fechá-la, pois desenraiza o ser-aí do solo originário dessa compreensão de ser dos entes. De outro modo, o *lógos* como discurso articula mundo e o abre à compreensão, o falatório como linguagem sedimentada encobre esse mostrar originário. O falatório diz e indica as coisas e o estado de coisas, mas não os coloca em sua mostraçãõ a partir de seu ser, ou como nos diz Carlos Drummond: “*O sol consola os doentes e não os renova*”. Nesse sentido que a repetição e a difusão são traços essenciais do falatório, pois movimentam a existência baseada na estabilidade do compreendido previamente articulado e compartilhado na vida comum, manifesto, em última medida, pela linguagem e pelos conceitos herdados:

“A falta-de-solo não o impede de ingressar no que é público, mas favorece seu ingresso. O falatório é a possibilidade de tudo entender sem uma prévia apropriação da coisa. O falatório já protege por antecipação contra o perigo de malograr em tal apropriação. O falatório, que qualquer um pode obter, não só dispensa da tarefa de um entendimento autêntico, mas desenvolve uma entendibilidade indiferente para a qual nada está fechado” (HEIDEGGER, 2012, p.475).

A objetividade promovida pelo falatório, ou esse já ser-interpretado, não é algo que podemos negar e suspender. A queda ou decair (*Verfallen*) constitui “a plena abertura do 'aí'” e o “*Dasein* nunca é capaz de rejeitar esse cotidiano ser-do-interpretado no qual de imediato cresceu” (HEIDEGGER, 2012, p.477). Ele nos constitui porque é inicialmente nosso “aí” e “todo entendimento, interpretação e comunicação genuínos, toda redescoberta se efetuam nele, a partir dele e contrariamente a ele” (HEIDEGGER, 2012, p.477). “Ter mundo” (abertura compreensiva) para o ser-aí, que o constitui como ente privilegiado, é também ser absorvido pelo mundo (queda). A verdade (*Alétheia*) como desvelamento é também encobrimento. Ser na verdade é também está na não-verdade. Ouvir o *lógos* é também se perder na linguagem:

“É só por isso que (§34) *Ser e Tempo* contém uma indicação essencial da linguagem, tocando na questão simples que pergunta: em que modo do ser a linguagem é sempre linguagem como tal? O esvaziamento da linguagem, que avança violentamente e se estende com rapidez por toda parte, não corrói apenas a responsabilidade estética e moral em todos os usos da linguagem. Provém de uma ameaça da essência do ser humano” (HEIDEGGER, 2008, p.331).

Mas então qual o caminho? Como ir à linguagem como tal? Heidegger nos adverte: “Um mero uso cuidado da linguagem ainda não demonstra que escapamos desse perigo essencial” (HEIDEGGER, 2008, p.331). Na realidade, reduzir o problema à essa solução, poderia indicar que nem sequer vemos o perigo, pois o esconderia sob às vestes de usos como ‘sabedoria’; ‘cultura’; ‘conhecimento’ etc., ou seja, a “solução” ainda estaria submetida ao domínio público do que é compreensível.

Portanto, se “a linguagem ainda nos nega sua essência” (HEIDEGGER, 2008, p.331), então ainda é necessário seguir a orientação socrática no diálogo *A República*. Diante da pergunta de Adimanto, acerca da conveniência da tragédia e da comédia na cidade, Sócrates responde: “(...) onde o *lógos*, como um sopro nos levar, ali é preciso ir”⁸⁷. Para que, afinal, busquemos a relação entre *lógos* e ser.

⁸⁷ Platão, *República*, 394d8-9

Conclusão:

O que vem à palavra? Essa foi a questão que nos guiou nesse trabalho. Ela atravessa outras perguntas: por que falamos de uma determinada forma, por exemplo, com sujeito e predicado? Como é possível nossa comunicação? Como é possível falar que algo é de tal e qual maneira?

Fomos ao livro *Ser e Tempo* não para dizer sobre o que *um* autor pensou, fomos ao *Ser e Tempo* para encontrar elementos que poderiam nos guiar nessas questões. Então, a tarefa desse tratado revelou-se também como um problema de linguagem. Pois é a tentativa de reformulação da pergunta pelo ser. E que essa pergunta alcance seu sentido depende justamente daquela reformulação ou da recolocação da pergunta pelo sentido do ser. Vimos aí uma imbricada problemática: a pergunta pelo sentido de “ser” (*Sinn von Sein*) é também a pergunta sobre o que pode sustentar sentido e significados e, por isso, o que pode sustentar a linguagem. Se não nos incomodasse a tautologia, poderíamos perguntar: qual o sentido do sentido?

