
Fillipa Silveira

**Dasein e *linguagem em*
*Heidegger:***

do discurso ao monólogo

Fortaleza
2007

Fillipa Carneiro Silveira

***Dasein* e linguagem em Heidegger:
do discurso ao monólogo**

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Centro de Humanidades, Universidade Federal do Ceará – UFC.

Área de concentração: Conhecimento e Linguagem

Orientador: Prof. Dr. Custódio Almeida

Fortaleza
2007

Fillipa Carneiro Silveira

***Dasein* e linguagem em Heidegger:
do discurso ao monólogo**

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Filosofia junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Departamento de Filosofia, Centro de Humanidades, Universidade Federal do Ceará – UFC.

Área de concentração: Conhecimento e Linguagem

Data da aprovação: ____/____/____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Custódio Almeida (Orientador) (UFC)

Prof. Dr. Eduardo Triandópolis (UECE)

Prof. Dr. José Maria Arruda (UFC)

*Para o Thiago.
Você tem que saber que eu
quero é correr mundo, correr
perigo. E quero que você
venha comigo. Todo dia.*

Agradecimentos

A todos aqueles que estão por perto. Àqueles que estão sempre e reconfortantemente por perto, seja qual for o laço que nos una, seja qual for o tamanho ou a natureza da distância que venha a nos separar, porque eles são
minha família;

Aos professores e funcionários do Programa de Pós-Graduação em Filosofia,
pela formação e pelo apoio;

Ao Prof. Dr. Custódio Almeida, pela orientação desta pesquisa;

Aos professores Drs. José Maria Arruda e Eduardo Triandópolis, por terem
aceitado o convite de participar de minha banca examinadora e pelas valiosas
críticas considerações;

Aos professores e funcionários das Casas de Cultura da UFC, por me terem
auxiliado no aprendizado de línguas estrangeiras.

Ao CNPq, pelo financiamento da pesquisa.

“Existe é homem humano. Travessia”.

G. Rosa. *Grande sertão: veredas*.

Resumo

Este trabalho tem como propósito explicitar a continuidade do pensamento de Heidegger a respeito da relação entre o *Dasein* e a linguagem, especificamente a partir da abordagem de três textos: *Ser e tempo* (1927); *Sobre o humanismo* (1946) e *O caminho para a linguagem* (1959). O objetivo principal é examinar esta relação antes e depois do que foi considerado uma “virada” (*Kehre*) na filosofia de Heidegger, destacando uma nova concepção de linguagem e ser humano que resulta desse movimento. Parte-se de uma abordagem hermenêutica de Heidegger e de uma ampliação do contexto da analítica existencial não no sentido de uma “antropologia filosófica”, em que se poderia firmar a essência do homem, de seu pensar e agir, mas no sentido de uma “filosofia antropológica”, se assim for possível propor, que pressupõe a contingência e a faticidade. A centralidade da *reviravolta lingüística* na filosofia contemporânea, como uma forma de radicalização da relação de “pertença” entre linguagem e “humano”, é atrelada a este contexto em função de sua importância no pensamento filosófico que põe em xeque o pensar metafísico. Neste movimento, busca-se saber até que ponto o pensamento de Heidegger efetivamente se *transforma*, ou simplesmente se desdobra a partir de pressupostos que já estavam dados desde *Ser e tempo*. Por um lado, o abandono da analítica existencial do *Dasein* como “mediação” em favor de uma ampliação do sentido da linguagem do ser distancia Heidegger da “antropologia”, por outro, se consideramos a centralidade da poesia no pensamento da “história do ser” e da “verdade do ser”, vemos que o *Dasein* permanece uma referência central reconfigurada, e que nos remete a uma nova possibilidade de “antropologia”. Opondo-se à determinação lógica do conhecimento em favor do aspecto hermenêutico da compreensão, o pensamento de Heidegger aponta a “*logia*” como determinante para que o *anthropos* tenha se tornado a referência central da filosofia. Abandonando-se a “*logia*” do *logos* enquanto lógica, e este parece ser o caminho de Heidegger desde o início, remanesce a centralidade do *Dasein* como abertura ao ser e como pólo da diferença ontológica; vigora o homem no lugar do sujeito do conhecimento; permanece o *logos* enquanto *linguagem*.

Palavras-chave: *Dasein*, linguagem, hermenêutica, metafísica, humano, virada (*Kehre*).

Abstract

This work intends to explain the continuity of Heidegger's thought on the relation between *Dasein* and language, specifically through the approach of three texts: *Sein und Zeit* (1927), *Über humanismus* (1946) and *Der Weg zur Sprache* (1959). The main objective is approaching this relation before and after the so called turn (*Kehre*) in Heidegger's philosophy, emphasizing a new conception of language and human being which results of this movement. Our starting point is an hermeneutical approach of Heidegger and an enlargement of the existential analyses not towards a "philosophic anthropology", in which we could set up the essence of the human being, of his thinking and acting, but in the sense of an "anthropological philosophy", if it is possible, which presupposes contingency and facticity. The preponderance of the *linguistic turn* in the contemporary philosophy, as a way of increasing the "belonging" relation between language and the dimension of "human", is linked to this context, according to its importance in the philosophical thought that keeps in check the metaphysical thinking. This approach aims to know how far Heidegger's thought effectively moves towards a *transformation* or barely unrolls itself starting to presumptions which were already in *Being and time*. On one hand, when Heidegger leaves the existential analyses of the *Dasein* as "mediation" on behalf of an ampliation of the sense on sein's language, he stays apart from the anthropology. On the other hand, if we consider the preponderance of poetry in the thinking of the "history of being" and "truth of being", we see that *Dasein* remains as an important reference in other terms, which send us to a possibility of a new anthropology. Criticizing the logical determination of knowledge in the name of hermeneutical feature of comprehension, Heidegger's thought indicates that "*logy*" has determine the *anthropos* to become the central reference of philosophy. Abandoning the "*logy*" of *logos*, and this seems to be Heidegger's orientation since his beginning, the preponderance of the *Dasein* stays as openness of being and as pole of the ontological difference; the man is in verve instead of the epistemic subject; the *logos* remains as language.

Key-words: *Dasein*, language, hermeneutics, metaphysics, human, turn (*Kehre*).

Lista de Abreviaturas

CT – O conceito de tempo/ *Der Begriff der Zeit* (1924)

ST1 – *Ser e tempo/ Sein und Zeit* – Parte I (1927)

ST2 – *Ser e tempo* – Parte II (1927)

KPM – Kant e o problema da metafísica/ *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929)

OQM – O que é metafísica? / *Was ist Metaphysik?* (1929)

EF* – Sobre a essência do fundamento / *Von Wesen des Grundes* (1929)

EV* – Sobre a essência da verdade / *Vom Wesen der Wahrheit* (1930)

DPV – A doutrina de Platão sobre a verdade / *Platons Lehre von der Wahrheit* (1931-1932)

CH* – Carta sobre o humanismo / *Brief über den "Humanismus"* (1946)

QT – A questão da técnica / *Die Frage nach der Technik* (1953)

L – A linguagem / *Die Sprache* (1950)

QT – A questão da técnica/ *Die Frage nach der Technik* (1953)

ID* – Identidade e diferença/ *Identität und Differenz.* (1955-57)

CL – O caminho para a linguagem / *Der Weg zur Sprache* (1959)

TS* – Tempo e ser / *Zeit und Sein* (1962)

MCF* – Meu caminho para a fenomenologia / *Mein Weg in die Phänomenologie* (1963)

*Textos incluídos no volume *Conferências e escritos filosóficos*. Vide a seção "Referências" para dados completos.

Sumário

1. Introdução	11
1.1. <i>Dasein</i> e linguagem: exposição da questão e objetivos	12
1.2. Método e estrutura do texto	20
2. A “essência” da linguagem e a “essência” do homem	25
2.1. Metafísica e superação	26
2.2. Reviravolta lingüístico-pragmática	32
2.2.1. Hermenêutica e Linguagem	37
2.3. A linguagem “do homem”: sobre a (im)possibilidade de filosofar sem “essências”	45
3. Ser e tempo: existência e discurso	57
3.1. <i>Destruktion</i> da ontologia tradicional e reinterpretação do Lógos.	58
3.1.1. Diferença ontológica e Círculo hermenêutico	68
3.2. Kant e a fundamentação antropológica da metafísica	74
3.3. Analítica existencial: tempo, faticidade e mundo	79
3.4. Do homem à linguagem: o discurso	89
4. A “virada” e a linguagem reinterpretada	99
4.1. Elementos para a compreensão de uma virada no pensamento de Heidegger	100
4.2. Essência da verdade e verdade da essência	104
4.3. Humanismo e a linguagem como “casa do ser”.	110
4.4. Da linguagem ao homem: o monólogo	121
5. Considerações finais	133
Referências	143

Introdução

“O ente que temos a tarefa de analisar somos nós mesmos”.

Heidegger. *Ser e tempo.*

1.1. Linguagem e *Dasein*: exposição da questão e objetivos

O pressuposto inicial deste trabalho é enfatizar o caráter antropológico da filosofia. Deste pressuposto derivam tanto o objeto da pesquisa como a abordagem utilizada. Com isto, torna-se imprescindível a explicitação do sentido de antropologia a que este pensamento recorre, pois não se trata de ignorar o esforço filosófico de mais de uma tradição em superar um paradigma no qual o sentido era dado a partir do, e constituído pelo sujeito do conhecimento, a *versão* moderna do ser *humano*, antes que a reflexão sobre a linguagem enquanto possibilidade do saber apontasse a este paradigma seus limites e uma necessidade de transformação das questões do conhecimento em função da linguagem¹. E aqui começam a surgir os primeiros elementos que nos ajudarão a proceder nesse sentido: *versão* e humano.

O sentido de antropologia que se toma aqui diz ser a filosofia sempre o “conhecimento humano do homem”, sobre o homem e o mundo, sobre a ação humana, sobre a linguagem e o humano. Ou seja, a antropologia de que se lança mão aqui, não parte de uma “natureza humana” pré-definida, tampouco supõe que o sentido último do ser, no sentido de Heidegger, seja o ser humano, uma antropologia fundacionista, portanto, àquilo a que Heidegger se opôs na crítica ao humanismo. Ao contrário, busca-se salientar a contingência do conhecimento, exatamente por causa do caráter falível e fictício (e não necessariamente relativista) do modo de ser homem “errante” no mundo, pois este, ao conhecer, dirige-se ao mundo e, ao mesmo tempo, a ele mesmo, a seus anseios, interesses, desejos e perspectivas.

Adentrando na questão, o que importa é salientar nesta concepção de conhecimento a linguagem como fenômeno humano e, especificamente, investigar como se dá a relação de “pertença” homem/ linguagem na obra de Martin Heidegger. Ela parece nos permitir afirmar que, ao emprendermos a reflexão filosófica, orientando o discurso para dizer o mundo, estamos, a cada vez, mais próximos e mais diante de nós mesmos (ST1, 33).

¹ M. Oliveira. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*, 2001, p. 11.

Situando a questão no contexto do pensamento de Heidegger, e lembrando que o texto inicial a ser abordado neste trabalho é a obra *Ser e tempo*, trata-se de ressaltar o sentido da analítica existencial e, principalmente, de se guiar a partir da idéia pressuposta na seguinte afirmação: “o ente que temos a tarefa de analisar somos nós mesmos. O ser deste ente é sempre e a cada vez *meu*. Em seu ser, isto é, sendo, este ente se comporta com o seu ser”. (ST1, 77) Aqui importa observar o que está “implicado” em toda pergunta e pensar de que maneira e até que ponto este pressuposto antropológico se localiza no âmbito da teoria do conhecimento, precisamente porque se trata aqui de pesquisar o conhecimento do ponto de vista de Heidegger, o que, no limite, não poderia ser distanciado do conteúdo existencial e ontológico de sua filosofia. Um corte metodológico é inevitável, haja vista que Heidegger procurou acentuar uma dimensão mais originária da compreensão em detrimento do conhecimento (*Erkenntnis*) que parte de uma “divisão” do pensamento².

Nesse sentido, propõe-se uma interpretação de Heidegger que consiste na restrição de seu pensamento à questão das condições de possibilidade do saber. Com isto não se rompe, de maneira alguma, com a hermenêutica heideggeriana. Esta tese é de Ernildo Stein: ser é “apenas um conceito pensado a partir da diferença ontológica no qual operamos para compreender o mundo e, nele, a nós mesmos”³. Ou seja, entafiza-se aqui uma compreensão do ser como *relação*. Juntamente com este argumento do outro, atrela-se uma outra idéia: a de *paradigma*:

Utilizamos o conceito de paradigma basicamente com uma espécie de matriz teórica. Matriz teórica quer dizer um campo delimitado em que se desenvolvem determinados processos de conhecimento. Processos naturalmente conduzidos por uma construção progressiva que pode ser, por exemplo, caracterizada a partir de modelo, de método, de princípio de racionalidade, de teoria da verdade, enfim, de um universo conceitual determinado cuja gênese se pode descrever nesse contexto⁴.

² Trata-se da distinção entre *theoria* e *práxis*, sendo a primeira como que instância de fundamentação e possibilitação da segunda. Para Heidegger, esta antiga distinção no pensamento da tradição chega ao seu ponto alto com Platão e Aristóteles, cujo pensamento, para ele, desenvolve-se a partir da compreensão técnica do pensamento Cf. CH, 150. Constitui uma interpretação redutora do conhecer (*erkennen*) que não tem em conta o compreender (*verstehen*).

³ E. Stein. *Diferença e metafísica*. 2000, p. 61.

⁴ E. Stein. Op. cit., pp. 42-3.

Trata-se de afirmar o aspecto humano do conhecimento. Poder-se-ia objetar a obviedade deste pensamento: se há conhecimento e linguagem, deve-se à capacidade inerente ao ser humano de organizar racionalmente um discurso e, dessa maneira, todo conhecimento é desde sempre humano, já que não consideramos a possibilidade de outros seres no mundo possuírem linguagem em termos racionais. Entretanto, o que se pretende aqui é averiguar as especificidades do conhecimento humano: implicação de interesses, de pontos de vista; inclusão daquele que questiona na questão proposta, ou seja, a própria posição que o ser humano ocupa em relação aos outros entes na natureza devido a sua capacidade de organização, racionalização, e manipulação da “realidade”. Vislumbra-se, dessa maneira, a possibilidade de uma ampliação do sentido da analítica existencial não no sentido de uma “antropologia filosófica”, onde se poderia firmar a essência do ser humano, de seu pensar e agir, mas antes em função de uma “filosofia antropológica”, se assim for possível propor, que pressupõe a contingência e a faticidade deste saber.

Ora, tradicionalmente, a filosofia (e mais especificamente a epistemologia), já trabalha os conceitos aqui tomados e a relação entre eles como um de seus problemas mais centrais: o problema da auto-referência⁵. Entretanto, juntamente com os propósitos deste trabalho, surge a necessidade de rever, inclusive, o paradigma epistemológico que opera a partir da oposição sujeito/objeto como pressuposto do conhecimento. Além disso, em termos contemporâneos, a relação entre estes elementos é transfigurada em outro problema, devido à centralidade da linguagem, de modo que tanto o sujeito como o objeto, serão questionados em sua auto-subsistência epistemológica.

No caminho para a propositura de um pensamento que procurasse romper com a metafísica⁶, termos como “homem” e “vida” (ST1, 82) foram evitados por Heidegger para se referir ao caráter de “existência” do ser da compreensão. Lembre-se a distinção que o autor se esforça por fazer para distanciar os propósitos de seu pensamento deste paradigma metafísico, como podemos observar em *Ser e tempo*, na “delimitação da analítica da pre-sença face à antropologia, psicologia e

⁵ Cf. F. D’Agostini. *Analíticos e continentais*, 2003, p. 122.

⁶ Cf. Tópico 2.1.

antropologia”, (ST1, 81, grifo meu⁷) bem como na tentativa de deixar que o sentido desta existência se construa sem que uma essência predeterminada lhe seja atribuída.

Uma primeira tensão aparece nos nossos objetivos. De acordo com Stein, “alguns entenderam mal Heidegger e afirmaram que para ele a base da filosofia era a antropologia”⁸. Se não há uma antropologia em Heidegger, é preciso justificar aqui a pressuposição inicial do texto, o que só se torna possível a partir de uma compreensão de antropologia como *ponto de partida*, como modo de ser da pergunta, o que a hermenêutica pode oferecer.

Assim, pode-se e não se pode propor uma antropologia em Heidegger. A negativa pressupõe seu próprio intento de se distanciar de uma definição essencialista do “homem”, e a afirmativa funda-se no fato de que

a dimensão antropológica de seu pensamento significa apenas a *mediação necessária* do homem na explicitação do sentido do ser, já que o homem não é outra coisa senão a pergunta pelo sentido do ser, e que a pergunta da ontologia fundamental significa apenas a radicalização do próprio ser do homem.⁹

Mas será que o pensamento de Heidegger opera de fato uma ultrapassagem dessa mediação necessária? A linha de pensamento através da qual a filosofia de Heidegger se desenvolve aponta os aspectos críticos do modelo metafísico do conhecimento, a universalidade que perpassa uma estrutura subjetiva autônoma, sem mundo, sem história e entificada. Tal como elaborado em *Ser e tempo*, este pensamento diz algo bastante próximo disso: perguntar pelo sentido do ser é perguntar pelo sentido daquilo que somos nós mesmos, na medida em que somos em relação ao ser. No entanto, considerando o movimento de radicalização da reflexão de Heidegger sobre a tradição ontológica e sobre história da filosofia como metafísica, o sentido desse “nós mesmos” vai sendo, a cada vez, diluído no sentido do ser mesmo em detrimento de uma espécie de “autonomia” no tocante à abertura

⁷ No decorrer do texto, optei por não verter do original o termo *Dasein*. Nas traduções, ele aparece como “pre-sença” e “ser-aí”, e assim surgem nos trechos citados. Leia-se, portanto, “*Dasein*”, nestes casos.

⁸ E. Stein. Op. cit., p. 51.

⁹ M. Oliveira. *A filosofia na crise da modernidade*. 1989, p. 122.

ao sentido do ser¹⁰, em detrimento do caráter pragmático do *Dasein*¹¹ no tratado de 1927.

Tomando a filosofia de Heidegger como um caminho de pensamento¹², a tese da analítica existencial como pressuposto termina por ser posta em termos distintos a partir de uma certa “virada”¹³ em seu percurso, o que se observa nos textos escritos por volta da década de 30. Se o homem não é outra coisa que não a pergunta pelo ser, e se a ontologia é pensar o ser do homem em sua radicalidade, é preciso investigar os motivos e o sentido de uma tentativa de reverter esta relação a partir da idéia de “verdade do ser”¹⁴ e da linguagem como possibilitadora deste sentido. Por este motivo, a interpretação da *Kehre* é aqui central, já que, com efeito, ela parece representar uma tentativa de abandono de qualquer vestígio de antropologia que seu pensamento até então pudesse ter deixado surgir. Será que uma virada para o ser e para a linguagem pode prescindir daquela dimensão humana tão importante na analítica existencial de *Ser e tempo*?

O pensamento de Heidegger insurge-se contra a *Erkenntnistheorie* e ao paradigma representacional, destituindo o sujeito do conhecimento como fonte universal do sentido em favor de um ser humano como “construto”, cuja essência repousa precisamente na contingência de sua “existência”; o *Dasein*¹⁵. Sendo assim, quando faço uso do termo “humano”, procuro ampliar o sentido da analítica existencial, de modo a englobar até o *Dasein*, bem como o sujeito da representação, para enfatizar os aspectos do conhecimento humano de maneira mais geral e de acordo com os pressupostos referidos acima.

¹⁰ M Haar. *Heidegger e a essência do homem*, 1997, p. 20.

¹¹ Sobre o pragmatismo no primeiro Heidegger, cf. R. Rorty. *Wittgenstein, Heidegger e a reificação da linguagem*, 2002

¹² Stein assinala a importância da publicação das obras completas de Heidegger que, localizando cada um dos textos num contexto biográfico e ainda a partir de uma classificação indicada pelo próprio autor, contribuiu para a “desmistificação” de seu pensamento. Ou seja, o que durante muito tempo se tomou como “misticismo”, “obscurantismo”, ou mesmo “genialidade” dissolve-se na visualização geral da obra como o resultado de um esforço contínuo e cotidiano. Cf. E. Stein. op. cit., p. 28.

¹³ Todo um tópico desta dissertação dedica-se a interpretação da *Kehre*, de maneira que não caberia explicitar-lhe já o sentido. Adianta-se, porém que o mais importante com relação à *virada* para os objetivos deste texto é uma espécie de transfiguração na relação do homem (*Dasein*) com o ser.

¹⁴ Heidegger fala sobre a “verdade do ser” na *Carta sobre o humanismo* tendo já como pressuposto a transformação da questão da “essência da verdade” na questão da “verdade da essência”. Veremos de maneira detalhada o sentido desta inversão no tópico 4.2.

¹⁵ Veremos adiante o que Heidegger compreende como existência e a distinção deste conceito face à tradição filosófica. O determinante é a importância dada ao homem como existente em relação ao ser. Cf. ST1, 77.

Ademais, com humano, quero aqui destacar não só a ruptura com relação à tradição metafísica, mas também apontar a importância que o pensamento sobre o homem ganha quando a linguagem se torna condição fundamental do conhecimento. Nesse contexto, e do ponto de vista de uma filosofia que toma o pensamento como compreensão e interpretação de sentido, a hermenêutica, não teríamos mais “sujeitos”, a rigor, mas seres humanos que lidam com a sua própria capacidade de falar, conhecer e explicitar o “como” da filosofia¹⁶. Sobretudo porque “o homem fala” (L, 7) é que se faz mister pensar as possibilidades de expressão de sentido. Também por isso, é que se impõe aqui pensar algo que destitui o aspecto teórico da compreensão como o mais fundamental.

Estamos desde sempre na linguagem e nos movemos dentro dela. Não é possível um salto para fora da linguagem. Abordá-la filosoficamente é já falar, tocá-la, experimentá-la¹⁷. Essa é talvez a mais intrigante das questões que rondam a filosofia contemporânea que empreende o movimento reflexivo pondo em questão a própria possibilidade do discurso. Nestes termos, a filosofia constata que a simples análise da estrutura da linguagem não seria suficiente para nos remetermos ao sentido mais originário da argumentação e pôr em questão o funcionamento e o sentido do discurso, a possibilidade mesma do conhecimento. O humano entra na filosofia, então, pela linguagem: “Enquanto aquele que fala, o homem é: homem. Essas palavras são de Wilhelm Von Humboldt. Mas ainda resta pensar o que se chama assim: o homem. A linguagem pertence, em todo caso, à vizinhança mais próxima do humano”. (L, 7).

O homem fala, e a dimensão *apofântica* da sua linguagem é fundamental. Não é, entretanto, a única (ST1, 63-4). É necessário pensar a linguagem a partir de outras tantas dimensões determinantes que nos fazem ser tomados por ela enquanto membros de comunidades de troca e partilha de sentido. O ser humano é também um ser de interpretação. É a partir disso que surge em Heidegger o *Dasein*; existência e compreensão. O *Dasein* fala porque possui linguagem, porque articula sentido e o partilha. Em *Ser e tempo*, no seio da analítica, a linguagem é pensada como um existencial, algo que faz parte da estrutura ontológica do *Dasein* (ST1,

¹⁶ Cf. E. Stein. *Aproximações sobre hermenêutica*. 2004, p. 21.

¹⁷ Cf. H-G. Gadamer. *Homem e linguagem*. 2000, p. 120.

219). A condição essencial para romper com a tradição metafísica, para Heidegger, seria pôr em novas bases (fenomenologia hermenêutica) a questão do sentido do ser, e a analítica existencial desenvolve-se como um “pré” na direção dessa pergunta (ST1, 42-45).

Ao leitor que se arrisque acompanhar ainda que de modo sumário o caminho da obra de Heidegger, surge uma inquietação advinda do movimento que este pensamento opera após a referida virada. Apesar da analítica, Heidegger não quer construir um humanismo¹⁸. Uma importante dificuldade a ser enfrentada no âmbito da reflexão heideggeriana, talvez o núcleo central de seu pensamento, é uma espécie de paradoxo resultante do fato de o ser humano se colocar a pergunta pelo sentido da existência sem que isso represente uma espécie de “filtro”, e sem que o homem “doe” o sentido ao ser.

No contexto da *Kehre*, o sentido será pensado a partir da “verdade do ser” e da linguagem enquanto morada do ser (CH, 149). Não se está falando mais aqui “a partir” do *Dasein*, mas do ser. O ser mesmo se diz na linguagem. Vejamos se a colocação nos seguintes termos é possível: temos um sentido que não é mais advindo do “modo de ser”, como diz Heidegger, do ente que conhece. A linguagem está carregada deste sentido. Há um ser como fonte desse sentido. Caberia perguntar: qual a relação entre a compreensão e a linguagem enquanto articulação de sentido? Quem é que conhece e qual movimento ou atividade executa esta esfera da compreensão? Por mais que a analítica existencial seja apresentada em *Ser e tempo* como apenas um projeto anterior e possibilitador da pergunta pelo ser ele mesmo, podemos considerar tal projeto como apenas um desvio? Ou será que podemos considerar que, para além de um desvio Heidegger tem um interesse determinante na maneira como o homem é no mundo por ser unicamente a partir deste ente que o ser pode fazer algum sentido? Este obséquio parece não ser assim tão irrelevante de modo a poder figurar como apenas uma passagem da abertura do campo de investigação de *Ser e tempo* para os textos que lhe seguem.

A meu ver, por mais que no início da elaboração de seu projeto, Heidegger tenha colocado a reflexão sobre o homem, do ente primordial, que se coloca a

¹⁸ É o que deveremos explicitar no Tópico 4.3 desta dissertação.

pergunta pelo sentido do ser, a questão terminou por se tornar mais decisiva e central. Adiante veremos que em face da necessidade de reinterpretar a metafísica, movimento no qual Heidegger concebe seu próprio projeto, o de *Ser e tempo*, como um pensamento metafísico, o homem continua a rondar o núcleo central de suas questões filosóficas. O limite deste pensamento de Heidegger é: qual sua questão central, a pergunta pelo ser ou a pergunta pelo homem? É sabido que em *Ser e tempo*, está clara e explícita a posição de Heidegger e está “dito”: sua questão é a do sentido do ser, que deve ser pensada a partir de seus dois aspectos o ôntico (a referência ao ente) e o ontológico (a referência ao ser) (ST, 27-41). Mas não foi também ele que chamou a atenção para a interpretação do “não-dito” de um autor?

A “doutrina” de um pensador é o que em seu dizer restou não-dito, a que o homem é exposto, a fim de que, em troca, se desgaste sem medida. Para que possamos experimentar e, depois, conhecer o não-dito de um pensador, seja de que tipo for, temos de refletir sobre seu dito (DPV, 1).

A *Carta sobre o humanismo* é um dos textos em que vemos a importância da questão do homem para nosso autor. Nela, Heidegger aponta o caráter de *existência* do homem como sua condição de possibilidade de compreensão do ser, mas o construto “*Dasein*” não é mais empregado como em *Ser e tempo*, como objeto da analítica. Com efeito, a linguagem também não é apontada como um aspecto da estrutura existencial, mas como algo “do ser”, a linguagem é o que viabiliza o pensar da verdade do ser.

Já em *O caminho para a linguagem*, o objetivo é “trazer a linguagem como linguagem para a linguagem” (CL, 192) e isso é referido a partir de uma idéia que o autor retira das palavras de Novalis, num poema intitulado *Monólogo*: “A linguagem fala única e solitariamente consigo mesma” (CL, 192). “*Die Sprache spricht*” (L, 9). O que vemos aqui? *Ser e tempo* nos mostra uma concepção de linguagem como discurso que se origina da interpretação existencial do *Dasein*. *Sobre o humanismo* nos oferece uma reinterpretação do humano e também da linguagem, de modo que ambos são pensados diretamente como decorrência do próprio ser, sendo esse pólo da relação realçado de modo determinante. O caminho para a linguagem, por sua vez, nos sugere a linguagem como monólogo. Construimos um percurso. Resta averiguar nele, condições e necessidades das supostas transformações, no sentido de uma reinterpretação do humano, da linguagem e do próprio ser. Enfim, precisamos saber até que ponto o pensamento de Heidegger efetivamente se

transforma, ou simplesmente se desdobra a partir de pressupostos que já estavam dados desde *Ser e tempo*.

Estando assim delimitada a questão, este trabalho tem como propósito explicitar o desenvolvimento do pensamento de Heidegger a respeito da relação entre a linguagem e a dimensão do humano. O objetivo principal é abordar as especificidades desta relação antes e depois do que foi considerado uma “virada” em seu pensamento, ressaltando uma nova concepção de linguagem e de ser nesse movimento. Como decorrência, busca-se encontrar o sentido de uma transfiguração (se há de fato uma) que teria deslocado a interpretação do ser como algo eminentemente humano e, portanto, historial, localizado, fático e contingente numa dissolução da esfera do pensamento no que se poderia chamar de um “oneramento ontológico” do real, do ser enquanto tal. Numa palavra, a questão é saber se a *Kehre* representa uma ruptura com dimensão antropológica, e qual sua implicação na linguagem, no pensamento de Heidegger.

A seguir expomos o método e a estrutura do texto, onde figuram os propósitos específicos da pesquisa.

1.2. Método e estrutura do texto

Da maneira como estão articulados os objetivos propostos e o desenvolvimento do texto, a pesquisa lançou mão de um campo de investigação que compreende mais de um período na obra de Heidegger. Além disso, delimitaram-se duas questões específicas: a linguagem e o humano, a partir das quais as obras deverão ser interpretadas. Torna-se necessário, então, explicitar em função de que critérios este caminho e estes textos foram escolhidos.

De que maneira seria possível a um texto de dissertação em filosofia interpretar com o necessário rigor cada um dos problemas e cada um dos passos empreendidos por um autor em sua jornada filosófica? Certamente, não caberia aqui explorar de maneira detalhada a gênese destes elementos da obra de Heidegger. Esta é uma pretensão que, por ora, encontra-se fora de meu alcance. Se os

objetivos girassem em torno de uma só obra, *Ser e tempo*, por exemplo, já haveria margem para o desenvolvimento de um trabalho bastante fecundo e o grau de detalhamento dos termos em questão deveria, invariavelmente, ser maior e mais complexo. No entanto, optou-se por outro caminho. Acredito que este método proposto é igualmente viável, fecundo e rigoroso: aproximar textos tematicamente próximos, ainda que cronologicamente distantes, enfatizando uma abordagem comparativa, e compondo um percurso representativo das idéias do autor.

Em primeiro lugar, é preciso lembrar que se fez aqui o uso de fontes traduzidas para o português¹⁹. Os textos no original figuraram como fonte secundária. Acredito que, se por um lado, perde-se algo da originalidade do texto quando se lança mão da tradução, por outro, tendo em vista o diálogo com a hermenêutica que pretendemos fazer aqui, a tradução, que poderíamos pensar como “fusão de horizontes”, pode ser enriquecedora, uma vez que não temos em conta lidar com um texto em toda sua “pureza”: “A tarefa do tradutor deve ser sempre, portanto, a de não copiar o dito, mas de se posicionar na direção do dito, isto é, no sentido deste para, na direção de seu próprio dizer, transportar o que há a ser dito”²⁰. Se tomamos interpretação como “construção”, bricolagem, acoplamento de idéias em conjunto ou em debate, a implicação do *humano*, do olhar observador e intérprete, só se ratifica.

Os textos foram escolhidos a partir dos seguintes critérios: *Ser e tempo* (1927), não só pela celebridade e por sua centralidade no pensamento de Heidegger, mas pela importância do humano pensado a partir da fenomenologia no contexto da analítica existencial e da concepção de linguagem como *discurso* que aí se articula. De toda maneira, usa-se sempre referir esta obra seja qual for a temática investigada em Heidegger, pois o próprio autor direta ou indiretamente volta a ela em seus textos posteriores. Convencionou-se, inclusive, atribuir a *Ser e tempo* o pensamento do chamado “primeiro Heidegger”, em oposição ao que foi escrito após a *virada*.

¹⁹ A pesquisa se serviu dos trabalhos de M. Schuback, e de E. Stein. Sem os mesmos este trabalho se teria tornado inviável. A Ernildo Stein, devo também importantes lances de interpretação suscitados pelo seu vasto trabalho que acompanhou, com efeito, o labiríntico percurso de Heidegger.

²⁰ H-G. Gadamer. *Homem e linguagem*, 2000, p. 127.

O texto *Sobre o humanismo* (1946), ou *Carta sobre o humanismo*, é um destes escrito que dialoga com *Ser e tempo*. Por isso, e pelo esforço do autor em delinear sua concepção de homem face à tradição filosófica, tomando posição, inclusive, no que diz respeito à relação entre homem e linguagem, tal texto tornou-se fonte indispensável para esta pesquisa. O texto é ainda bastante interessante por se tratar de uma carta, ou seja, um *diálogo*²¹ escrito, já que o que ali se expressou procurava responder a questões postas num debate filosófico, o que rompe com a estrutura tradicional e acadêmica do tratado, além de fazer o discurso dirigir-se para um interlocutor situado e “interessado”, marcando um ponto de vista, um foco propositor de questões.

O *caminho para a linguagem* (1959), por sua vez, insere, a partir do *monólogo*, a idéia de que a linguagem dialoga unicamente consigo mesma. Deve-se, decifrar então, o enigma desta afirmação no tocante à relação da linguagem com o humano. Na verdade, o conjunto de textos compilados no volume *A caminho da linguagem*, giram em torno desta idéia. O texto escolhido é o último e parece reunir de um modo geral a temática²². Por este motivo foi utilizado como base para as considerações finais

É importante destacar também duas orientações distintas que constituem o método aqui empregado e que se observa no decorrer do texto. Em virtude da necessidade de situar o pensamento de Heidegger com relação à tradição filosófica, operou-se o que poderíamos chamar de uma *análise externa*. Isso significa que, nesse âmbito não se recorre necessariamente aos termos do autor, ou seja, não se está necessariamente em conformidade com seu paradigma, embora ele permaneça subentendido. Por outro lado, face à necessidade de interpretar de modo mais aprofundado os textos principais, operou-se uma *análise interna*, onde se busca, especificamente a partir das palavras do autor, os elementos a serem investigados no âmbito da coerência interna deste pensamento.

²¹ Gadamer ressalta a importância do diálogo (*Gespräch*) para a hermenêutica, como possibilidade de experimentação do “comum” da razão, da transformação do eu em face da alteridade, da compreensão, e mesmo da incompreensão. Cf. H-G. Gadamer. *A incapacidade para o diálogo*. 2000, pp. 133-5.

²² Cf. O. Pöggeler. *A via do pensamento de Martin Heidegger*, 2001, p. 263.

O segundo capítulo tem como propósito apontar a relação entre linguagem e homem, partindo da maneira como estes termos foram desenvolvidos na tradição metafísica. Trata-se de pensar até que ponto tais questões podem surgir no debate filosófico sem a necessária pressuposição de um sentido essencialista. Caminha-se portanto, na tentativa de empreender um movimento de superação da metafísica. Em seguida, este movimento é associado ao contexto da “reviravolta lingüística” na filosofia contemporânea. Trata-se de situar aí a centralidade da linguagem em função de que se pensam, em detrimento do paradigma metafísico, uma nova maneira de se abordar a relação entre humano e linguagem. Ainda com este propósito, aborda-se a hermenêutica no contexto dessa virada, destacando seus pressupostos filosóficos, especificamente a partir da questão da *interpretação*, do *sentido*, e do *como* enquanto modo de formulação da pergunta filosófica. Conclui a seção com uma espécie de balanço da questão proposta, afirmando a (im) possibilidade de a filosofia abandonar de todo o sentido identitário da linguagem.

O terceiro capítulo visa explicitar a concepção de linguagem em *Ser e tempo*. Parte-se inicialmente das idéias metodológicas centrais que Heidegger desenvolve no início da obra, em que pretende propor novas bases para a pergunta pelo sentido do ser, em oposição à metafísica tradicional, a partir do conceito de *Destruktion*. Posteriormente, faz-se uma breve caracterização de dois importantes teoremas que permeiam a obra de Heidegger como um todo, mas em *Ser e tempo* encontram-se em seu núcleo. Em seguida, o texto debruça sobre a analítica existencial, e inicia buscando situar a centralidade de Kant neste conjunto, a partir da idéia de “fundamentação antropológica da metafísica”. Adiante, expõe-se conceitos centrais que são construídos por Heidegger no seio da analítica e que têm como base os pressupostos apresentados no parágrafo sobre a desconstrução: *tempo*, *faticidade* e *mundo*. Por fim, o capítulo conclui com uma investigação específica acerca da linguagem como discurso em *Ser e tempo*, o que demandou uma ênfase no §34, intitulado “Pre-sença e discurso. A linguagem”.

O quarto capítulo tem como núcleo temático central a questão da virada (*Kehre*) no pensamento de Heidegger. Como se trata de uma questão ainda controversa entre os intérpretes, procurou-se retomar minimamente este debate, para, em vista disso, tomar posição. Além disso, vali-me de um outro texto de Heidegger: *Tempo e ser* (1962), exatamente a inversão do título de *Ser e tempo*,

pois aí se encontra a argumentação do próprio autor acerca da necessidade deste movimento. Em seguida, interpreto um texto fundamental, *Sobre a essência da verdade*, em que constam, explicitamente, os elementos que antecipam a *virada* em Heidegger, quando a questão da “essência da verdade” se transmuta na questão da “verdade da essência” a partir da idéia de “liberdade” (*Freiheit*) que Heidegger atribui tanto ao ser como ao *Dasein*. Por se tratar da verdade como questão temática, recorreu-se também ao §44 de *Ser e tempo*, “Pre-sença, abertura e verdade”. Passa-se, então ao texto *Sobre o humanismo*, com o intuito de interpretar aí as concepções de linguagem e humano, procurando empreender, tendo em vista compreender de que maneira tais concepções dialogam ou não com *Ser e tempo*.

Por fim, nas considerações finais aborda-se o texto *A caminho da linguagem*, centrando a investigação na relação entre linguagem e humano a partir da idéia de linguagem como *monólogo*. Em suma, procura-se delimitar até que ponto a antropologia perde espaço no pensamento de Heidegger e de que maneira, em conjunto com isto, se transfigura sua concepção de linguagem.

A “essência” da linguagem e a “essência” do homem

“Cada século trazia a sua porção de sombra e de luz, de apatia e de combate, de verdade e de erro, e o seu cortejo de sistemas, de idéias novas, de novas ilusões; em cada um deles rebentavam as verduras de uma primavera, e amareleciam depois, para remoçar mais tarde. Ao passo que a vida tinha assim uma regularidade de calendário, fazia-se a história e a civilização, e o homem, nu e desarmado, armava-se e vestia-se, construía o tugúrio e o palácio, a rude aldeia e Tebas e cem portas, criava a ciência, que perscruta, e a arte que enleva, fazia-se orador, mecânico, filósofo, corria a face do globo, descia ao ventre da terra, subia às esferas das nuvens, colaborando assim na obra misteriosa, com que entretinha a necessidade da vida e a melancolia do desamparo”.

Machado de Assis. *O delírio. Memórias póstumas de Brás Cubas.*

2.1. Metafísica e superação

O termo “metafísica” tem mais de uma acepção²³. Em primeiro lugar, tomando a obra de Aristóteles como referência, a metafísica seria o âmbito da filosofia que pensa o ser em sua totalidade e generalidade, sendo, precisamente por isso, considerada por este filósofo como o supremo saber, pois ocupava-se do estudo daquilo que a tudo precede e fundamenta, a investigação acerca do real enquanto tal, de seus princípios e causas. Desta “ciência primeira”, deveria derivar tudo o que de particular se pudesse afirmar sobre o mundo²⁴. Nestes termos, então, metafísica é aquela ciência mais fundamental, que trata tanto daquilo que por “pertencer” ao ser é comum a tudo o que é (todo ente), quanto do ser mesmo enquanto essência primordial, una e imutável (a causa primeira).

A metafísica investiga o ser e é, portanto, ontologia, e deveria funcionar ao mesmo tempo como uma propedêutica e como uma espécie de finalidade última a ser alcançada pelo conhecimento. Heidegger se refere à obliteração do sentido de “metafísica” que se teria operado na tradição da interpretação de Aristóteles:

Sabe-se que a expressão *μετά τὰ φυσικά* designava o conjunto dos tratados de Aristóteles que davam continuidade material àqueles do grupo da Física, tinha primitivamente apenas um simples valor de classificação, mas se transforma mais tarde em uma denominação que explica o caráter filosófico do conteúdo desses tratados. Esta alteração de sentido não é, contudo, tão insignificante como se diz habitualmente (KPM, 66).

Originalmente, tem-se apenas o sentido de metafísica como ontologia, a investigação acerca do ente enquanto tal, e, depois, a idéia de que a metafísica é o saber que “transcende” o mundo real e imediato. A fusão dos dois sentidos teria decorrido de uma interpretação já orientada e determinada, de modo a tomar a obra de Aristóteles como meta-física.

Num período da filosofia cujo paradigma regia-se por um aspecto ontológico fundamental, já em Platão, ainda que também ele, assim como Aristóteles, não tenha feito uso da palavra metafísica, uma teoria dualista da realidade, em que o

²³ Cf. F. D'Agostini. *Analíticos e continentais*, 2003, p. 176.

²⁴ Cf. Aristóteles. *Metafísica*, 1969, I. 980 – 982.

primordial e determinante transcende o sensível e imediato. Numa interpretação da alegoria da caverna, Heidegger aborda a “doutrina da verdade” de Platão como um deslocamento da verdade do ente para a transcendência, para a Idéia (DPV). Platão entende que o ser é mais verdadeiro enquanto Idéia que *ilumina* o ente enquanto ente, tornando possível ao homem o conhecimento das coisas. Promove, assim, a distinção entre a visão sensível, que no mito se representa como sombras na caverna, e a visão das coisas como evidência (*Aussehen*), a contemplação das idéias no mundo inteligível. Para Heidegger, é precisamente com esse movimento de “separação” que a filosofia se torna metafísica, pois começa a se configurar como a busca pela “causa mais elevada e primeira”²⁵, sendo o pensamento verdadeiro aquele que se coloca “para além” do mundo sensível, e falsa, aparente, a percepção, *aísthesis*²⁶, advinda diretamente deste mundo físico .

Esta aspecto de “transcendência” da metafísica congrega talvez o mais pejorativo dos sentidos na filosofia contemporânea, pois a transcendência termina por ser tomada como uma espécie de ingenuidade e mesmo como um comportamento “relapso” com relação ao mundo e ao próprio conhecimento. O “metafísico” é aquele que busca respostas e soluções para os problemas numa realidade “supra”, além, distante da faticidade do mundo. O problema determinante deste posicionamento é o dogmatismo, ou seja, a aceitação de verdades sem que tenha havido a reflexão e argumentação necessárias.

Se com relação à idéia de transcendência, Aristóteles, com sua concepção imanentista tanto da realidade como do conhecimento, supera a posição de Platão, ele permanece vinculado ao sentido ontológico da tradição metafísica em função de sua teoria do ser enquanto tal. Em todo caso, para ele, o conhecimento mais elaborado, mais verdadeiro, é aquele que é capaz de dar conta do que está acima da física, como um grau mais elevado de um processo cumulativo. A filosofia remanesce como aquele saber que se ocupa das primeiras causas e dos princípios das coisas²⁷.

²⁵ Idem.

²⁶ Heidegger refere em *Ser e tempo* que o sentido grego originário de verdade, remontando aos pré-socráticos, remete à “simples percepção sensível de alguma coisa”. (ST1, 64).

²⁷ Aristóteles, op.cit.

A reviravolta lingüística e mesmo a “revolução antropologizante”²⁸ de Kant, não foram os movimentos iniciais no sentido de uma superação da metafísica na filosofia. Poder-se-ia dizer que a filosofia está sempre operando “viradas”, em direção a um conhecer e dizer mais corretos, seja afirmando um passo a ser dado, seja promovendo um retorno a algo mais originário. Há sempre algo a ser superado e isto se torna mais próprio se o ser, o mundo, a existência e o próprio saber são pensados em sua historicidade.

Mais justo seria apontar o próprio surgimento da filosofia como oposição ao mito na Grécia Antiga como esta tentativa de distinguir o pensamento enquanto conhecimento e explicação racional da crença e aceitação da tradição. Inclusive, como afirma D’Agostini²⁹, este aspecto remete ainda a uma outra acepção de metafísica, aquela que se aproxima do pensamento que constituiu a história e a cultura de toda e qualquer civilização: o espaço dos mitos, das lendas, dos costumes recebidos da tradição, de tudo aquilo que faz ainda parte do cotidiano de toda comunidade humana. Trata-se do espaço onde se encontra o pensamento para o qual a “reflexão”, a “crítica” e a “justificação” não encontram lugar. Assim a filosofia se forma com estes processos de superação: racionalização do saber; pressuposição de fundamentos; ruptura com estes mesmos fundamentos; secularização do conhecimento; novamente ênfase na razão e as posteriores críticas à própria razão.

Entretanto, certamente, importa aqui mais de perto averiguar os usos e desusos do termo “metafísica” no sentido filosófico que nos remete à Modernidade e seu ideal de fundamentação e justificação do conhecimento a partir de “bases sólidas e seguras” que pudessem fazer do conhecimento dos temas da metafísica algo viável e verdadeiro. É certo que este movimento não carece de um vínculo com a metafísica, pelo menos se tomamos Descartes, Kant e seu projeto de racionalidade, pois para cada um, trata-se de “dividir” de alguma maneira as faculdades humanas entre “crer” e “saber”³⁰, pois a cada um destes pensadores não importava romper com os dogmas religiosos vigentes, apenas assegurar o espaço, a liberdade e o direito de o ser humano desenvolver sua capacidade de

²⁸ Cf. M. Oliveira. *A filosofia na crise da modernidade*, 1989, p.15.

²⁹ Cf. F. D’Agostini. op. cit., p. 175.

³⁰ I. Kant. *Crítica da razão pura*, 2001, p. 53.

questionamento, de fazer uso de sua razão e de esclarecer, de iluminar as “obscuridades” que como tais se poderiam apresentar.

Dessa maneira, pode-se afirmar, que tanto Descartes como Kant almejavam, a seu modo, superar a metafísica, tentando encontrar bases sólidas a partir das quais o “essencial” das questões metafísicas permanecesse (a busca pelo sentido último da realidade, do fundamento que orientasse a vida e o saber dos seres humanos), mas tirando-lhe o dogmático e ingênuo perguntar imediato e irrefletido. É neste sentido que Descartes, na carta introdutória às suas *Meditações*, esclarece aos doutores da faculdade de teologia de Paris seu propósito de ruptura epistemológica com a tradição de pensamento filosófico, preservando ao mesmo tempo, o espaço da fé e da religião. A meu ver, neste ponto, Descartes situa-se de modo ímpar no paradigma moderno de afirmação da razão, em oposição às questões centrais da metafísica, mas a partir de pressupostos mais “justificáveis” no seu contexto histórico:

sempre considere que estes dois assuntos, de deus e da alma, eram os fundamentais entre os que devem ser demonstrados mais pelas razões da filosofia do que da teologia: pois, apesar de nos ser suficiente, a nós que somos fiéis, crer pela fé que existe um Deus e que a alma humana não fenece com o corpo, é certo que não parece possível poder convencer os infiéis de religião alguma, nem mesmo de qualquer virtude moral, se em princípio não se lhes provarem essas duas coisas pela razão natural.³¹ [Grifos meus].

O propósito, era, portanto, “guardar o lugar” de cada uma dessas formas de ser portar no mundo: não desfazer a crença, mas demonstrá-la, porque com a “razão natural” o saber é mais justo, mais válido, além de ser mais esclarecida, mais livre e emancipada a verdade que convence pela força do argumento do que pela força do dogma. De toda maneira, estaria resguardado o pensamento sobre as tão “excelsas” questões da alma e da existência de Deus.

Na filosofia que se insurge no século XIX contra os propósitos modernos, de ordem idealista e absolutista, poderíamos citar Nietzsche, como exemplo, em sua articulação do fim do fundamento como morte de Deus³². A metafísica começa a ser criticada precisamente em função da postulação de verdades absolutas, fixas, imutáveis, da proposição de “fundamentos últimos” de todo conhecimento. A

³¹ R. Descartes, Nota Prévia às *Meditações* (Aos senhores Deão e doutores da sagrada Faculdade de Teologia de Paris), 1999, p. 235.

³² Cf. F. Nietzsche. *A gaia ciência*, 2005, §125.

principal objeção é a falta de consideração acerca do devir, da constante mudança a que tanto o mundo como o pensamento estão submetidos. A crítica se estende mesmo ao “pensamento absoluto”, que se dá conta da historicidade do ser e de nossas idéias sobre ele, mas permanece preso à busca de uma síntese final.

E é com base nesta compreensão que uma certa corrente da filosofia na contemporaneidade, e Heidegger, especificamente, vai tomar a metafísica não só como aquele pensamento que põe o ente em sua totalidade em questão, ou que transcende o real em busca de algo mais verdadeiro, ou aquele pensamento que se vincula às nossas crenças e mitos, mas como um posicionamento filosófico que tentou pensar o ser em sua totalidade e identidade, ignorando o “sentido” do ser ele mesmo.

É sempre embaraçoso explicitar os termos em que a filosofia de Heidegger considera a metafísica, pois apesar de, de alguma maneira pressuposta em toda sua obra³³, esta questão não é abordada nestes termos em *Ser e tempo*³⁴, contudo, aparece como uma questão central a partir dos escritos posteriores a esta obra, precisamente quando se inicia o período que se atribui à chamada “virada” de seu pensamento. Devemos compreender então, que a abordagem temática da metafísica guarda intrínsecas relações com a *Kehre* de Heidegger, a qual abordaremos mais detalhadamente adiante. Por enquanto, como antecipação a este processo, pode-se apontar o sentido geral da crítica de Heidegger à ontologia tradicional³⁵, como teoria do ser tal como exposta em *Ser e tempo* e que se contrapõe precisamente ao pensamento de Kant e Descartes, enquanto concepção de conhecimento, de “método” filosófico, de colocação das questões.

O argumento central da *Destruktion* que Heidegger faz com relação a ontologia tradicional é sua concepção de ser como *presença*, como algo “simplesmente dado”, o que desembocou na interpretação do ser como realidade, substancialidade e exterioridade (ST1, 266). O erro fundamental é a falta de uma consideração ontológica, bem como de uma compreensão adequada do tempo

³³ Cf. E. Stein. *Diferença e metafísica*. 2000. p. 30.

³⁴ Cf. G. Vattimo. *Introdução a Heidegger*. 1989, p. 61-2.

³⁵ Em *Ser e tempo*, Heidegger ainda “aprova” a metafísica e a toma como sinônimo de ontologia em oposição à epistemologia, ou teoria do conhecimento (*Erkenntnistheorie*), que ele “invariavelmente critica”. M. Inwood. *Dicionário Heidegger*. 2002, p. 111.

(ST1, 52-3), da historicidade, e da compreensão do ser como possibilidade, que se funda no *Dasein* como ser lançado (*geworfen*) no mundo. Do ser como coisa substancial, essencializada e “simplesmente-dada”, decorem outros critérios de demarcação da metafísica em *Ser e tempo* e talvez o principal deles seja o conhecimento compreendido como um processo que envolve entidades básicas auto-subsistentes: o sujeito e o objeto (que se funda igualmente no caráter teórico do conhecimento enquanto *Erkenntnis*) e que, no âmbito da linguagem, vai reduzir o *lógos* à “lógica”, à interpretação estritamente racional, enunciativa e predicativa do dizer.

Ouvindo Heidegger: “desse modo, esta interpretação torna-se o ponto de partida ‘evidente’ para os problemas da epistemologia ou ‘metafísica’ do conhecimento. Pois o que é mais ‘evidente’ do que um ‘sujeito’ se referir a um ‘objeto’ e vice-versa?” (ST1, 98). O par sujeito/objeto é apontado como a base da compreensão do ser manifesto, presente, dado, sem que haja uma reflexão primeira acerca do sentido ontológico destas estruturas.

De toda maneira, e seja como for pensada a metafísica, em Heidegger ou noutros autores da tradição, nas diferentes acepções referidas, salta à vista, como elemento comum, o sentido ontológico de realidades auto-subsistentes, substanciais, que além de indemonstradas empiricamente, são aceitas como o mais corriqueiro, o mais próximo, manifesto e evidente. Ou seja, arrisca-se aqui a interpretação de que o que há de mais metafísico na metafísica, seja em que acepção esta seja tomada, é a existência ou presença como substancialidade. E é neste ponto que se poderia relacionar de modo mais genuíno a ruptura que representa nesse contexto os pressupostos da reviravolta lingüística. Juntamente com os pressupostos desta virada, é que deve ser exposto aqui o sentido da superação da metafísica enquanto pressuposição de essências no mundo.

2.2. Reviravolta lingüístico-pragmática

O empenho em superação da metafísica pode ser pensado a partir da impossibilidade de se pressupor substâncias, seja em sentido subjetivo, como uma esfera pensante isolada e subsistente, seja numa acepção objetual; o mundo tomado como realidade “exterior”, autônoma, sem que tenha havido uma prévia reflexão sobre a linguagem e sua condição de mediadora e possibilitadora de todo conhecimento. Com vimos, a contemporaneidade enfrenta a necessidade de superar a metafísica em nome de uma filosofia menos dogmática, e implica visivelmente numa redução de pressuposições ontológicas. Se a metafísica já tinha até este momento se tornado ingênua por pressupor realidades auto-subsistentes, “exteriores” no mundo, a partir do contexto da reviravolta lingüística, pressupor mesmo um “mundo” em sentido substancial será problemático:

vivemos num tempo em que as “evidências” são postas em questão. O “mundo de sentido” que nos gerou historicamente parece tender a desaparecer, pois sua validade é posta em dúvida. Desconfia-se hoje da pretensão à racionalidade, que constitui o cerne deste mundo³⁶.

Com efeito, a história da metafísica nos apresenta a filosofia como tendo se regido pelo paradigma da razão, que constituía o princípio tanto do conhecimento como do próprio mundo. A reflexão sobre a linguagem surge como um necessário “dar-se conta” do aspecto lingüístico que condiciona toda pretensão de racionalidade. Sendo assim, o objetivo proposto neste texto torna necessária uma abordagem da reviravolta lingüística³⁷ na filosofia. Em linhas gerais, é preciso explicitar em que sentido o contexto desta virada, enquanto uma ultrapassagem da

³⁶ M. Oliveira. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*, 2001, p. 417.

³⁷ O termo “reviravolta lingüística” foi usado aqui em conformidade com a terminologia do prof. Manfredo Oliveira que expressa a idéia da inevitabilidade de a filosofia contemporânea pôr em questão “o campo de articulação” de nosso conhecimento do mundo; a linguagem. “A expressão [virada] filosófica] já vem de M. Schilick, “*Die Wende der Philosophie*”, in *Erkenntnis* 1 (1930), pp. 4-11”. De início, a reviravolta lingüística surge como tema da filosofia analítica, mas, posteriormente, ganha um sentido mais amplo, como um marco da filosofia contemporânea, que instaura a idéia de que todo conhecimento dos objetos no mundo é mediado pela linguagem. Além disso, com o uso deste termo objetivei evitar a ambigüidade que poderia ter suscitado o termo “virada”, pois ele será usada adiante especificamente para referir-se à *Kehre* no pensamento de Heidegger. Apesar de a linguagem figurar como temática central na filosofia do “segundo” Heidegger, não tenho como objetivo situá-la no contexto da reviravolta lingüística, mesmo porque já em *Ser e tempo*, no “primeiro” Heidegger, portanto, consta a idéia de que o mundo vem ao *Dasein* através da linguagem (discurso). De toda maneira, é importante frisar que a abordagem que aqui se faz da reviravolta lingüística tem como propósito relacionar a centralidade da linguagem na filosofia à necessidade de superação da metafísica e não especificamente ao percurso filosófico de Heidegger.

metafísica, com destaque ao sentido hermenêutico assumido no pensamento de Heidegger, não inviabiliza a investigação que enfatiza o aspecto antropológico da referência ao humano na filosofia.

O desafio que se põe com a reviravolta lingüística é, então, abordar as condições de possibilidade da própria filosofia, e até da arte e da ciência já que tudo o que se pode conhecer, sobre o que se pode pensar, toda experiência sensível e toda intuição intelectual só são articuláveis mediante a linguagem. No limite, supomos e postulamos, a cada vez, mais e mais linguagem ao pô-la em funcionamento, operando um jogo no qual todo o dizer seria um “bate e volta” entre proposições, que podem se organizar e formar blocos complexos de sentenças ou se tornarem oposições num debate, por exemplo.

Não que o pensamento acerca do mundo tenha se tornado impossível ou inviável, o mundo é que agora só pode ser compreendido com referência a, e mediado pela linguagem. A filosofia, com suas diferentes correntes e escolas de pensamento lidou de maneiras distintas com esta questão. Por um lado, parte da tradição de cunho analítico³⁸, orientada por uma análise lógica, acreditou poder assegurar a validade do conhecimento a partir da busca pela estrutura “correta” da linguagem, no sentido de fazer uma terapia e sanar incorreções que se colocassem como empecilhos ao “dizer o mundo”. Wittgenstein, com sua teoria da “figuração”, afirmava ser imprescindível encontrar uma forma lógica da linguagem que pudesse corresponder à estrutura lógica do próprio mundo³⁹. O que é posto aqui como problema fundamental são as possíveis incorreções a que a linguagem natural estaria submetida, e que nos levaria a considerações errôneas sobre o mundo. Seriam estas incorreções e usos indevidos os responsáveis por uma certa ilusão do pensamento intuitivo, que nos faria pressupor entidades constituídas no mundo.

Já do ponto de vista lingüístico-pragmático, a linguagem será pensada com relação ao seu uso nos mais diversos âmbitos sociais e nas mais distintas formas do

³⁸ Utiliza-se aqui, ainda que com ressalvas, a distinção entre filósofos analíticos e continentais, que procura congrega minimamente a filosofia contemporânea em torno de temáticas, orientações e métodos mais ou menos definidos. A base para o que abordei aqui se encontra na obra de Franca D’Agostini já referida. Não estou convencida se esta é a maneira mais genuína de “generalizar” as posições filosóficas no mundo contemporâneo, entretanto, do ponto de vista didático e mesmo por motivos de cotejamento e oposição de perspectivas num debate, a distinção é válida.

³⁹ Cf. M. Oliveira. op. cit.,p. 109.

conhecimento. Aqui, a atividade do falar e seus resultados no sentido da compreensão, comunicação e expressão do mundo entre indivíduos que partilham vivências e uma linguagem minimamente comum foi sobreposta à busca por uma estrutura artificial que corrigisse possíveis falhas em nossa linguagem natural. Também Wittgenstein, num movimento que poderíamos chamar de radicalização dos pressupostos da reviravolta lingüística em seu pensamento, operou uma virada pragmática que passa considerar o caráter designativo da linguagem como apenas uma de suas funções, e a ressaltar a linguagem a partir de seus *usos*, de seu aspecto social e comunicativo.

Apoiando-se na interpretação de D'Agostini, especificamente no tocante à reviravolta lingüística como condição de superação da metafísica, encontramos uma disparidade básica entre a tradição analítica e a continental. Metafísica para a analítica é exatamente a ignorância com relação à distinção entre aquilo que de científico e rigoroso se pode dizer acerca do mundo, por um lado, e a intuição e a experiências afetivas. Nesse contexto, a desconsideração desta separação, faz da filosofia um mero “ensaio” de sentenças infundadas, sem referência no mundo. Como aponta D'Agostini⁴⁰, é curioso que para a outra tradição, a continental, especificamente para a hermenêutica, sobre a qual se falará adiante, a metafísica seja apontada exatamente como aquele pensamento que “separou”: distinguiu sujeito e objeto, o mundo do “além-do-mundo”, o sensível, do inteligível, enfim. E a ciência é precisamente a departamentalização da filosofia no sentido de uma instrumentalização do saber.

De toda maneira, diagnósticos distintos levam a distintos modos de superação. A analítica aposta na revisão contínua do representar, da referência e da possibilidade de dizer corretamente o mundo através da instrumentalização e formalização da filosofia, na qual uma consideração sobre o ser, por exemplo, não encontra lugar devido ao seu caráter por demais evidente, universal, indefinível⁴¹ e metafísico, portanto, sem “referência”. Já na hermenêutica, a relação ser/linguagem como relação de interpretação de sentido encaixa-se mais no modelo de filosofia

⁴⁰ F. D'Agostini.op.cit., p. 177.

⁴¹ Em *Ser e tempo*, a crítica de Heidegger à filosofia enquanto *Erkenntnistheorie* refere que uma incompreensão do ser resulta precisamente destes “preconceitos” que a tradição filosófica traria em seu bojo.

que pretende precisamente evitar ao máximo a reflexão que se ponha “acima” daquilo que “nós mesmos” encontramos no mundo, como a linguagem com a qual lidamos diariamente.

É notório que, na tradição filosófica, um outro movimento de crítica à filosofia enquanto metafísica como mera investigação especulativa propunha exatamente a empiria relativa às experiências que o sujeito do conhecimento tem do mundo. Claro que em nome de uma postura transcendental. Na saga epistemológica de Kant, no sentido de negação da metafísica, o objetivo era “reduzir” a filosofia à investigação das condições de possibilidade do conhecimento. Este movimento nos remete ao complexo problema que o filósofo teve de enfrentar ao tomar tais pressupostos como baliza: por um lado, não se elevar acima da experiência, por outro e limitar a filosofia à investigação acerca de suas condições de possibilidade, o que faria o pensamento deste autor desembocar na idéia da esfera cognitiva transcendental para que se tornasse possível a fundamentação dos juízos sintéticos a priori⁴².

Assim, com Kant, a afirmação do empírico enquanto a experiência possível do mundo intentava tornar imanente a reflexão filosófica, distanciando-a da metafísica especulativa. Com a reviravolta lingüística, não só os processos intelectivos e intuitivos são obtidos lingüisticamente, mas também os dados empíricos serão reavaliados em sua certeza e imediatismo.

O aspecto empírico mais notório da linguagem é seu caráter comunicativo, a dimensão da partilha de sentido. Nesses termos, pode-se fazer a seguinte relação com Kant: ainda que seu pensamento não tematize este aspecto mediador da linguagem como o faz a filosofia contemporânea, deve-se a ele um grande passo no tocante à superação da metafísica através do sentido de que é dotada a transcendência em seu pensamento. Como afirma Ernildo Stein:

trata-se de apontar um elemento transcendente à consciência que funciona como a priori. Esse elemento não pode ser conhecido como objeto, mas entra operativamente em todo o conhecimento. A transcendência é constituída nesse processo. Por um tal processo deve passar toda a filosofia que não quiser reduzir-se a um objetivismo ingênuo ou a um trabalho analítico que não consegue estabelecer nenhuma relação entre as palavras e o mundo⁴³.

⁴² Cf. I. Kant *Crítica da razão pura*. 2001.pp. 47-8.

⁴³ E. Stein. *Diferença e metafísica*. 2000. p. 107.

A linguagem na contemporaneidade funcionaria como este elemento transcendente, que remete ao exterior da consciência individual (e, portanto, inacessível à linguagem), e torna-se, além de condição de possibilidade do conhecimento, a própria relação do conhecimento. Se o caso é manter o paradigma da representação, sujeito e objeto já devem ser pensados como lingüísticos. No limite, pensar lingüisticamente já torna estas categorias insuficientes e inexpressivas. E por qual motivo? A crítica ao paradigma da representação converge precisamente com a impossibilidade de a filosofia pressupor substâncias e essências no mundo no sentido aristotélico de ὑποκείμενον (ST1, 64) (sujeito substancial como fundamento) e οὐσία (ST1, 55), (aquilo que subsiste por si só, eterno, fixo e imutável).

Esta rejeição parte precisamente do contexto histórico em que se encontra o mundo ocidental na contemporaneidade: o surgimento de fortes tendências relativistas; a crise da razão e seu aspecto instrumental como fundamentação do saber e das práticas humanas, enfim, na ênfase mesma da historialidade do ser humano e do mundo a sua volta. E a filosofia que tenta levar estas impossibilidades ao limite foi considerada por muitos como uma filosofia “pós-moderna”. Nos termos de Gianni Vattimo, a pós-modernidade (que para ele é, sobretudo, aquela filosofia influenciada pelo pensamento de Nietzsche e de Heidegger) é precisamente a crítica à filosofia como fundamento que busca uma identidade universalizável, inalcançável e, principalmente, não condizente com a multiplicidade do pensar e agir humanos. Trata-se de uma “negação das estruturas estáveis do ser”⁴⁴, ao que se poderia complementar como correlata uma negação das possibilidades estáveis de o conhecimento humano dizer o mundo.

Nestes termos, a filosofia que admite tais pressupostos e que se situa num movimento como o da crítica à metafísica nega a possibilidade da busca pela verdade última no conhecimento e, desse modo, uma relação de correspondência entre o sentido articulável lingüisticamente e o mundo.

Frente ao que foi exposto, torna-se notório algo que corrobora o que foi dito sobre a epistemologização da filosofia: a ontologia enquanto investigação acerca das estruturas independentes e subsistentes no mundo torna-se um paradigma não

⁴⁴ G. Vattimo. *O fim da modernidade*. 2002, p. VII.

mais sustentável. Se assim é, torna-se necessário que a argumentação aqui proposta opere também um movimento inevitável: distinguir o *humano* aqui sugerido do homem como uma estrutura essencial, a qual se atribui uma natureza e certas características essenciais. O termo *humano* foi utilizado com o propósito de salientar esta distinção. Entretanto, já vai longe o tempo em que a filosofia deu-se conta de que a simples substituição terminológica não resolve de fato os problemas do modo como eles se apresentam na teoria do conhecimento. É preciso, portanto, destacar aqui a manutenção do sentido humano da filosofia e de que maneira isso se distancia da afirmação de um sentido fixo e essencialista⁴⁵.

2.2.1. Hermenêutica e Linguagem

Iniciemos este tópico com um diálogo entre “estrutura” e “sentido” apresentado por Ernildo Stein em *Aproximações sobre hermenêutica*. Será preciso deixar correr um pouco mais longamente a fala do autor:

Como é que o sentido para uma tribo é estruturado? Como esse sentido se estrutura binariamente, combinatoriamente, na distribuição de objetos, na distribuição da taba, na relação dos homens e das mulheres na produção de certas leis para evitar a endogamia? Ali, durante muito tempo e ainda hoje o estruturalismo apela para este recurso: estuda a estrutura do sentido, como o sentido se estrutura desse ou daquele modo. No fundo, isso é o discurso apofântico, lógico, que aplicamos no universo da antropologia, da lingüística, etc... Mas se invertemos os termos e estudarmos, ao invés da estrutura do sentido, o sentido da estrutura, perguntamos, porque que é que

⁴⁵ Em consonância com os propósitos do texto e com o sentido exposto da filosofia no fim da modernidade, é fundamental que se destaque aqui, ainda que em linhas gerais, a importância da “morte do homem” que o pensamento chamado “pós-metafísico” enunciou. Não se poderia afirmar o contrário da morte do homem num texto que partilha desta perspectiva filosófica. Um maior detalhamento só seria possível na elaboração de um novo trabalho, posterior, que pudesse pôr em questão a relação entre pensamentos tão próximos e ao mesmo tempo tão distantes como o de Heidegger e de Michel Foucault. De toda maneira, utilizo as palavras de Foucault que na obra *As palavras e as coisas*, afirma a morte do homem, através da localização do momento em que esta “entidade” teria sido criada. O conceito de homem teria surgido juntamente com o desenvolvimento das ciências humanas, mas se teria fixado como uma estrutura substancial. A arqueologia de Foucault revolvendo o terreno da história deste conceito sinaliza sua origem, seu contexto histórico e sua finitude: “Tomando uma cronologia relativamente curta e um recorte geográfico restrito – a cultura européia desde o século XVI – pode-se estar seguro de que o homem é aí uma invenção recente, não foi em torno dele e de seus segredos que, por muito tempo, obscuramente, o saber rondou. De fato, dentre todas as mutações que afetaram o saber das coisas e de sua ordem, o saber das identidades, das diferenças, dos caracteres, das equivalências, das palavras – em suma em meio a todos os episódios dessa profunda história do *Mesmo* – somente um, aquele que começou há um século e meio e que talvez esteja em via de se encerrar, deixou aparecer a figura do homem”. M. Foucault. *As palavras e as coisas*. 2002, p.536.

a estrutura que assim aparece coagulou em si o sentido, por que o sentido só aparece na estrutura? Nesse momento estamos fazendo uma leitura não-estruturalista da realidade, uma leitura hermenêutica.

E adiante:

Esta foi a questão central da hermenêutica: por que o sentido aparece na forma de estrutura da linguagem, em lugar de simplesmente dizermos o seguinte: estudamos as formas estruturadas da linguagem e temos o sentido?⁴⁶

Esta passagem apresenta uma visão do que seja hermenêutica e se apóia na idéia de que esta busca através da interpretação do sentido as condições de possibilidade da própria compreensão, o que se poderia chamar de a procura pelo sentido do sentido. Então, antes de investigar qual o sentido último das estruturas através das quais os seres humanos organizam seu pensamento e suas práticas, cabe averiguar de que maneira se coagularam as estruturas, e por que estruturalmente conhece e age o ser humano. Este trabalho tem a intenção de abordar o sentido dessa estrutura como a *maneira humana de conhecer*, que é lingüística. Em uma palavra, o conhecimento é humano e tem, portanto, o caráter da maneira humana de se comportar como conhecimento. O homem conhece e conhece lingüisticamente. O *modo* de ser do homem enquanto ser que conhece é linguagem.

Trata-se de direcionar o problema do conhecimento para o “como” da compreensão. Poder-se-ia dizer, em suma, que este “como” antecipa certos elementos: a implicação do humano (humano “como” humano) como um interesse, uma fonte de questionamento situada; uma maneira de constituir sentido (expresso na filosofia através de argumentos e conceitos); a linguagem, pensada em seu sentido mais próximo ao *lógos*, como condição de inteligibilidade e interpretabilidade e a necessidade intrínseca de que este sentido seja partilhado, entre num diálogo. O que é pressuposto e o que se “dá” é “constituído para”, é em relação com alguma outra coisa, e isso se aplica tanto ao mundo como fonte de afecções e de objetos do conhecimento, como para a possibilitação mesma do conhecimento, a linguagem⁴⁷.

Com estas palavras fica mais simples enunciar que o *humano* não pretende sugerir uma natureza própria a este ser que conhece (o que significaria perguntar

⁴⁶ E. Stein. *Aproximações sobre hermenêutica*, 2004, p.32.

⁴⁷ Cf. E. Stein. op. cit., p. 17.

pelo sentido da estrutura da compreensão humana). Trata-se, antes, de expor características da maneira como este que é o *humano* pode, sendo o que é, conhecer. Desta maneira, o sentido mesmo da reviravolta lingüística, pelo menos nos termos em que é tomada aqui, possibilitam dizer que do ponto de vista lingüístico pode-se pensar tanto o ser que tem linguagem, o homem, o mundo que o rodeia e que se apresenta como o ser a ser conhecido, quanto a própria linguagem.

Numa passagem central de *Ser e tempo*, quando Heidegger, no desenvolvimento da analítica existencial, apresenta o sentido da linguagem como discurso, remontando o pensamento filosófico à tradição grega, ele aponta este sentido originário em oposição à interpretação redutora da tradição filosófica que o tomou como razão, fundamento e juízo. Ele assevera ao caracterizar o homem a partir do *lógos*:

Os gregos depositaram predominantemente a sua existência cotidiana no espaço aberto pelo discurso da coexistência. E, ao mesmo tempo tiveram olhos para ver a essência do homem determinada pelo ζῶον λόγον ἔχον, tanto na interpretação filosófica como na pré-filosófica da presença. Terá sido mero acaso? A interpretação posterior dessa caracterização do homem no sentido de animal rationale, “animal racional”, não é, na verdade, “falsa”, mas encobre o solo fenomenal que deu origem a essa definição da presença. O homem se mostra como um ente que é no discurso. (ST1, 224). [Grifo meu].

Heidegger ressalta a maneira grega de conceber o homem a partir de sua coexistência, o que remete à idéia do animal político, e enfatiza o aspecto de partilha do sentido hermenêutico. Entretanto, o *lógos* teria sido interpretado de modo redutor pela tradição precisamente porque foi tomado como razão, como fundamento, a partir da idéia de síntese. Trata-se da estrutura do *lógos* apofântico, como veremos adiante. Porém, a partir da interpretação da fenomenologia hermenêutica, o *lógos* aparece com uma acepção de discurso e o homem, como um ser de linguagem, de fala e comunicação.

Como o sentido originário de *lógos*, que remete a síntese (*σύνθεσις*), significa “deixar e fazer algo como algo na medida em que se dá em conjunto com outro”, diz o autor, a interpretação de *lógos* como razão e juízo não é de todo errada (ST1, 63). O discurso é a possibilidade intrínseca da proposição, da articulação do sentido em fonação, e aquilo a que se pode atribuir verdade ou falsidade é precisamente o juízo ou a proposição. “Esta é a estrutura do λόγος como ἀπόφανσις”, diz Heidegger, “nem todo discurso, porém, possui este modo próprio de revelação do sentido de

deixar e fazer ver, de-monstrando. Um pedido (ἔυχή), por exemplo, também revela, embora de outro modo” (ST1, 63). Esta reflexão subentende uma maior vastidão de experiências passíveis de transformação em discurso, decorrente da existência (*Dasein*) enquanto a forma de ser no mundo do homem, que já é enquanto compreensão. A predicação subsiste como apenas uma das possibilidades do discurso.

Heidegger aponta tal acepção do *lógos* enquanto *apóphansis* como decorrente e derivada da outra, *hermeneúein*, mais originária e anterior, sendo a condição mesma da possibilidade de todo discurso: “justamente porque “verdade” tem este sentido e o *λόγος* é um modo determinado de deixar e fazer ver, o *λόγος* não pode ser apontado como o “lugar” primário da verdade” (ST1, 63-4). Algo que pode ser verdadeiro, ou falso, não pode, ele mesmo, ser o fundamento da verdade.

Este “como” da hermenêutica aberto e iniciado por Heidegger em *Ser e tempo* é fundamental para o que se chama aqui de aspecto humano e lingüístico do conhecimento. Nestes termos é que Heidegger apontou o homem como um ser de discurso e, ao mesmo tempo, articulou o projeto de seu tratado em direção ao sentido do ser, esquecido pela tradição ontológica entificadora. Ele partiu de um projeto inicial: a investigação acerca da estrutura daquele que pode se colocar a questão do sentido do ser: o ser humano, ou o *Dasein*. Na base deste projeto está a crítica de Heidegger ao pensamento como metafísica (ainda tomada como ontologia), ao paradigma da representação que parte da separação entre sujeito e objeto e à filosofia enquanto (*Erkenntnistheorie*). No próximo tópico veremos de modo mais desenvolvido os aspectos da crítica de Heidegger à metafísica.

Por ora, cabe-nos aqui relacionar a reviravolta lingüística e a hermenêutica. Há de se mencionar a ênfase que a linguagem terá no pensamento de Heidegger na virada de seu próprio pensamento e que se coaduna com o sentido que a hermenêutica tem a partir da radicalização da reflexão lingüística. Entretanto, é importante lembrar que estamos ainda num momento anterior, na concepção de linguagem como discurso de *Ser e tempo*. Se o “acesso ao mundo”, se é que se pode usar estes termos para falar da filosofia de Heidegger, se a existência posta-se na abertura da compreensão de maneira discursiva, então a reviravolta lingüística

entendida como a radicalização da idéia de que a linguagem medeia o acesso ao mundo já estaria no primeiro Heidegger.

A hermenêutica tem como pano de fundo pensar o sentido anterior, a “pré-compreensão”, que nos possibilita conhecer e formular proposições corretas acerca do mundo. E já que “as estruturas lógicas não dão conta de todo o nosso modo de ser conhecedores”⁴⁸, a hermenêutica procura se distanciar da tradição metafísica que compreendeu o conhecimento a partir da possibilidade de “correspondência” entre proposições e o mundo. Tal concepção de verdade supõe algo fixo e imutável, como substância a ser conhecida, uma visão instrumentalista da linguagem, e uma concepção correspondencial de verdade.

Fala-se aqui de linguagem não como faz a lingüística, mas enquanto ela é o mundo sobre o qual falamos. Não podemos falar do mundo a não ser falando da linguagem.⁴⁹ Como decorrência e correlato disto, do contexto da relação intrínseca entre linguagem e humano, se poderia extrair: vamos falar do ser humano não da mesma maneira como fazem o humanismo ou a antropologia moderna, mas do ser humano enquanto aquele que é no mundo sobre o qual falamos. Não podemos falar do mundo a não ser falando a partir de nós mesmos.

A hermenêutica, suas origens e seu desenvolvimento histórico, engloba uma relação fundamental de três pilares que parecem ser os princípios centrais deste posicionamento filosófico, são eles: o ser, a história e a linguagem. Para a hermenêutica, a verdade é interpretação, e do sentido de interpretação decorre uma reflexão sobre cada um destes elementos em conjunto: interpreta-se algo que se dá (ser), ou, em sentido mais estrito, o “texto” constituído. As possíveis interpretações deste texto são condicionadas temporal e espacialmente, pois estão submetidas aos aspectos peculiares de uma cultura, de um *ethos* ou de uma época específica que tornam as interpretações significativas deste ou daquele modo. E a linguagem é certamente, pelo menos no contexto da hermenêutica de Heidegger, o elemento mais central, pois vem garantir a possibilidade de relação entre os constituintes deste conjunto, principalmente quando a filosofia se compreende revirada lingüisticamente. É que a simples relação entre o ser e a história não poderia

⁴⁸ Cf. E. Stein. op. cit., p. 19

⁴⁹ Cf. E. Stein. op. cit., p. 15

garantir a “expressividade”, a “significatividade” e “coletividade” do discurso filosófico, possibilitada pela reflexão sobre a linguagem. Esta perspectiva, “não elimina o sujeito, mas o inclui e o coloca numa configuração mais ampla, na “abertura” do mundo”⁵⁰.

Heidegger opera com seu pensamento uma verdadeira virada hermenêutica:

Quando a compreensão se torna o fenômeno central para a filosofia, a hermenêutica não é mais concebida como um simples ramo menor da filosofia. Em vez disso, a filosofia ela mesma, se torna hermenêutica. Ou, pelo menos, pode-se falar agora de uma distintiva abordagem hermenêutica para a filosofia, em contraste com a abordagem tradicional que vai de Descartes, passando por Kant, a Husserl. Esta abordagem tradicional concebeu o ser humano como um “sujeito”, desengajado do mundo e da atividade prática no mundo⁵¹.