A necessidade de recolocação da pergunta está diretamente relacionada à crítica imanente de Heidegger à fenomenologia de Husserl. Abordado sempre e a cada vez como um ente, o ser não é, no entanto, um predicado real. Perguntar “o que é o ser?” é abordar o ser como um ente, na tentativa de encontrar algo como um aspecto material predicável e atributivo. Ser não é um ente, o acesso à compreensão de ser deve ser reformulado não com vistas à forma categorial do ente, mas ao ser mesmo, e assim a pergunta se altera para: “*Qual o sentido de ser?*”. Através da apropriação da hermenêutica, Heidegger põe em tela o caráter histórico do sentido de ser dos entes. E, dessa maneira, indica como as palavras em seu contexto de enunciação tiram seu significado da estrutura prévia da experiência hermenêutica. Contudo, diferentemente de como a concebeu Dilthey, a experiência revelou-se não como um método de acesso ao caráter histórico do sentido e

dos significados, mas compreensão fundamentalmente prática já na *visão* circunspecta de nosso mundo mais imediato, onde os entes se *mostram* em seu ser.

Porém, um problema central deveria ser abordado: “como é possível a forma lógica?” ou “Por que seguimos a fórmula ‘sujeito e predicado’?”. Essa questão nos levou até a maneira pela qual essa problemática foi abordada pelos neokantianos, mais especificamente àqueles representantes da escola de Baden. Esses reduziam a possibilidade de verdade à forma do juízo, à identificação entre “*Wahrheit = wahrer Satz = Geltung* (verdade = proposição verdadeira = validade). A discussão se refere à noção de verdade da metafísica tradicional, sobretudo, contra a noção predominante na época, que era a dos neokantianos, fundada, por sua vez, na filosofia dos valores de Lotze. Essa concepção tomava as categorias linguisticamente e assim, arrastava a compreensão da verdade em direção à semântica extensional, a qual conferia um lugar privilegiado à proposição. Com isso, reduziam a verdade ao “valor de verdade” aderente ao juízo, nessa medida, condicionando a ontologia à lógica.

Foi esse mapa complexo dos problemas que foi desenhado nos dois primeiros capítulos, os quais consideramos imprescindíveis para uma exposição completa da estrutura ontológica da linguagem em *Ser e Tempo*. Expondo o contexto das filosofias de Dilthey, Husserl e dos neokantianos de Baden, bem como o posicionamento de Heidegger frente a essas teorias, a abordagem fenomenológico-hermenêutica revelou-se como o método de acesso ao sentido de ser de todo ente. Esse método acaba ainda por demonstrar que a linguagem - o dizer público sobre as coisas e sobre o estado de coisas - não é um campo de signos referenciais fechados que doam significado às coisas, mas uma manifestação derivada e histórica, que a cada vez se faz presente na facticidade da existência concreta. *Last but not least*, revelou-se a diferença entre uma concepção de *lógos* proveniente da lógica, e outra, advinda do conceito de *alétheia*.

Foi a partir daí que ficaram claros os contornos dos dois últimos capítulos desta Dissertação. Tentamos mostrar como em *Ser e Tempo* a linguagem está assentada em duas estruturas: (1) compreensão-interpretativa e (2) enunciado, revelando a diferença entre sentido, significado e predicação, os quais se mantêm articulados pela imbricação radical entre *Alétheia*, *Lógos* e *Fenômeno*. Porém, não poderíamos nos sentir satisfeitos nessa descrição. Heidegger nos adverte que estamos em fuga do solo em que o *lógos* se

mostra. Pois o desvelamento, enquanto *Alétheia*, é também encobrimento, por isso o *fenômeno* sempre se nos mostra de maneira dissimulada. Também a partir de *Ser e Tempo*, tentamos evidenciar como a linguagem depende da constituição própria da verdade. Ou seja, como o discurso (*Rede*) é apresentado como fundamento ontológico da linguagem, mas como o fenômeno mesmo da linguagem já sempre se apresenta como falatório (*Gerede*). O fenômeno da linguagem na cotidianidade mediana, enquanto comunicação, ou seja, discurso (*die Rede*) que já se expressou e a cada vez se expressa, é repetido e difundido no falatório. Ao reduzir todos os entes a uma homogeneização indiferenciada, pondo-os à disposição dos nossos recursos linguísticos, o falatório oblitera o horizonte compreensivo, que é a abertura primária de sentido de ser de todo e qualquer ente. Mas, como entes sem qualquer essência prévia, sem qualquer natureza definida, somos a própria compreensão (*Verstehen*) irremediavelmente orientada à queda, sendo o falatório a manifestação última dessa condição.

Esse foi o caminho do nosso trabalho, que é apenas um início. Ele não pretende encerrar com respostas, mas com perguntas. Dentre elas se se pode compreender o papel da poesia na obra de Heidegger, após os anos 1930, como uma tentativa de desvencilhar-se do imperativo da tradição de purificação da linguagem. Ou ainda, se a estratificação da linguagem segundo a formulação de *Ser e Tempo* precisou ser revista após a viragem, tendo em vista que em 1927 não foi possível encontrar seu fundamento ontológico a partir do *Dasein*.

Por enquanto preferimos a tensão e a suspensão do estado de pergunta. Preferimos o pensar como caminho às respostas como soluções, afinal:

“Com seu dizer, o pensar abre sulcos imperceptíveis na linguagem. Esses são ainda mais imperceptíveis que os sulcos que a passos lentos o camponês abre pelo campo afora” (HEIDEGGER, 2008, p.376).

Bibliografia:

Obras de Heidegger:

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo* (GA2). Tradução e organização; Fausto Castilho. Campinas, SP : Editora Unicamp; Petrópolis , RJ : Editora Vozes, 2012;

_____. Carta sobre o humanismo *in* Marcas do Caminho. Trad. Enio Paulo e Ernildo Stein. Petrópolis : Vozes, 2008;

_____. *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles - Introdução à pesquisa fenomenológica* (GA 61). Tradução: Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2011;

_____. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica: Informe Natorp* (GA62). Ed. e Trad. Jesús A. Escudero – tradução realizada a partir da edição alemã elaborada por Hans Lessing e publicada em 1989, na revista *Dilthey-Jahrbuch*. Madrid: Trotta, 2002;

_____. *Introducción a la investigación fenomenológica* (GA17). Trad. Juan José García Norro. Madrid : Sínteses, 2006;

_____. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. (GA56/57). Trad. Jesús Adrian Escudero, Barcelona: Herder, 2005;

_____. *Ontologia - Hermenêutica da facticidade* (GA63). Trad. Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes, 2012;

_____. *O meu caminho para a fenomenologia*. Trad. Ana Falcato. Covilhã, 2009.

_____. *Prolegomenos para uma Historia Del Concepto de Tiempo* (GA20). Trad. Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza , 2006.

Bibliografia:

ABBAGNANO, N. Dicionário de Filosofia. São Paulo, Martins Fontes, 2003;

AMARAL, M.N.P. *Dilthey – conceito de vivência e os limites da compreensão nas ciências do espírito in: trans/form/ação, são paulo, 27(2): 51-73, 2004;*

ANDRADE, C. Drummond. *Poesia Completa*. Rio de Janeiro : Nova Aguilar, 2006;

- ARISTÓTELES *As categorias*. trad. Fernando Coelho. Florianópolis: Ed. Da UFSC, 2014;
- BECKENKAMP, J. *Kant e a hermenêutica moderna in: Kriterion*, vol.51 no.121 Belo Horizonte Junho 2010;
- CABRAL, A.M. *Nilismo e Hierofonia: Uma abordagem a partir do confronto entre Nietzsche, Heidegger e a tradição cristã*, volume 2. Rio de Janeiro: Mauad X: Faperj, 2015;
- CAMARGO, C.R. *A voz média do grego antigo: percurso sincrônico acerca dos estudos linguísticos in Entre palavras*, Fortaleza - ano 3, v.3, n.1, p. 180-198, jan/jul 2013;
- CASANOVA, M. A. *Compreender Heidegger*. Petrópolis :Vozes, 2009;
- _____. *Eternidade frágil: Ensaio de temporalidade na arte*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2013;
- _____. *Nada a Caminho*, Forense, 2006;
- CORDERO, N.L. *Sendo, se é. A tese de Parmênides*. Trad. Eduardo Wolf. São Paulo: Odysseus., 2011.pp.221-249
- COURTINE, J.F. *As investigações lógicas de Martin Heidegger, da Teoria do Juízo à Verdade do Ser* trad. Alberto Alonzo Munõz. *In discurso* (27), 1996: 7-36;
- CROWELL, G.S. *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning: Paths Toward Transcendental Phenomenology (Studies in Phenomenology and Existential Philosophy)*. Northwestern University Press, 2001;
- DASTUR, F. *Heidegger : la question du logos*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 2007;
- DILTHEY, W. *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*. Trad. Marco Casanova. São Paulo, Ed. UNESP, 2010.