Deve-se lembrar em que contexto e com que propósitos a hermenêutica surge no pensamento de Heidegger, em *Ser e tempo*, como parte do método que está sendo exposto e que deve guiar a compreensão rumo ao sentido do ser. Note-se: o “sentido do ser”. O método parte do princípio fenomenológico do “retorno às coisas mesmas”. A investigação tornou necessária uma reconfiguração do sentido preliminar e tradicional de fenomenologia: “deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo. É este o sentido formal da pesquisa que traz o nome de fenomenologia”. (ST1, 65). Heidegger dirá, no entanto, que o que ele busca não é o conceito formal, mas o conceito fenomenológico de fenomenologia, no qual o fenômeno não é necessariamente o que se mostra, mas

justo o que não se mostra diretamente e na maioria das vezes e sim se mantém velado frente ao que se mostra diretamente e na maioria das vezes, mas, ao mesmo tempo, pertence essencialmente ao que se mostra diretamente e na maioria das vezes a ponto de constituir seu sentido e fundamento” (ST1, 66).

O que pode constituir sentido e fundamento ao que se mostra é o ser dos entes compreendido no sentido fenomenológico.

Para o leitor atento, este seria o momento em que o sentido mesmo da crítica à ontologia tradicional por parte de Heidegger poderia ser posto em questão: de que maneira, o conceito fenomenológico de fenomenologia é mais verdadeiro e mais adequado ao propósito do autor de resgatar o sentido do ser esquecido pela tradição

⁵⁰ F. D’Agostini, op. cit., p. 123.

⁵¹ D. Hoy. *Heidegger and the hermeneutic turn*. In: *The Cambridge Companion to Heidegger*, 1993, p. 172.

já que, assim como para esta tradição, o ser aqui tematizado é o *ser dos entes*? Parece mesmo que a ontologia tradicional enquanto metafísica está por inteiro no pensamento de Heidegger, a não ser pelo que logo adiante no texto é apontado como conseqüência. O ser é o ser de um ente. A diferença ontológica⁵² de Heidegger atrela-se à hermenêutica e o *Dasein* é implicado enquanto ente da compreensão no método fenomenológico.

Este adendo suscita a idéia que se vem perseguindo: o ser se dá em relação ao humano, o humano enquanto existência é pensado como referência ao ser, que ele também é. Assim, nem o mundo se abre e se mostra naturalmente e necessariamente para o “sujeito”, nem este sujeito enquanto substância “constitui” o mundo: a implicação hermenêutica admite uma relação necessária entre quem pergunta e “descobre” e o que é perguntado e descoberto. Desse modo, como diz Heidegger: “a hermenêutica da pre-sença torna-se também uma “hermenêutica” no sentido de elaboração das *condições de possibilidade* de toda investigação ontológica” (ST1, 68-9). O ocultado aqui não remete a uma “verdade maior” e mais genuína que se encontra escondida, por detrás dos fenômenos. Nas palavras de Stein, retomando o início deste tópico, “através do velamento, o sentido mostra que algo sempre já antecipadamente se deu como condição de possibilidade do discurso que, entretanto, é ocultado pelo discurso”⁵³. De acordo com o que foi exposto sobre a reviravolta lingüística e seu empenho de superação da metafísica, a relação entre linguagem e ser torna-se uma questão problemática para a hermenêutica: é possível uma reflexão sobre o ser em termos não metafísicos, ou pressupor o ser é pressupor necessariamente um conceito metafísico? A resposta à pergunta está condicionada pela compreensão que se tem de metafísica: em função da aceção, pensa-se os pressupostos da superação.

O movimento de desconstrução da ontologia tradicional por Heidegger procura apontar-lhe o parâmetro onto-teo-lógico através do qual estrutura-se este pensamento (ID, 392). A metafísica para Heidegger é onto-teo-lógica porque, partindo de uma “ontosofia”, ou seja, partindo da direção do conhecimento no sentido de abarcar o ser em sua totalidade, afirma que este ser em sua totalidade é

⁵² A diferença ontológica será tematizada adiante no texto.

⁵³ E. Stein. op. cit., p. 60.

absolutamente e logicamente ordenada. Assim, a epistemologia chega a Deus, ao incondicionado: “o ser do ente como ente é representado radicalmente no sentido do fundamento, como *causa sui*. Com isto designamos o conceito metafísico de Deus [...] o ser se torna fenômeno de múltiplas maneiras, enquanto fundamento: como *lógos*, como *hypokeímenon*, como substância, como sujeito.” (ID, 394).

Nestes termos, contra a metafísica compreendida como a separação entre o mundo e a instância do conhecimento, sendo este pensado como fundamentado por uma causa auto-fundante, Heidegger erige a faticidade do *Dasein* cujo modo de ser é a compreensão, é a interpretação do ser num círculo em que ambos elementos estão necessariamente envolvidos. E aqui, a hermenêutica pode ser visualizada especificamente do ponto de vista lingüístico, já que a interpretação é discurso. O *Dasein*, enquanto ser-no-mundo, já está dentro da linguagem (compreendida aqui como possibilitação de significatividade) e supera a condição do sujeito substancial da representação.

O mundo poderia ser pensado aqui como elemento conjuntural lingüístico, ele mesmo constituído lingüisticamente, ele mesmo expressão da própria linguagem. E se aquele que questiona e é capaz de conhecimento está inserido no mundo, ao menos para Heidegger, é igualmente apto a subverter a metafísica em nome de um todo de significatividade lingüístico.

Retomando o diálogo entre sentido e estrutura, a hermenêutica, enquanto interpretação parte da experiência ante-predicativa, na qual o sentido já está pressuposto. E de onde parte o sentido? Como ele é constituído? A partir da própria atividade humana no mundo. E é neste ponto que a filosofia entendida como interpretação rompe com o racionalismo inerente à metafísica, pois a dimensão afetiva (*Stimmung*) está diretamente relacionada à noção de verdade⁵⁴, àquilo a partir de que mesmo as proposições podem ser verdadeiras ou falsas. Se o sentido é pensado nestes termos, a implicação de interesse, a que me referi anteriormente está aqui necessariamente implicada: na hermenêutica e do ponto de vista heideggeriano, a existência enquanto ser-no-mundo, nas suas mais diversas formas

⁵⁴ Como refere Stein, esta articulação entre sentido e verdade remete à tradição neokantiana, onde o valor era como que medida de validade, “uma espécie de âmbito no qual se dava a verdade”. E. Stein. *Aproximações sobre hermenêutica*. 204, pp. 23-4.

de estar, nas diferentes atividades do homem no mundo fundam valores, que, por sua vez, constituem o sentido. O sentido e a verdade são humanos, não de uma maneira essencialista, como se o valor fosse algo fixo e “dado”, mas construído no contexto das interpretações. Benedito Nunes situa de maneira central o pensamento de Nietzsche⁵⁵, em relação com a historicidade do *Dasein* de Heidegger, sobre os valores e o movimento da constituição do sentido, de modo que ele está desde sempre submetido ao esforço humano da interpretação. A interpretação é, portanto, histórica, situada, referida ao mundo enquanto significatividade, como a estrutura do *Dasein*.

2.3. A linguagem “do homem”: sobre a (im)possibilidade de filosofar sem “essências”

Esta referência a Nietzsche abre aqui o espaço para a interpretação da sua obra no tocante à questão do sentido, do valor, enfim, do conhecimento como versão humana (retomando nossas palavras na introdução). O trecho aqui extraído do célebre fragmento Sobre verdade e mentira no sentido extramoral, ilustra de maneira central a contribuição nietzschiana para a ênfase no humano do conhecimento. No início deste texto, Nietzsche apresenta a “fábula do conhecimento”:

Em qualquer canto longínquo do universo difundido no brilho de inumeráveis sistemas solares, houve certa vez uma estrela na qual animais inteligentes inventaram o conhecimento. Foi o minuto mais arrogante e mais ilusório da “história universal”: mas não foi mais que um minuto [...]⁵⁶

A relação entre os termos “arrogante”, “ilusório” e “história universal” remetem o intérprete a uma certa avaliação do conhecimento: algo forjado, contingente, uma verdadeira fábula, mas que teria sido tomada como o desenvolvimento máximo do intelecto humano, a possibilidade do alcance verdadeiro e universal do mundo. Note-se que o instante da criação do universo se deu num canto qualquer, longínquo, um

⁵⁵ “Nossos valores – dizia ele – estão colocados nas coisas em virtude de nossa interpretação. Existe acaso um sentido em si? Não é o sentido necessário precisamente um sentido relacional e perspectivístico?” Nietzsche *apud* Benedito Nunes. *Passagem para o poético*. 1992, p. 172.

⁵⁶ F. Nietzsche. Sobre a verdade e a mentira no sentido extramoral. In: *O livro do filósofo*. 1987, p. 64.

simples acontecimento, uma ocorrência no mundo humano. E mais: tal acontecimento se deu num dentre inúmeros outros lugares igualmente possíveis: outras estrelas. Há muitas estrelas, mas uma, peculiarmente luminosa, é especial, pois nela se deu o acontecimento do conhecimento.

Neste remoto instante de um lugar qualquer, o conhecimento foi criado, e certos “animais” foram responsáveis por tal invenção. Parece ter sido precisamente o momento em que estes animais o deixaram de ser, dado o caráter de ascensão, de emancipação destes recém-tornados humanos. Algo de muito célebre teria ocorrido, algo de que a própria natureza deveria se orgulhar, talvez. No entanto, para a natureza, o “outro” da vontade, da verdade e do intelecto humanos, esta invenção durou apenas um minuto:

Com apenas alguns suspiros da natureza a estrela se congela, os animais inteligentes todos morrem. – Tal é a fábula que alguém poderia inventar, sem conseguir ilustrar no entanto que exceção lamentável, tão vaga e fugidia, tão fútil e sem importância, o intelecto constitui no seio da natureza [...]

O minuto passageiro se mostra suscetível a algo incontornável, incomensurável e totalmente imprevisível: ao desenvolvimento do intelecto, a natureza que, de alguma maneira condicionou o mesmo minuto do conhecimento, se manifesta, desta vez, pouco favorável e desfaz as condições tão propícias ao lampejo do saber humano. O intelecto se depara com a própria finitude. E a natureza se mostra anterior mesmo à possibilidade do desenvolvimento do intelecto humano:

Houve eternidades nas quais estive ausente e se de novo faltasse nada aconteceria [...].

Esta é, talvez, a afirmação mais intuitiva com relação a natureza neste trecho: ela não só subsiste como sua subsistência é anterior ao homem. A rigor, talvez nem seja possível concebê-la, dado o grau de pureza de um tal “mundo em si”, mas com algum bom senso (ou pelo menos com um senso comum), ela é só acontecimento, sem finalidade, sem objeto, sem sujeito, sem direção, sem uso e sem *telos*. E precisamente porque este algo anterior e incomensurável se apresenta como antípoda do intelecto humano, é que o conhecimento é, pode, e deve ser algo de tão extraordinário: um alcance, uma conquista, uma descoberta que faz saltar o homem, por um minuto que tenha sido, “adiante” nesta natureza:

Pois não existe para este intelecto uma missão mais ampla que ultrapasse a vida humana. Ele não é mais que humano e tem apenas seu possuidor e

produtor para torná-lo também patético como se os eixos do mundo girassem nele.

É um patos (e não um *lógos*) o que inicialmente fez do minuto do homem um salto com relação à natureza e, adiante dela, ele é especialmente capaz de “tomá-la nas mãos”, e fazer tudo para que ela, a natureza e a “natureza humana” pertençam a um só elemento, desta vez o *lógos*. Em consonância com este *lógos*, tudo está enfim ordenado, inteligível, de acordo, em correspondência. Este animal arriscou, logicizou a natureza e se tornou senhor da terra. Após este minuto, teria a natureza retornado ao seu sentido originário? Um simples dar-se sem receptor? Era o que se esperaria, dado o salto tão grande empreendido por este animal tão especial:

Porém, se pudéssemos nos entender com a mosca, conviríamos que ela também evolui no ar com o mesmo pathos, e nela sente voar o centro deste mundo.

Lembre-se que o ocorrido, a invenção do conhecimento, foi apenas um minuto desta “história universal”. Após o lampejo do esclarecimento, “com apenas alguns suspiros da natureza, a estrela se congela, os animais inteligentes logo morrem”.

A fábula da invenção do conhecimento de Nietzsche, apresentada desta maneira, oferece elementos para o que queremos ressaltar aqui como o humano de todo conhecimento. O intelecto humano, deste ponto de vista, ilude-se com a possibilidade de dizer algo que valeria como a verdade última sobre o mundo, mas se depara com o incomensurável da natureza, com sua transitoriedade. E a “arrogância” deve ceder ao desconhecido e incalculável.

O que é então o conhecimento e como ele é possível? Os limites deste pensamento são a recaída na postura arrogante e ilusória por um lado, e a aceitação de um ceticismo niilista por outro. E pensado a rigor, mesmo o ceticismo tanto como uma medida do comportamento, como uma postura epistemológica, ou como teoria da (impossibilidade da) verdade pressupõe algo mínimo com relação ao conhecimento: ele não é possível. Mesmo afirmando a impossibilidade do conhecimento, o ser humano pensa, repensa, trabalha e constrói, e sua práxis é, de alguma maneira reflexiva.

Afirmamos anteriormente que a pergunta pelo “sentido da estrutura”, nos leva a conhecer algo sobre a maneira como o homem se comporta como ser que

conhece. E a partir da abordagem da linguagem como discurso (que veremos de modo mais detalhado no próximo capítulo), ressaltou-se seu caráter de interpretação, significatividade, e expressão, em detrimento de sua função proposicional. O humano e a linguagem são pensados, de acordo com o “como” da compreensão, numa relação de referência e pertença mútuas.

Do ponto de vista hermenêutico, pode-se propor, então, um sentido de “humano” como perspectiva, como olhar situado e dirigido para o mundo, “na medida em que é, a pre-sença já se referiu a um “mundo” que lhe vem ao encontro, pois pertence essencialmente a seu ser uma referencialidade” (ST1, 132). A desconstrução operada pelo argumento que se baseia na fábula de Nietzsche, do conhecimento como inventado, criado e, portanto, contingente, deve inevitavelmente ser estendida a uma reflexão sobre a linguagem. Que grande salto dá o pensamento que reconhece a transitoriedade, mas afirma ser o conhecimento humano lingüístico? Tal constatação não é isenta das mesmas críticas: seria preciso pensar o que é a linguagem e em que medida ela é humana, qual sua relação com a transitoriedade e contingência do pensamento bem como do mundo sobre o qual ela supõe falar.

Em todo caso, o âmbito em que esta reflexão é possível comporta necessariamente as duas coisas em conjunto: não há sentido para a filosofia pôr em questão o conhecimento separado da linguagem. O minuto filosófico em que vivemos na contemporaneidade faz apenas ressaltar a centralidade do aspecto lingüístico do conhecimento. E a hermenêutica, após a reviravolta lingüística, possibilita que a idéia de “humano” e de “linguagem” sejam relacionadas numa epistemologia que pode afirmar algo sobre o conhecimento sem que seja necessário conceber a essência da linguagem e a essência do homem.

Com efeito, a radicalização do direcionamento do olhar filosófico para a linguagem como fonte e instrumento de todo saber compreende como irreflexiva a filosofia que se propõe afirmar essências ou se fundamentar em critérios ontológicos de distinção do real. No limite, a reviravolta lingüística opera uma “epistemologização” da filosofia, sendo, a partir de então, toda ontologia substancialista, no mínimo, alvo de ferrenhas críticas por pressupor entidades no mundo, por tomar a realidade como objeto sem efetuar o necessário passo que

avalia e investiga as condições através das quais se é capaz de argumentar, referir, significar e fundamentar.

Sendo assim, pode-se afirmar: não se pressupõe aqui necessariamente uma ontologia. Ainda que assim fosse, a ontologia seria pensada nos termos em que Gianni Vattimo a entende: “A ontologia nada mais é que interpretação da nossa condição ou situação, já que o ser não é nada fora do seu “evento”, que acontece no seu e nosso historicizar-se⁵⁷.” Em outras palavras, se há algo de ontológico a ser admitido aqui não se trata de propor a auto-subsistência e os aspectos estruturais de uma substância estável e exterior ao “aparato cognitivo humano”. O ponto é exatamente saber em que termos este é possível; quais as condições de possibilidade do conhecimento humano, e o que caracteriza o conhecimento, como humano e a linguagem, em sua relação com aquilo que lhe dá a forma, o uso e a referência, e com isso corroboramos o objetivo inicial em vez de torná-lo obscuro. Se em lugar de pensarmos que a linguagem é o meio que nos permite sair do interior para alcançar o exterior e a tomarmos como possibilidade inexorável de ser-no-mundo e dizer o mundo, o sentido da reviravolta lingüística corrobora o propósito inicial.

Desta maneira, parece-me, a filosofia pode dizer algo sobre “como” o conhecimento se dá, como é a linguagem, como ela é humana, e como o conhecimento é lingüístico. Nas palavras de Stein, interpretando os parágrafos 44 e 45 de *Ser e tempo*, e apresentando a ruptura de Heidegger com o pensamento metafísico: “o modo como o ser humano conhece nos dá indícios de como definir sua ‘essência’”⁵⁸, em detrimento da necessidade de uma caracterização prévia da essência do homem, para um posterior esclarecimento sobre sua maneira de conhecer. E, nas palavras do próprio Heidegger, no tocante à delimitação da analítica existencial frente à antropologia tradicional, a existência humana, pensada em precedência à sua essência, procura romper com a definição clássica:

ζῶον λόγον ἔχον na interpretação de animal racional, ser vivo dotado de razão. O modo de ser do ζῶον é aqui compreendido no sentido de coisa simplesmente dada e de uma ocorrência. O λόγος é entendido como distinção superior, cujo modo de ser é tão obscuro quanto o modo de ser deste ente, assim constituído.(ST1, 85)

⁵⁷ G. Vattimo. *O fim da modernidade*. 2002, p. VIII.

⁵⁸ E. Stein. *Diferença e metafísica*. 2000, p. 113.

A linguagem, o humano, o conhecimento, o termo “essência” ocupa uma posição central no vocabulário heideggeriano especialmente a partir da década de 30. Em que sentido Heidegger compreende a “essência”, já que se pode afirmar uma continuidade de seu pensamento no sentido de criticar a essencialização do ser desde Platão e sua “doutrina da verdade”, e, por outro lado, parte de seus textos se intitulem no padrão “a essência de...”? Poderíamos mesmo ressaltar a importante conferência proferida pela primeira vez em 1930, *Vom Wesen der Wahrheit*, que se localiza num ponto fundamental da obra de Heidegger, onde consta a transposição da questão da “essência da verdade” na questão da “verdade da essência” (EV1, 343), que teria dado origem a diferentes interpretações sobre o sentido da “virada” de seu pensamento. Um momento adiante neste trabalho é dedicado à análise dessa inversão. Por enquanto, é suficiente que se destaque o sentido da inversão e alguns elementos que possam tornar frutífero o início deste debate, na tentativa de expor o sentido de essência para Heidegger, em que medida ela parece se distinguir de sua acepção metafísica.

A rigor, Heidegger não se distancia da orientação comum de seu pensamento ao falar da “essência das coisas”. Também neste ponto, ele procura resgatar a origem grega dos termos e das questões filosóficas. Pois essência (*Wesen*) diz-se em grego *ti estin*, o ser. E a essência de algo equivale ao “ser de algo”, que extrai seu sentido da pergunta “o que é?”. Entretanto, além deste sentido inicial de essência como algo que caracteriza um elemento, há um sentido decorrente que remete não só à caracterização de um ente, mas à sua caracterização necessária, a substância (*ousía*)⁵⁹. Os dois sentidos e sua distinção são expostos por Aristóteles⁶⁰. De alguma maneira, a tradição filosófica tomou a “essência” por seu sentido substancial. Assim, a definição de uma coisa passou a ser o dizer da natureza, do sentido último desta coisa, seu sentido essencial, algo que é necessário e de maneira nenhuma contingente. O centro da questão relaciona-se com o sentido de essência, vinculado à “evidência”, que procura dar a definição de um ente, dizer de alguma coisa aquilo que ela é. Lembre-se o discurso de Heidegger sobre Platão e o

⁵⁹ Cf. N. Abbagnano. “Essência”. In: *Dicionário de filosofia*. 2003, pp. 358-362.

⁶⁰ Na *Metafísica*, o sentido substancial de essência é exposto assim: “Em verdade, não apenas uma coisa e a sua essência são uma só, mas uma só é também a fórmula de ambas [...] Evidente, pois, que cada ser primário e auto-subsistente é uma só e a mesma coisa com a sua essência”. Aristóteles. *Metafísica*. VII, 1032a.

deslocamento da verdade, de maneira que “por detrás” da verdade da coisa está a *Idéia* como fundamentação, como sentido último.

Este diálogo entre essência e substância é fundamental para os propósitos deste trabalho, no sentido de qualificar o conhecimento, o humano deste conhecimento e a linguagem. E se há uma distinção entre o sentido necessário e contingente da essência, é também verdadeiro que a tradição a interpretou pelo sentido mais “fundamental”: a essência enquanto substância, devido a seu caráter de definição. A este uso se poderia remeter o sentido mesmo da filosofia como pensamento que opera através de conceitos, de definições. Com efeito, mesmo havendo este sentido equívoco de essência, a busca pelo “ser” das coisas remete de alguma maneira ao horizonte metafísico, que a filosofia, na contemporaneidade procura superar.

A estrutura metafísica da pergunta “o que é?” não passou por alto na obra de Heidegger. E este aqui é o momento em que a metafísica deve ser compreendida em outros termos na obra de Heidegger precisamente por se ter tornado um objeto peculiar de investigação. A partir da década de 30, a metafísica se torna um objeto específico de investigação freqüente, passando a ter especificamente a partir da obra *Introdução à metafísica*, de 1935 um caráter definitivamente pejorativo, negativo⁶¹.

Sobre a essência da verdade localiza-se antes ainda deste movimento. Nela, metafísica identifica-se com “filosofia”, “o saber da essência do ente” (EV2, 15). E exatamente por isso, a verdade a ser investigada neste texto não é a verdade científica, ou a verdade de um pensamento, mas a verdade ela mesma, a verdade enquanto verdade. Antes que o pensamento seja desenvolvido, o autor mesmo levanta uma possível objeção ao modo como está estruturada esta pergunta, pois ela parece cair no vazio abstrato de elucubrações sem fundamento, sem experiência. O texto remete-nos a um clássico argumento contra a metafísica:

Todavia, com a pergunta pela essência da verdade não nos perderemos no vazio do geral, que nega o fôlego a todo pensar? A extravagância de um tal questionar não traz à luz do dia a falta de base de toda a filosofia? [...] Não será a pergunta pela essência a mais inessencial e descomprometida que pode, em geral, ser posta? (EV2, 13)

⁶¹ Cf. G. Vattimo. *Introdução a Heidegger*. 1999, p. 63.

A saída ao impasse procura salientar o caráter filosófico da pergunta pelo ente em oposição à busca desenfreada e irrefletida pela “utilidade palpável” do pensamento. Heidegger afirma que a busca pelo ser da verdade é mais relevante que a simples opinião imprecisa e indiferente e procura mesmo inverter o problema da falta de recorrência ao mundo da vida prática, pois a indiferença e a simples opinião parecem ainda piores que o desconhecimento da essência da verdade.

Nesta conferência, Heidegger pretende “trazer de volta” a questão da essência da verdade ao sentido grego de *aletheia*, situado no contexto dos “pensadores originários”⁶² quando o ser era pensado enquanto *physis* e a verdade enquanto desvelamento do ente. A partir da idéia de “abertura”, “na qual todo ente se encontra e que cada um deles como que traz consigo” (EV2, 37), onde o homem figura como *Dasein*, o construto humano que compreende e manifesta o ser, Heidegger pensará a *alétheia* como o momento de desvelamento do ente em sua totalidade, desvelamento este que faz parte historialmente do próprio ser. Com Platão e a teoria das idéias, a interpretação de *alétheia* como “verdade” teria dirigido o vocábulo para o sentido de acordo ou conformidade. Heidegger entende que aí se dá o nascimento da filosofia enquanto metafísica e a visão dualista do mundo.

No texto *Sobre a essência da verdade*, que veremos adiante, a verdade é associada ao humano e à liberdade. O sentido geral da essência, associada à liberdade, leva o pensamento à célebre inversão, quando a essência da verdade transmuta-se na questão da verdade da essência. E se a verdade da essência é a liberdade (EV2, 43), “deixar-ser o ente”, abre-se a possibilidade da errância, e da não-essência. Com esta concepção, parece-me, pode-se identificar o sentido que a essência tem para Heidegger neste contexto. A questão da essência da verdade, que ele procurou deslocar do sentido tradicional de correspondência entre o juízo, a proposição e o mundo, remete à busca pela verdade a um horizonte anterior, de condição de possibilidade mesma da pergunta. Este “horizonte anterior”, a pré-compreensão, indica uma verdade que não se estabelece a partir do aspecto verofuncional e lógico dos juízos, mas da sua possibilitação. Lembre-se, mais uma vez, do diálogo entre sentido e estrutura anteriormente exposto.

⁶² Cf. E. Carneiro Leão. *Os pensadores originários*. 2005, p.7.

A inversão de Heidegger pode ser interpretada como um passo na superação da metafísica? Retomando o sentido de essência como definição, como resposta à pergunta “o que é?”, poderíamos dizer que o projeto heideggeriano quer tocar exatamente a fixidez da cópula, e remete a essência da verdade à liberdade e à possibilidade da errância: o que é também “não é” no horizonte de interpretação da verdade como *aletheia*. Assim, o elemento substancial da essência parece ser exatamente o que deve ser superado em nome de uma filosofia que “deixe ser o ente” (EV2, 37). O aspecto historial do ser faz com que o sentido seja mutável e que a verdade se torne mais próxima da não-verdade. Como poderíamos pensar a relação entre a inversão proposta por Heidegger; o direcionamento do lugar da verdade para o homem e a liberdade; a impossibilidade de fundamento último e a verdade como manifestação do ser numa abertura também contingente e passível de erro com a linguagem? Qual a relação entre essência e linguagem e qual seria a essência da linguagem? Não temos elementos suficientes ainda para fornecer respostas a estas perguntas, mas um debate certamente pode ser suscitado: a linguagem, compreendida como discurso, e vinculada ao sentido humano da compreensão, ou à maneira de o homem conhecer, situa-se de alguma forma na ordem do partilhável (co-pre-sença) (ST, 221). E este é um aspecto da linguagem que rompe com pressupostos metafísicos essencialistas como as próprias estruturas do conhecimento representacional: sujeito e objeto. A reviravolta lingüística, além de suscitar o debate filosófico da possibilidade da referência, de a linguagem dizer o mundo, defronta-se com um aspecto que, parece, torna-se mais central: a possibilidade de o sentido produzido lingüisticamente ser partilhável⁶³.

O que chamo aqui do necessário aspecto partilhável pode ser repensado em função dos textos de Heidegger sobre a essência da linguagem, cujos primeiros impulsos já estão presentes na *Carta sobre o humanismo*, e onde se encontra a idéia de que a linguagem é a “casa do ser.” O complemento desta afirmação no texto *O caminho para a linguagem*, pode ser referido mediante uma expressão a qual já fizemos referência: “A linguagem fala” (*Die Sprache spricht*). Heidegger chega mesmo a dizer que a linguagem fala por si só e consigo mesma, a linguagem seria

⁶³ Stein aponta a necessidade da superação da metafísica em favor de uma *filosofia da diferença* precisamente em função do problema do *sentido* em relação com o problema do *outro*, ou seja, “o problema do mundo exterior e o problema da intersubjetividade”. Stein. *Diferença e metafísica*. 2000, p. 14.

um *monólogo*. (CL) É curioso que um texto da mesma época inicie com uma outra afirmação: “O homem fala [...] Enquanto aquele que fala, o homem é: homem”. (CL, 15). O sentido desta mudança de perspectiva, se há uma mudança, é algo que os elementos até agora apresentados não permitem afirmar. Constituem precisamente o núcleo de investigação desta pesquisa.

Entretanto, há uma relação central que pode ser pensada e que talvez já ofereça elementos para a entrada na questão de maneira mais precisa, e que relaciona a linguagem, as essências e a própria essência da linguagem, da maneira como Heidegger as pensou: trata-se da relação entre linguagem e entificação. Já em *Ser e tempo*, a ontologia tradicional é interpretada como o pensamento que entificou o ser e nunca pôs em questão seu sentido próprio, o que resulta da ignorância com relação à diferença ontológica, e da consideração fenomenológica do tempo. Ignorando isso, a ontologia toma o ente pelo ser e o toma como essência. Um outro sentido de entificação, entretanto, pode ser encontrado na obra de Heidegger especificamente no que diz respeito à linguagem, e mais especificamente ainda com relação à linguagem ocidental: “a palavrinha “é”, que em toda parte fala em nossa língua e diz do ser, mesmo ali onde propriamente não se manifesta”. (ID, 400). O “problema” é identificado com a própria estrutura da linguagem. Remanesce a pergunta pela possibilidade de a linguagem exprimir-se de uma maneira não metafísica.

Paralelamente a esta reflexão, se poderia levantar a relação entre linguagem e entificação através do aspecto de “partilha de sentido”. E, neste ponto, estamos tratando, talvez, de uma entificação inevitável. De que maneira? Se não podemos falar de entidades subsistentes, expressas pelas palavras de nossa linguagem, se a linguagem não corresponde ao mundo, mas, por outro lado, se de alguma maneira há compreensão, pode-se falar de um aspecto fixo, em certas condições (como nas semelhanças de família de Wittgenstein⁶⁴) do sentido partilhado. Ou seja, o

⁶⁴ A teoria dos jogos de linguagem do segundo Wittgenstein, ao enfatizar o aspecto social, pragmático e comunicativo da linguagem, sugere a proximidade entre palavras e signos partilhadas em sentido comunicativo como *semelhanças de família*, em detrimento de um sentido identitário e unívoco da “estrutura da linguagem”: “Em vez de indicar algo que é comum a tudo aquilo que chamamos de linguagem, digo que não há uma coisa comum a esses fenômenos, em virtude da qual empregamos para todos a mesma palavra, – mas sim que estão *aparentados* uns com os outros de muitos modos diferentes. [...] Não posso caracterizar melhor essas semelhanças do que com a expressão “semelhanças de família”; pois assim se envolvem e se cruzam as diferentes semelhanças que existem entre os membros de uma família”. L. Wittgenstein. *Investigações filosóficas*, 1996, pp. 65-67.

conhecimento do homem, como ele é, pode não dar conta da essência das coisas, da natureza do homem, de Deus e do sentido último do próprio conhecimento: “Deus existe? Sim, como objeto de nossa interpretação e não como algo posto de fora. O homem só pode perguntar por Deus e por si mesmo, no seu espaço de compreensão”⁶⁵. O homem enquanto estrutura da compreensão se vale de certos “momentos de identidade” que possibilitam à linguagem manter-se em seu uso.

Vimos em Nietzsche, por exemplo, uma crítica ao conhecimento que procura solapar precisamente sua “aura” de verdade absoluta, de fundamento. Mas se o conhecimento se reconhece como humano, como a perspectiva humana do mundo, ele opera, por um lado, uma superação tanto de um ceticismo niilista como de uma metafísica entificadora e essencialista.

O sentido do título esclarece-se aqui nos seguintes termos: a linguagem do homem, talvez precisamente porque é “do homem” não foge e talvez não precise fugir a uma espécie de essencialização, compreendida como “identidade partilhada”, onde estão pressupostos o “sentido” e o “outro”. A possibilidade de filosofar “sem essências” remete à necessidade de superação dos pressupostos metafísicos do conhecimento, do caráter substancial, fixo e imutável dos objetos no mundo, assim como do caráter substancial do sujeito (*hypokeímenon*) em nome de um conhecimento humano, mutável e fictício, como nos sugere Nietzsche. Dessa maneira, a linguagem é também um construto, um indicadores de troca de sentido não correspondencial ou identitário. Ou seja, são possíveis o conhecimento, a comunicação e o entendimento com relação a alguma coisa mesmo se as palavras não designam a essência do objeto.

Por outro lado, e assim se justifica a “impossibilidade” de filosofar “sem essências”, exatamente porque nos é possível comunicar e partilhar sentido, poderíamos afirmar igualmente, que uma certa identidade na linguagem é inevitável, e com isso sugerimos uma nova acepção de “essência”: um sentido convencional, construído, fictício e legitimado e que todos os indivíduos de uma mesma comunidade estão aptos a partilhar .

⁶⁵ E. Stein. Diferença e metafísica. 2000, p. 52.

Se a ênfase no caráter humano, construído e fictício do conhecimento insere-se numa radicalização da metafísica como pano de fundo inexorável do saber, ou se, por outro lado, significa um passo na superação da metafísica, é uma questão para a qual os elementos dispostos até aqui não oferecem resposta suficiente. Mesmo sem uma orientação definitiva no momento, uma reflexão inicial sobre estas relações no horizonte da metafísica já pode nos oferecer indícios de possíveis respostas. É o momento em que um texto com tantas pressuposições deve dar um “passo de volta” para retomar uma obra, um contexto, um paradigma, uma filosofia.

Ser e tempo: existência e discurso

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

Heidegger. *Ser e tempo*.

3.1. *Destruktion* da ontologia tradicional e reinterpretação do *Lógos*.

Por sua relevância filosófica no contexto da filosofia do início do século XX, por propor uma linha de pensamento que retomava toda uma tradição ao mesmo tempo em que lhe impunha críticas e limitações e, especialmente, por salientar a importância de uma pergunta que caía no descaso filosófico, a pergunta pelo sentido do ser, não há o que se escreva sobre Heidegger sem que se faça referência a *Ser e tempo*. O mais intrigante na obra é a abordagem de um tema tradicional, clássico, mas posto em termos não convencionais, e com um método de investigação próprio.

As inquietações de Heidegger que teriam movido as origens de seu percurso filosófico são indicadas em sua própria obra. (MCF). É a partir da fenomenologia que Heidegger passa a dirigir seus estudos teológicos para a filosofia. Sua preocupação já era com o sentido do ser. A leitura das obras de Franz Brentano⁶⁶, especificamente de um livro em que interpreta Aristóteles: *Sobre o significado múltiplo do ente segundo Aristóteles*, o teriam feito inquirir-se acerca dessa multiplicidade: “qual será, então o determinante significado fundamental? Que quer dizer ser?” (MCF, 297). Através das leituras de Brentano, Heidegger chega a Husserl. De alguma maneira, então, a questão do psicologismo⁶⁷ apresentava-se ao problema do sentido do ser, pois era preciso distinguir o que seria o ser, ele mesmo, da inteligência de que era capaz o sujeito do conhecimento.

O núcleo da questão parecia dirigir-se para a pergunta pelo que constitui o ser do ente, e até que ponto a representação interfere no sentido desta coisa mesma. Entretanto, como aponta Franca D’Agostini, na filosofia de tradição continental, ou

⁶⁶ O filósofo e psicólogo alemão Franz Brentano opôs ao estudo dos “conteúdos da consciência” uma abordagem empírica da consciência, desenvolvendo a idéia de *intencionalidade*. A intencionalidade busca superar tanto o realismo, por um lado, como o idealismo, por outro, enfatizando o caráter de “relação” que envolve o objeto e a consciência, de modo que ela é sempre “dirigida para...”, ou seja, é sempre consciência de um objeto no mundo que a precede, e não se dá isoladamente. O objeto, por sua vez, igualmente implicado na relação, só pode ser objeto para a consciência. Cf. Japiassú, Hilton. *Dicionário básico de filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1996. pp. 33, 145.

⁶⁷ O psicologismo pode ser definido precisamente pelo referido acima acerca do estudo dos “conteúdos da consciência”. Entende que toda a filosofia pode ser reduzida à análise da maneira como os fenômenos se dão na consciência, no interior da subjetividade, sendo esta a instância de garantia da realidade mesma dos objetos no mundo. Deste ponto de vista, o conhecimento se fundamenta e se dirige unicamente no nível psicológico já que é a fonte e a origem de toda reflexão. Cf. Abbagnano, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 811.

pelo menos de modo específico na filosofia alemã, influenciada pelo pensamento de Kant, o sujeito é implicado no conhecimento, limitando-o e interferindo nele, impedindo a possibilidade de neutralidade.⁶⁸ O problema que vemos agora apresentado para Heidegger situa-se de igual modo neste contexto.

A obra de Husserl apresentava-se para Heidegger como um singular projeto de superação do psicologismo a partir da fenomenologia (MCF, 297-8), que tinha como influência central, a intencionalidade, da maneira como a havia desenvolvido Brentano. Entretanto, Heidegger termina por compreender o aspecto “puro” da fenomenologia de Husserl como o transcendental de sua filosofia, o que lhe fez pensar que a fenomenologia figurava ainda entre as “teorias” modernas do sujeito (MCF, 298). Heidegger caminha em direção à fenomenologia, imprimindo-lhe um novo sentido, desenvolvendo seu próprio método fenomenológico, assentado na retomada do sentido grego clássico de *logos* e de *fenômeno*, como veremos adiante.

Husserl buscava, no desenvolvimento de sua fenomenologia pura, as condições de possibilidade do conhecimento num âmbito que superasse tanto o idealismo como o realismo, mas procurou fazê-lo mantendo o modelo tradicional da representação que opunha o sujeito ao objeto. E, Heidegger identifica que, com este movimento, ele terminou por não superar a dicotomia, já que a consciência se colocava como estrutura transcendental, portanto, subjetiva, e a realidade mantinha seu caráter objetual, dado para a consciência. Ele opunha-se à filosofia kantiana por propor um método de descrição dos atos da consciência em oposição à dedução categorial, mas tinha de pressupor, de alguma maneira, um sujeito transcendental⁶⁹.

Heidegger erige, então, o percurso de *Ser e tempo*, tendo o problema do sentido do ser como questão diretora, baseado numa distinção cujos critérios rompiam com o projeto de Husserl: a realidade e a possibilidade: “Mais elevada do que a *realidade* está a *possibilidade*” (ST1, 69). Esta afirmação torna-se mais clara quando um objetivo central da obra é explicitado: trata-se de dirigir a pergunta pelo sentido do ser a partir do fenômeno do tempo, pensado em sentido historial⁷⁰.

⁶⁸ Cf. F. D'Agostini. *Analíticos e continentais*, 2003, p. 122.

⁶⁹ Cf. E. Stein. *Diferença e metafísica*. Porto Alegre: Edipucrs, 2000. pp. 54-5.

⁷⁰ Tanto a idéia de possibilidade como o conceito historial de tempo já inserem o autor no conjunto da crítica à ontologia tradicional que pensou o ser como realidade exterior, permanente, substancial, e o tempo, também como substância, e critério de demarcação de momentos numa linha de sucessão de

O objetivo principal de *Ser e tempo* delinea-se como a inquietação e a busca por uma resposta satisfatória a uma pergunta. Temos de ter em conta o que esta pergunta já pressupõe: perguntar pelo sentido do ser implica partir de uma necessária pressuposição ontológica: o ser é e tem um sentido, sobre o qual se pode questionar. Tentar resumir aqui o ser para Heidegger seria, no mínimo, ignorar o cuidado do autor na elaboração do tratado, bem como de todo o seu pensamento, em que o colocar a pergunta já se mostra como atividade filosófica, talvez mais originária que as possíveis, prontas e acabadas respostas que se possa formular. A filosofia, para Heidegger, é, de algum modo, o resultado de um processo de inquietação diante do mundo e das coisas como elas são, por “serem” coisas num mundo. O ser é digno de interpelação por ser aquilo que mais está próximo do que é o homem ele mesmo, de sua existência e das coisas ao seu redor. E este é precisamente o aspecto que este trabalho pretende salientar em virtude de uma investigação acerca do humano no pensamento de Heidegger. O ser não “depende” do *Dasein*, mas só tem sentido em relação a ele.