_____. *Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica*. Trad. Marco Casanova. Rio de Janeiro. Ed. Via Verita, 2011;

FIGAL, G. *Martin Heidegger: fenomenologia da liberdade*. Trad. Marco Antônio Casanova. 1. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2005;

GADAMER, H.G. *Hegel, Husserl, Heidegger*. Trad. Marco Casanova. Petropolis, RJ: Vozes, 2012.

_____. *Fenomenologia, Metafísica e Hermenêutica*. Trad. Rui Alexandre Grácio. Covilhã: Luso Sofia, 2010;

GADAMER, H-G., *Kant und die philosophische Hermeneutik in Kant-Studien* 66 (1975), pp. 395-403. Traducción de Angela Ackermann Pilári in: *Los caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona, 2002;

GONÇALVES, M. *Filosofia da Natureza*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 2006;

HUSSERL, E. *Investigações Lógicas - Vol. 2 Parte 1*. Trad. Pedro Alves e Carlos Morujão. Adap. para a língua portuguesa falada no Brasil por Marco Antônio Casanova Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012;

_____. *Investigações lógicas - sexta investigação*. Tradução de Zeljko Loparic e Andréa Loparic. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 2000 (Coleção Os Pensadores);

_____. *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica. Introdução geral à fenomenologia pura*. Tradução de Marcio Suzuki. São Paulo: Ed. Idéias e Letras, 2006;

LAFONT, C. *Lenguaje y apertura del mundo: El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*. Trad. Pere Fabra i Abat. Madri: Alianza Editorial, 1997;

MAC DOWELL, J. A. *A Gênese da Ontologia fundamental de M. Heidegger*. São Paulo: Loyola, 1993;

MÁRQUEZ, G.G. *Cien años de soledad*. Colección Austral. Madrid : Ed. Espada, 1999;

NUNES, B. *Passagem para o poético: Filosofia e poesia em Heidegger*. São Paulo: Loyola, 2012;

PESSOA, F. *O eu profundo e os outros eus*. Seleção Afrânio Coutinho, 1ª Edição. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006;

PONTY, M. *Ciência do Homem e Fenomenologia*. São Paulo, Saraiva, 1973;

PUENTE, F.R. *Os Sentidos do Tempo em Aristóteles* São Paulo, Loyola/Fapesp, 2001;

RABELO, K.B. *Indicação Formal: Dos conceitos na ciência originária do jovem Heidegger*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) Universidade de Brasília, Brasília, 2013. Disponível em : <http://repositorio.unb.br/handle/10482/14800>;

REIS, J.C. *Wilhelm Dilthey e a autonomia das ciências históricas-sociais*. Londrina, Eduel, 2003;

REIS, J.C. *A “crítica histórica da razão”*: Dilthey versus Kant. In Textos de história, UNB, vol.10, nº1/2 v. 10 (2002);

RESENDE, J. *Em busca de uma teoria do sentido: Windelband, Rickert, Husserl, Lask e Heidegger*. São Paulo. EDUC - Editora da PUC-SP, 2013;

SALGADO, L. *Do λόγος ao discurso: considerações sobre a ontologia fundamental heideggeriana* In Ekstasis: revista de hermenêutica e fenomenologia. V.4 | N.1, 2015, pp. 139-167;

STEIN, E. *Compreensão e finitude: estrutura e movimento da interrogação Heideggeriana*. Ijuí: UNIJU, 2001;

_____. *Introdução ao Método Fenomenológico Heideggeriano*. Editora: Duas Cidades, São Paulo- SP. 1971;

SCHNEIDER, P. R. *Heidegger e a linguagem em “Ser e Tempo”* In Problemata: R. Intern. Fil. Vol. 02. No. 02. (2011), pp. 115-136;

STEFANI, J. *O logos em Heidegger: lógica, verdade e metafísica* In *Conjectura*, Caxias do Sul, v. 14, n. 1, p. 47-61, jan./maio 2009;

VATTIMO, G. *Introdução a Heidegger*. Lisboa: Edições 70, 1989;

VICO, A.G. *Categorías y experiencia antepredicativa em el entorno de Sein und Zeit* In *Studia Heideggeriana* Volume II : Lógos –Lógica- Lenguagem. Buenos Aires : Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos, 2012;

WU, R. *Heidegger e o neokantismo de Windelband e Rickert* in *Revista Estudos Filosóficos* nº 5 /2010 – versão eletrônica – ISSN 2177-2967 <http://www.ufsj.edu.br/revistaestudosfilosoficos> DFIME – UFSJ - São João del-Rei-MG pp. 174 – 186;

ZAHAVI, D. *A fenomenologia de Husserl*. Trad. Marco Casanova. Rio de Janeiro, RJ: ViaVerita, 2015.