A obra inicia com a pergunta pela própria necessidade de se inquirir acerca do sentido do ser. Procura-se aqui, estabelecer a necessidade, a estrutura e os primados ôntico e ontológico da pergunta. Duas coisas apresentam-se como inevitáveis desde já: em primeiro lugar, e como prevê sua filosofia de um modo geral, algo já está pressuposto em toda e qualquer pergunta: ao perguntar pelo sentido do ser, já está implicado na pergunta aquele que a põe: “Todo questionamento é uma procura. Toda procura retira do procurado sua direção prévia”. (ST1, 30). Assim, a pergunta parte de algum lugar, de certo momento histórico, de certo lugar no mundo. A estrutura da pergunta pelo sentido do ser envolve o questionamento acerca daquele que é, do ente, aquilo que é “interrogado em seu ser” (ST1, 32)⁷¹. E é por isso que, mais à frente, o tratado apresenta-se como uma análise daquela estrutura capaz de se pôr tal pergunta: o ente da compreensão, o *Dasein*. Este é o ente exemplar, e que possui uma primazia (ST1,

acontecimentos. Heidegger entende que o ser é o próprio acontecimento, que se dá no tempo não homogêneo, historial. A possibilidade é, então, intrinsecamente relacionada à historialidade. Cf. ST1, 45-7.

⁷¹ O mesmo raciocínio se encontra no texto *O que é metafísica*: “[...] toda questão metafísica somente pode ser formulada de tal modo que interroga, enquanto tal, esteja implicado na questão, isto é, seja problematizado” (OQM, 35).

32). Com este movimento, Heidegger salta “da experiência transcendental para o problema do existente humano”⁷².

Estamos, porém, ainda na parte descritiva de *Ser e tempo*, que precede a analítica. Esta só começa a se desenvolver propriamente a partir do capítulo 2 da primeira seção⁷³. E como observado na introdução desta dissertação, o objetivo não é fazer uma interpretação esmiuçada da analítica, mas abordar seus pressupostos e condições. Dessa maneira, a parte introdutória de *Ser e tempo* nos é fundamental. É mister fazer uma ressalva: os termos de que Heidegger faz uso, e o caminho de sua argumentação, remetem à tradição filosófica. Então, o propósito de *Ser e tempo* é pôr uma pergunta antiga para a filosofia, mas que, para Heidegger, não foi colocada nos seus devidos termos desde os “pensadores originários”⁷⁴. É interessante notar a centralidade do fenômeno do tempo e sua intrínseca relação com o ser do *Dasein*. Ou seja, o projeto de crítica à tradição ontológica remete o pensamento de nosso autor para o aspecto “humano” da interrogação (*Dasein*) que está sempre implicado em toda pergunta. Com o *Dasein*, a dimensão do humano é cuidadosamente distinta da natureza humana, do “animal racional”, bem como do sujeito da representação, como veremos adiante.

Heidegger inicia o tratado, então, apresentando três teses (ou preconceitos) sobre o ser da maneira como a tradição o concebeu e por conta das quais a pergunta pelo ser jamais poderia ser respondida em seus devidos termos, por uma ignorância com relação aos elementos que a constituem. As teses enunciam o seguinte: em primeiro lugar, tem-se um conceito de ser, o que caracteriza este conceito é sua *universalidade* (tudo aquilo que é, de modo geral, é ente, é ser); sua *indefinibilidade* (para definir o que é o ser eu já deveria usar o próprio verbo ser); e, por fim, o mais “blindado” dos dogmas: sua *evidência* (ST1, 28-9). No limite, não seria necessário dizer o que o ser é, pois todos sabem o que ele é, não há motivos para se questionar sobre algo que é tão “óbvio”. Heidegger dirá que, se o ser, por um lado, é aquilo que há de mais universal, não por isso ele se torna indefinível e

⁷² B. Nunes. *Passagem para o poético*. 1992, p. 57.

⁷³ Cf. Stein. *Seis estudos sobre “Ser e tempo”*. 2005, p. 57.

⁷⁴ Heráclito, Parmênides e Anaximandro, principalmente. Os “pré-socráticos” ganham um novo lugar na obra de Heidegger. Ele entende que ali se iniciou a filosofia enquanto “pensamento originário” do ser, que se teria transfigurado em função do desenvolvimento da sofística e do pensamento de Sócrates, Platão e Aristóteles. Cf. Carneiro Leão, E. *Os pensadores originários*. 2005: pp. 7-8.

abstrato. E porque se tomou o ser como o conjunto de todos os entes, diz-se do ser que é evidente, e auto-fundamentado (ST1, 28-9).

Tais teses constituem, precisamente, o núcleo contra o qual a ontologia fundamental de *Ser e tempo* quer se opor, qual seja o pensamento metafísico, aquilo que a filosofia se tornou desde Platão e sua “doutrina da verdade”, que separa a realidade sensível do ente de seu valor mais próprio e elevado, a idéia. O propósito de *Ser e tempo*, nesses termos, é apontar a possibilidade de a filosofia pensar o ser de modo não metafísico, o que significa pensar o ser a partir da diferença ontológica, abandonar o paradigma da representação, que concebe o conhecimento como a relação entre sujeito e objeto. O principal problema da representação para Heidegger, desde Platão, é a divisão do mundo, ou sua duplicação: a redução da realidade a “objeto” de reflexão de um sujeito substancial e universal, e o correlativo abandono do ser como questão do pensamento.

O §6 de *Ser e tempo* apresenta elementos centrais que teriam marcado a ontologia tradicional. A ontologia grega, em seu sentido originário, pautava-se por uma interpretação que compreendia o ser humano, o *Dasein*, a partir do “mundo”, compreendido como natureza (*physis*). Poderíamos interpretar a partir disto que os gregos estavam mais próximos do que Heidegger define como “mundo circundante”, ou o mundo pensado em sentido existencial. (ST1, 107). A má interpretação deste sentido teria feito a ontologia dirigir-se para um pensamento dogmático, que procurou “fixar” o ser através de conceitos produzidos pela *subjetividade*, fazendo dele “substância” ou “realidade”: “o ego cogito de Descartes, o sujeito, o eu, a razão, o espírito, a pessoa” (ST1, 51). É interessante notar a centralidade da razão alocada neste conjunto, em meio a determinações do ente que remetem à interioridade (o eu, o sujeito). A razão, enquanto *lógica*, é o “fundamento” destas estruturas subsistentes.

A ontologia interpretada nestes termos, deverá ceder à fluidez do ser pensado temporal e historicamente. Malgrado o “exagero” dos termos, o pensamento de Heidegger quer contrastar com “a rigidez e o endurecimento de uma tradição petrificada” (ST1, 51). A desconstrução (*Destruktion*), entretanto, se pretende antes uma reconstrução do terreno e não seu aniquilamento. (ST1, 53). O indício essencial desse caráter reconstrutor é a reinterpretação de conceitos-chave que incorporam o

método de Heidegger em *Ser e tempo*; de “fenomenologia” será necessário extrair a interpretação de “fenômeno” e de “logos”. Seguindo o caminho do autor, observemos primeiramente a caracterização de cada um dos termos e, em seguida, o sentido da relação entre ambos.

O §7 inicia fazendo uma distinção, necessária à interpretação de fenômeno no horizonte de compreensão grego, entre uma interpretação que toma fenômeno como “aquilo que se mostra”, do sentido de fenômeno como “aparência”. O sentido comum a estas duas interpretações é a idéia de “manifestação”, que possui pelo menos dois sentidos: como indicação Heidegger exemplifica falando de “manifestações de uma doença”, como sintoma, portanto. Neste caso, a doença, ela mesma, não se mostra, trata-se de um “anunciar de algo que não se mostra” (ST1, 59). O fenômeno é compreendido aqui como anúncio e indício de algo que se esconde. Esta interpretação de fenômeno como manifestação, especificamente por este caráter negativo, distancia-se do sentido original que Heidegger quer propor.

A concepção de fenômeno de Kant, que se opõe à coisa em si⁷⁵, tem como base precisamente este sentido de fenômeno como um “não mostrar-se”, já que a intuição dos objetos na experiência chegam ao intelecto como que passando por um “filtro”, as formas da sensibilidade. Dessa maneira, o fenômeno, num sentido radical, é uma não apresentação de um objeto. Ou seja, Kant considera o objeto pela sua não manifestação. Para Heidegger, tanto a manifestação, como algo distinto do fenômeno, mas que lhe dá uma indicação, como o fenômeno interpretado como aparência, com o “não do objeto” deixam, de lado o sentido originário da máxima fenomenológica de retorno às coisas elas mesmas:

Essa multiplicidade confusa dos “fenômenos” que se apresenta nas palavras fenômeno, aparência, aparecer, parecer, manifestação, mera manifestação, só pode deixar de nos confundir quando se tiver compreendido, desde o princípio, o conceito de fenômeno: o que se mostra em si mesmo.” (ST1, 61).

Desse modo, o sentido da *Destruktion* especificamente no que diz respeito à filosofia kantiana, expressa-se aqui a partir da crítica de Heidegger à noção de fenômeno, que toma os objetos e sua manifestação para o sujeito do conhecimento através das formas da intuição. A reconstrução do conceito de fenômeno,

⁷⁵ Kant. *Crítica da razão pura*, 2001, p. 48.

centralizada na idéia de retorno às coisas mesmas, revê a acepção kantiana, que dá conta da maneira através da qual os objetos se tornam fenômenos e, portanto, passíveis de conhecimento, mas deixa de considerar que tempo e espaço deveriam também ser fenômenos, já que há um conhecimento possível deles. Do ponto de vista estritamente formal, não se pensa o caráter fenomênico das próprias formas da intuição sensível.

O outro termo que compõe a palavra fenomenologia remete ao *lógos*. E aqui temos uma forte indicação do que em *Ser e tempo* é compreendido como linguagem, pois o *logos* é pensado por Heidegger, retomando seu sentido grego, como discurso. No §7B, Heidegger aponta a necessidade de se averiguar de que maneira teria este sentido se modificado a ponto de o *logos* ter adquirido o sentido racional e científico de “ordenamento” e racionalização do pensamento. Com efeito, o sentido comum de *logos* remete ao conhecimento racional de um objeto qualquer; a “logia” dá a medida, a proporção do conhecimento verdadeiro. Este é um ponto central da obra para o que aqui se pretende desenvolver como uma reflexão acerca da linguagem (como discurso) de maneira a desassociá-la do sentido tradicional de condição de possibilidade da enunciação de proposições verdadeiras acerca do mundo. Traduziu-se *lógos* por “razão, juízo, conceito, definição, fundamento, relação, proporção” (ST1, 62). Mas como poderia, diz Heidegger, “o discurso modificar-se tanto para que *logos* signifique tudo isso e, justamente, no uso de uma linguagem científica?” O autor ressalta o caráter contraditório da atribuição de múltiplas interpretações de um termo, quando é de praxe do operar científico a definição esmiuçada e precisa dos termos em uso.

Argumentando nesse sentido, Heidegger aponta os indícios de tal modificação: a exacerbação de um aspecto específico do *logos* teria encoberto seu sentido original. Este sentido é apontado por Aristóteles em *De Interpretatione* “como ἀποφαίνεσθαι. O *lógos* deixa e faz ver (φαίνεσθαι) aquilo sobre o que se discorre e o faz para quem discorre (*médium*) e para todos aqueles que discursam uns com os outros.” (ST1, 63). O caráter apofântico é o que faz do discurso algo inteligível e, portanto, racional e racionalizável, retirando da própria coisa aquilo que é dito. O caráter apofântico do *logos* é aquilo que possibilita “deixar e fazer ver algo como algo, na medida em que se dá *em conjunto com* outro”. (ST1, 62-3) Este “conjunto”

seria a garantia da possibilidade de enunciações verdadeiras, pois o que é dito, é “retirado” da própria coisa e se dá em conjunto com ela. Dessa maneira é que o discurso pode ser pensado como algo que enuncia uma verdade ou uma falsidade. O logos “deixa e faz ver” algo sobre a coisa que a inclui, e não algo que é posto de um “interior” para um “exterior”, como parece estar implicado na idéia de síntese (*súnthesis*). Contrasta, desta maneira, da síntese no sentido kantiano, “Ο συν”, diz Heidegger, “possui aqui um significado puramente apofântico”. (ST1, 63).

O sentido que Heidegger quer enfatizar, o hermenêutico, como veremos adiante, vai propor uma nova relação que pretende superar esta dicotomia, rompendo com o sujeito como fundamento da relação, da síntese. Se o logos foi interpretado a partir de seu caráter apofântico, torna-se inevitável uma reflexão sobre a verdade neste momento da obra, pois o verdadeiro e o falso, nesta interpretação serão pensados a partir da possibilidade de o discurso (a enunciação) dizer algo que corresponde ao objeto indicado. A redução do logos a este aspecto verofuncional está na base da metafísica enquanto representação.

Se o *lógos* foi interpretado a partir de seu caráter apofântico, torna-se inevitável uma reflexão sobre a verdade neste momento da obra, pois o verdadeiro e o falso, nesta interpretação serão pensados a partir da possibilidade de o discurso (a enunciação) dizer algo que corresponde ao objeto indicado. A redução do *lógos* a este aspecto verofuncional do *lógos* apofântico está na base da metafísica enquanto representação. O deslocamento do sentido primordial do *lógos* se coaduna com a reinterpretção que Heidegger faz do conceito de *aletheia*:

O “ser verdadeiro” do logos enquanto ἀληθεύειν diz: retirar de seu velamento o ente sobre que se discorre no λέγειν como ἀποφαίνεσθαι e deixar e fazer ver o ente como algo desvelado (ἀληθές), em suma, *des-cobrir*”. Do mesmo modo, o “ser falso”, φεύδεσθαι, diz enganar no sentido de *en-cobrir*: colocar uma coisa na frente de outra (deixar e fazer ver) e assim propô-la *como* algo que ela *não* é. (ST, 63).

Nota-se que Heidegger, ao propor uma interpretação “original” de *lógos* enfatiza a primazia da coisa e toma a verdade como uma espécie de “encontro” entre o comum a esta coisa e ao enunciado. A interpretação tradicional, que considerou a *alétheia* como correspondência teria fixado o “*legómenon*” do logos, “o que se mostra como tal” (64). Como diz o autor, aquilo que por si só se apresenta como fundamento, como o inexorável do conhecimento: o “ὑποκείμενον, isto é,

aquilo que, em toda interpelação e discussão, já está sempre presente com fundo e fundamento” (ST1, 64). Poderia-se interpretar que, na fixidez inerente à caracterização do logos como *legómenon*, o elemento mais crítico segundo Heidegger é o fato de o fundamento, a base, o *hypokeímenon*, ignorar o aspecto determinante do falso, do velamento, da não-verdade daquilo sobre que se fala. Isto deverá se tornar mais claro quando, adiante, fizermos a interpretação do conceito de verdade no contexto da “virada” no pensamento de Heidegger.

Uma maneira de identificar esta crítica à fixidez do fundamento verdadeiro é uma sentença marcante sobre a fenomenologia quando, averiguadas as acepções “vulgares” de fenômeno e logos, Heidegger erige o conceito fenomenológico de fenomenologia:

O ser dos entes nunca pode ser uma coisa “atrás” da qual esteja outra coisa “que não se manifesta”. Atrás dos fenômenos da fenomenologia não há absolutamente nada, o que acontece é que aquilo que deve tornar-se fenômeno pode-se velar (ST1, 66).

Com isto, Heidegger toca num ponto fundamental do pensamento metafísico, pois a aparência surge como uma espécie de “degeneração” do ser verdadeiro, encoberto por um falso manifestar. Isso remete à divisão do mundo familiar à metafísica: a verdade deve estar fora, acima do mundo no qual estão os objetos sobre os quais se fala. Dada a questão nestes termos, Heidegger vai salientar no conceito fenomenológico de fenomenologia a importância do “como” em oposição ao “quê” (essência), e a fenomenologia vai se centrar na “maneira” do conhecimento e não no sentido objetificador e, portanto, entificador. Pode-se dizer como as coisas se apresentam e como se pode conhecer, mas não o quê se conhece, como se estivesse pressuposta uma verdade fixa e evidente nas coisas.

E o “como” do conhecimento e da manifestação, se não pode ser obtido a partir de um enunciado que corresponda à verdade de uma coisa, deve poder ser, de alguma maneira, interpretado. É neste momento que a fenomenologia torna-se fenomenologia hermenêutica. No entanto, se há interpretação, de alguma maneira há aquele que interpreta, ou “algo” de onde parte a interpretação. É por isso que a fenomenologia hermenêutica já assume os pressupostos da diferença ontológica, sobre a qual se falará de modo mais detalhado posteriormente. Pode-se adiantar, contudo, que o sentido mais determinante desta diferenças é a idéia que corrobora o

projeto de Heidegger: o ente que é capaz de compreensão, o *Dasein*, já se pensa e compreende *sendo*, ou seja, a partir de sua existência. Será necessário ainda explicar em que sentido esta existência não se dilui no caráter entificador da evidência. Tudo depende de uma idéia de existência que, transcendendo o nível ôntico, não é a pura e simples “realidade”, mas aquilo que faz do ente algo do ser. É por isso que, como dirá Heidegger adiante no tratado, através da *analítica* de um ente específico, tendo-se em conta a diferença ontológica, torna-se possível a compreensão do ser enquanto tal: “na idéia dessa constituição de ser já se encontra, pois, a idéia de ser em geral” . (ST1, 39) Objeto e método se confundem, poder-se-ia dizer, e o caminho do conhecimento não é meio, mas já o conhecimento enquanto tal.

Uma vez mais caberia aqui retomar o diálogo proposto por Stein e apresentado anteriormente entre sentido e estrutura, e que se configura como o problema central da hermenêutica. Este pressuposto da hermenêutica é o que parece ser erigido como premissa fundamental de Heidegger na *Destruktion* da metafísica; não se busca a estrutura do sentido, mas o *sentido* da *estrutura*. Nestes termos, seria possível traçar o caminho de pensamento da hermenêutica: como o sentido se torna estrutura? Importa averiguar porque certas formas, certas estruturas se fixam em determinada tradição, e não o exame formal destas estruturas em si⁷⁶.

E associando a hermenêutica à compreensão, o modo de ser essencial do *Dasein*, como veremos, a fenomenologia de Heidegger torna-se hermenêutica da *faticidade*, pois a estrutura da compreensão, do *Dasein*, é pensada em sua existência no mundo, como ser-lançado, finito. Aqui pode ser visualizada a célebre inversão da questão metafísica sobre a natureza humana: “a essência da *pre-sença* está em sua existência” (ST1, 77), se essência não é compreendida em sentido quididativo, mas a partir do fato de o *Dasein* se dar em relação ao ser (ST1, 39), e se existência não é pensada como “simplesmente dada”⁷⁷, mas também no contexto de uma relação (ST1, 77).

⁷⁶ Cf. E. Stein, *Aproximações sobre hermenêutica*, 2003, p. 32.

⁷⁷ Heidegger distingue dois sentidos básicos de *existência*, de “modos de ser no mundo” para enfatizar sua posição em face da ontologia tradicional. A distinção é feita no momento em que o autor vai especificar o modo de ser do *Dasein*. (ST1, 77) O *Dasein* é em relação ao ser, porque é capaz de compreensão e se põe a pergunta acerca da própria existência. O oposto simétrico a isto é o “ser simplesmente dado” (*Vorhandenheit*), “modo de ser do ente que não tem o caráter de *pre-sença*”.

Com este movimento, Heidegger destaca a fenomenologia do horizonte estritamente transcendental, formal e descritivo e conduz o conhecimento do ser à interpretação, interpretação esta que torna o *Dasein* duplamente intérprete: do ser e de si mesmo. Este início do tratado como delineamento metodológico da pesquisa é fundamental para o que se pretende desenvolver adiante sobre a linguagem como um dos existenciais do *Dasein*, e sobre a centralidade da compreensão como algo que concerne à estrutura mesma deste ente particular.

Vejamos de modo mais detalhado os pressupostos desta relação a partir da explicitação dos conceitos de “diferença ontológica” e “círculo hermenêutico”.

3.1.1. Diferença ontológica e Círculo hermenêutico

Estão implícitas neste texto a idéia de diferença ontológica e a de círculo hermenêutico sem que estes termos tenham sido abordados explicitamente. Este tópico se situa como um *intermezzo* e intenta efetuar uma breve caracterização destes dois teoremas centrais na obra de Heidegger⁷⁸ e que dirigem seu caminho de interrogação de maneira central em *Ser e tempo*.

Trata-se de conceitos que seguem de maneira muito própria, a meu ver, o modo de pensar do autor devido ao fato de a idéia do *sentido* figurar como pressuposto demonstrativo, e não descritivo-dedutivo (ST1, 34). Parece mesmo que, dessa maneira, o conceito parece ganhar uma corporeidade maior, pois seu “modo de funcionamento” não está preso a uma definição elaborada e fixa.

Logo no § 2 os pressupostos do círculo hermenêutico são apresentados em função da exposição da estrutura da pergunta pelo sentido do ser, que não surge de uma espécie de neutralidade, de uma posição prévia pura, mas se dá já num contexto, de maneira situada e já se dirige ao “objeto” da pergunta, como que

(ST1, 77) A tradição ontológica pensou, assim, erroneamente o caráter da existência do *Dasein*, tomando-o como um ente qualquer entre outros. O oposto à *Vorhandenheit* é a *Zuhandenheit* (manualidade), ou seja, o modo de ser das coisas que se apresentam ao *Dasein* como utensílios, por exemplo. Note-se o sentido pragmático na importância da “mão”, (*Hand*).

⁷⁸ Cf. Stein *Diferença e metafísica*. 2000, p. 20.

“afetada” por ele. Nas palavras de Heidegger: “Todo questionamento é uma procura. Toda procura retira do procurado sua direção prévia. Questionar é procurar o ente naquilo que ele é e como ele é” (ST1, 32). A estrutura da pergunta pelo sentido do ser é composta pelo questionado, pelo interrogado e pelo perguntado. O questionado, na pergunta, é o próprio ser, “o que determina o ente como ente”, o perguntado é aquilo que especificamente se pergunta, o sentido do ser, e o interrogado, o ente. Este é interrogado em seu ser (ST1, 32).

Heidegger levanta uma objeção hipotética com relação a seu próprio pensamento: se, do ponto de vista de sua hermenêutica, o ente da interpretação, o *Dasein*, já se move numa compreensão do ser, pois que é ser-no-mundo, e o mundo é já uma totalidade significativa, o caminho do pensamento seria, então, como que um círculo vicioso, onde, ao “final” do processo, nenhuma novidade, nenhum passo, teria sido dado, mas uma mera repetição do mesmo:

Mas será que uma tal empresa não cai num círculo vicioso evidente? Ter que determinar primeiro o ente *em seu ser* e, nessa base, querer colocar a questão do ser, não será isso andar em círculo? Para a elaboração da questão, não se está já pressupondo aquilo que somente a resposta à questão poderá proporcionar? Ao se refletir sobre os caminhos concretos de uma investigação, é sempre estéril recorrer a objeções formais como a acusação de um “círculo vicioso”, facilmente aduzível, no âmbito de uma reflexão sobre os princípios. Essas objeções formais não contribuem em nada para a compreensão do problema, constituindo mesmo um obstáculo para se entrar no âmbito da investigação. De fato, porém, não há nenhum círculo vicioso no questionamento da questão. O ente pode vir a ser determinado em seu ser sem que, para isso, seja necessário já dispor de um conceito explícito sobre o sentido do ser. (ST1, 33-4).

A resposta à objeção baseia-se numa questão de método⁷⁹. Esta crítica “lógica” ao círculo que permeia a pergunta só pode ser dar se um argumento é algo passível de ser demonstrado apenas dedutivamente. E para que haja dedução, um “fundamento” deve preceder a pergunta. Mas o pensamento de Heidegger não se move no terreno de um fundamento sólido pré-definido. Nesse sentido, o caminho proposto por ele faz um movimento exatamente inverso ao da dedução: “Não pode haver “círculo vicioso” na colocação da questão sobre o sentido do ser porque não está em jogo na resposta, uma fundamentação dedutiva, mas uma exposição demonstrativa das fundações” (ST1, 34). O ser é algo que pode ser perguntado (em seu ser) a partir da investigação da estrutura do *Dasein*. Trata-se de um argumento

⁷⁹ O método em Heidegger não é algo estabelecido previamente como numa exposição formal. É algo que decorre da própria compreensão do ser e, portanto, arraigado na constituição ontológica do *Dasein*. Cf. Stein. *Seis estudos sobre “Ser e tempo”*. 2005, p. 58-9.

semelhante ao da crítica a Descartes e ao cogito: o sentido do ser do *sum* permanece inquestionado: “Com o “*cogito sum*”, Descartes pretende dar à filosofia um fundamento novo e sólido. O que, porém, deixa indeterminado nesse princípio “radical” é o modo de ser da *res cogitans*, ou, mais precisamente, o sentido do ser do “*sum*”. (ST1, 53).

Em suma, estabelecendo de que maneira o círculo implicado na compreensão do ser não é vicioso, Heidegger diz:

A “pressuposição” do ser possui o caráter de uma visualização preliminar do ser [...] nasce da compreensão cotidiana do ser em que nos movemos desde sempre e que, em última instância, pertence à própria constituição essencial da pre-sença. (ST1, 34).

Adiante no texto, já no eixo da analítica existencial, quando a compreensão e interpretação são expostas como modo de ser do *Dasein*, o círculo é remetido especificamente à estrutura deste ente (ST1, 209), e se a pergunta pelo sentido do ser parte de uma investigação do ente, a circularidade advém da maneira mesma de este ente ser. Heidegger afirma que o conhecimento científico, racional e “lógico” procura retirar do conhecimento qualquer fio de argumentação que encontre já na pergunta o sentido da resposta: “O decisivo não é sair do círculo”, diz Heidegger, “mas entrar no círculo de modo adequado. Esse círculo da compreensão não é um cerco em que se movimentasse qualquer tipo de conhecimento. Ele exprime a estrutura prévia existencial, própria da pre-sença.” (ST1, 210). É a partir deste sentido de estrutura prévia, em que o *Dasein*, *sendo*, já tem uma compreensão mediana do ser (ST1, 31) (como um “outro” numa relação), que o teorema do círculo hermenêutico se articula ao da diferença ontológica.

O termo “diferença” em filosofia remete a uma “relação” necessária, de modo que para haver diferença é preciso que haja dois termos num vínculo de alteridade. Além disso, para que a diferença faça sentido, os dois termos devem, para ser diferentes de alguma forma, ter também algo em comum⁸⁰. A diferença ontológica em Heidegger pressupõe algo de comum entre o ente e o ser⁸¹. O pensamento da

⁸⁰ Cf. N. Abbagnano, *Dicionário de filosofia*. 2003, p. 278.

⁸¹ O nada no sentido da diferença ontológica é o que há de comum entre ente e ser: “O nada é o *não* do ente, e, deste modo, o ser experimentado a partir do ente. A diferença ontológica é o *não* entre ente e ser. (EF, 95).

diferença ontológica está, para o autor, na base da superação da metafísica⁸², que considerou o ser como a totalidade do ente, ignorando a relação.

No âmbito da analítica existencial, a diferença ontológica nasce da compreensão do ser por parte do *Dasein*: “O ser é sempre o ser de um ente” (ST1, 35). Dessa maneira, a relação, onde está pressuposta a alteridade:, é uma relação especial porque os elementos envolvidos na diferença não se distinguem em gênero, tampouco em espécie: o *Dasein* não é uma parte no todo do ser, já que, sendo, o *Dasein* é, a cada vez, no próprio ser. Esse sentido da diferença ontológica se coaduna com a ruptura empreendida por Heidegger na teoria do conhecimento que distingue o sujeito do objeto e, “interior e exterior”, sendo a compreensão nem algo externo, nem interno, mas transcendente. É nestes termos que, como afirma Stein, estes teoremas que conduzem o pensamento de Heidegger dão margem à constituição de um novo paradigma na filosofia.

Na obra de Heidegger, o termo Diferença ontológica (*ontologische Differenz*) não é referido de maneira explícita, no entanto, a idéia da diferença ontológica perpassa toda seu pensamento⁸³. Muitas passagens se poderiam apontar para figurar a centralidade desta distinção. No início de *Ser e tempo*, dois “primados” da pergunta pelo sentido do ser são destacados: o *ôntico* e o *ontológico* (ST1, 34-41), ou seja, a questão do ser deve ser pensada, poderíamos interpretar, como um movimento que vai do ser ao ente e, de modo igualmente determinante, do ente ao ser. Dessa maneira, é possível dizer que só há ser referido ao humano e vice-versa. Este aspecto determinante da diferença ontológica é fundamental para o que se segue nesta pesquisa no tocante ao cotejamento dos diferentes textos de Heidegger. Poderíamos mesmo dizer que deriva de um dos nossos objetivos a investigação acerca do sentido da diferença ontológica no caminho percorrido por Heidegger ou, de modo mais específico, nos textos selecionados para esta pesquisa.

⁸² Stein aponta que a questão da diferença ontológica é trabalhada por Heidegger em sua relação com o problema da superação da metafísica em três textos principais: *Que é isto – a filosofia?*, *O princípio da identidade* e *A constituição onto-teo-lógica da metafísica*. Cf. E. Stein *Diferença e Metafísica*. 2000, p. 68.

⁸³ A diferença ontológica já se coloca como questão para Heidegger de modo temático no ano da publicação de *Ser e tempo*: “A expressão *die ontologische Differenz* foi introduzida pela primeira vez em 1927, para marcar a distinção entre (SER (*das Sein*) e ente (*das Seiende*). A distinção, e não a expressão, é central em ST1” (M. Inwood. *Dicionário Heidegger*, 2002, p. 42).

Mais de uma passagem em *Ser e tempo* ilustram de modo significativo a centralidade da diferença ontológica para a analítica existencial. A que se segue, fornece os elementos cruciais para os objetivos deste texto. Note-se que este trecho faz parte da caracterização do sentido fenomenológico da fenomenologia, que ele opõe ao conceito formal, como vimos anteriormente, mas, de alguma maneira, esta passagem antecipa toda a analítica:

Em sentido fenomenológico, fenômeno é somente o que constitui o ser, e ser é sempre ser de um ente. É por isso que, ao se visar a uma liberação do ser, deve-se, preliminarmente, aduzir o próprio ente, de modo devido. Este ente também deve-se mostrar no modo de acesso que genuinamente lhe pertence. E, deste modo, o conceito vulgar de fenômeno se torna fenomenologicamente relevante. A tarefa preliminar de se assegurar “fenomenologicamente” o acesso ao ente exemplar como ponto de partida da própria analítica já se acha sempre delineada a partir do próprio ponto de chegada. (ST1, 68).

Antecipa-se a analítica a partir da ênfase no fato de que a liberação para a compreensão do ser deriva de uma interpretação prévia do ente, do *Dasein*. O sentido fenomenológico a partir do qual são investigados os dois elementos que constituem a relação o fazem exatamente porque se mostram a partir de si mesmos.

Em consonância com a idéia de superação da metafísica, o humano pensado a partir da diferença ontológica é a radical dissolução do sentido tradicional e essencialista, de animal racional, de sujeito. O *Dasein* é um fenômeno, ele se dá como possibilidade do humano e do ser, não um “gênero dos entes”, mas sua condição ontológica, como um correlato.

Estes dois teoremas, círculo hermenêutico e diferença ontológica, são as bases do paradigma heideggeriano, de que nos fala Stein. Em *Diferença e Metafísica*⁸⁴, dois elementos centrais são apresentados como o núcleo dos problemas que enfrenta a filosofia no contexto da crise da modernidade e, em correlação, da superação da metafísica. São eles o problema do *sentido*, e o problema do *outro* (ou o problema da intersubjetividade). O problema do sentido está atrelado à questão filosófica do conhecimento especificamente com relação ao seu caráter de exterioridade. Isso porque tradicionalmente o conhecimento deve, de alguma maneira, referir-se a algo que transcende a consciência, para ser válido.

⁸⁴ op. cit., p.14.

Isto nos remete diretamente ao *outro*, pois o conhecimento válido deve ser partilhável. A reviravolta lingüística na filosofia está na base deste problema, pois, a partir dela, um novo sentido de exterioridade deve ser encontrado. No pensamento da metafísica, o atrelamento de uma proposição à estrutura do mundo passa por um desmoronamento a partir do momento em que tanto a substância relativa à interioridade do sujeito como a pressuposição ingênua do mundo como realidade recaem, como vimos anteriormente, no âmbito de uma postura irrefletida.

Em conjunto, diferença ontológica e círculo hermenêutico, por se fundarem na compreensão do ser, oferecem um modelo de interpretação a partir do qual tanto a questão do mundo exterior como da intersubjetividade são deslocados para o âmbito de uma “relação”. A compreensão do *Dasein*, enquanto ser-no-mundo, (mundo compreendido aqui como totalidade significativa) dispensa uma exteriorização e uma conseqüente substancialização de estruturas autônomas, pois tanto “compreensão” e “compreendido” são pensados à luz de uma distinção que abre espaço para o outro, o diferente.

E numa conjuntura significativa, eu e outro partilham um sentido comum precisamente por se encontrarem numa relação e não por constituírem substâncias de uma mesma natureza. O sentido pensado a partir da hermenêutica resguarda o espaço do outro, de modo que a intersubjetividade não se define a partir da relação entre duas consciências ou “estruturas de pensamento”.

Dessa maneira é que se poderia interpretar que o pensamento de Heidegger em *Ser e tempo* já prefigura elementos que caracterizam a reviravolta lingüística na filosofia, como vimos anteriormente. Mesmo que o discurso não tenha sido aqui ainda abordado, o caráter interpretativo do círculo hermenêutico, a constituição de *sentido*, implicado na compreensão, nos remonta à centralidade da linguagem para a filosofia. Os pressupostos da diferença ontológica, por sua vez, remetem ao aspecto pragmático, social e público da *partilha* do sentido, que só é possível lingüisticamente.

Diferença ontológica e círculo hermenêutico se colocam, então, mais do que como método em *Ser e tempo*, como pressupostos da concepção de linguagem que aí se desenvolve. A abordagem da analítica existencial se situa aqui com o objetivo

de investigar, neste contexto, a centralidade do humano, como estrutura a partir da qual se pode pensar a constituição de sentido e de interpretação.

3.2. Kant e a fundamentação antropológica da metafísica

Com as idéias do *neokantismo*, movimento filosófico alemão de retorno a Kant, em meados do século XIX, o pensamento deste autor é tomado especificamente como filosofia ou teoria da ciência, ou seja, epistemologia. Com isso, buscava-se “livrar” a filosofia tanto da metafísica em sentido ontológico, como do psicologismo enquanto redução do conhecimento à dimensão interna da mente⁸⁵. Centrava-se, então na questão da estrutura transcendental como fundamento do conhecimento lógico, racional.

O pensamento de Kant influenciou sobremaneira o desenvolvimento da analítica existencial da analítica existencial de Heidegger⁸⁶, principalmente a *Crítica da razão pura*, texto que Heidegger interpretou continuamente nas preleções de 1927 e 1928⁸⁷. Neste texto, entendia Kant não como teórico da epistemologia, mas da metafísica enquanto ontologia, procurando não superá-la, mas fundamentá-la. Opunha-se, dessa maneira, à interpretação neokantiana⁸⁸. Este trabalho está na base da antropologia de Heidegger (se se entende antropologia como propomos aqui) e, conseqüentemente, na constituição da analítica existencial. Assim, para além da caracterização do homem enquanto sujeito, ressalta-se aqui a dupla implicação do ser humano como problema: como objeto de considerações, por um lado, e como “horizonte a partir de onde e com relação ao qual tudo é pensado”⁸⁹.

Em Kant, a questão do humano gira em torno da explicitação da “faculdade”⁹⁰ do conhecimento de que o sujeito é dotado. Para Heidegger, em função da base fenomenológica de seu pensamento, do círculo hermenêutico e da diferença

⁸⁵ Cf. N. Abbagnano. *Dicionário de filosofia*, 2003, p. 710.

⁸⁶ Cf. G. Vattimo. *Introdução a Heidegger*, 1989, p. 10.

⁸⁷ “Interpretação fenomenológica da crítica da razão pura de Kant”. Vol. 25 da *Gesamtausgabe*. Cf. M. Inwood. *Dicionário Heidegger*, 2002, p. VIII.

⁸⁸ Cf. M. Inwood. op. cit, p. 103.

⁸⁹ M. Oliveira. *A filosofia na crise da modernidade*, 1989, p. 15.

⁹⁰ I. Kant. *Crítica da razão pura*, 2001, p. 12.

ontológica, esta questão se dirige para a investigação sobre o humano a partir do modo como este é no mundo. Poderíamos dizer que, de Kant até Heidegger, a investigação acerca do homem como fonte de conhecimento passa de uma abordagem dedutivo-transcendental para um expositivo-existencial.

A partir desse ponto de vista é que é interpretado aqui o posicionamento de Kant, segundo o qual a pergunta pelo homem é capaz de “reunir e centralizar todas as perguntas da filosofia”⁹¹. Enquanto pergunta que centraliza toda as outras questões, o problema do homem em Kant caracteriza a filosofia como antropologia. E quando se situa o pensamento de Heidegger como tendo sido influenciado de maneira decisiva pelo pensamento de Kant como uma tentativa de fundamentação antropológica da metafísica, tendo Heidegger tirado de suas questões precisamente aquela sobre o homem, no sentido ontológico de sua relação com o ser e não como a busca por sua essência ou natureza: “A ontologia fundamental não é outra coisa que a metafísica do *Dasein* humano, de tal maneira que ela é necessária para restituir possibilidade à metafísica. Ela permanece fundamentalmente afastada de toda antropologia, mesmo filosófica.” (KPM, 57). Esta passagem nos remete ao que já foi exposto anteriormente com relação aos objetivos desta pesquisa: ela se desenrola no âmbito de uma tensão de uma *filosofia antropológica* que nega a antropologia como fundamento.

Vejamos em que ponto e até onde o pensamento destes dois autores confluem. Para Kant, é fundamental ressaltar o caráter ativo do homem, em função da faculdade de intuição dos objetos:

Se a intuição tivesse de se guiar pela natureza dos objetos, não vejo como deles se poderia conhecer algo *a priori*, se, pelo contrário, os objetos (enquanto objetos dos sentidos) se guiar pela natureza da nossa faculdade de intuição, posso perfeitamente representar esta possibilidade⁹².

Em detrimento do caráter de “contemplador do mundo” inerente ao horizonte de interpretação grego, em Kant, o homem, “o sujeito, investe a si mesmo, e neste sentido não há mundo sem homem”⁹³. Ora, em consonância com este pensamento está o pensamento de Heidegger quando afirma não haver ser sem o *Dasein* e vice-versa. Talvez precisamente o sentido deste “vice-versa”, que nos remete à diferença

⁹¹ M. Oliveira. op. cit.

⁹² I. Kant. op. cit., 2001, p. 46.

⁹³ M. Oliveira. op. cit., p. 16.

ontológica heideggeriana, pareceria estranho a Kant, que, movendo-se no âmbito da revolução copernicana, vai sempre do homem ao ente, não encontrando o movimento de volta.

Kant entende que, através da experiência, o mundo se torna objeto para o homem não enquanto “realidade física, mas objeto do qual falamos e fazemos afirmações [...] O mundo só existe para o homem em virtude da atividade do homem: é a subjetividade transcendental que constitui o mundo como mundo-objeto”⁹⁴. O mundo para o homem seria exatamente o fenômeno, o mundo em si é relegado à condição de incognoscibilidade.

Salta aos olhos uma distinção central na compreensão destes pensadores no tocante ao fenômeno, o que pode ser explicitado a partir da diferenciação que Heidegger faz no início de *Ser e tempo*, entre o sentido formal de fenomenologia e o sentido fenomenológico. Por trás do fenômeno, para Kant, subjaz o sentido obscuro da coisa em si, reguladora dos fenômenos, mas incognoscível em si mesma, enquanto que, para Heidegger, “por trás” dos fenômenos da fenomenologia não há absolutamente nada. Qual o sentido genuíno desta afirmação? Heidegger situa a distinção kantiana entre fenômeno e coisa-em-si no horizonte do pensar metafísico enquanto “divisor do mundo”: empírico/inteligível, transcendente/imanente, e mesmo a distinção entre o que é cognoscível e o que é pensável⁹⁵. Ou seja, o movimento que para Kant, situa o pensamento adiante da metafísica, relegando a realidade mesma do mundo à incognoscibilidade, ao reino da mera especulação, para Heidegger é nada mais que um adentramento enraizador na mesma metafísica que se pretende criticar.

O caminho da fundamentação da metafísica é o caminho da explicitação dos *juízos sintéticos a priori* no âmbito da filosofia transcendental. E aqui se poderia identificar o sentido do empreendimento de fundamentação precisamente quando um novo saber é criado, quando o pensamento é dividido, de modo a tornar mais viável e legítimo a explicitação temática e detalhada da função específica de cada faculdade humana do conhecimento.

⁹⁴ *Idem*, p. 17.

⁹⁵ I. Kant. op. cit., p. 52.

Kant dirá que a filosofia não pode ignorar a baliza da experiência sob pena de filosofar sem nenhum solo firme:

A possibilidade da experiência é, pois, o que confere realidade objetiva a todos os nossos conhecimentos a priori. Ora a experiência assenta sobre a unidade sintética dos fenômenos, isto é, sobre uma síntese por conceitos do objeto dos fenômenos em geral, sem a qual nem sequer é conhecimento, apenas uma rapsódia de percepções que nunca caberiam todas num contexto, segundo as regras de uma consciência (possível) universalmente ligada, nem se incluiriam, por conseguinte, na unidade transcendental e necessária da apercepção. A experiência tem, pois, como fundamento, princípios da sua forma a priori, ou seja, regras gerais da unidade da síntese dos fenômenos⁹⁶

As formas da sensibilidade asseguram o “dar-se” originário dos fenômenos para o sujeito do conhecimento. Mas sem o entendimento, que possui as formas a partir das quais articula-se a organização dos dados empíricos enquanto idéias, o conhecimento não é possível. Vimos que, para Heidegger, esta idéia de síntese repousa numa má interpretação do logos grego. A síntese não está no sujeito (*hypokeímenon*).

Entretanto, poderíamos pensar até que ponto Heidegger, a partir da análise da existência como uma estrutura, na qual se pode identificar não categorias, mas existenciais dá um salto com relação à superação da metafísica. Em suma, em que diferem, em termos metafísicos, a exposição da estrutura do *Dasein* da delimitação transcendental da estrutura da subjetividade? A resposta a esta questão se aproxima da centralidade da *temporiedade* como horizonte fundamental do ser do *Dasein* e como solo a partir do qual Heidegger opera a *Destruktion* da metafísica: Vejamos o que o autor fala sobre Kant na caracterização da destruição da ontologia:

Kant foi o primeiro e o único a dar um passo no caminho de investigação para a dimensão da temporiedade. Ou melhor, Kant foi o primeiro que se deixou encaminhar, nesse caminho, pela pressão dos próprios fenômenos. Pois é somente depois de fixar a problemática da temporiedade que se pode lançar alguma luz sobre a obscuridade da doutrina do esquematismo. (ST1, 52).

Heidegger se refere ao passo fundamental que teria feito Kant encaminhar-se para uma compreensão originária do tempo: a recondução deste fenômeno para o sujeito (ST1, 53). De alguma maneira, Heidegger toma para si, no percurso da

⁹⁶ *Idem*, p. 220.

tradição, a caracterização kantiana das formas da sensibilidade, já que, como vimos anteriormente, na consideração de Heidegger acerca da necessidade de repensar o fenômeno do tempo, que para a tradição permaneceu na posição irrefletida de critério de demarcação das regiões dos entes, o ser deve ser pensado a partir do horizonte do tempo. E já que o passo inicial na investigação acerca do sentido do ser é analítica do *Dasein*, o *Dasein* é aquele ente que é no tempo enquanto possibilidade. Kant deu, assim, um passo fundamental, segundo Heidegger, mas deixou irrefletida, assim como Descartes, a investigação acerca do sentido do ser do “eu sou” do sujeito.

O sentido do ser do *Dasein* liga-se a interpretação da existência como possibilidade; o conhecimento é “momento”, como “modo de ser” do *Dasein* em termos de compreensão, e da antecipação. A interpretação do *Dasein* como ser-no-mundo lhe confere um sentido de *finitude* que limita sua estrutura de compreensão a um contexto histórico, situado, falível: “Existirá uma época de infinitude virtual na qual a humanidade como um todo se garante o futuro através dos processos e reconstrução da realidade da consciência? Não existe um eu fático que sustenta tudo isso?”⁹⁷. Nestes termos é que a centralidade da interpretação do tempo como possibilidade conduz paulatinamente a filosofia enquanto metafísica a um conhecimento para além da certeza e do fundamento e, ainda assim, um conhecimento.

Como ser-no-mundo, o *Dasein*, fático desde o início, e, portanto, já situado no contexto de onde parte a compreensão, ainda que pensado enquanto esfera a partir da qual todo o conhecimento do ser pode se dar, destoa do sujeito dualista de Kant, onde a ação e o juízo representam pólos distintos da atividade do sujeito. *Ser e tempo* parte da desde o início da necessidade de suprimir o conhecimento enquanto teoria ao qual se opõe a *práxis*. O *Dasein* é ao mesmo tempo “teórico” e “prático” enquanto estrutura da compreensão. Opõe-se ao sujeito transcendental, entidade “sem mundo, sem história e autônoma”⁹⁸.

⁹⁷ E. Stein. *Diferença e metafísica*, 2000, p. 54.

⁹⁸ M. Oliveira, op. cit., p. 22.

Vejamos de modo mais detalhado o *Dasein* no horizonte da analítica, de modo a visualizar sua relação com o tempo, seu caráter fático de pertença ao mundo e, conseqüentemente sua faticidade.

3.3. Analítica existencial: tempo, faticidade e mundo

O § 9 de *Ser e tempo* inicia assim: “O ente que temos a tarefa de analisar somos nós mesmos. O ser deste ente é sempre e a cada vez meu”. (ST1, 77) Poderíamos interpretar o sentido do humano a partir destas sentenças, enfatizando o caráter auto-compreensivo do *Dasein* e sua necessária auto-implicação no movimento da pergunta. É neste contexto da obra que Heidegger desloca o sentido tradicional da essência humana, como “quiditas” para o “estar lançado” e, portanto, situado, da existência como compreensão. Tal deslocamento deve-se a um aspecto central da existência enquanto essência do *Dasein*, que Heidegger cuidadosamente distingue do conceito tradicional de *existentia* enquanto realidade: “para a ontologia tradicional, *existentia* designa o mesmo que ser simplesmente dado, modo de ser que não pertence à essência do ente dotado do caráter da presença”. (ST1, 77). O ser humano é o único ente verdadeiramente existente, no sentido da possibilidade e da compreensão, em meio aos outros entes, intramundanos, com os quais se relaciona.

Já a introdução do §4 aponta, de alguma maneira, elementos que se poderia relacionar à centralidade do humano: “Como atitude do homem, as ciências possuem o modo de ser desse ente (homem). Nós o designamos com o termo presença” (ST1, 38). Como um pressuposto central da analítica, o autor delimitará, adiante, o ser da pre-sença em face da antropologia, da biologia e da psicologia (ST1, §10), o que justifica a escolha do termo *Dasein* de modo a evitar propositalmente o “homem” e, junto com ele, a suposição metafísica de que se pode atribuir uma natureza fixa e imutável a este ente.

A reinterpretção do tempo é fundamental para a caracterização do ser do *Dasein* como possibilidade:

A temporalidade (*Zeitlichkeit*) será de-monstrada como o sentido da presença. Essa comprovação deve ser afirmada numa repetição da interpretação das estruturas da presença provisoriamente de-monstradas como modos da temporalidade.” (ST1, 45)⁹⁹.

O caminho em busca da elaboração de uma ontologia fundamental mostra-se como um movimento de desconstrução da ontologia tradicional à luz do fenômeno do tempo. A temporalidade (*Zeitlichkeit*) é apresentada como “ponto de partida” em direção à pergunta pelo sentido do ser. Para proceder nesse sentido Heidegger afirma que é preciso primeiro retroceder ao que a ontologia tradicional desenvolveu sobre o tempo e sobre seu lugar no âmbito da ontologia.

O tempo ocupa um importante lugar filosófico tendo sido objeto de reflexão desde os mais antigos teóricos da tradição e seu conceito ganhou desenvolvimento na *Física* de Aristóteles, cujas reflexões iriam influenciar todo o pensamento filosófico, o tempo é aquilo através do qual se explica o movimento, a mudança, a transição, bem como, de modo simetricamente oposto, o que é apesar do tempo, ou seja, a eternidade, o perene, o imutável. Essa relevância é central no âmbito da ontologia, tendo em vista que é a partir do tempo que se pode afirmar algo sobre o que é, sobre o que vem a ser e continua a ser, ou deixa de ser.

Heidegger afirma que é preciso primeiro retroceder ao que o pensamento tradicional desenvolveu sobre o tempo e sobre seu lugar no âmbito da ontologia:

De há muito que o “tempo” funciona como critério ontológico, ou melhor, ôntico para uma distinção ingênua das diversas regiões dos entes. Assim, distingue-se um ente “temporal” [...] de um ente “não-temporal” [...]. Persiste o fato de que, na acepção de ser e estar no tempo, o tempo serve como critério para distinguir as regiões e modos de ser. E, não obstante, até hoje não se questionou e investigou como o tempo chegou a desempenhar essa função ontológica fundamental... (ST1, 45-46)

De acordo com o que Heidegger expõe no mesmo parágrafo da obra, no âmbito de uma ontologia originária, é de fundamental importância que a analítica existencial do ente que compreende o ser não tenha suas estruturas extraídas a partir de elementos que lhe sejam exteriores. O *Dasein* deve ser compreendido a partir de si mesmo. Tais estruturas devem também ser essenciais e não contingentes, do contrário o caminho para a compreensão do ser não é verdadeiro. Assim é que a temporalidade surge como constitutiva deste ente, e ele é um

⁹⁹ A *temporalidade* é constitutiva do *Dasein* e não o tempo. O tempo não é “em função de”, os entes é que são no tempo. Para evitar a confusão dos termos, Heidegger emprega a palavra *Temporalität* para

“momento” do ser, já que “pertence à pre-sença, como constituição ôntica, um ser pré-ontológico.” (ST1, 45). O ente que é pré-ontológico está aberto a um “movimento”, uma possibilidade de se tornar, em algum “momento”, compreensão do ser.

A temporalidade surge, para Heidegger como constitutiva do *Dasein*, e ele é um “momento” do ser, já que “pertence à pre-sença, como constituição ôntica, um ser pré-ontológico.” (ST1, 45). O ente que é pré-ontológico está aberto a um “movimento”, uma possibilidade de se tornar, em algum “momento”, compreensão do ser. A compreensão do ser é no tempo, ou seja, o ente que compreende o faz no tempo e isso se dá como que um movimento no ser que ao ente se dirige no sentido da pergunta. A questão ontológica de Heidegger sobre o tempo topa com a questão da temporalidade constitutiva do próprio *Dasein*, enquanto simultaneidade de possibilidades. Este é, assim, um “modo” ou um momento do ser. Acrescente-se: este momento, ou a possibilidade aberta para este momento do ser-aí é a sua mais importante característica. O ser-aí é possibilidade; é o próprio tempo.

Em si mesmos espaço e tempo não são nada (CT, 11), é necessário um referencial para que tempo e espaço representem mais cedo e mais tarde, aqui e lá. Seja como for, para um físico, do que se trata é de medir o tempo. E esta medida do tempo é feita através do relógio. Heidegger pergunta: “O que experimentamos do tempo por meio do relógio? O tempo é algo no qual indiferentemente pode ser fixado um “ponto-agora” (*Jetztpunkt*), de modo que em dois “pontos-agora” diferentes um é anterior e o outro é posterior [...] Este tempo é completamente homogêneo” (CT, 13). É preciso explicitar em que sentido essa noção homogênea de tempo é arbitrária, bem como lembrar que tal concepção de consiste numa convenção, pois não há razões para se crer que o tempo em si mesmo seja homogêneo, simultaneamente absoluto e mensurável. Os “pontos-agora” marcados no relógio não correspondem necessariamente a um mais cedo (*früher*) e mais tarde (*später*) (CT, 13).

Como pode o tempo enquanto homogeneidade universal ser medido a partir de “agoras” particulares, estabelecidos por entes contingentes? Heidegger afirma que Agostinho, que também coloca a pergunta pelo tempo a partir da eternidade, teria chegado a este resultado no livro XI de suas *Confissões* ao associar a medição

do tempo ao seu próprio espírito¹⁰⁰. A reflexão de Agostinho sobre o tempo parte exatamente da perspectiva da existência fugaz que coloca a questão pelo perene, pela “eternidade imóvel”, que “determina o futuro e o passado, não sendo ela nem passado nem futuro [...]”¹⁰¹. De acordo com o modo como ele compreende o tempo, este é medido pelo espírito. O tempo fica, assim, preso ao âmbito psicológico, sendo determinado a partir da consciência. Mas para cada consciência, de modo específico, dá-se o tempo? Aceitar tal argumento é assumir uma total relativização; para cada indivíduo haveria um tempo distinto e, conseqüentemente, um ser distinto, o que é incompatível com o pressuposto primeiro de toda ontologia. Ou seria esse sujeito um universal que coloca em qualquer contexto a mesma pergunta pelo tempo?

Não posso inferir que o tempo sou eu, mas a analítica existencial de Heidegger apontará exatamente para semelhante conclusão: o tempo não sou eu, mas eu, enquanto *ser-aí* sou o próprio tempo. Se há alguma relação do *ser-aí* com a temporalidade definitivamente não é nos termos em que o faz a teologia e a metafísica. A temporalidade do *Dasein* remete à sua finitude. Heidegger apresenta a finitude do *Dasein* compreendendo-o a partir de sua totalidade como antecipação, e, conseqüentemente como antecipação da morte; o *Dasein* é ser-para-a-morte. Isso não significa que a finalidade de sua existência é “caminhar em direção à morte”, mas que a sua própria existência, num sentido “total” é o fato de ser, antecipando possibilidades, continuamente finita. Numa palavra, o *Dasein* não é finito porque “caminha para o fim”, mas porque, antecipando a possibilidade do fim, é finito: o que cabe é buscar na própria pre-sença o sentido existencial de seu chegar-ao-fim e mostrar que esse “findar” pode constituir *todo o ser* desse ente que existe” (ST2, 22). Heidegger diz ainda, adiante: “Da mesma forma que a pre-sença, enquanto é, continuamente já é o seu ainda-não, ela também já é sempre o seu fim. O findar implicado na morte não significa o ser e estar-no-fim da pre-sença, mas o seu ser-para-o-fim. (ST2, 26).

Pensar o sentido da existência implica reconhecer sua finitude. É por isso que o *Dasein* não pode ser pensado em sentido substancial. Voltemos à crítica de

¹⁰⁰ Agostinho. *Confissões*, 1984, p. 15.

¹⁰¹ *Idem.*, p. 216.

Heidegger ao cogito: “Descartes, a quem se atribui a descoberta do cogito *sum*, como ponto de partida básico do questionamento filosófico moderno, só investiga o cogitare do ego dentro de certos limites. Deixa totalmente indiscutido o *sum*, embora o *sum* seja proposto de maneira tão originária quanto o cogito”. (ST1, 82). Com efeito, em Descartes, pensamento e existência se coadunam de tal maneira que a existência de um sujeito substancial é extraída da faculdade do pensamento: o homem é um ser que pensa, há pensamento e daí se poderia concluir mesmo que se há pensamento há ser, mas o salto que faz relacionarem-se todos os elementos de uma vez só num ente, o homem, passou como que ignorado pela dúvida metódica. Nietzsche argumenta de modo semelhante. Nos fragmentos póstumos de Nietzsche escritos em meados da década de 80 do século XIX, ele diz: “Cogito é decididamente apenas uma palavra: mas ela significa algo múltiplo: algo é múltiplo e nós grosseiramente deixamos escapar, na boa fé de que seja uno”¹⁰². Nesta multiplicidade do cogito que em si abarca tanto a certeza da essência do pensar e do existir, diz Nietzsche, está não a descoberta de uma verdade sobre o conhecimento, mas uma crença ingênua que incorre no absurdo: “algo é acreditado, logo acredita-se em algo – uma forma falsa de conclusão! Por fim já se deveria saber o que é ‘ser’, para extrair do cogito um *sum*, já se deveria igualmente saber o que é saber - parte-se da crença na Lógica, no ergo sobretudo!”¹⁰³. Eu, pensar, ser, existir. Seqüência de ficções que tem no ser a maior delas, como algo que não precisa de demonstração, como simplesmente dado.

Poderíamos dizer que em Heidegger, o vazio inerente ao ser do *sum* estaria associado ao fato de a diferença ontológica ter sido ignorada. A diferença ontológica pensa que o sentido do ser do sujeito que é só pode ser compreendido numa relação que envolve sujeito e ser ao mesmo tempo, de modo que não fica “vago” o espaço que teria de fazer a relação entre a existência de um ser “interior” e de um ser exterior. Stein refere num diálogo entre Kant e Heidegger:

A questão importante é aquela que Kant colocava quando dizia: é um escândalo a filosofia não ter encontrado ainda a ponte entre a consciência e o mundo. Heidegger dirá: o escândalo é nós ainda estarmos procurando essa ponte. Nós a temos desde sempre, enquanto seres no mundo. Enquanto *Dasein*, já sempre temos a ponte entre o *Dasein* e o mundo, porque o *Dasein* é ser-no-mundo. E o mundo, ao mesmo tempo que

¹⁰² F. Nietzsche. *Fragmentos póstumos*. XI; 40 (23); p. 639s.

¹⁰³ *Idem*.

constituído pelo *Dasein*, é constituinte do *Dasein*, há uma relação recíproca constante e radical¹⁰⁴.

O “ser-em” do *Dasein* congrega de modo existencial tanto sujeito como objeto.

A certeza inicial do cogito enquanto princípio metafísica coloca-se como um obstáculo ao desenvolvimento da analítica: “uma das primeiras tarefas da analítica será, pois, mostrar que o princípio de um eu e sujeito, dados como ponto de partida, deturpa, de modo fundamental, o fenômeno da pre-sença”. O ponto de vista ontológico, a partir do qual o ente é sempre pensado em relação deve evitar o ponto de partida da substancialização, do fundamento, que em nada faz caminhar, para Heidegger, a delimitação do ser da compreensão: “Não é, portanto, por capricho terminológico que evitamos o uso desses termos bem como das expressões “vida” e “homem” para designar o ente que nós mesmos somos.

Do ponto de vista da superação da metafísica, se, por um lado, a analítica deve-se distanciar de uma caracterização do homem enquanto sujeito, da mesma maneira ele não deverá ser pensado como “ser vivo”, ligado às “filosofia da vida”, ou como “objeto” ou “pessoa” da psicologia e da antropologia filosófica (ST1, 83-4). Dois elementos centrais que caracterizam a antropologia tradicional mostram o que deve ser superado na analítica do *Dasein*: primeiro, a idéia de que o homem é um “ser vivo dotado de razão (ζῶον λόγον ἔχον)” (ST1, 85), como algo simplesmente dado. Segundo, a idéia teológica de que o homem é o fruto de uma criação à imagem e semelhança de Deus (ST1, 85). A delimitação do ser do homem nestes termos teria sido apropriada pela modernidade, de modo que o caráter “superior” do homem, como ser e razão desembocou no aspecto transcendental, no qual o homem é aquele que “se lança para além de si mesmo” (ST1, 85). De toda maneira, diz Heidegger, pensa-se o homem a partir de um critério de “evidência” que permanece como um “dado” inquestionado (ST1, 86).

O que desloca o *Dasein* do sentido tradicional de “evidência” é a sua faticidade: “Faticidade não é a fatualidade do factum brutum de um ser simplesmente dado, mas um caráter ontológico da pre-sença assumido na existência, embora

¹⁰⁴ E. Stein. *Diferença e metafísica*. 2000, p. 62.

desde o início reprimido” (ST1, 189). A faticidade do *Dasein* relaciona-se intrinsecamente à idéia de mundo tal como desenvolvida em *Ser e tempo*. O mundo não é aquilo para onde se “dirige” a compreensão, mas o próprio contexto em que se move a compreensão. Numa passagem central do texto, Heidegger refere-se especificamente ao conhecimento e ele é apontado como algo que “pertence” ao *Dasein*, de uma maneira peculiar. Aqui, Heidegger, poder-se-ia dizer, inicia uma reflexão que pensa o conhecimento em relação a duas orientações básicas da filosofia: o realismo e o idealismo. O debate realismo/idealismo já foi suscitado de alguma maneira através da crítica de Heidegger entre a necessidade de o conhecimento buscar uma ponte entre o interior e o exterior no mundo. Assim, tradicionalmente, mundo é a esfera autônoma, real auto-subsistente, e “evidente” que se coloca com objeto para o sujeito. Heidegger diz:

Em contrapartida, na proposição existencial ambos são negados. O que a separa totalmente do realismo é a incompreensão ontológica de que sofre o realismo. Ele tenta esclarecer a realidade onticamente mediante o contexto efetivo e real entre as coisas reais. Com relação ao realismo, o idealismo possui uma primazia fundamental, por mais oposto e insustentável que seja no que respeita aos resultados, desde que ele próprio não e compreenda equivocadamente como idealismo “psicológico” [...] Somente porque o ser é “na consciência”, ou seja, é compreensível na pre-sença é que a pre-sença pode compreender caracteres ontológicos como independência, “em si”, realidade em geral, e conceituá-los (ST1, 274).

E, anteriormente, especificamente com relação ao conhecimento:

Ao se refletir sobre esta relação de ser, dá-se, logo de início, um ente, chamado natureza, como aquilo que primeiro se conhece. Nesse ente não se encontra conhecimento. Quando “se dá” conhecimento, este pertence unicamente ao ente que conhece. Entretanto, o conhecimento não é simplesmente dado nesse ente, a coisa homem. De todo modo, não pode ser constatado externamente como, por exemplo, propriedades de nosso corpo. Na medida, porém, em que não lhe pertence como uma qualidade externa, o conhecimento deve estar “dentro”. (ST1, 99).

De alguma maneira, então, mesmo que não numa perspectiva “interna”, o conhecimento só é possível, para Heidegger em função e a partir do *humano* do *Dasein*. O conhecimento pertence ao *Dasein*. Em sentido fenomenológico, isso significa dizer que o conhecimento não “alcança” um mundo exterior e nem que a estrutura subjetiva da consciência “constitui” o mundo enquanto realidade. O mundo deve ser, então, se não um “intermediário”, como condição existencial da possibilidade de encontro entre o ser da compreensão e a totalidade significativa: “conhecer é um modo de ser da presença enquanto ser-no-mundo”. (ST1, 100).

A condição do *Dasein* é, portanto, histórica, fática e é isso o que significa dizer que “pertence essencialmente à pre-sença ser em um mundo”. (ST1, 40). Com isso, Heidegger procura distanciar seu pensamento e a própria analítica existencial de qualquer projeto transcendental que erigisse um modelo universal de subjetividade situada fora do mundo. Mas o que é mundo? A condição, possibilitação da existência do *Dasein*? O mundo é interpretado aqui no horizonte do “como” da compreensão e não num sentido conteudal. O mundo não é um “quê”. De acordo com Stein, “mundo é a estrutura prévia de sentido sempre pressuposta onde falamos de enunciados verdadeiros e falsos, sendo que dele mesmo nada se pode predicar que seja verdadeiro ou falso”¹⁰⁵. O *Dasein*, então, existe com outros entes no mundo e estes outros entes já lhe concernem num espaço de compreensão. Poderia-se interpretar isso, com todo o perigo de fazer recair o texto de Heidegger precisamente na dimensão antropológica que ele procurou evitar, da seguinte maneira: aquilo que vejo como mundo não pode ser diferente do que faz de mim mesmo algo neste mundo: o mundo se apresenta para mim da maneira como eu, *Dasein*, sou neste mundo. Com efeito, consta em *Ser e tempo* a seguinte definição de mundo no contexto da explicitação da *mundanidade*

“Mundanidade é um conceito ontológico e significa a estrutura de um momento constitutivo do ser-no-mundo. Este, nós o conhecemos como uma determinação existencial da presença. Assim, a mundanidade já é em si mesma um existencial. Quando investigamos ontologicamente o “mundo”, não abandonamos, de forma alguma, o campo temático da analítica da presença. Do ponto de vista ontológico, “mundo” não é determinação de um ente que a pre-sença *não* é. Mundo é um caráter da própria pre-sença. (ST1, 105).

De início, a passagem parece colocar o intérprete numa posição desconcertante: então, o *Dasein* é a condição do próprio mundo? Como esta filosofia pode ainda opor-se ao sujeito como fonte do sentido, do homem como *animal rationale*, à redução da filosofia à antropologia? De que maneira a caracterização deste ente poderia se distanciar do sujeito kantiano, por exemplo? A resposta sinaliza para a sutileza do sentido ontológico expresso: trata-se de um *momento* constitutivo do ser-no-mundo do *Dasein*. O mundo só poderia ser tomado aqui em sentido subjetivo se ele significasse a exterioridade em sentido substancial, o fora daquele que interpreta. Em sentido fenomenológico, porém, o mundo é aquilo que só se constitui enquanto tal na referência e em relação à estrutura ontológica do

¹⁰⁵ E. Stein. *Diferença e metafísica*, 2000, p. 33.

Dasein. A afirmação só faz sentido compreendida a ruptura com a idéia de mundo como objeto, fonte de afecções, estrutura externa.

O *Dasein* entra no lugar do sujeito, o ser do conhecimento, aquele para quem a verdade e o ser podem fazer sentido. E ele se distancia do sujeito precisamente por ser caracterizado como compreensão, inclusive compreensão de si: “pertence a seu ser mais próprio dispor de uma compreensão de si mesmo e manter-se desde sempre numa compreensão de si”.(ST1, 42). Esta compreensão de si é possibilitada pela existência ser em um mundo e em diálogo com ele o *Dasein* pode se compreender como um ente entre outros.

“A expressão ‘pre’ refere-se a essa abertura essencial. Através dela, esse ente (a pre-sença) está junto ao pré-sente do mundo e se faz pre-sença para si mesmo” (ST1, 186). A transcendência é antes um “modo de ser”, uma possibilidade, do que uma estrutura substancial ou um salto para uma esfera transcendente. de abertura ao mundo.

No relacionamento com os entes, o *Dasein* “percebe” o ente “simplesmente dado” (ST1, 101) e pode, a partir disso, elaborar proposições e isso como uma qualidade sua, como um modo seu de ser. O conhecimento desta maneira não surge de representações do sujeito, no interior, que saem ao encontro do mundo. É por isso que, para Heidegger, o conhecimento não pode ser uma relação de concordância das interpretações do sujeito com a realidade. (ST1, 101). Mesmo porque, o próprio conceito de “realidade” é oriundo de uma compreensão tradicional de mundo como evidência. O “encontro” entre o mundo e a interpretação é de outra ordem: “Ao dirigir-se para... e apreender, a pre-sença não sai de uma esfera interna em que antes estava encapsulada . em seu modo de ser originário, a pre-sença já está sempre “fora”, junto a um ente que lhe vem, ao encontro no mundo já descoberto”. (ST1, 101).

Esta idéia de “mundo já descoberto” deriva dos pressupostos da fenomenologia hermenêutica para a qual, por um lado não há um sentido obliterado por “detrás do fenômeno” a ser descoberto e, por outro, pelo fato de a interpretação já estar inserida no contexto do mundo enquanto significatividade. De toda maneira, é interessante frisar, para boa compreensão dos propósitos da obra, bem como dos

objetivos deste texto que, com este modelo de conhecimento, oriundo da orientação da *Destruição*, “a morte do sujeito e a superação da subjetividade segundo Heidegger não visam à supressão do eu, a consciência de si e da reflexão. ao filósofo interessa como isso foi apresentado pela tradição [...]”¹⁰⁶. A ruptura parece colocar-se mais com relação à substancialização da estrutura da consciência e do sujeito, no sentido da representação.

O mundo pensado a partir da analítica, enquanto todo conjuntural de significatividade (*Bedeutsamkeit*) é caracterizado também por uma espécie de pragmática. Heidegger explicita o sentido grego de *pragmata*: “coisas com que se lida (πράξις) na ocupação” (ST1, 109), a partir das quais se pode estabelecer o conceito de instrumento (*Zeug*). O instrumento é aquilo que é possibilitado pela condição da manualidade (*Zuhandenheit*), o que nos remete de modo imediato ao caráter pragmático da lida do *Dasein* com os entes intramundanos. E é importante salientar aqui que o sentido de pragmática, decorrente da acepção grega, das coisas e da lida com essas coisas, não corresponde a um caráter estritamente utilitário, como se poderia pensar caso a lida se constituísse numa relação de “exterioridade” entre a compreensão e a coisa enquanto fenômeno. O fator determinante é, mais uma vez, a conjuntura do mundo como significância onde os objetos já se dão de alguma maneira numa totalidade instrumental e significativa, na qual já está inserido de igual modo o *Dasein*, no modo de ocupação (*Sorge*). A totalidade instrumental é o conjunto dos diversos modos de “ser-para”, as diferentes maneiras como as coisas se nos podem aparecer como instrumentos “à mão”: “serventia, contribuição, aplicabilidade, manuseio” (ST1, 110). Parece ser isso o que Heidegger quer dizer quando, referindo-se a esta ocupação diz: “A pre-sença cotidiana já está sempre nesse modo quando, por exemplo, ao abrir a porta, faço uso do trinco.” (ST1, 108).

Este aspecto pragmático que perpassa a filosofia de Heidegger nesta “primeira fase”, ou, de modo mais específico, em *Ser e tempo* é fundamental para o cotejamento que pretendo fazer aqui entre o estatuto da linguagem neste texto e aqueles que serão investigados adiante. De acordo com o que foi exposto, um dos objetivos deste texto é averiguar se e, de que maneira, a concepção de linguagem, pensada a partir deste caráter pragmático, como um elemento operativo em *Ser e*

¹⁰⁶ E. Stein. *Diferença e metafísica*, 2000, p. 19.

tempo é repensada, substituída e mesmo transformada nos textos que se seguem, à chamada virada de seu pensamento.

Rorty interpreta o pensamento de Heidegger e de Wittgenstein de um ponto de vista pragmático, afirma haver uma diferença bastante similar, entre os chamados primeiro e segundo Wittgenstein e o “primeiro” e “segundo” Heidegger afirmando haver aqui como que um caminho inverso: o primeiro Heidegger teria situado a linguagem como inerente a própria estrutura social do *Dasein*, de modo que este “era lingüístico de ponta a ponta, da mesma forma que era social de ponta a ponta”¹⁰⁷. O “segundo” Heidegger teria enxergado posteriormente, “uma rendição prematura à razão” neste caráter pragmático. Já Wittgenstein, teria seguido um caminho inverso, partindo de uma concepção de linguagem onde as sentenças “figuravam” o mundo, no *Tractatus lógico-philosophicus*, para uma compreensão pragmática, onde a linguagem passou a ser compreendida a partir de seu uso, ou seja, a partir de seu caráter sócio-histórico.

Da interpretação de Rorty, importa para nós de modo mais significativo, pelo menos neste momento, compreender o que significa o fato de o *Dasein* ser lingüístico tanto quanto social, histórico e situado. Adiante, nos deteremos sobre a possibilidade de esta perspectiva ter-se tornado “mística”, precisamente por ter encontrado, neste aspecto pragmático de sua filosofia uma “rendição à razão”. Passemos à interpretação específica sobre a linguagem como discurso em *Ser e tempo* e sua relação com a significatividade de que é constituído o ser-no-mundo, e talvez este aspecto não necessariamente racional da linguagem se torne mais claro.

3.4. Do homem à linguagem: o discurso

Uma investigação rigorosa acerca da linguagem como discurso em *Ser e tempo*, de modo a explicitar-lhe todos os seus aspectos, só seria possível numa outra pesquisa, especificamente com este propósito. O objetivo aqui é, então destacar principalmente o §34, intitulado: “Pre-sença e discurso. A linguagem”, bem

¹⁰⁷ R. Rorty. *Wittgenstein, Heidegger e a reificação da linguagem*, 2002, p. 77.

como de alguns elementos que o antecipam, na tentativa de apreender a linguagem como componente existencial da abertura do *Dasein* e, portanto, derivada do modo humano do *Dasein* enquanto “ser-lançado-no-mundo”.

O primeiro elemento da constituição existencial da abertura do *Dasein* apresentado por Heidegger, e que, de alguma maneira, antecipa a possibilidade da linguagem como discurso é a disposição (*Befindlichkeit*). A disposição nos remete diretamente à centralidade dos afetos no pensamento de Heidegger em detrimento da orientação racional, pois o que cotidianamente o *Dasein* experimenta como disposição são os *humores*. A disposição é o caráter ontológico dessa possibilidade de afetação do *Dasein*. O humor é seu sentido ôntico. A disposição surge, assim, da faticidade do *Dasein*, de seu caráter de ser-lançado (*geworfen*)¹⁰⁸. Outro constituinte da abertura do *Dasein*, que deriva da condição de possibilidade de afetação por parte da disposição é a compreensão: “Toda disposição sempre possui a sua compreensão, mesmo quando a reprime. Toda compreensão está sempre sintonizada com o humor.” (ST1, 198). O ser do *Dasein* é sempre dirigido pela compreensão: “A pre-sença é de tal maneira que ela sempre compreendeu ou não compreendeu ser dessa ou daquela maneira” (ST1, 199). A compreensão é fundamental na abertura do ser do *Dasein*, pois, tendo em conta os pressupostos da diferença ontológica e do círculo hermenêutico, ela é constituída de um duplo movimento: compreensão do ser e de si mesmo. É, assim, condição de possibilidade do conhecimento, da proposição e da linguagem. Disposição e compreensão são, assim, existenciais do *Dasein* que possibilitam a linguagem.

A compreensão, enquanto abertura do *Dasein* para o mundo enquanto totalidade significativa, possibilita e condiciona a *interpretação*. A interpretação expõe aquilo que foi compreendido, é a “apropriação” por parte do *Dasein* daquilo que compreendeu: “no que vem ao encontro do mundo como tal, a compreensão já abriu uma conjuntura que a interpretação expõe.” (ST1, 204, 206). O que Heidegger salienta como condição da interpretação é o fato de ela já partir de pressuposições, do todo conjuntural aberto pela compreensão. Aqui é que se pode visualizar de

¹⁰⁸ O sentido de “ser”, ou “estar-lançado” indica que o *Dasein* não se “projeta” a si mesmo, ele já se encontra vinculado às condições fatuais e históricas do mundo. É o que faz o *Dasein* “ter de ser” (ST1, 189), enquanto ser-no-mundo, o *dasein* tem de ser e é sua abertura. Cf. M. Inwood. *Dicionário Heidegger*, 2002, pp. 170-1.

modo mais claro o sentido hermenêutico de trazer à linguagem algo “como” algo. A interpretação nunca é, assim, neutra e isenta de pressupostos: “A interpretação de algo como algo funda-se essencialmente, numa posição prévia e concepção prévia”. (ST1, 207). Esta condição prévia é precisamente o *sentido*, que vimos dialogar com estrutura anteriormente: “Sentido é aquilo em que se sustenta a compreensibilidade de alguma coisa. Chamamos de sentido aquilo que pode articular-se na abertura da compreensão”. (ST1, 208).

Em seguida à caracterização da compreensão e da interpretação, no § 33 de *Ser e tempo*, Heidegger falará sobre o lugar da proposição. A proposição deriva da interpretação. Como vimos, a reinterpretação do sentido originário de *lógos*, deslocou a proposição de lugar originário da enunciação da verdade. Aqui, Heidegger expõe de modo detalhado porque a interpretação é anterior e, portanto, possibilitadora da proposição. Não é a proposição que articula o sentido, portanto. o sentido é condição de possibilidade da interpretação. Heidegger encontra três significados para proposição: o primeiro é o de *demonstração* (o caráter apofântico que referimos anteriormente); o de *predicação* (atribuição de um predicado a um sujeito; e por fim, o de comunicação (o elemento da proposição diretamente relacionado ao “outro”, para quem se comunica. (ST1, 212). Fazendo decorrer a proposição da interpretação, Heidegger aponta, assim, a proposição, o juízo, a síntese e a predicação como derivados da interpretação, que por sua vez, é condicionada pelo sentido: “a proposição necessita de uma posição prévia do que se abriu a fim de demonstrá-lo segundo os modos de determinação” (ST1, 214). Dessa maneira: “a ‘lógica’ do *λόγος* se radica na analítica existencial da pre-sença” (ST1, 218).

Finalmente, a linguagem surge de maneira temática no tratado. No início do § 34, Heidegger diz:

O fato de somente agora se tematizar a linguagem deve indicar que este fenômeno se radica na constituição existencial da abertura da pre-sença. O fundamento ontológico existencial da linguagem é o discurso. Embora tenhamos excluído esse fenômeno de uma análise temática, dele nos servimos continuamente nas interpretação feitas até aqui da disposição, compreensão, interpretação e proposição. (ST1, 219).

O fato de a linguagem ser pensada aqui como um fenômeno remete, se temos em conta a fenomenologia hermenêutica e analítica do *Dasein*, a duas coisas:

ela deve ser pensada como é em si mesma e, ao mesmo tempo, como expressão da possibilidade de o *Dasein* interpretar. Tomar a linguagem em si mesma é compreendê-la como discurso que, por sua vez, tem como constitutivo fundamental a comunicação, a possibilidade de partilha do sentido anunciado: “A linguagem é o pronunciamento do discurso. Como um ente intramundano, essa totalidade de palavras em que e como tal o discurso possui seu próprio ser “mundano”, pode ser encontrada à maneira de um manual”. (ST1, 219) A linguagem poderia, aqui, ser concebida como um instrumento, ou melhor, como um manual (*Zuhanden*). Enquanto possibilidade de articulação de sentido, a totalidade das palavras está “à mão” e, “nesse caso, a linguagem pode ser estilhaçada em coisas-palavras simplesmente dadas”¹⁰⁹.

O discurso é, assim, a possibilidade de o *Dasein* dizer o que interpreta articulando sentido e usando as palavras como manuais. Em si mesmas as palavras não têm qualquer significado, mas ao se lhes articular sentido, tornam-se manuais e dizem o mundo. A linguagem aqui não é só o dizer da proposição. Um pedido, a explicitação de um desejo, um chamado. Tudo isso pode ser articulado pelo *Dasein* em forma de discurso.

Observa-se que, nesta interpretação do fenômeno da linguagem, Heidegger conjuga elementos da *Destruktion* com a analítica existencial: o caminho terminou por mostrar que a interpretação tradicional da proposição como lugar da linguagem (e da verdade, como veremos adiante), funda-se numa interpretação reducionista do sentido de *lógos*, em que o aspecto apofântico preponderou sobre a dimensão hermenêutica. Do ponto de vista da fenomenologia hermenêutica, o ser humano poderia ser mais bem definido como ser do discurso, da linguagem, em detrimento do conceito de “animal racional”, já que, o discurso, compreendido a partir do sentido hermenêutico de *lógos* não tem necessariamente compromisso algum com a razão (*ratio*).

A linguagem é possibilitada pela compreensão e pela interpretação, e o mais determinante é que ela se dá como possibilidade de articulação de fonação de sentido já na estrutura do *Dasein* enquanto ser-no-mundo: “Discorrer é um discurso

¹⁰⁹ *Idem*, p. 220.

sobre... Aquilo sobre que o discurso discorre não possui necessariamente, nem mesmo na maior parte das vezes, o caráter de tema de uma proposição determinante”. (ST1, 220) Assim, sempre que se fala, esse falar possui algo sobre quê se fala. Além disso, aquilo que o *Dasein* comunica e expressa tem um referencial, o que é especificamente falado sobre o que se fala. Não necessariamente no sentido de um tema expresso em uma proposição, mas há sempre um “sobre que” se comunica algo, diz Heidegger. Dessa maneira, articulando sentido a partir da interpretação, falando algo sobre algo, comunicando e anunciando, o *Dasein* fala, e ratifica a estrutura ontológica da linguagem que até aqui no pensamento de nosso autor manteve-se como possibilidade de um ente especial, um ente específico que “possui linguagem” (ST1, 224).

Numa passagem central, Heidegger apresenta a *escuta* como um momento constitutivo fundamental do discurso: “Escutar é o estar aberto existencial da presença enquanto ser-com os outros [...] a presença escuta porque compreende”, de modo que: “somente quem já compreendeu é que poderá escutar”. (ST1, 223). Com esta sentença, Heidegger dá a entender que, em última instância, uma esfera interior, neutra, pura, antes do mundo, é absolutamente inconcebível, pois a possibilidade mesma do interior, se ele existe, é já o mundo como totalidade significativa.

Assim Heidegger afirma: “A escuta é constitutiva do discurso [...] Escutar é o estar aberto existencial da presença enquanto ser-com os outros”. (ST1, 222) O que se destaca aqui com relação à escuta é o fato de ela remeter o *Dasein* ao sentido partilhável da linguagem. A escuta é também aquilo que aponta para a existência como desde sempre no mundo: ao escutar, o *Dasein* pode ouvir porque compreende o mundo. Tão originária quanto a possibilidade de falar é a de estar aberto à escuta, frise-se aqui, do discurso do outro:

Comunicação nunca é a transposição de vivências, por exemplo, de opiniões e desejos, do interior de um sujeito para o interior de outro sujeito. A co-presença já se revelou essencialmente na disposição e compreensão comuns. O ser-com é partilhado explicitamente no discurso. (ST1, 221).

A escuta é tão constitutiva do discurso que, no mundo circundante, por já nos movermos num horizonte de interpretação, nos permite *ouvir* (como modo de ser de uma escuta compreensiva). Dessa maneira, nunca ouvimos um ruído, puro e

isolado: “escutamos o carro rangendo, a motocicleta. Escuta-se a coluna marchando, o vento do Norte, o picapau batendo, o fogo crepitando”. (ST1, 222). O fenômeno da escuta nos mostra assim de que maneira as coisas (enquanto “à-mão”), num mundo circundante, vêm à palavra,. Para ouvir o som do vento, é preciso que já se saiba, ou que se compreenda, de alguma maneira, o que o vento é, como se comporta e que, sendo vento, é algo passível de produzir um som. Não há, assim, uma experiência anterior, que me toma de sensações para, num momento exterior, se tornar possível a articulação de elementos isolados num pensamento.

Outra possibilidade constitutiva do discurso é o *silêncio*, que se funda igualmente na possibilidade da compreensão. “Silenciar, no entanto, não significa ficar mudo. Ao contrário, o mudo é a tendência para falar”. (ST1, 224). Ou seja, também no silêncio o *Dasein* é “ser-com” e já está referido ao mundo. O silêncio é fundamental no contexto da compreensão porque, como diz Heidegger, ele significa um momento mais genuíno de compreensão, porque falar e falar exageradamente, por exemplo, não significa de forma alguma uma compreensão maior. ao contrário, pode significar até mesmo uma compreensão vaga e mediana, como quando corre o falatório, que veremos adiante. É como se o silêncio se resguardasse do discurso “interferindo” nele apenas quando uma nova compreensão ou uma nova interpretação se fazem valer. Escuta e silêncio têm o mesmo fundamento existencial, sendo o ouvir uma escuta compreensiva. (ST1, 222). Também por esta razão, o sentido originário de linguagem não poderia estar associado à razão, fundamento e proposição. Com efeito, desta maneira, a filosofia opera como a pensar as faculdades de um “sujeito do conhecimento” do qual partem sentenças oriundas de articulações significativas “internas” prontas para serem “exteriorizadas”.

Os elementos de que dispomos agora para compreender o que representa a linguagem no “primeiro Heidegger” torna possível retomar o que foi referido sobre Rorty e sua interpretação da linguagem em Heidegger¹¹⁰: Rememorando o que se referiu sobre o comentário de Rorty sobre a linguagem em Heidegger, podemos agora compreender melhor o que o autor quis dizer com a afirmação “o *Dasein* era lingüístico de ponta a ponta assim como era social de ponta a ponta”. O sentido

¹¹⁰ Cf. Tópico 3.2.2.

desta afirmação remete-nos a um certo pragmatismo que, com efeito, perpassa *Ser e tempo*, e se funda numa inexorável publicização inerente à comunicação como possibilidade da linguagem. Neste contexto, se poderia pensar a relação entre a linguagem entendida dessa maneira em relação com a idéia de “jogos de linguagem” em Wittgenstein. O argumento da linguagem privada¹¹¹ aponta para a impossibilidade de o sentido ser particular, subjetivo, anterior à exteriorização. Este é o limite da linguagem, pois ela é sempre referida sobre/para e, como diz Heidegger, tendo o mundo e a significatividade como desde sempre dados. Apropriando-se das palavras de Benedito Nunes: “os limites da linguagem são os limites do ser-no-mundo e das condições fáticas de sua abertura.”¹¹²

Ainda como aspecto central da publicização da linguagem, está o *falatório*. Se a linguagem e a possibilidade de significação, comunicação e anúncio se dão como constituintes do *Dasein*, uma questão importante deve ainda ser abordada: a possibilidade da fala em sentido *impessoal*, que Heidegger atribui à *decadência* (*Verfallen*). A decadência e o impessoal remetem à possibilidade de *inautenticidade*¹¹³ do *Dasein*. Heidegger explicita o falatório como possibilidade da linguagem para não perder de vista a dimensão da cotidianidade do *Dasein*, de onde parte, inclusive, a existência autêntica, a compreensão de si com referência ao ser. Dois exemplos básicos podem ser apresentados para explicitar o sentido não necessariamente negativo do falatório: “dizer que Rembrandt tem grande valor – sem nenhuma experiência própria”¹¹⁴ e “Minha crença não é de que todos morrem, por

¹¹¹ “Mas seria também pensável uma linguagem na qual alguém pudesse, para uso próprio, anotar ou exprimir suas vivências interiores – seus sentimentos, seus estados de espírito? – Não podemos fazer isto em nossa linguagem costumeira? – Acho que não. As palavras dessa linguagem devem referir-se àquilo que apenas o falante pode saber; às suas sensações imediatas, privadas. Um outro, pois, não pode compreender esta linguagem”, “Posso saber o que o outro pensa, e não o que eu penso. É correto dizer: “Sei o que você pensa”, e incorreto dizer: “sei o que eu penso”. *Idem*, 200. L. Wittgenstein. *Investigações filosóficas*, 1996, pp. 98, 200.

¹¹² B. Nunes. *Passagem para o poético*. 1992, p. 194.

¹¹³ Heidegger distingue dois modos de ser do *dasein* com relação a compreensão de si: autenticidade ou propriedade (*Eigentlichkeit*) e inautenticidade ou impropriedade (*Uneigentlichkeit*). Em sua existência concreta e cotidiana, o *Dasein* não se ocupa de si mesmo, mas de seus afazeres no mundo: “A impropriedade da pre-sença, porém, não diz “ser” menos nem um grau “inferior” de ser. Ao contrário, a impropriedade pode determinar toda a concreção da pre-sença em seus ofícios, estímulos, interesses e prazeres”. (ST1, 78). Nesta existência cotidiana, mediana, o *Dasein* experimenta uma espécie de “indiferença” com relação a si mesmo: “Denominamos esta indiferença cotidiana da pre-sença de *medianidade*. (ST1, 79). O *impessoal* é o ser do *Dasein* referido a esta indiferença, quando o *Dasein* esquece o ser-si-mesmo operando como simplesmente-dado. De toda maneira, este modo de ser, como referido não é inferior, até porque “a pre-sença cotidiana retira a interpretação pré-ontológica de seu ser do modo de ser imediato do impessoal”. (ST1, 183).

¹¹⁴ *Idem*, p. 108.

exemplo, não se baseia na minha experiência pessoal, mas no fato de que todos o dizem¹¹⁵ (grifos meus). O falatório remete assim ao que poderíamos chamar senso comum, onde o sentido é aceito sem necessariamente haver interpretação e experiência próprias daquilo de que se fala.

Nas palavras de Heidegger:

De acordo com a compreensibilidade mediana já dada na linguagem que se articula em pronunciamentos, o discurso comunicado pode ser compreendido amplamente sem que o ouvinte se coloque num ser que compreenda originariamente do que trata o discurso [...] Não se compreende tanto o ente referencial, mas só se escuta aquilo que já se falou no falatório. Este é compreendido e aquele só mais ou menos e por alto (ST1, 228).

Aquilo que pode ser comunicado e mesmo *compreendido*, ou seja, aquilo sobre o que se pode falar num uso cotidiano da linguagem é possível mesmo sem a correspondência à verdade do ente. Ratifica-se o sentido pragmático da linguagem em *Ser e tempo*. Mesmo não sendo *autêntico*, nos termos de Heidegger, o discurso enquanto falatório é constitutivo da existência concreta do *Dasein* enquanto *ser-no-mundo* cotidiano.

De toda maneira, a analítica existencial do *Dasein* empreendida em *Ser e tempo* aponta-nos desde o início o propósito de romper com o *lógos* enquanto “ratio” e com a idéia de que o lugar da verdade na linguagem se dá na proposição. A linguagem é uma possibilidade do *Dasein*, ele possui linguagem, como vimos. Porque o *Dasein* compreende, pode ouvir, e é por isso que tão originário quanto o fenômeno da fala é o da escuta. A escuta em *Ser e tempo* remete ao outro, porque o *Dasein* é ser-com-outros e se coloca no nível de partilha de sentido na linguagem. Uma das questões que não está ainda decidida aqui é: qual o estatuto ontológico da linguagem? Por um lado, Heidegger afirma que a linguagem é um instrumento, um “à mão” e que, portanto, pode ser desmembrada em “coisas-palavras” simplesmente-dadas. (ST1, 220). A palavra é então algo que só pode ser articulado com um sentido no “uso” que o *Dasein*, dizendo o mundo, faz dela, interpretando e se apropriando da compreensão. É por isso que aqui, em *Ser e tempo*, discorrer é discorrer “sobre” algo.

¹¹⁵ M. Inwood. *Dicionário Heidegger*. 2002, p. 64.

Em vista desta caracterização da linguagem do ponto de vista analítico-existencial, Heidegger põe em questão a filosofia enquanto teoria da linguagem, que parte da proposição como fundamento, e mesmo a lingüística, que interpreta a linguagem de um ponto de vista empírico. Os momentos constitutivos do discurso (o referencial, aquilo sobre quê se discorre, a comunicação (*Mitteilung*) e o anúncio (*Bekundung*) “não são propriedades que só se pudesse reunir empiricamente na linguagem. São caracteres existenciais arraigados na constituição ontológica da presença, que tornam possível a estrutura ontológica da linguagem”. (ST1, 221)

O determinante aqui é o atrelamento da linguagem ao contexto da constituição ontológica do *Dasein*, é o propósito de deslocar o sentido tradicional e racionalista do “dizer o mundo” através da proposição de um sujeito (uma estrutura fixa, substancial) sobre o mundo tomado como totalidade objetual. Se tivesse enfatizado qualquer destes pólos na relação representacional, Heidegger não teria empreendido passo algum na superação da metafísica. O *Dasein*, como o “humano” do conhecimento, existindo, sendo, em face da diferença ontológica, realiza uma unidade não idêntica no conhecimento. Ou seja, se não se trata de um sujeito como unidade básica de experiência e entendimento do mundo, temos uma referência humana, que se define muito mais pelo “como”, pela maneira através da qual é capaz de conhecer, e sem o qual não há sentido, verdade, valor, linguagem. A conclusão que se pode tirar deste projeto, com relação a Kant, por exemplo, é que o conhecimento é referido desde sempre ao humano, e se em Kant, o sujeito transcendental ocupa esta função, para Heidegger nem este sujeito, nem mesmo sua reformulação podem ser o fundamento do conhecimento. Com isto, quer-se enfatizar a antropologia inerente ao pensamento de Heidegger.

Na abordagem da linguagem a partir da constituição ontológica do *Dasein*, Heidegger estabelece os elementos para uma compreensão da linguagem que se coloque para além da explicação lógica de suas estruturas. Isso em função da ênfase em seu caráter existencial. Retomando as palavras do autor: “A tarefa de libertar a gramática da lógica necessita de uma compreensão preliminar e positiva da estrutura *a priori* do discurso como existencial” (ST1, 225). Isso significa, não tomar a linguagem como um ente-simplesmente-dado no mundo, mas pensá-la em relação com o modo de ser do ente que conhece.

De uma teoria do conhecimento deriva a estrutura do *Dasein* como compreensão, resulta um sentido hermenêutico de linguagem. Do sujeito representacional, do eu fenomenológico, do espírito ou da consciência, resulta um sentido lógico, uma teoria, um conjunto de normas e valores que “convencionam” a linguagem. Como diz Heidegger:

“As tentativas de se apreender a “essência da linguagem” sempre se orientaram por um destes momentos singulares, compreendendo a linguagem com base na idéia de “expressão”, “forma simbólica”, comunicação no sentido de “proposição”, “anúncio de vivências” ou “configurações” da vida. Uma definição da linguagem em nada ganharia se pretendesse reunir sincreticamente esses pedaços de determinação. O decisivo é elaborar previamente a totalidade ontológico-existencial da estrutura do discurso com base numa analítica da pre-sença”. (ST1, 222).

A questão da *essência da linguagem* começa, assim a ser posta nestes termos já na analítica existencial. Ao final do § 34, Heidegger afirma que apenas se operou uma localização da linguagem no âmbito da analítica existencial, que antecede mesmo os propósitos de uma abordagem detalhada da linguagem do ponto de vista filosófico: “A investigação filosófica deve decidir-se a perguntar pelo modo de ser da linguagem. Será a linguagem um instrumento à mão dentro do mundo? Terá ela o modo de ser da pre-sença, ou nem uma coisa nem outra?” (ST1, 225). E adiante: “A investigação filosófica deve renunciar a uma “filosofia da linguagem” a fim de poder questionar e investigar “as coisas elas mesmas” (ST1, 225-6). Como veremos em seguida, a questão da essência da linguagem volta a ser objeto de questão filosófica para Heidegger, desta vez já desvinculada de seu fundamento ontológico no discurso, e a partir de uma nova concepção especial de essência, cuja centralidade se torna maior e se desloca do sentido inicial do “retorno às coisas mesmas” e que, até o contexto da *Kehre*, não se tinha tornado uma questão central.

A “virada” e a linguagem reinterpretada

A linguagem é assim a casa do ser, como as nuvens são as nuvens do céu.

Heidegger. *Sobre o humanismo.*

4.1. Elementos para a compreensão de uma virada no pensamento de Heidegger

A questão da ocorrência de uma virada no percurso filosófico de Heidegger é, talvez, uma das mais controversas no seu pensamento, tanto em vista da interpretação dos comentadores como em função do que o próprio autor afirmou sobre o tema.¹¹⁶ Colocando de uma maneira mais específica, a controvérsia maior não gira em torno da ocorrência de uma reversão dos temas, pelo fato de a mesma ser exposta textualmente pelo próprio autor, como veremos adiante, mas na ocorrência de uma ruptura radical que fizesse os pressupostos da questão inicial serem inteiramente abandonados.

De toda maneira, há a reversão que teria tornado a questão de *Ser e tempo* em *Tempo e ser*, que deveria ser o título da terceira sessão da obra de 27 (prevista no sumário da obra (ST1, 71)), mas que não chegou a ser escrita, assim como a segunda parte do tratado. Heidegger pronuncia a conferência *Tempo e ser*¹¹⁷, em 1962, na Universidade de Freiburg, explicitando textualmente um ultrapassamento com relação a *Ser e tempo*.

trata-se de dizer algo sobre a tentativa de pensar o ser sem levar em consideração a questão de uma fundamentação do ser a partir do ente. A tentativa de pensar o ser sem o ente impõe-se porque, de outra maneira, penso não haver possibilidade de abrirem-se propriamente os olhos para o ser daquilo que é ao redor do globo terrestre, nem se fale então da possibilidade de determinar, de maneira satisfatória, a relação do homem com aquilo que até hoje se denominou “ser” (TS, 257).

A *fundamentação* do ser pelo ente aparece aqui em consonância com o projeto de fundamentação da metafísica, e esta é pensada em função da *história do ser*. A história do ser é a própria história da metafísica e é também a do pensamento ocidental, poder-se-ia dizer, pois essa história do ser precisa ser lembrada para que “se abram os olhos para aquilo que é ao redor do globo terrestre”. Poderíamos pensar que, de alguma maneira, Heidegger permanece tomado pela idéia de que o

¹¹⁶ “A ‘virada’, *die Kehre*, é usada sobretudo para denotar uma virada radical no pensamento do próprio Heidegger, supostamente ocorrida entre *Ser e tempo* e a *Carta sobre o humanismo* [...] A mudança é contudo, gradual, não uma *Kehre*.

¹¹⁷ Numa nota à tradução de *Tempo e ser*, Stein afirma que a conferência não tem mais ligação com *Ser e tempo*: “É claro que a questão-guia permanece a mesma, o que, contudo, apenas significa: a questão tornou-se ainda mais digna de ser colocada e mais estranha ao espírito do tempo”. *Heidegger: conferências e escritos filosóficos. Os pensadores*, 1979, p. 255).

homem não pode se desvincular de sua existência no *mundo*. Igualmente permanecem os pressupostos da diferença ontológica, pois ele salienta a necessidade de pensar a relação do homem com o ser. O que muda, então? Como afirma Michel Haar,

O *Dasein* não se dá a si mesmo a temporalidade originária que possibilita, em primeira instância, as possibilidades que ele projecta. Ele acha-se entregue a esta temporalidade pura, atravessada pela potência possibilitadora que jorra nele, que domina originariamente aquele que nele é o <sujeito>. A desposseção é evidente¹¹⁸.

Como é pensada essa relação, se não se trata de uma relação de fundamentação? “Que resta então ao homem privado de seus poderes? Poderá ter ele uma essência, quando já não lhe resta quase nada de próprio?”¹¹⁹. Do ponto de vista do *humano* parece haver um desfavorecimento apenas no tocante ao *Dasein* como construto, como instância de fundamentação subjetiva. O homem permanece como referência central:

A <abertura> do *Dasein* permanece ambígua, porque ela é ao mesmo tempo abertura submetida ao ser ou ao mundo e abertura a si, constituinte de si. É, sem dúvida, para escapar a esta ambigüidade que o último Heidegger será impelido a abandonar todos os elementos da reflexividade que ele deixara ao *Dasein*, e também a própria palavra, e a voltar simplesmente ao homem.¹²⁰

O movimento de desconstrução da ontologia tradicional por Heidegger, iniciado em *Ser e tempo*, procura apontar-lhe o parâmetro onto-teo-lógico através do qual estrutura-se este pensamento. A metafísica, para Heidegger, é *onto-teo-lógica* porque, partindo de uma ontologia, ou “ontosofia”, ou seja, um saber que se desenvolve no sentido de abarcar o ser em sua totalidade, afirma o ser como absoluto, um absoluto lógico, ordenado. A epistemologia chega ao “Deus fundamento”, ao absoluto, ao incondicionado: “o ser do ente como ente é representado radicalmente no sentido do fundamento, como *causa sui*. Com isto designamos o conceito metafísico de Deus [...] o ser se torna fenômeno de múltiplas maneiras, enquanto fundamento: como *lógos*, como *hypokeímenon*, como substância, como sujeito” (ID, 239).

Se antes a pergunta pelo ser parecia carecer de uma necessária caracterização prévia do ente da compreensão, este pressuposto é abandonado,

¹¹⁸ M. Haar. *Heidegger e a essência do homem*, 1997, p. 20

¹¹⁹ Idem, p. 26.

¹²⁰ Idem, p. 19.

pois a fundamentação a partir do ente parece remeter necessariamente ao pensar metafísico. A metafísica ganha uma nova significação¹²¹ e não é pensada mais aqui como algo a ser destruído em nome de uma reconstrução, mas algo a ser deixado de lado, em nome do pensar o ser ele mesmo, o seu “dar-se”. Da maneira como estava articulada anteriormente, a questão parecia pressupor tanto o ser quanto o tempo como entes. E se não podemos dizer que nem um, nem outro sejam “coisas”, até mesmo quando se procurou pensar o sentido do ser a partir da temporalidade do *Dasein*, o ser foi entificado. Surge, assim, a idéia de metafísica como a história do ser, no tempo:

História do ser significa destino do ser – e nessas destinações tanto o destinar como o Se que destina se retém com a manifestação de si mesmos [...] Quando Platão representa o ser como *idéia* e como *koininía* das idéias, Aristóteles como *enérgeia*, Kant como *posição*, Hegel como *Conceito absoluto*, Nietzsche como *Vontade de Poder*, não se trata de doutrinas produzidas ao acaso, mas palavras do ser, que respondem a um apelo que fala no destinar que a si mesmo oculta, que fala no “Se dá ser”. (TS, 261)

A grande diferença gira, assim, em torno da idéia de ser como acontecimento, que resulta da investigação do “se” de dar-Se¹²² ser. Aqui, para Heidegger, o ser não se dá no tempo, *Ser e tempo* se dão, de maneira concomitante:

O temporal significa o transitório, o que passa no decurso do tempo. Nossa língua di-lo ainda mais precisamente: temporal é aquilo que passa com o tempo, pois o tempo mesmo passa. Mas, enquanto o tempo constantemente passa, permanece como tempo. Permanecer quer dizer: não desaparecer, portanto, pré-sentar-se. Com isto o tempo é determinado através de um ser. Como, então, ser permanecerá determinado por tempo? (TS, 258).

Pré-sentar-se significa tornar-se presente: existir. Remete-se ao *Dasein* enquanto existência, em função do qual a temporalidade foi pensada em *Ser e tempo*. Eis o movimento que pareceu a Heidegger recaída na fundamentação metafísica. Em nome de um pensar originário, Heidegger aponta a necessidade do abandono da metafísica, de seu caráter fundacional. O *Dasein* é o humano, mas o humano não pode ser a esfera de fundamentação do ser. Situando-se numa abertura, a existência pode compreender o sentido daquilo que é, exatamente porque é pelo ser arrebatado.

¹²¹ Cf. G. Vattimo. *Introdução a Heidegger*, 1989, p. 63.

¹²² Esta formulação remonta ao que Heidegger chama de envio, destino (*Geschick*) do ser: “Heidegger associa o envio do ser à frase: *es gibt Sein*, ‘há o ser’, mas literalmente ‘dá-se ser’ – um modo conveniente de evitar dizer que ser ‘é’”. Inwood. *Dicionário Heidegger*, 2002, 48. Com o envio, o ser é dotado de um caráter ativo. Ele decorre da história do ser, e a partir dele, tudo se dá de acordo com o próprio ser. ativo

A base de interpretação desta questão já está em *Sobre o humanismo*, 16 anos antes. Deixemos, por enquanto a questão da história do ser ainda indeterminada, para não atropelarmos nem a redação deste texto, nem o pensamento do autor, fazendo-o recair numa pouco profícua transfiguração de termos. Antecipa-se por enquanto, uma espécie de suma do que foi referido, “*Ser e tempo* determinam-se mutuamente” (TS, 258), e guarda-se o espaço para que este problema seja suficientemente explicitado mais tarde.

Por ora, importa aqui observar que, de alguma maneira, o pensamento de Heidegger abandona certos pressupostos de *Ser e tempo*, especialmente aquilo que aqui nos interessa de maneira mais imediata: a referência ao ente, a analítica do *Dasein*, a centralidade do humano. Vimos no primeiro trecho que esta transfiguração da relação intenta, inclusive, repensar a relação entre ser e homem. Dessa maneira, seja como for que cheguemos à virada no pensamento de Heidegger, ela implica numa nova concepção de humano, assim como um novo sentido de existência. Uma transfiguração de termos implica uma alteração no método de Heidegger?

Stein nos lembra que “o projeto de Heidegger e seu método são inseparáveis [...] método fenomenológico não se reduz aos momentos da analítica existencial. Também nele há aproximações fenomenológicas da história da filosofia”¹²³. Deveremos investigar até que ponto a fenomenologia hermenêutica permanece orientada pelo retorno às coisas elas mesmas e pelos pressupostos da diferença ontológica e do círculo hermenêutico.

A necessidade da virada se vincula à necessidade de superação da instância de fundamentação. *Ser e tempo* teria fundamentado o conhecimento a partir do *Dasein*. É preciso buscar uma nova fundamentação ou simplesmente abandonar esta instância? E será o humano necessariamente uma referência metafísica de superação? A maneira de responder a esta pergunta é a recorrência à idéia de *verdade do ser*. E qual a verdade do ser? O que implica perguntar pela verdade do

¹²³ Cf. Stein. Nota introdutória à tradução de *Sobre a essência do fundamento*. Heidegger: *conferências e escritos filosóficos. Os pensadores*, 1979, pp. 85, 94.

ser da verdade? Heidegger dialoga com estas questões no texto *Vom Wesen der Wahrheit*¹²⁴, como explicitaremos a seguir.

4.2. Essência da verdade e verdade da essência

Em *Vom Wesen der Wahrheit*, Heidegger enuncia de maneira temática a necessidade de uma transformação do pensamento expressa na mudança da questão da “essência da verdade” na “verdade da essência”. Mesmo antes de iniciar a investigação deste texto, o sentido desta inversão aponta para a importância da idéia de “verdade do ser” que se torna fundamental nesta fase de seu pensamento. Se tomássemos esta inversão como uma maneira de se opor ao sentido tradicional de essência, aquele que remete à substância, como foi exposto anteriormente,, poderíamos dizer que ao propor a transformação, Heidegger refere com a expressão “a verdade da essência” que a filosofia até então teria buscado o ser da verdade sem ter previamente questionado de maneira suficiente o que é o ser, a verdade do ser, ou seja, ele sugere que antes de se buscar a essência da verdade, é preciso saber o que significa querer saber a essência de uma coisa, qual a verdade, qual o “modo” deste algo que concede a natureza, o sentido das coisas.

Esta problemática parece, assim, bastante próxima da abordagem especial que Heidegger fará da metafísica em meados da década de trinta. Isso porque, desde *Ser e tempo*, quando a metafísica aparece como “ontologia tradicional”, a meta de re colocação da pergunta pelo sentido do ser sugere a necessidade de um abandono do sentido substancial e essencialista. Nos textos em que aborda a verdade como questão central face ao desenvolvimento de uma consideração da metafísica, Heidegger tenta pensar a relação da verdade com o fundamento ou a fundamentação. O fato de esta conferência de 1930 estar próxima cronologicamente a *O que é metafísica* (1929) e *Sobre a essência do fundamento* (1929) não é obra do acaso. Os textos formam um conjunto onde se encontram elementos centrais da

¹²⁴ Também numa nota introdutória, à tradução de *Sobre a essência da verdade*, sugerindo que aí se encontram os primeiros elementos da virada. op. cit., p. 129.

virada em Heidegger e em que a filosofia é pensada em relação com a metafísica, com o homem (*Dasein*) e com o fundamento. Neste conjunto de textos, fica evidente a relação da verdade e da transcendência com a liberdade, com o deixar ser, relativa à abertura (*das Offen*) em que o *Dasein* (o homem) é jogado. E, enquanto jogado e marcado pela liberdade, o *Dasein* constitui um fundamento errante. É o que parece nos mostrar este trecho:

A metafísica é o acontecimento essencial no âmbito de ser-aí. Ela é o próprio ser-aí. Pelo fato de a verdade da metafísica residir neste fundamento abissal possui ela, como vizinhança mais próxima, sempre à espreita, a possibilidade do erro mais profundo (OQM, 44).

Em *Vom Wesen der Wahrheit* está igualmente presente a relação entre verdade, erro e liberdade. Heidegger inicia a conferência colocando em questão o próprio sentido da pergunta pela essência da verdade. Por mais que ela esteja relacionada a diferentes contextos do âmbito da vida cotidiana: a verdade de um discurso ou a verdade da arte, por exemplo, a busca pela essência é caracterizada por uma pergunta que se dirige para o geral, para a verdade enquanto tal (EV2, 17). E o âmbito onde a verdade é questionada no sentido de sua essência é a filosofia. A verdade é talvez a maneira mais simples de denominar a relação que se pretende estabelecer entre linguagem e mundo ou ser, entre a esfera do conhecimento e a do conhecido; entre sujeito e objeto. A filosofia, quando pergunta pela verdade, põe em questão a própria possibilidade ou legitimidade de se pensar o conhecimento em sua relação com o mundo. Trata-se da pergunta pela verdade da verdade. Toda filosofia tem uma pretensão de verdade. Não só uma pretensão, diríamos, mas um critério de verdade. Desde os primórdios da tradição, a filosofia procurou fundamentar o conhecimento ou o pensar sobre o mundo e sobre a própria filosofia.

O conceito corrente ou cotidiano de verdade relaciona o verdadeiro a algo que está de acordo. Mas de acordo com o quê? De acordo com o que previamente concebemos sobre a coisa em questão. Heidegger dá o seguinte exemplo: “o verdadeiro é o real. Assim falamos do ouro verdadeiro distinguindo-o do falso [...] Mas o ouro falso é, contudo, algo real. É assim que dizemos mais claramente: o ouro real é o ouro autêntico” (EV2, 17). Ou seja, o verdadeiro e o falso se diz da coisa a partir da correspondência e não de uma autenticidade de que a dotamos e que é anterior ao enunciado.

É certo que o senso comum associa verdade a acordo, mas como se dá essa mesma relação na filosofia? Heidegger dialoga com o conceito tradicional de verdade enquanto correspondência entre a proposição (*Aussage*) e a coisa sobre a qual se enuncia. Para Heidegger, este é apenas de um dos aspectos da verdade, e não o mais essencial.

A idéia de verdade como correspondência remonta aos primórdios da tradição filosófica; remete-nos a “o mesmo são pensar e ser” de Parmênides, que Heidegger retoma em *O princípio da Identidade* para ensaiar uma interpretação diferente daquela que a tradição tomou para si. Heidegger aponta que a relação proposta por Parmênides, segundo a qual o pensar e o ser são o mesmo, indica não uma identidade entre pensar e ser, mas um dar-se concomitante de pensar e ser “no mesmo”, que seria a abertura (*Offenheit*) através da qual o ente desvela-se em seu ser para o *Dasein*. Assim, a identidade é pensada, apesar da igualdade, como uma reciprocidade, um “comum-pertencer” (ID, 181). E pensar e ser não podem ser o mesmo precisamente porque se trata de coisas de naturezas distintas.

Heidegger afirma:

Como pode uma enunciação, mantendo sua essência, adequar-se a algo diferente, a uma coisa? A adequação não pode significar aqui um igualar-se material entre coisas desiguais. A essência da adequação se determina antes pela relação que reina entre a enunciação e a coisa”. (EV2, 27).

É o sentido dessa relação que aponta para a ruptura que Heidegger propõe a respeito do conceito tradicional de verdade na filosofia. Se não se trata de correspondência, qual a possível relação entre enunciado e coisa?

Heidegger pretende “trazer de volta” a questão da essência da verdade ao sentido grego de *alétheia*, situado no contexto dos chamados pré-socráticos, quando o ser era pensado enquanto *physis* e a verdade enquanto desvelamento do ente. A partir da idéia de “abertura”, “na qual todo ente entra e permanece, e que cada ente traz, por assim dizer, consigo” (EV2, 27-9), onde o homem figura como *Dasein*, Heidegger pensará a *alétheia* como o momento de desvelamento do ente em sua totalidade, que faz parte historialmente do próprio ser. Em Platão, este sentido teria sido deturpado. Ele teria dirigido o vocábulo para o sentido de acordo ou correspondência.

De que maneira a filosofia proposta por Heidegger, em seu aspecto ontológico-existencial, apelando para o sentido originário de *alétheia* como desvelamento do ente pretende romper com o conceito correspondencial de verdade? Se se pode encontrar alguma “verdade” no critério de adequação, é preciso que se examine o sentido da relação que está dada nele, pois “enquanto essa relação permanecer indeterminada e infundada em sua essência, toda e qualquer discussão sobre a possibilidade ou impossibilidade, sobre a natureza e o grau desta adequação, se desenvolve no vazio” (EV1, 135).

Para Heidegger, o verdadeiro relacionamento com o ente no sentido de sua compreensão, dá-se numa abertura. Em que consiste tal abertura? Se o conhecimento concebe a relação com o ente no sentido da conformação do enunciado com a coisa, está pressuposta desde já uma *re-presentação* (*Vor-Stellung*) da coisa como ela é para o sujeito da proposição: “Re-presentar significa aqui, à margem de todas as opiniões prévias de ‘psicologia’ ou de ‘teoria da consciência’, o deixar a coisa opor-se como objeto” (EV2, 17). Para o filósofo, o centro da manifestação da verdade está no próprio ente. Em *Ser e tempo*, o *Dasein*, enquanto, “projeto” ou “projeção” (*Entwurf*) é perene possibilidade de abertura e compreensão do ente: “na medida em que a pre-sença é essencialmente a sua abertura, na medida em que ela abre e descobre o que se abre, a pre-sença é essencialmente ‘verdadeira’” (ST1, 289).

A partir da idéia de *liberdade* (*Freiheit*) como possibilitadora do estar do homem na abertura onde se dá a compreensão do ente, Heidegger procura romper com o que ainda poderia haver de subjetivo no *Dasein*. O próprio ser é que se manifesta no desvelar-se do ente.

Assim como o homem nem sempre compreende ser, o ente enquanto coisa a ser compreendida não está sempre na condição de abertura e desvelamento (*alétheia*). Ou seja, o ente encontra-se também velado em sua essência. De que modo, então, é possível a correspondência? É possível porque a relação que permite que o ente se manifeste enquanto tal é uma relação de *liberdade*. Através dela, o ente manifesta-se, ou seja, posta-se na sua modalidade de descoberta. E também o homem é livre dentro dessa possibilidade. É a partir daqui a que idéia de liberdade vai estar diretamente relacionada à concepção de verdade de Heidegger:

Como pode acontecer que a ação de doação prévia de uma regra e o guiar-se por ela aconteçam em afinação? Apenas devido ao fato de este dar prévio se ter já libertado, num aberto, para um revelado que domina a partir dele, que liga qualquer representar” (EV2:31).

A liberdade é a própria essência da verdade, pois o homem está dado livremente nesta relação de abertura com o ente na qual é possível a compreensão. Entretanto, de que maneira, ao apontar a liberdade como essência da verdade, Heidegger dá um passo adiante no sentido da superação da teoria correspondencial? Qual é, então, a essência da liberdade? Heidegger afirma que, para compreendê-la, é necessário que estejamos prontos para uma “reviravolta no pensar” (EV2, 35). A reflexão sobre a conexão essencial entre verdade e liberdade leva-nos a seguir a questão acerca da essência do homem numa perspectiva que nos garanta a experiência de um oculto fundo essencial do homem (do ser aí)” (EV2, 35).

A característica marcante da liberdade como essência da verdade é o *deixar-ser*. Deixando ser o ente, o homem abandona a si mesmo e pode compreendê-lo. Pensar a liberdade implica assumir que mais de uma possibilidade está dada: liberdade é precisamente a não-necessidade. E se o homem pode deixar ser o ente, está igualmente dada a possibilidade de não deixá-lo ser, não por uma questão de arbítrio, mas pela relação existente entre liberdade e possibilidade.

Dessa maneira, a liberdade também é possibilidade de velamento do ente: “a liberdade somente é o fundamento da possibilidade intrínseca da conformidade porque recebe sua própria essência mais original da única verdade verdadeiramente essencial” (EV1, 336). O sentido dessa afirmação enigmática sinaliza que o questionamento acerca da verdade dá um salto e desloca-se: mais fundamental que a questão da *essência da verdade* passa a ser a questão da *verdade da essência* (EV1, 343).

Enquanto liberdade, a essência da verdade originária comporta também a não-verdade (*Unwarheit*). Para Heidegger, a pergunta pelo ente enquanto tal e o início de seu desvelamento coincidem com o início da história ocidental (EV1, 337). O pensamento dirigiu-se desde sempre pelo questionar sobre o ente, que o afastava de toda obscuridade. Nesse sentido, *alétheia* passou a significar o desvelar, tirar o

véu do ente. Para a tradição, o verdadeiro é o desvelado. Heidegger compreende, entretanto, que o desvelar jamais captou a verdade do ser em sua totalidade.

Ignorar a possibilidade do velamento do ente é tentar afastar-se do que em última instância não pode ser claramente vislumbrado e dominado. Nesse processo, o homem toma a si mesmo como medida para todos os outros entes (EV1, 340). A não-verdade essencial, marcada pela liberdade, mostra-nos que o ente não só se manifesta, ele também se vela. O ente em seu ser é também ocultamento. Enfim, a verdade se manifesta num jogo do velamento e desvelamento.

O homem procura, então, fugir ao erro, abandonar o mistério (*Geheimnis*); o velamento do ente. Entretanto, a essência da verdade comporta a não-verdade. O homem, ao tentar ignorar o “erro”, erra. Errar, aqui, não significa saltar para fora da relação com o ente, pois o errar é próprio da existência humana:

A errância em cujo seio o homem se movimenta não é algo semelhante a um abismo ao longo do qual o homem caminha e no qual cai de vez em quando. Pelo contrário, a errância participa da constituição íntima do ser-aí à qual o homem historial está abandonado [...] o erro se estende desde o mais comum engano, inadvertência, erro de cálculo, até o desgarramento e o perder-se de nossas atitudes e nossas decisões essenciais. Aquilo que o hábito e as doutrinas filosóficas chama erro, isto é, a não-conformidade do juízo e a falsidade do conhecimento, é apenas um modo e ainda o mais superficial de errar. (EV1, 341).

Assim como a essência da verdade comporta a não-verdade, o *Dasein* pode estar e não estar na abertura que compreende o ente. O homem é possibilidade de compreensão, mas está constantemente movendo-se. O erro faz parte do próprio movimento do homem em direção à compreensão: a errância é constitutiva do *Dasein*. Eis aí o cerne da crítica de Heidegger à metafísica e à *Erkenntnistheorie*.

Qual o sentido, então, da inversão da essência da verdade para a verdade da essência? *Sobre a essência da verdade* marca, com efeito, o início da virada no pensamento de Heidegger, a partir da qual a não-verdade, a não-manifestação do ser ou seu esquecimento passam a fazer parte da própria história do ser.

Pensando a verdade como desvelamento do próprio ente em seu ser, e o homem como possibilidade de doação e abandono à essa abertura, Heidegger nega a proposição e a relação sujeito/objeto como lugar originário da verdade, igualmente nega que o *Dasein* possa ser a instância de fundamentação da verdade, como

veremos a seguir. Em lugar da idéia de correspondência, a verdade é trazida ao sentido original de *alétheia*: manifestação da própria coisa que se coloca para o homem num sentido que ultrapassa o aspecto epistemológico.

Trata-se de buscar uma nova fundamentação ou simplesmente abandonar esta instância? No texto *Sobre a essência do fundamento*, Heidegger explicita sua posição, referindo-se ao sentido de liberdade que investigamos acima:

O ser-fundamento da liberdade não possui – isto facilmente se está tentado a pensar – o caráter de *um* dos modos de fundar, mas se determina como a unidade fundante da distribuição transcendental de fundar. Enquanto *este* fundamento, porém, a liberdade é o *abismo* (sem-fundamento) do ser-aí. Não que o comportamento individual livre seja sem razão de ser (*grundlos*); mas a liberdade situa, em sua essência como transcendência, o ser-aí como poder-ser diante de possibilidades, que se escancaram diante de sua escolha finita, isto é, que se abrem em seu destino. (EF, 125).

4.3. Humanismo e a linguagem como “casa do ser”.

Em *Sobre o humanismo*, aquilo que se busca como essência do homem parece destoar cada vez mais do “lugar do fundamento”. Vejamos as palavras do autor:

Se se compreende o ‘projeto’ nomeado em *Ser e tempo* como um pôr que representa, então se o toma como produção da subjetividade e não se pensa como a ‘compreensão do ser’, no âmbito da analítica existencial do ‘ser-no-mundo’, unicamente pode ser pensada, a saber, como a relação ecstática (*sic*) com a clareira do ser. A tarefa de repetir e acompanhar, de maneira adequada e suficiente, este outro pensar que abandona a subjetividade foi sem dúvida dificultada pelo fato de, na publicação de *Ser e tempo*, eu haver retirado a Terceira Sessão da Primeira Parte, Tempo e Ser (Vide *Ser e tempo*, p. 39). Aqui o todo se inverte. A seção problemática foi retida, porque o dizer suficiente desta viravolta fracassou e não teve sucesso com o auxílio da linguagem da Metafísica. (CH, 156)

Em lugar do construto *Dasein*, que remontava à subjetividade, o pensamento parece ceder lugar paulatinamente a uma volta ao homem. Objetiva-se aqui saber se realmente isso acontece. Vejamos, primeiramente, alguns elementos sobre a obra.

O texto foi escrito como resposta a uma carta, na década de 40, do existencialista Jean Beaufret, onde este, influenciado pelo contexto do existencialismo de Sartre, especificamente do texto *O existencialismo é um*

humanismo, e lhe pergunta: “como restituir um sentido à palavra *humanismo*?”. Neste texto, Sartre aponta que a essência do homem só pode ser dada pela sua existência, ou seja, pela maneira como o homem é e age no mundo, e não por um sentido de “natureza humana” previamente dado¹²⁵. O sentido deste agir dá o mote inicial do texto de Heidegger na resposta à carta:

Estamos ainda longe de pensar com suficiente radicalidade a essência do agir. Conhecemos o agir apenas como o produzir de um efeito. Sua realidade efetiva é avaliada segundo a utilidade que oferece. Mas a essência do agir é o consumir. Consumar significa: desdobrar uma coisa até a plenitude de sua essência: levá-la à plenitude, *producere*. Por isso apenas pode ser consumado, em sentido próprio aquilo que já é. O que, todavia, ‘é’, antes de tudo, é o ser” (CH, 149).

Esta introdução já sinaliza em que contexto a temática do humanismo se coloca na obra de Heidegger: o homem é e deve ser pensado em sua relação com o ser, pois quando o pensamento é atribuído ao homem, sem esta relação, todo seu agir é permeado por um sentido de utilidade, prática e imediata, numa postura que faz do homem uma espécie de senhor de tudo, de ser, do mundo e de sua própria essência.

A partir do que foi sinalizado nesta introdução, é que deve ser inserido aqui o sentido de uma possível mudança de posição por parte de Heidegger, desde o que havia sido tematizado em *Ser e tempo*: a diferença ontológica como pressuposto, já prefigurava, de toda maneira, a existência humana, o *Dasein*, como um ente em relação ao ser, mas o movimento do pensamento, ou do conhecimento, que ali era tomado como compreensão, estava vinculado a uma modalidade, a uma disposição, do *Dasein*. Neste contexto, a existência tinha, poderíamos dizer, não sem ressalvas, um caráter ativo, vinculado ao sentido pragmático deste ser-no-mundo. Aqui, um elemento ativo também é abordado, pois o pensar é interpretado como uma forma de ação, por isso pensar também é agir, num sentido não utilitarista.

Outro elemento que sugere esta tendência a um “desapossamento do *Dasein*” é o fato de esta reflexão, além de ser exposta logo no início do texto, vir acompanhada de uma consideração acerca da linguagem, que, como vimos, é tematizada no tratado de 27 como uma decorrência da estrutura existencial do *Dasein*. Na *Carta sobre o humanismo*, o ser do homem, o conhecimento, e,

¹²⁵ M. Inwood. *Dicionário Heidegger*, 2002, p. 92

conseqüentemente, a linguagem, são abordados em sua relação com o pensamento, que parece aqui, ter um aspecto mais primordial do que o da compreensão. Trata-se do pensamento, o pensamento “do” ser:

O pensar consoma a relação do ser com a essência do homem. O pensar não produz nem efetua esta relação. Ele apenas oferece-a ao ser, como aquilo que a ele próprio foi confiado pelo ser. Esta oferta consiste no fato de, no pensar, o ser ter acesso à linguagem. A linguagem é a casa do ser”. Nesta habitação do ser mora o homem. (CH, 149).

Por um lado, quando tomamos o pensamento de Heidegger, em diferentes momentos da sua obra, imagina-se ver algo de muito novo, de diferente, de ruptura com pressupostos de *Ser e tempo* em favor de concepções de homem, de ser, de linguagem, de pensamento e conhecimento. Note-se um elemento, que até então, parece ser sutil, mas sinaliza algo que aparece no estilo do texto como determinante: a relação entre o pensar e a poesia. Se nas obras anteriores um certo elemento estético apareça no estilo de Heidegger, isto parece se tornar bem mais central agora, o homem mora na habitação do ser (a linguagem) e “os pensadores e poetas são os guardas desta habitação” (CH, 149). O objetivo aqui é, precisamente, averiguar até que ponto este texto de 1946 supera ou simplesmente reinterpreta e desloca as temáticas de *Ser e tempo*.

Afirmamos anteriormente a ênfase no humano na filosofia, distinguindo-a da “natureza” ou “essência” humanas. Em *Ser e tempo*, o Dasein parece estar de acordo com isto enquanto ponto de partida da pergunta pelo sentido do ser pare. A *Kehre* nos levou a uma reversão de termos e a um desdobramento do pensamento de Heidegger em *Ser e tempo* em função da verdade do ser e em detrimento da fundamentação pelo ente. Na *Carta sobre o humanismo*, Heidegger intenta encontrar um novo sentido para esta palavra. Isto leva a questionar: de que maneira a *Kehre* afeta o Dasein, pensado não a partir da analítica nem como pt de partida? Á um total abandono de Heidegger com relação à importância do ser do homem para a filosofia? Além disso, devemos perguntar se, como havia sido previsto como hipótese, a transformação da questão da linguagem se relaciona com esta mudança.

De toda maneira, não poderemos perder de vista a célebre afirmação que conclui o trecho supra citado: a linguagem é a casa do ser. Isto deverá nos guiar durante todo o desenvolvimento do tópico. Formou-se aqui uma espécie de poliedro, onde os elementos estão numa relação essencial, ainda a ser explorada: homem,

linguagem, pensamento e ser. Indicou-se na introdução deste trabalho que a suposta transfiguração do pensamento de Heidegger com relação ao ser do *Dasein* localizava-se numa nova compreensão acerca do papel da linguagem.

O pensamento, diz Heidegger, é o pensamento do ser e é, também, uma ação: “Pensar é *l’engagement par l’Être, pour l’Être*” (CH, 149). Heidegger destaca que o que se pretende asseverar aqui é exatamente a relação do pensar com o ser num sentido duplo: o genitivo objetivo ressalta que o pensamento pensa o ser, e o subjetivo que pensamento é o pensamento do ser mesmo. Surge aqui uma inquietação: então o ser pensa? Não é o pensamento uma característica do homem? Como pode o ser pensar? A partir de que “aparato cognitivo”? Se colocada nestes termos, esta questão parece absurda. Torna-se menos absurda, entretanto se, como Heidegger mesmo diz, se abandonar os “grilhões gramaticais” que prendem o conhecimento à estrutura lógica da linguagem. A obra é um todo, não podemos esquecer. A centralidade do aspecto lógico da linguagem começa a ser posta em xeque, como vimos, desde *Ser e tempo*, no contexto da *Destruktion*, o que nos leva a crer que, de alguma maneira, os pressupostos de uma tal “virada”, onde o ser tem uma espécie de precedência com relação ao *Dasein*, se coaduna com um projeto já instaurado e aberto desde a analítica existencial. O sentido do duplo genitivo em que o pensar se torna o pensar do ser é exposto assim: “O pensar é do ser na medida em que o pensar, apropriado e manifestado pelo ser, pertence ao ser. O pensar é, ao mesmo tempo, pensar do ser na medida em que o pensar, pertencendo ao ser, escuta o ser”. (CH, 150)

Com esta idéia de um pensamento “em conjunto”, podemos agora explicitar de que maneira uma questão é, efetivamente, reinterpretada: “o pensar é *l’engagement*, através do ente, no sentido do efetivamente real da situação presente. O pensar é *l’engagement* através e em favor da verdade do ser”. O pensar se dá através do ente. De alguma maneira isso parece, mais uma vez, nos remeter a *Ser e tempo*, o *Dasein* é o único ente que se dá conta de sua própria existência e pode, portanto, pensar, ou compreender. A diferença está no que é compreendido. *Ser e tempo* busca o sentido do ser. Aqui se fala de uma verdade do ser, que só pode ser entendida tendo-se em conta aquilo que se expôs sobre a essência da verdade no tópico anterior.

Heidegger assevera que o conhecimento, pensado em termos estritamente lógicos, remete à antiga distinção entre *theoria* e *práxis*, atribuída ao pensamento de Platão e Aristóteles: “Desde então a ‘Filosofia’ está constantemente na contingência de justificar sua existência em face das ‘Ciências’ [...] a filosofia é perseguida pelo temor de perder em prestígio e importância, se não for ciência.” (CH, 150). A essência do pensar deve ser dissociada desta dicotomia que coloca o pensamento como uma condição inicial, prévia, que antecede o agir. A idéia é a de que o exercício teórico não consiste unicamente na instância de fundamentação da prática. E mais uma vez nos remetemos a *Ser e tempo*, onde a compreensão do *Dasein*, enquanto ser-no-mundo, *sendo*, já é interpretação. Para Heidegger, a tentativa de inserir a filosofia no “caminho seguro de uma ciência” desloca o pensamento de sua essência, exatamente por restringi-lo à função lógica e racional de fundamentação das práticas e do agir humano. O pensar é interpretado a partir de outra coisa, que não ele mesmo:

Um tal julgamento se assemelha a um procedimento que procura avaliar a natureza e as faculdades do peixe, de acordo com sua capacidade de viver em terra seca. Já há muito tempo, demasiado tempo, o pensamento está fora de seu elemento. Será possível chamar “irracionalismo” o reconduzir o pensar ao seu elemento? (CH, 150).

Como vimos no texto de Heidegger sobre Platão e sua doutrina da verdade, Heidegger afirma que a partir do pensamento enquanto teoria, e da verdade como correspondência, o pensamento ocidental se tornou metafísica (DPV). Retomando o comentário de D’Agostini acerca das duas considerações de metafísica, vemos que em Heidegger, com efeito, é pensada como uma base para o desenvolvimento da ciência. Metafísica e ciência são o mesmo enquanto pensamento da totalidade do ente, em detrimento do pensamento do ser.

O pensamento deve “deixar-ser”. Deixando ser o ser, o homem pensa. Mas esta perspectiva é abandonada em função da subjetivação e objetivação do pensamento:

Quando o pensar chega ao fim, na medida em que sai de seu elemento, compensa esta perda valorizando-se como *tékhnē*, como instrumento de formação, e por este motivo, como atividade acadêmica e, mais tarde, como atividade cultural. A Filosofia vai transformar-se em uma técnica de explicação pelas causas últimas. Não mais se pensa, a gente se ocupa com Filosofia. (CH, 151)

Heidegger dá a entender que tal movimento teria atribuído uma espécie de “artificialidade” ao pensamento, a busca pela verdade se torna um caminho árduo e tortuoso de fundamentação do saber representacional num sujeito (*hypokeímenon*) do conhecimento, de modo que a verdade se torna “correção” de representações em função de um determinado critério, “idéias” ou “valores” (DPV). O saber assim é pensado é identificado como “opinião pública”, no qual se recorre ao “ismo” que nós poderíamos a associar à tendência de o pensamento ocidental essencializar as questões filosóficas.

Reinterpretando *Ser e tempo*, Heidegger faz uma referência central sobre a linguagem em a relação com a essência do homem. É aqui que precisaremos nos deter:

Aquilo que se diz em *Ser e tempo* (1927), §§ 27 e 35, sobre o “a gente” não quer fornecer, de maneira alguma, apenas uma contribuição incidental para a Sociologia. Tampouco o “a gente” significa apenas a figura oposta, compreendida de modo ético-existencialista, ao ser-si-mesmo da pessoa. O que foi dito contém, ao contrário, a indicação pensada a partir da questão da verdade do ser, para o pertencer originário da palavra ao ser. Esta relação permanece oculta sob o domínio da subjetividade que se apresenta como a opinião pública. Se, todavia, a verdade do ser tornou-se digna de ser pensada para o pensar, deve também a reflexão sobre a essência da linguagem alcançar um outro nível. Ela não pode continuar sendo apenas pura filosofia da linguagem. É somente por isso que *Ser e tempo* contém uma indicação (§34) para a dimensão essencial da linguagem e toca a simples questão que pergunta, em que modo de ser, afinal, a linguagem enquanto linguagem é, em cada situação. O esvaziamento da linguagem, que grassa em toda parte e rapidamente, não corrói apenas a responsabilidade estética e moral em qualquer uso da linguagem, ela provém de uma ameaça à essência do homem. Um simples uso cultivado da linguagem não demonstra, ainda, que conseguimos escapar a este perigo essencial. Um certo requinte no estilo poderia, hoje, ao contrário, até significar que ainda não vemos o perigo, nem somos capazes de vê-lo, porque ainda não ousamos jamais enfrentar seu olhar. A decomposição da linguagem, atualmente tão falada e isto bastante tarde, não é, contudo, a razão, mas já uma conseqüência do fato de que a linguagem, sob o domínio da metafísica moderna, se extravia, quase invencivelmente, de seu elemento. A linguagem recusa-nos ainda sua essência: isto é, que ela é a casa da verdade do ser. A linguagem abandona-se, ao contrário, a nosso puro querer e à nossa atividade, como um instrumento de dominação sobre o ente. Este próprio ente aparece como o efetivamente real no sistema de atuação de causa e efeito. Encontramos o ente como o efetivamente real quando tanto quando calculamos e agimos como quando procedemos cientificamente e filosofamos com explicações e fundamentações (CH, 152).

Na referência a *Ser e tempo*, o autor relembra a dimensão social, comunicativa da linguagem, sobre a qual fizemos algumas considerações, apoiando-nos, inclusive, na interpretação de Rorty. Heidegger retoma a passagem para salientar que este aspecto social da linguagem foi referido com o propósito de

afirmar que a linguagem não se funda no interior do sujeito, mas na dimensão partilhável em que são todos os envolvidos na “comunicação”; o ser. A palavra pertence ao ser. Veremos adiante como este pensamento se radicaliza nos ensaios e conferências da década de 50 acerca da linguagem. De toda maneira, a indicação pretende ressaltar que a necessidade de um nova reflexão sobre a linguagem já está pressuposta em *Ser e tempo*. A falta desta consideração implica numa insuficiente concepção de homem. Este parece ser o momento do texto em que de modo mais genuíno, estes dois problemas (ou um só problema) da relação entre a essência do homem e a essência da linguagem se colocam.

Concebidos no sentido da representação, tanto a linguagem com o homem estão fora de seu elemento. Esta preocupação, poderíamos dizer, ocupa o filósofo em todo este caminho abordado aqui. O homem enquanto sujeito, fixa o sentido proposicional da linguagem e ignora o âmbito mais genuíno em que sua própria existência é lingüística. É o que pretende dizer o pensamento que diz ser a linguagem a casa do ser, onde habita o homem enquanto “pastor” da verdade do ser.

E como seria possível pensar a verdade do ser? Certamente e somente a partir da maneira como a verdade passa a ser pensada na conferência sobre a essência da verdade, como vimos. A liberdade, enquanto “deixar-ser” é o que torna possível a verdade e assim o é unicamente se a liberdade não é pensada como uma “propriedade” do homem, mas como condição de sua existência. A liberdade é o que insere a possibilidade da “errância”, de modo que o erro não é, no sentido representacional, a simples não correspondência da proposição de um sujeito com “fatos no mundo”. O erro é próprio da essência da verdade e, de igual modo, da existência humana que, livre e historial, pode deixar ser o ente e, da mesma forma, não deixá-lo ser. Esta concepção de verdade rompe com a idéia tradicional de verdade em que o erro é descartado como falha, e desconsiderado como condição mesma da existência, do ser e da verdade em sua historialidade.

Também do pensar representacional decorre o que se nomeia “filosofia da linguagem”, que busca numa decomposição de sua “estrutura”, definir sua “essência”, para separar o “incorreto” da “correção”. Do ponto de vista de Heidegger, a essência do homem é ameaçada precisamente por este relacionamento com a

linguagem que a toma a partir da manipulação, da dominação do ente no horizonte da *técnica*.

O erro é próprio da condição humana, como havíamos visto. É o que parece nos ser sugerido também aqui: a linguagem, como compreensão é limitada no sentido da verdade do ser: nem tudo pode ser dito, alcançado: “Caso o homem encontre, ainda uma vez, o caminho para a proximidade do ser, então deve antes aprender a existir no inefável”. (CH, 152). Parece mesmo uma postura anti-filosófica esta que apregoa o inefável e a necessidade do silêncio. Os filósofos querem dizer o que é o mundo, o que é a linguagem, o que é a própria filosofia. Como se contentar com o inefável? A questão se torna ainda mais radical quando Heidegger diz que este inefável, de alguma maneira, como traço do ser, condiciona mesmo aquilo sobre que se pode falar. Tudo é uma questão de se compreender o aspecto historial da verdade, do conhecimento, da linguagem e do próprio homem.

A crítica à idéia de humanismo reside, portanto, na essencialização do sujeito como doador de sentido universal e lugar da verdade. A palavra humanismo, se se quer mantê-la, diz Heidegger, em resposta à pergunta de Beaufret, deve ser o humanismo que “traz de volta” o homem para sua existência no ser, “pois humanismo é isto: meditar e cuidar para que o homem seja humano e não des-humano, inumano, isto é, situado fora de sua essência.” (CH, 152). De outra maneira, o humanismo é, para Heidegger o coroamento da metafísica.

Uma marca tradicional do humanismo como metafísica provém, segundo Heidegger, da definição aristotélica, que teria influenciado toda a tradição: o homem é um animal racional. “A Metafísica pensa o homem a partir da animalitas; ela não pensa em direção de sua humanitas”. (CH, 154). Para Heidegger, a essência do homem não pode ser dada a partir de sua animalidade precisamente porque, para ele, o homem, enquanto ser lingüístico, é no mundo de maneira inteiramente distinta do animal: o homem ec-siste, existe e põe em questão o sentido de sua própria existência, de maneira que lhe é possível mesmo “constituir mundo”¹²⁶.

¹²⁶ Cf. M. Heidegger. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2003, §§62-76.

Como se relacionam esta possibilidade humana de constituição do mundo e a linguagem? Heidegger diz:

Pensamos comumente a linguagem a partir da correspondência à essência do homem, na medida em que esta é apresentada como *animal rationale*, isto é, como a unidade de corpo-alma-espírito. Todavia, assim como na *humanitas* do *homo animalis* a es-sistência (sic) permanece oculta e, através dela, a relação da verdade do ser com o homem, assim encobre a interpretação metafísico-animal da linguagem sua essência ontológico-historial. (CH, 159).

A linguagem só pode “corresponder” à essência do homem se ambos são pensados à luz do ser. Não é o homem que possuindo a linguagem pode dizer o ser, mas porque linguagem e homem são aquilo que habitam no ser, dá-se a linguagem como possibilidade.

Com este movimento, Heidegger diz ser possível, em resposta a Beaufret, manter o sentido original da palavra humanismo:

No que diz respeito a esta *humanitas* do *homo humanus*, em sua dimensão mais essencial, resulta a possibilidade de devolver à palavra humanismo um sentido historial que é mais antigo que seu mais antigo sentido, sob o ponto de vista historiográfico” (CH, 165).

O homem humano deste humanismo não é o senhor do ser e da linguagem; ele não é o sujeito, mas está sujeito.

“Por isso mostra-se”, diz Heidegger “e isto no tocante ao modo como é determinada a essência do homem, o elemento mais próprio de toda Metafísica, no fato de ser ‘humanística’. De acordo com isto, qualquer humanismo permanece metafísico”. (CH, 153). Sobrou-nos após esta sentença uma fagulha de inquietação que remonta ao que foi iniciado na introdução e exposto no capítulo 2 deste texto: foi dito que o pressuposto deste trabalho afirmava ser a filosofia antropologia. Por um lado, o problema seria a dificuldade de afirmar tal pressuposto num texto que possui como referencial teórico o pensamento de um autor que tece tal consideração acerca da filosofia como humanismo. Neste caso, a solução para o problema reside na distinção entre o sentido de antropologia (que agora nos parece mais viável ser associada a uma relação entre *lógos* no sentido original de dimensão que possibilita mesmo o discurso, e o *anthropos*, como o homem referido a este *lógos*, o homem lingüístico) e o humanismo, como determinação metafísica do sujeito como fundamento do conhecimento.

No entanto, por outro lado, a questão pode não se resolver simplesmente dessa maneira: esta distinção efetivamente situa-se num pensamento “pós-metafísico”? É o que ainda temos de responder, de modo que mesmo com relação a Heidegger, deve-se procurar averiguar em que medida seu pensamento rompe com a metafísica em nome de uma filosofia mais genuína, ou simplesmente substitui uma forma, um procedimento metafísico por outro.

Estes dois últimos parágrafos soaram como uma digressão talvez deslocada no âmbito deste texto. Mas talvez estejam precisamente bem localizados, tendo em vista uma necessidade de operar em acordo com a interpretação da obra de Heidegger, de qualquer modo, voltemos a ela.

Também num diálogo com *Ser e tempo*, Heidegger alude ao que foi dito sobre a linguagem em sua relação com a estrutura do *Dasein*. Aqui se dá uma importante ênfase, que se não se configura como uma reinterpretação, se dá, ao menos, como uma singular retomada do sentido essencial de linguagem no projeto de Heidegger. O trecho referido de *Ser e tempo* diz: “A pre-sença possui linguagem” (ST1, 224), e tal afirmação nos fez, anteriormente pôr em questão o estatuto ontológico da linguagem: então é ela posse do *Dasein*? Aquele que possui algo dispõe livremente de suas faculdades. É preciso interpretar o que representa para a filosofia de Heidegger retomar precisamente este trecho de *Ser e tempo* na *Carta sobre o humanismo* para dizer:

A Metafísica cerra-se para o simples dado essencial de que o homem somente desdobra seu ser em sua essência enquanto recebe o apelo do ser. Somente na intimidade deste apelo, já “tem” ele encontrado sempre aquilo em que mora sua essência. Somente deste morar “possui” ele “linguagem” como a habitação que preserva o ec-stático para sua essência (CH, 154).

Parece que o autor se dá conta da possibilidade de tal afirmação ser tomada como a caracterização da substância do *Dasein* como sujeito que, dentre tantas outras faculdades, dispõe da linguagem. De alguma maneira, o pensamento de Heidegger encaminha-se aqui para a radicalização de uma preponderância do ser com relação ao homem: “O homem, porém, não é apenas um ser vivo: ao lado de outras faculdades, possui a linguagem. Ao contrário, a linguagem é a casa do ser.” (CH, 159). Até que ponto diferem e até que ponto se coadunam estas duas

considerações, em momentos distintos da obra de Heidegger acerca da essência do homem em relação à essência da linguagem?

Em sua essência, a linguagem não é nem exteriorização de um organismo nem expressão de um ser vivo. Por isso, ela também não pode ser pensada em harmonia com sua essência, nem a partir de caráter semasiológico, e talvez nem mesmo a partir de seu caráter semântico. Linguagem é advento iluminador-velador do próprio ser. (CH, 155)

Parece haver antes, uma relação de reciprocidade entre humano e linguagem. Habitando na linguagem, o homem está mais próximo ao ser. O projetado, o lançado, do *Dasein* abria a possibilidade de a linguagem trazer o mundo através do discurso. De toda maneira, há um ponto de encontro com *Ser e tempo*. Pois, mesmo ali, apesar de atrelada à constituição existencial do *Dasein*, a linguagem não configurava uma qualidade ou uma capacidade adicional da existência, mas um modo de ser. O *Dasein* era lingüisticamente, e “possuía linguagem”, “mas pode-se também asseverar, inversamente, que a linguagem possui o *Dasein*”¹²⁷.

O que muda é a origem do projeto. Quem *lança* o *Dasein*, pergunta Heidegger:

O ser se manifesta ao homem no projeto ec-stático. Mas este projeto não instaura o ser. E, além disso, o projeto é um projeto jogado. Aquele que joga no projetar não é o homem, mas o próprio ser que destina o homem para a *ec-sistência* do ser-aí como sua essência. (CH, 161).

Uma predisposição do ser lança o *Dasein* no *homem*. Com efeito, o homem enquanto projeto ec-stático relaciona-se com o ser de uma maneira que, para Heidegger, distancia o pensamento da metafísica. Relacionando o ser ao homem, destitui-se a necessidade de fundamentação, ou pelo menos de fundamentação última, necessária, já que, a transcendência, pensada a partir da liberdade, afirma a existência como possibilidade. Da reflexão sobre o humanismo, Heidegger, ainda num diálogo com *Ser e tempo*, sugere, com efeito, uma resposta a Beaufret, imprimindo um novo sentido à palavra:

o único pensamento que se quer impor é que as mais altas determinações humanísticas da essência do homem ainda não experimentam a dignidade propriamente dita do homem. Nesta medida, o pensar, em *Ser e tempo*, é contra o humanismo. Mas esta oposição não significa que um tal pensar se bandeie para o lado oposto do humano, defendendo o inumano e a desumanidade e degradando a dignidade do homem (CH, 157).

¹²⁷ B. Nunes. *Passagem para o poético*. 1992, p. 102.

Heidegger volta a refletir sobre a relação entre pensamento e linguagem, antecipando, de alguma maneira, uma certa primazia da poesia, e igualmente, o que deveremos articular adiante, no texto *A caminho da linguagem*, onde pensamento e poesia já se encontram definitivamente atrelados: “o pensar traz à linguagem, em seu dizer, apenas a palavra pronunciada do ser. A expressão “trazer à linguagem”, aqui usada, deve ser tomada agora bem literalmente. O ser chega, iluminando-se à linguagem” (CH, 173-4).

Surge daí a idéia de que a linguagem dialoga unicamente consigo mesma? Será esse o resultado necessário de uma ênfase no ser em relação ao homem? Um monólogo da linguagem consigo mesma, do ser com ele mesmo? Tentaremos responder à questão no próximo movimento do texto.

4.4. Da linguagem ao homem: o monólogo

Com a expressão “trazer à linguagem”, chegamos aqui a um pensamento já sugerido em *Sobre o Humanismo* e aprofundado nos textos compilados no volume *O caminho para a linguagem*. Dele, selecionamos o texto *A caminho da linguagem*, por motivos já expostos. Com efeito, neste texto, Heidegger afirma uma pretensão que ele mesmo qualifica como “estranha”:

Pretendemos algo estranho, que gostaríamos de formular da seguinte maneira: *trazer a linguagem como linguagem para a linguagem*. Isso soa como uma fórmula. É uma formulação que deve nos servir como fio condutor no caminho para a linguagem. A formulação usa três vezes a palavra “linguagem”, dizendo a cada vez algo diverso e, ao mesmo tempo, o mesmo. O mesmo mantém em relação o que se diferencia a partir do uno. Essa diferenciação a partir do uno constitui o próprio da linguagem. (CL, 192)

O mais estranho é, talvez não a formulação onde a palavra “linguagem” aparece três vezes, mas o fato de Heidegger dizer que, a palavra tem, a cada vez, um sentido diferente e, ao mesmo tempo, o mesmo. No entanto, os elementos para a compreensão deste triplo sentido surgem somente adiante. Por ora, poderíamos interpretar o sentido do *mesmo*, como algo que mantém em relação o que se diferencia a partir do uno. De alguma maneira, poderíamos resgatar a partir deste pensamento, o que desenvolvemos nesta dissertação acerca de uma certa

identidade da linguagem que possibilita àqueles que falam, disporem do *mesmo*, ou seja, dialogarem em comum, sobre algo que, para ambas as partes, por mais que lhe pareçam impressões internamente distintas é, convencionalmente, o mesmo. Para Heidegger, no entanto, como veremos adiante, este *mesmo* remete ao próprio ser, como algo que se manifesta na linguagem. Nesse contexto, é interessante que o trecho citado refira que o *próprio* da linguagem seja diferenciar a partir do uno. Guardemos esta observação e voltemos ao texto.

Logo no início, Heidegger sugere uma interpretação da linguagem como *monólogo*, que parte de um poema de Novalis, intitulado com este nome. Aqui, já se sugere a propriedade da linguagem de que falamos acima. Heidegger afirma comentando o texto do poeta: “O título acena para o mistério da linguagem: a linguagem fala unicamente e solitariamente consigo mesma. Uma frase do texto diz: “Precisamente o próprio da linguagem, ou seja, o fato de apenas concernir a si mesma, isso ninguém conhece” (CL, 191).

O fato de procurarmos neste texto a centralidade do humano na filosofia e no pensamento de Heidegger e, além disso, o fato de tomarmos o pensamento orientado pela hermenêutica como “relação” são postos em xeque com este pensamento. Onde está o homem, um ser lingüístico, num pensamento onde a linguagem dialoga consigo mesma e concerne unicamente a si mesma? O que significa este “mistério”?

Heidegger dá indícios de como poderíamos interpretá-lo: trata-se de compreender o que aqui significa o “caminho” para a linguagem e de fazer a “experiência” deste caminho: “a partir do que acontece com o caminho quando nele caminhamos, pode nascer uma disposição na qual a linguagem poderá então nos confiar a sua estranheza (CL, 191). Duas coisas precisam ser explicitadas: o que Heidegger compreende aqui como “experiência” e como “caminho”. A experiência não é, de forma alguma, algo que remeta a uma experiência científica, por exemplo, em que a linguagem será testada. Pelo contrário, trata-se de partir da linguagem, ela mesma, na expectativa de que ela revele algo de sua essência. Aqui vemos a importância do método fenomenológico heideggeriano. Permanece o paradigma e o propósito de pensar a coisa a partir dela mesma.

O caminho, por sua vez, não corresponde a um percurso cujo objetivo é alcançado ao final, pois o próprio caminho se faz à medida que nele caminhamos. Poderíamos dizer que a linguagem é o próprio caminho? Se sim, quais seriam as conseqüências disso para a compreensão do caráter humano da linguagem? Se o caminho é pensado como algo que “aproxima”, a interpretação parece ser outra:

O caminho para a linguagem - isto soa como se a linguagem estivesse bem longe de nós, em alguma parte, de modo que para lá chegar ainda teríamos que nos pôr a caminho. Será mesmo necessário um caminho para a linguagem? Segundo uma antiga tradição, nós somos aqueles seres capazes de falar e, assim, aqueles que já possuem a linguagem. A capacidade de falar, ademais, não é apenas uma faculdade humana, dentre muitas outras. A capacidade de falar distingue e marca o homem como homem. Essa insígnia contém o desígnio de sua essência. O ser humano não seria humano se lhe fosse recusado falar incessantemente e por toda parte, variadamente e a cada vez, no modo de um "isso é", na maior parte das vezes, impronunciado. À medida que a linguagem concede esse sustento, a essência do homem repousa na linguagem. (CL, 191)

Esta passagem nos oferece muitos elementos. Em primeiro lugar, sobre a natureza do caminho de que se fala. O caminho para a linguagem não deve significar que estamos, por ora, sem a linguagem, e caminhando em direção a ela, como se intentássemos alcançá-la um dia: “um caminho para a linguagem é até mesmo impossível, uma vez que já estamos no lugar para o qual o caminho deveria nos conduzir” (CL, 191). Mesmo porque uma “antiga tradição” nos ensina que o homem é aquele que tem a capacidade de falar e, portanto, de antemão, possui a linguagem. Sendo assim, porque deveríamos nos colocar a caminho da linguagem se já a possuímos? A única maneira de pensarmos esse caminho é se a linguagem não é compreendida como uma capacidade, como uma faculdade daquele que fala, mas como uma característica de seu modo de ser. Nesse sentido, o homem não possui linguagem, mas é na linguagem, se faz homem enquanto ser de linguagem.

A reciprocidade é evidente. A essência do homem repousa na linguagem: Enquanto aquele que fala, o homem é: homem”. (CL, 15). O sentido desta mudança de perspectiva parece indicar que a *Kehre* torna não absoluta e solipsista a linguagem do ser, mas conjuntamente implicados homem e linguagem. Em *Ser e tempo*, a linguagem estava relacionada estruturalmente à compreensão, e tinha uma função reveladora do mundo e do enunciado. Mas a essência do homem consistia muito mais em seu ser mesmo, em seu ser-no-mundo. A linguagem era um constitutivo desta estrutura. Se a marca distintiva da “essência” do homem é o fato de ele ser lingüístico, poderíamos dizer igualmente que a marca da essência da

linguagem é ser *humana*? Com estas questões prece que nos adiantamos no texto e a referência ao humano pode ser, assim, pensada para além da metafísica.

Voltemos a ele num contexto em que *Ser e tempo* é evocado, mais uma vez, dessa vez de modo implícito. Heidegger afirma que quando falamos de linguagem, referimo-nos à fala¹²⁸. Mas como isso poderia constituir o essencial da linguagem se nos é possível “falar” no silêncio, como *Ser e tempo* já sugeria?

Falar não é nenhuma propriedade assegurada. Diante da admiração profunda e do terror atroz, o homem perde a fala. Enche-se de admiração, sente-se tocado e só isso. Ele não fala mais: fica em silêncio. Alguém pode num acidente perder a capacidade de falar. Ele não fala mais. Só que também não silencia. Ele fica mudo apenas. Falar implica em articular sons, seja falando ou calando, e mesmo na mudez, quando não podemos falar. (CL, 193)

Heidegger parece estar radicalizando a interpretação do homem como ser lingüístico, já que em *Ser e tempo* isso já era pensado, mas de acordo com a estrutura prática e social do *Dasein*. Como pensar a linguagem como aquilo que fala também no silêncio em oposição ao puro pensamento interior? Se falamos mesmo na mudez, é porque a linguagem é pensada como possibilidade, como antecipação de possibilidade, pois mesmo aquilo que se poderia interpretar como simples intuição interna, e produção mental do pensamento, é e deve ser, de alguma maneira, lingüístico. Como compreender que se articula sons mesmo na mudez? Só podemos pensar assim, caso a linguagem seja algo que pode ser compreendido para além do nível sonoro, físico. Que instância é esta que perpassa o “pensamento interior” e ultrapassa o nível físico, material?

De acordo com o pensamento de Heidegger, mesmo estes questionamentos só são possíveis em função da deturpação do sentido original do signo como um mostrar que caminhou em direção à representação. Os gregos teriam cunhado signos com o simples intuito de “fazer ver” um ente. Com os estóico, o signo teria se

¹²⁸ Em *Ser e tempo*, o discurso é *Rede*, a fala que se enraíza na atividade humana do ser-no-mundo. No texto que investigamos agora, um outro termo é empregado para referir a fala: *Sage*, que significa igualmente fala, mas num sentido de “dizer”, ou “dito”. Uma diferença marcante é que, a *Rede* contém a possibilidade do *Gerede* (o falatório) e está intrinsecamente relacionado com a possibilidade de expressão proposicional. Já *Sage* sinaliza mais para o “dizer do ser” que jamais é proposicional. Cf. M. Inwood. *Dicionário Heidegger*. 2002, 44, 63.

tornado um instrumento de “indicação”. Para o filósofo, a partir desta deturpação se teria dado, com Platão, uma transformação da essência da verdade¹²⁹. (CL, 195).

Nessa mesma interpretação, Wilhelm von Humboldt teria constituído sua célebre “filosofia da linguagem” que parte da idéia de linguagem como um “trabalho do espírito”, como produção do sujeito, portanto:

Humboldt trata da "diversidade da estrutura da linguagem humana" e da linguagem à medida que "influencia" a "evolução espiritual da humanidade". Humboldt traz para a linguagem a linguagem, como um modo e uma forma de visão de mundo, elaborada pela subjetividade humana (CL, 198).

Heidegger dirá que uma tal perspectiva jamais tocará a linguagem em sua essência, pois ela é tomada por uma outra coisa, pelo espírito, pelo sujeito, e não por si mesma. (CL, 197). Vemos que persiste aqui a tendência que marca também em *Ser e tempo* o caminho filosófico de Heidegger que se opõe paulatinamente à tradição representacionista do conhecimento, que opera através do paradigma da oposição sujeito/objeto, bem como a partir da fundamentação pelo sujeito, e que, nesta nova fase de seu pensamento, desde a virada, é decididamente identificada como a base da metafísica.

Em oposição a isso, Heidegger propõe o retorno à linguagem ela mesma:

Pensando o sentido da linguagem como linguagem, temos de renunciar aos procedimentos de há muito habituais de se considerar a linguagem. Não podemos mais considerar a linguagem segundo as representações tradicionais de energia, atividade, trabalho, força do espírito, visão de mundo, expressão, pelos quais assumimos a linguagem como um caso particular de algo universal. Ao invés de esclarecer a linguagem como isso ou aquilo e assim fugirmos da linguagem, *O caminho para a linguagem* deve permitir a experiência da linguagem como a linguagem. (CL, 199).

Fazer a experiência da linguagem como linguagem. É aqui que devem vigorar os sentidos de “experiência” e de “caminho” mencionados. Nesta empresa, verifica-se um elemento determinante, abordado pelo autor em cada um dos três textos aqui selecionados é reflexão sobre o sentido do *lógos*. Em *Ser e tempo* temos a delimitação da fenomenologia hermenêutica com base na reinterpretação deste complexo termo grego, de modo a ser tomado primordialmente em seu sentido hermenêutico e não apofântico. Na *Carta sobre o humanismo*, como também apontamos, o *logos* surge como oposição à “Lógica”. Mais uma vez remetendo ao

¹²⁹ Neste contexto, Heidegger refere seu próprio texto sobre Platão e a doutrina da verdade, que comentamos aqui anteriormente.

sentido original do conceito, o *lógos* é pensado como possibilidade intrínseca da linguagem que “deixa e faz ver”, o que remete ao sentido partilhável da linguagem, em detrimento da redução deste sentido à racionalidade sintética da lógica. Em *O Caminho para a linguagem*, surge a seguinte meditação:

À fala pertencem aqueles que estão a falar, mas não como a causa pertence ao efeito. Na fala, os que falam se fazem vigentes. Como assim? Eles se fazem vigentes para aquilo e para aqueles com quem falam, onde eles se demoram, para o que a cada vez desse modo lhes diz respeito (CL, 200).

Tornar-se vigente, viger, tornar manifesto ou presente numa reunião. O *logos* aqui parece remeter a um sentido de reciprocidade já referido e a linguagem enquanto *logos* parece *reunir* os elementos que se dão em conjunto do dizer: O dito, e também o não-dito, aquele que diz, aqueles que partilham o dito. Lembrando que *Sage*, o dito, ou o dizer, remete a um aspecto mítico e lendário da expressão humana, parece mesmo remeter de modo marcante a um sentido de coletividade, de algo que é tido “em comum”, e não de uma expressão individual: “Conversar significa: juntos, dizer algo, mostrar um para o outro o que se aclama no que se proclama, o que a partir de si mesmo chega a aparecer” (CL, 202).

Dessa forma, com a mudança de *Rede* para *Sage* na reflexão sobre a linguagem, algo essencial parece ter se perdido com relação ao *Dasein*: a possibilidade da “queda na linguagem” que observamos em *Ser e tempo*, quando o homem entrega-se às suas atividades cotidianas. Mas então, esse novo “dizer” é verdadeiramente absoluto? Em *Ser e tempo*, ficou clara a *queda* do *Dasein* na linguagem e igualmente o carácter errante do conhecimento. Mas se agora não temos mais a analítica existencial, e portanto, o carácter fático, pragmático e social do *Dasein* como ponto de partida, a linguagem jamais será “imprópria”, errante? A resposta é negativa se pensarmos que, na reciprocidade do *Dasein* com relação ao ser, tivermos em conta a liberdade tal como foi exposta na conferência *Sobre a essência da verdade*, na qual remanesce a possibilidade do não-dito: “O que não se fala não é somente o que não se deixa verbalizar, mas o não dito, o que ainda não se mostrou, o que ainda não chegou a aparecer” (CL, 202), “Tanto o brilho do aparecer como a sombra do desaparecer repousam na saga mostrante do dizer” (CL, 206).

A dimensão da escuta que perpassa *Ser e tempo* como possibilidade de expressão do discurso é radicalizada aqui. Heidegger associa a possibilidade do falar de modo intrinsecamente relacionado à escuta: Falar é, por si mesmo, escutar. Falar é escutar a linguagem que falamos. “O falar não é ao mesmo tempo mas antes uma escuta. [...]Falamos a partir da linguagem. Isso só nos é possível porque já sempre pertencemos à linguagem.” (CL, 206). Da mesma forma, ocorre com o silêncio, dimensão igualmente fundamental em *Ser e tempo*: “A linguagem, que fala à medida que diz, cuida para que nossa fala, escutando o não dito, corresponda ao seu dito. Assim também o silêncio, que se costuma considerar como origem da fala, é prontamente um corresponder” (CL, 211)

O que acontece aqui? Em *Ser e tempo*, interpretamos a inexorabilidade da linguagem a partir do caráter social do *Dasein*, seu ser-com-outros. Permanece aqui o mesmo pensamento? Ou, por outro lado, o pertencer à linguagem deve muito mais a uma potencialidade do ser radicalizada, que ultrapassa o sentido contingencial e histórico do *Dasein*?

Com efeito, aquilo que significa ali, *Dasein*, não parece ser suprimido, ainda que o termo seja evitado neste texto. E se, de todo modo, há uma mudança, ela parece se colocar mais no fato de a relação ser determinada pelo próprio ser. Com a idéia de “destino do ser”, a errância e o caráter de “ser-jogado” do *Dasein* independem de seu “modo de ser”. Ou melhor, este modo de ser é que é resultante da história do ser. De acordo com Haar,

a relação com o ser não se decide *no ser próprio do Dasein*, segundo a vontade deste, mas determina-se a partir do próprio ser, enquanto este último se descobre e se dá ele mesmo como <verdadeiro>, quer dizer, como desvelado, manifestamente saído da sua latência” [...] O segundo Heidegger radicaliza o que o *Sein und Zeit* chamava a necessária pressuposição do <dá-se> ou da abertura.”¹³⁰

Na base deste movimento reside aquilo que Heidegger aponta como a “transformação da linguagem”, sua referência ao ser, a partir da noção de “apropriação”.

¹³⁰ M. Harr. *Heidegger e a essência do homem*, 1997, 96.

O conceito de acontecimento-apropriador (*Ereignis*)¹³¹ constitui um elemento-chave para a compreensão do seu pensamento que já não é marcado pela analítica existencial. Com o acontecimento–apropriador, Heidegger, em consonância com as conseqüências da virada, radicaliza o “Se”, do “dar-Se” do ser de modo concomitante com o dar-se do homem. O “próprio” remete aqui à essência da relação: quando o ser e o homem se dão em seu modo de ser mais próprio, dá-se o acontecimento-apropriador.

De que maneira poderíamos pensar o *humano* a partir desta reciprocidade? *Dasein*, em *Ser e tempo* já constituía uma relação com o ser, em face da diferença ontológica. O que se sugere aqui parece impeli-lo a uma total desposseção de si mesmo. E como afirma Haar:

Para quê então a maravilha de existir se é para <incarnar> o cúmulo da passividade? Pois que o homem <realiza> a sua essência abrindo-se, apagando-se, abolindo-se para deixar aparecer, falar, agir o ser. Que significam então os novos nomes do homem: o <guardião>, o testemunho, o <pastor>, o <vizinho> do ser? Não serão eufemismos que escondem mal uma translucidez deslavada, uma atenuação espectral, uma palidez mediânica da sua essência? Não haverá uma excessiva e fantástica onipotência do ser tanto como uma excessiva despotencialização e des-substancialização do homem, que seria como uma inversão do excesso de substância que lhe conferiu a metafísica?”¹³².

Esta passagem nos trouxe um impasse. Dissemos que a filosofia era antropologia. Dissemos que isso assim o era no pensamento de Heidegger. E deparamo-nos agora com um movimento que desbanca, descentra o humano na relação com o ser no pensamento de Heidegger. Segundo Haar, Heidegger radicaliza esta posição para tentar evitar ao máximo qualquer pressuposto metafísico, que substancializou o sujeito. Trata-se então de dissolver o humano? Se mais: será que tal movimento distancia o pensamento de nosso autor da metafísica por ter dessubstancializado o sujeito? Não decorreu disso uma outra substancialização, a do próprio ser?¹³³

Antes de concluirmos este pensamento, voltemos ao que Heidegger quer enfatizar com a necessidade de uma transformação da linguagem e sua relação com

¹³¹ O termo remete à “propriedade” e à “pertença” e, sobretudo a uma *relação*. Em *Ser tempo* ocorre como “acontecimento individual”, como algo que está na iminência, prestes a ocorrer. Cf. ST2, 32, M. Inwood. Op. cit., 2-4.

¹³² M.Harr. op. cit., 97-8.

¹³³ Cf. M. Haar. op cit., 1997, p. 98.

o acontecimento-apropriador, que não deve ser interpretado como apenas mais um conceito, uma palavra: “A transformação não se dá mediante a criação de novas palavras e frases. A transformação diz respeito à nossa relação com a linguagem”. (CL, 215). Esta transformação da linguagem guarda uma relação com aquilo para o que no início do texto indicamos: o monólogo. Dentro do acontecimento-apropriador que “apropria” homem e ser, a linguagem se dá como monólogo. O ser propicia a relação, a linguagem (do ser) fala por si só. E o homem? Onde se situa nesse contexto? Mesmo um monólogo não deveria pressupor um alguém que fala?

As palavras do próprio filósofo evocam este impasse:

Como a linguagem pode falar se ela não está equipada com órgãos da fala? Mas a linguagem fala. Ela segue de início e propriamente o vigor próprio da fala: a saga do dizer. A linguagem fala dizendo, ou seja, mostrando. A linguagem fala à medida que, enquanto mostrante, alcança todos os campos de vigência, deixando aparecer e transparecer o que a cada vez é vigente a partir de si mesmo. (CL, 203).

Entregue à sua própria liberdade, a linguagem pode concernir unicamente a si mesma. Isso soa como o discurso de um solipsismo egoísta. A linguagem não se enrijece, porém, numa busca de si mesma, num auto-espelhamento, alienado de tudo o mais. Como saga do dizer, o vigor da linguagem é um mostrar apropriante, que justamente em se desprendendo libera o que se mostra no próprio de seu aparecer (CL, 211).

O falar da linguagem só é possível se não quisermos admitir um absurdo, como algo inteiramente distinto e, ao mesmo tempo, intrinsecamente relacionado à fala humana. A linguagem é monólogo como mostrar, deixar e fazer ver, se quisermos. E isto parece concernir muito mais a uma radicalização do pensamento de *Ser e tempo* do que uma mudança de postura. Lembre-se a interpretação que ali se fez do *lógos*. Com a idéia de monólogo, Heidegger não quer sugerir aqui que a linguagem por si só é passível de fonação. Pretende, antes, afirmar que esta linguagem deriva de uma outra, que possibilita, que apropria, que é próxima do ser, a qual o homem “pertence” e que o torna um ser lingüístico:

A linguagem permanece indiscutivelmente ligada à fala humana. Sem dúvida. Mas que espécie de laço é esse? De onde e como vigora a sua ligação? Mesmo não sendo meramente um feito de nossa atividade discursiva, a linguagem precisa da fala humana. Sobre que repousa o vigor da linguagem? Onde ele se funda? Talvez já tenhamos perdido o vigor da linguagem quando nos perguntamos sobre fundamentos e razões. (CL, 204).

Ao procurar desmerecer a instância racional de fundamentação como instância determinante da essência do homem e da linguagem, Heidegger parece radicalizar a posição já sugerida na *Carta sobre o humanismo*, a qual afirma a proximidade entre pensamento e poesia, como “dizer do ser”. Pela poesia, o ser mesmo se diz em sua propriedade. O texto *Sobre o humanismo* é explicitamente referido: “A linguagem foi chamada de a “casa do ser”. Casa do ser é a linguagem porque, como saga do dizer, ela é o modo do acontecimento apropriador”. (CL, 215). Poder-se-ia interpretar que estar em casa dignifica estar em seu elemento, naquilo que lhe é próprio. E a poesia parece conferir ao seu ser seu dizer próprio: toda poesia é, porém, pensamento (CL, 215-6). A este pensamento próximo à poesia, Heidegger opõe a metafísica como história do ser, à lógica e ao pensamento da modernidade como fundamentação na subjetividade, cujas conseqüências teriam desembocado na técnica moderna. (CL, 212).

E o que caracteriza de modo marcante a concepção técnica da linguagem, e que caminha lado a lado com a linguagem pensada partir da lógica e da filosofia analítica da linguagem, é aquela interpretação de acordo com a qual a linguagem precisa ser formalizada. A formalização, para Heidegger é o resultado de um posicionamento calculador. Nesse contexto, a linguagem surge muito mais como um instrumento de dominação do mundo, do que de expressão da verdade do ser. Aquilo que, na linguagem instrumental surge como “dizer” é a informação, que :

Ela se informa sobre si mesma, a fim de assegurar seus próprios procedimentos mediante uma teoria da informação. A armação, a essência por toda parte dominante da técnica moderna, recomenda a linguagem formalizada, uma espécie de notificação pela qual o homem se uniformiza, ou seja, se informa na essência calculadora da técnica, abandonando, passo a passo, a “linguagem natural”. (CL, 212)¹³⁴.

¹³⁴ A armação (*Ge-stell*) que Heidegger menciona aqui pode ser traduzido por “arrazoamento” e consiste na base do pensar da técnica. Remete a artifício, a manipulação, o que, em última instância, resulta da radicalização do paradigma moderno da representação, no qual a atuação do sujeito molda e constitui o objeto. Por estranho que possa parecer, aquilo que Heidegger sugere com o acontecimento-apropriador está intrinsecamente relacionado ao *Ge-stell* como essência da técnica. No texto *Identidade e diferença*, Heidegger fala sobre esta relação. Tentando reinterpretar o sentido de identidade através da tradicional fórmula $A=A$. para Heidegger esta fórmula exprime não uma relação de identidade, mas de igualdade. A identidade, nestes termos, teria sido pensada como um traço do ser, que em si mesmo seria idêntico. A tradição teria tomado o sentido da célebre sentença de Parmênides: “Pensar e ser são o mesmo” como a necessidade de fazer o pensamento corresponder ao ser para alcançar a verdade. Heidegger entende, no entanto, que a frase de Parmênides está muito mais próxima disto: pensar e ser são *no* mesmo. A identidade seria assim, um comum-*pertencer*. Do ponto de vista do acontecimento-apropriador, aquilo que é comum, no mesmo, são o homem e o ser. Subsiste aí, para Heidegger a verdadeira relação de identidade. Nesta relação de identidade, como vimos, homem e ser se apropriam mutuamente. E isso igualmente no horizonte

E a linguagem natural não é aqui a linguagem inerente à natureza humana, mas aquela que se opõe à artificialidade do *Ge-stell*. De toda maneira, também no *Ge-stell* se dá o acontecimento-apropriador, de acordo com a história do ser como destino do ser. Nesse contexto, a linguagem é central, pois representa a dimensão de pertença e propriedade que concerne à relação homem/ser: “Na medida em que nossa essência está entregue à linguagem como propriedade, residimos no acontecimento-apropriação”. (ID, 384).

No texto *O caminho para a linguagem*, Heidegger desenvolve esta relação de propriedade que enraíza homem e ser na linguagem num movimento que poderíamos considerar como uma radicalização da reviravolta lingüística, que como vimos, já se fazia presente em *Ser e tempo*, quando o mundo vinha ao *Dasein* pela linguagem. Aqui se destaca uma relação de pertença:

Para sermos o que somos, nós humanos permanecemos entregues ao vigor da linguagem, sem dele nunca podermos sair de maneira que pudéssemos vislumbrar esse vigor sob um outro prisma. E é por isso que só vislumbramos o vigor da linguagem à medida que a linguagem nos olha, nos guarda e de nós se apropria. (CL, 214)

Observa-se um total entrelaçamento entre o humano e a linguagem, o que nos faz interpretar o monólogo que Heidegger retoma do poema de Novalis não como um falar solitário da linguagem consigo mesma. Parece haver antes uma relação em que homem e linguagem são o mesmo, ou *no* mesmo, se compreendermos o sentido do acontecimento-apropriador de que fala Heidegger.

A relação humano/ linguagem se torna mais clara se se compreende o que Heidegger quer enfatizar ao falar de um caminho para a linguagem. como vimos, este caminho não é o percurso que leva até a linguagem. Trata-se de abrir um caminho, *em-caminhar* (*be-wëgen*): “construir um caminho e, nessa construção, mantê-lo pronto no caminho [...] não significa mais colocar algo num caminho já existente, mas fazer o caminho para... e assim ser o caminho” (CL, 209). Ao fazer o caminho, nos tornamos nós mesmos o caminho. Por este viés, o humano ocupa ainda um lugar central em sua relação com a linguagem no pensamento de

da técnica, de modo que, se o homem calcula e manipula o ente, o ser, a natureza, estes igualmente se apresentam ao homem como calculabilidade e planificação. (ID, 380-3). A maneira mais coerente de compreender esta relação de onde parte tanto o horizonte da técnica como o de sua superação é a frase de Hölderlin que Heidegger retoma em *A questão da técnica*: “Mas onde há perigo, cresce também a salvação”. (QT, 81).

Heidegger ainda que o ponto de partida deste pensamento não seja mais a analítica existencial.

Ao final do texto, Heidegger retoma a formulação indicada logo no início e que propunha uma tarefa, até agora não explicada por falta de elementos: “trazer a linguagem, como linguagem: “o en-caminhamento traz a linguagem (o vigor da linguagem) como linguagem (saga do dizer) para a linguagem (para a palavra verbalizada)” (CL, 210). No caminho, o homem em consonância com a essência da linguagem, como manifestar e tornar presente e manifesto aquilo que é, deixa, em conjunto com outros (a quem se mostra aquilo que se manifesta), a linguagem enquanto o “dito” vir à palavra. A formulação reúne, assim, a “essência” do humano, em consonância com um sentido de logos que vem desde *Ser e tempo*, e a possibilidade da fonação, da linguagem enquanto fala. Esse conjunto seria o “falar da linguagem”, unicamente e solitariamente consigo mesma.

Considerações finais

“A linguagem fala unicamente e solitariamente consigo mesma”

Heidegger. *O caminho para a linguagem.*

“Enquanto aquele que fala o homem é: homem”.

Heidegger. *A linguagem.*

A introdução deste texto partiu de um pressuposto: ressaltar o caráter *humano* da filosofia. Destacou-se que, com isto, intentava-se desenvolver o texto não numa perspectiva da antropologia filosófica, mas de uma filosofia antropológica. O percurso seguido objetivou algo que, de alguma maneira, estava presente já neta afirmação: uma relação dupla entre o *lógos* e a esfera do humano (*anthropos*). A duplicidade desta ligação remete-nos, por um lado, à *versão* humana do conhecimento, que diz ser a linguagem antropomórfica, em consonância com o sentido, o interesse, o “modo de ser” do homem, ser do conhecimento. Por outro lado, e de igual maneira, a implicação contrária faz do conhecimento humano algo condicionado pela própria linguagem. é, ainda assim, a linguagem antropomórfica? Qual o sentido da relação entre estes dois pólos se consideramos a filosofia como o conjunto das condições de possibilidade do próprio conhecimento, e do conhecimento da linguagem?

Assim, parece ainda não estar exposto de modo suficientemente claro o problema. Voltemos ao caminho do texto. Também na introdução, apontamos a importância do momento central de *Ser e tempo* em que Heidegger fala da necessidade de interpretarmos a nós mesmos (ST1, 77), e da inexorabilidade deste movimento, já que, nos dirigindo ao mundo, ao ser ou à própria linguagem, estamos, a cada vez, mais próximos e diante de nós mesmos. O limite deste pensamento parece ser uma espécie de “solipsismo lingüístico determinista” em que a linguagem, em seu antropomorfismo, como um instrumento, é obra da mente humana, como um construto interno. Acompanhamos, porém, o quanto o pensamento que queira evitar a metafísica, deve evitar a fundamentação pela auto-referência, sob pena de fazer a filosofia operar num vazio não experienciável e absoluto.

Se a linguagem deve ser pensada em sua relação com o humano, isso parece ser mais viável se tomamos o homem em seu contexto *prático*. E isso num sentido amplo. Pois se entende aqui, sobretudo, como a dimensão prática da vida humana em sua relação com a linguagem, sua relação de “pertinência” com o mundo, mundo este compreendido com totalidade significativa. De acordo com Heidegger, o mundo enquanto totalidade significativa constitui a estrutura ontológica do *Dasein*. E aqui podemos relacionar os dois propósitos mais centrais que esteve presente na minha argumentação: a filosofia é antropologia, é referência ao humano,

mesmo a reflexão sobre a linguagem tem este inexorável maneira de ser e agir humanos, contingentes e históricos (e aqui foi fundamental que se tenha servido do conceito de paradigma como “esquema de pensamento”, que, de antemão rompe com a possibilidade de uma análise lógica e/ou essencialista e fixa tanto da natureza humana como da essência da linguagem. A este propósito, juntou-se um outro: observar a filosofia como antropologia no pensamento de Heidegger, o que nos levou a um impasse, face ao que foi observado nos textos-base, e ao que foi desenvolvido como a virada de seu pensamento.

O percurso indicou, então, primeiramente, a necessidade de enfatizar o aspecto humano do conhecimento sem que se incorresse nos pressupostos metafísicos do homem como animal de *razão*. Num mesmo movimento, objetivou-se apontar o que representa a metafísica para Heidegger, ainda em *Ser e tempo*, e especificamente no tocante à essência do homem, e a possibilidade de reavaliação deste sentido a partir da ênfase de uma outra compreensão do *lógos*; a linguagem. Este movimento permitiu manter o homem relacionado de modo intrínseco com a linguagem. Retira-se dela, apenas, a centralidade da razão, e mais, diríamos, da razão do juízo, proporção, síntese e fundamento. De toda maneira, destacou-se a importância da reviravolta lingüística para este *descentramento* da razão e para uma espécie de “autonomia” da linguagem, que passa a ser compreendida a partir de si mesma, e enquanto mediação necessária à compreensão das condições de possibilidade de todo pensar.

Procurou-se destacar, em seguida, o sentido hermenêutico da reviravolta lingüística na filosofia. Embora a hermenêutica de alguma maneira perpasse do começo ao fim os pressupostos deste trabalho, reservou-se um espaço próprio para salientar a filosofia enquanto “como”, enquanto pergunta pela maneira, pelas condições e condicionamentos do movimento humano do conhecimento. conhecendo o homem dialoga com o *sentido* e com a *estrutura* da própria compreensão. Enquanto regia-se por princípios lógico-científicos, a filosofia procurou encontrar e fixar a estrutura humana do conhecer. A hermenêutica pretende ocupar este espaço com outro propósito, que inverte o caminho e afirma ser ainda mais importante e ainda mais “filosófico” perguntar porque “perguntamos” em forma de estrutura, e porque se considerou que o caminho para a verdade na filosofia deveria

seguir um modelo lógico-racional. o sentido é anterior à estrutura e só a partir do sentido pode haver estrutura.

De toda maneira, a parte do trabalho que iniciou com estas questões pareceu, a princípio, finalizar com algo que negava o conjunto do que se havia afirmado até então: a impossibilidade de filosofar sem essências. O tópico que levou este título iniciou com Nietzsche e com a contingência, a fragilidade e o caráter fictício do conhecimento. Como ainda se poderia propor à filosofia a necessidade de recorrer a essências? Destacou-se em resposta à necessidade de destacar o sentido de essência que remete muito mais ao nível de conjunto de sentido partilhado, ou de convenções estabelecidas no sentido de enfatizar a dimensão do “outro” em consonância com o sentido e o caráter social da linguagem e do conhecimento. Pareceu assim, ser impossível não só à filosofia, mas ao pensar enquanto tal, não recorrer ao sentido lingüístico identitário que permite aos interlocutores num diálogo, perceberem-se falando sobre a *mesma* coisa.

Até aqui, poderíamos dizer que os principais obstáculos encontrados giravam em torno de uma necessidade de reinterpretação das condições da filosofia, face à metafísica, bem como do problema que relaciona sentido, estrutura, e maneira humana de conhecer no âmbito da hermenêutica. A antropologia, até então, não parecia, por si só, constituir um problema. Ao menos não de maneira temática. O mesmo não ocorre quando adentramos especificamente na obra de Heidegger. O que nos levou a um movimento central da pesquisa: pensar a importância do humano da filosofia a partir do *Dasein* de Heidegger no percurso de sua filosofia e, mais especificamente, tomado um conjunto de textos proposto, como um caminho de pensamento.

Neste momento iniciou-se o ponto alto da compreensão aqui pretendida: levar uma hipótese ao pensamento de um autor: observar seu caminho e, em que medida, este caminhou, nesse sentido, saltos ou movimentos de retorno, e até que ponto efetuou, paradas, desvios, ou mudanças de percurso. Neste contexto, a simples atribuição de uma antropologia ao pensamento de Heidegger surgiu como um problema, devido ao esforço temático do autor de tentar distanciar seu pensamento deste direcionamento.

A partir do *Dasein*, Heidegger procurou distinguir a esfera do humano de uma natureza humana previamente determinada. No entanto, a centralidade da analítica existencial, erigida como movimento necessário ao caminho da compreensão do sentido do ser, nos fez identificar que o ponto de partida da investigação filosófica impede que se desconsidere o humano como intrinsecamente relacionado ao *sentido*.

O capítulo que abordou *Ser e tempo*, em consonância com o que havia sido desenvolvido anteriormente sobre a necessidade de superar a metafísica, centrou-se na *Destruktion* da ontologia tradicional que Heidegger propõe a partir da reinterpretação dos conceitos de *logos* e de *phainomenon*, ou seja, a partir do método da fenomenologia hermenêutica. Como decorrência deste método, apontou-se os dois teoremas de Heidegger que operam como instrumentos da desconstrução da história da ontologia. Como pudemos observar, tanto a diferença ontológica como o círculo hermenêutico sinalizam para a referência ao humano. A primeira, quando erige o homem (*Dasein*), como um dos pólos da relação com o ser. O segundo, por sugerir a implicação necessária daquele que pergunta no próprio movimento da pergunta. A implicação do *Dasein* que inicia *Ser e tempo* no contexto da estrutura da pergunta pelo sentido do ser não se perde. A questão decisiva é, então: qual é o *mesmo* no pensamento de Heidegger antes e depois da *Kehre*, se ao menos uma coisa se transforma: o ponto e partida? Exatamente aquilo que na analítica existencial se desdobra a partir da ênfase na linguagem do ser: o lugar do humano na filosofia.

Com a abordagem do pensamento de Kant em sua relação com a fundamentação da metafísica, procurou-se salientar a forte influência da “antropologia” na constituição da analítica do *Dasein*. Se Heidegger, por um lado, não aceita que a subjetividade possa ser a instância de fundamentação do conhecimento, por outro, afirma a referência ao humano, indicando, inclusive, este movimento como um passo à frente de Kant no projeto de fundamentação da metafísica. Pode-se interpretar que o fato de antropologia kantiana afirmar o fenômeno em oposição à coisa em si, parece a Heidegger a base para a afirmação de que os entes, em sua modalidade de descoberta, mostram-se necessariamente “para” aquele que compreende (igualmente em sua modalidade de compreensão). Do ponto de vista da fenomenologia de Heidegger, por sua vez influenciada por

Husserl, isto é possível desde que se tenha em conta a idéia de intencionalidade, outrora abordada aqui.

Uma análise preliminar da analítica existencial, ainda que não desenvolvida de maneira esmiuçada, foi suficiente para localizar três elementos centrais que permeiam a constituição ontológica do *Dasein*: o tempo, a faticidade e o mundo. Com isto, observou-se no *Dasein* de *Ser e tempo*, um certo pragmatismo e a idéia de que, a partir da temporalidade, o mundo e a realidade passaram a ser interpretados como possibilidade. Com isto, Heidegger, observou a peculiaridade da existência do *Dasein* que ultrapassa a realidade como simplesmente dada. Em sentido ontológico, Heidegger afirma a impossibilidade de o conhecimento se dar como a exteriorização de impressões subjetivas e “interiores” sobre o mundo “exterior”. No âmbito da compreensão, esta dualidade torna-se supérflua, pois *Dasein* e mundo dão-se num mesmo âmbito, de modo que a existência, ela mesma, é a “ponte” entre o que seria interior e exterior.

Sendo assim, a centralidade da esfera do humano, lembrando a frase de Heidegger que iniciou a abordagem de *Ser e tempo*: “O ente que temos a tarefa de analisar somos nós mesmos” (ST1, 77), levou à possibilidade da construção daquilo que configurou a primeira conclusão estrutural da pesquisa, em que os temas centrais são relacionados: partir do homem, do *Dasein* para chegar ao discurso, à linguagem. Nas palavras de Heidegger: “o fato de somente agora se tematizar a linguagem deve indicar que este fenômeno se radica na constituição ontológica da presença”. (ST1, 219). O que foi desenvolvido a partir deste lugar ontológico da linguagem em *Ser e tempo* propiciou que se interpretasse o tratado de 1927 como um texto já revirado lingüisticamente. Ou seja, embora a linguagem, ela mesma, enquanto objeto de questionamento filosófico só apareça em Heidegger nos textos posteriores, ocupa aqui uma posição central, pois é a partir do discurso que o mundo aparece como totalidade significativa para a compreensão. E isso só se tornou possível a Heidegger porque o sentido tradicional do logos apofântico, da linguagem em seu uso judicativo e predicativo, foi apontado como uma decorrência do sentido mais amplo de logos hermenêutico que direciona e condiciona toda interpretação a partir de um “lugar” específico e determinado, onde se situa o contexto da pergunta, de onde parte, a enunciação, a interpretação e a proposição.

Em todo caso, o *Dasein* possuía a linguagem. Lembremos que era igualmente possuído por ela. O *Dasein* era lingüístico mesmo quando calava e quando escutava, como se a linguagem enquanto possibilidade pública de enunciação mantivesse o homem ligado ao mundo ainda em seus pensamentos “interiores”, o que nos levou a relacionar a linguagem de Heidegger à do Wittgenstein das *Investigações filosóficas*.

No limite, caberia perguntar: seria o homem a fonte do sentido, a partir do qual é possível toda compreensão? Qual a relação deste pensamento como humanismo, do qual Heidegger procurou tematicamente se distanciar? De que maneira essa tentativa pôde ser interpretada como uma total dissolução dessa estrutura no mundo, situada e histórica, em favor de um “dar-Se” do próprio ser? A partir deste questionamento, o texto dirigiu-se para a interpretação da virada em Heidegger a partir da inversão de *Ser e tempo* para *Tempo e ser*. A partir dela, a centralidade do *Dasein* passou a ser interpretada como fundamentação do ser no ente. A própria concepção de metafísica para Heidegger ganha uma nova significação, passa a ser *história do ser*, de modo que também o pensar de *Ser e tempo* foi tomado como metafísica. O *Dasein* começa a ser posto em outros termos a partir da idéia de verdade do ser. Em função disso, tornou-se necessária a interpretação da conferência *Sobre a essência da verdade* que expõe de modo temático a inversão daquilo que até então era a verdade na filosofia. Construindo um novo sentido para a “essência”, Heidegger associa verdade à liberdade, o que dissolveu paulatinamente a idéia de verdade como fundamento. Com a liberdade, que Heidegger procurou antecipadamente separar do arbítrio humano, o ser ganha força na relação com o *Dasein*, sendo este jogado pelo ser na abertura da compreensão. Em *Ser e tempo*, o *Dasein* como projeto lançava a si mesmo nesta abertura. A liberdade enquanto “deixar-ser o ente” é o elemento central que propicia o pensamento a operar sem a necessidade do fundamento como possibilitação do desvelamento. O *Dasein* é também livre na abertura e assim como deixa-ser o ente, pode também não deixá-lo ser.

Observou-se a referência temática de Heidegger ao *Dasein* como fundamento no texto *Sobre a essência do fundamento*, onde a transcendência foi compreendida como possibilidade finita da compreensão. O fundamento tornou-se não-fundamento em função da liberdade: “a liberdade é o abismo” (EF, 125). Com isso, Heidegger

traz de volta à filosofia a possibilidade do erro em detrimento da busca da certeza que dirigiu a metafísica até então.

Como uma tentativa de demarcar ainda mais a reflexão de Heidegger sobre o humano, abordou-se o texto *Sobre o humanismo*, onde os elementos da virada já estão pressupostos e onde Heidegger parece procurar um novo lugar para o ser humano, pois, de alguma maneira ele deve figurar na relação com o ser, ainda que de maneira distinta da metafísica que, para ele, teria sido “humanística” até então.

Esse novo lugar do homem remeteu-nos diretamente à linguagem, que agora aparece como lugar da manifestação e expressão do próprio ser: “O pensar recolhe a linguagem para junto do simples dizer. A linguagem é assim a linguagem do ser, como as nuvens são as nuvens do céu.” (CH, 175). O trecho remete a uma relação de pertinência, de *propriedade* e de reciprocidade, como se, dessa maneira, o pensamento estivesse para Heidegger, em seu “elemento”.

Esta relação de pertença entre o ser, o pensamento e a linguagem remeteu o pensamento a uma proximidade com a poesia. A poesia parece a Heidegger propiciar ao pensamento um dizer que ultrapasse os grilhões da lógica inerente ao sentido judicativo da linguagem. Nesse momento da sua obra, importa principalmente a necessidade de afirmar a possibilidade de dizer o ser sem a lógica, aqui identificada com a metafísica: A “Lógica” entende o pensar como a representação do ente em seu ser, pensar que se apresenta o representar na generalidade do conceito. Mas o que acontece com a meditação sobre o próprio ser, e isto quer dizer, com o pensar que pensa a verdade do ser. (CH, 167).

Enquanto expressão lingüística que não guarda qualquer compromisso com a redução do ser ao é da cópula, a poesia aparece a Heidegger de maneira ainda inicial no texto sobre o humanismo como possibilidade de expressão do ser ele mesmo.

O último texto que interpretamos aqui, *O caminho para a linguagem*, parece radicalizar este pensamento que já na *Carta sobre o humanismo* se aproximava da poesia. Com a compreensão do que significa o caminho e o “trazer à linguagem” referidos por Heidegger, um novo lugar para o humano foi encontrado: viger junto com a linguagem no vigor da linguagem e *ser* ele mesmo, o caminho para ela.

Podemos interpretar, por um lado, que o desfazimento da estrutura ontológica do *Dasein*, erigida em *Ser e tempo*, distancia o pensamento de Heidegger da antropologia que esteve presente neste texto em cada momento. No entanto, se consideramos a centralidade da proximidade entre poesia e pensamento no Heidegger da “história do ser” e da “verdade do ser”, que procurou opor-se à determinação lógica do conhecimento em favor do aspecto hermenêutico da compreensão, vemos que talvez a “*logia*” pode ser tão determinante para que o *anthropos* seja a referência central da filosofia.

A ruptura com a *logia*, com a lógica do *anthropos* nos faz vislumbrar um novo sentido de antropologia, como ponto de partida e implicação daquele que pergunta, sem que isso venha a significar necessariamente o pensamento da fundamentação e da metafísica. A questão pode, no entanto, não se resolver simplesmente dessa maneira: esta distinção efetivamente situa-se num pensamento “pós-metafísico”? O pensamento de Heidegger rompe com a metafísica em nome de uma filosofia mais genuína, ou simplesmente substitui uma forma, um procedimento metafísico por outro, tendo em vista hipostasiar o ser¹³⁵, ele mesmo fonte, origem e base da interrogação filosófica e mesmo da linguagem?

De toda maneira, abandonando-se a “*logia*” do *logos* enquanto lógica, e este parece ser o caminho de Heidegger desde o início, remanesce a centralidade do *Dasein* como abertura ao ser e como pólo da diferença ontológica. Sendo o homem lingüístico, uma transformação de sua “essência” repousa na transformação da “essência” da linguagem; vigora o homem no lugar do sujeito do conhecimento; permanece o *logos* enquanto *linguagem*.

Resta-nos uma última consideração. Pode o pensamento ocidental, que o próprio Heidegger diz desenrolar-se no horizonte da técnica, deixar ser a possibilidade do humano nestes termos? Até onde podemos levar este pensamento em que ao mundo ocidental e desfazer-se inteiramente da subjetividade, da reflexividade, da individualidade¹³⁶ e mesmo da técnica? E até que ponto a própria linguagem pode isolar-se definitivamente do sentido entificador que Heidegger diz surgir sempre que se faz uso da palavrinha *é*?

¹³⁵ Cf. M. Haar. Heidegger e a essência do homem, 1997, p. 98.

¹³⁶ Idem, p. 95.

Nossas línguas ocidentais são, de maneiras sempre diversas, línguas do pensamento metafísico. Fica aberta a questão se a essência das línguas ocidentais é em si puramente metafísica e, por conseguinte, em definitivo caracterizada pela onto-teo-lógica, ou se estas línguas garantem outras possibilidades de dizer e isto significa ao mesmo tempo possibilidades do não-dizer que diz. (ID, 400).

Talvez o reconhecimento destes necessários elementos metafísicos, só nos permitem afirmar que, sendo assim o modo humano da filosofia ocidental, o termo metafísica, no sentido de Heidegger, não nos seja mais viável para descrever a *diversidade*, como nos sugere a própria passagem do autor, que caracteriza as línguas dos homens e aquilo que o *humano* faz de sua *humanidade*.

Referências

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Trad. A. Bosi. 4. ed. São Paulo, Martins Fontes, 2003.

AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo, Abril Cultural, 1984. (Coleção Os Pensadores)

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. L. Vallandro. Porto Alegre, Globo, 1969.

D'AGOSTINI, Franca. *Analíticos e continentais*. Trad. B. Dischinger. São Leopoldo, Unisinos, 2003.

FOUCAULT. *As palavras e as coisas*. 8. ed. Trad. S. Muchail. São Paulo, Martins Fontes. 2002.

DESCARTES, René. *Meditações*. São Paulo, Nova Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores).

GADAMER, Hans-Georg. Homem e linguagem. In: ALMEIDA, Custódio et. al. *Hermenêutica filosófica: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2000.

_____. A incapacidade para o diálogo. In: ALMEIDA, Custódio et. al. *Hermenêutica filosófica: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2000.

HAAR, Michel. *Heidegger e a essência do homem*. Trad. A. Alves. Lisboa, Instituto Piaget, 1997. (Coleção Pensamento e Filosofia, 12)

HEIDEGGER, Martin. *O conceito de tempo*. Trad. M. Werle. São Paulo, DF/USP, 1997. (Cadernos de tradução, 2).

_____. *Ser e tempo*. Parte I. 13. ed. Trad. M. Schuback. Petrópolis, Vozes, 2004. (Coleção Pensamento Humano).

_____. *Ser e tempo*. Parte II. 6. ed. Trad. M. Schuback. Petrópolis, Vozes, 1998. (Coleção pensamento Humano).

_____. *Kant et le problème de la métaphysique*. Trad. A. Waelhens e W. Biemel. Paris, Gallimard, 1953.

_____. O que é metafísica? Trad. E. Stein. In: HEIDEGGER, M. *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo, Abril cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).

_____. Sobre a essência da verdade. Trad. E. Stein. In: HEIDEGGER, M. *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo, Abril cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).

_____. *A doutrina de Platão sobre a verdade*. Trad. Cláudia Drucker e Sylvania Gollnick. Disponível em <http://www.cfh.ufsc.br/~wfil/verdade.htm>. Acesso em: 20/01/2007.

_____. Sobre a essência do fundamento. Trad. E. Stein. In: HEIDEGGER, M. *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo, Abril cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).

_____. Carta sobre o humanismo. Trad. E. Stein. In: HEIDEGGER, M. *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo, Abril cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).

_____. *A questão da técnica*. Trad. M. Werle. São Paulo, DF/USP, 1997. (Cadernos de tradução, 2).

_____. A linguagem. Trad. M. Schuback. In: *A caminho da linguagem*. Petrópolis, Vozes, 2003. (Coleção Pensamento Humano).

_____. Identidade e diferença. Trad. E. Stein. In: HEIDEGGER, M. *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo, Abril cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).

_____. O caminho para a linguagem. Trad. M. Scuback. In: *A caminho da linguagem*. Petrópolis, Vozes, 2003. (Coleção Pensamento Humano).

_____. Tempo e ser. Trad. E. Stein. In: HEIDEGGER, M. *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo, Abril cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).

_____. Meu caminho para a fenomenologia. Trad. E. Stein. In: HEIDEGGER, M. *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo, Abril cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).

_____. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2003

HOY, David. Heidegger and the hermeneutic turn. In: *The Cambridge Companion to Heidegger*, 1993.

INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Trad. L. Holanda. Rio de Janeiro, Zahar, 2002.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, Trad. A. Mourão, M. P. Santos. Lisboa: Fundação Gulbenkian, 2001.

JAPIASSÚ, Hilton, MARCONDES, Danilo. *Dicionário básico de filosofia*. Rio de Janeiro, Zahar, 1996.

NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Trad. P. Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 2005.

_____. *Fragmentos póstumos*. Trad. O. Giacoia. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2002.

_____. *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*. In: O livro do filósofo. São Paulo, Moares, 1987.

LEÃO, Emanuel C. (trad.) *Os pensadores originários*. Petrópolis, Vozes, 2005.

NUNES, Benedito. *Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger*. São Paulo, Ática, 1996.

OLIVEIRA, Manfredo. *A filosofia na crise da modernidade*. São Paulo, Loyola, 1989.

_____. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo, Loyola, 2001.

PÖGGELER, Otto. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Lisboa, Instituto Piaget, 2001.

RORTY, Richard. Wittgenstein, Heidegger e a reificação da linguagem. In: *Ensaio sobre Heidegger e outros escritos filosóficos*. v. 2. Trad. M. Casanova. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2002.

STEIN, Ernildo. *Seis estudos sobre "Ser e tempo"*. Petrópolis, Vozes, 2005.

_____. *Aproximações sobre hermenêutica*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2004.

_____. *Diferença e metafísica: ensaios sobre a desconstrução*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2000.

VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. Trad. João Gama. Lisboa, Edições 70, 1989.

_____. *O fim da modernidade*. São Paulo, Martins Fontes, 2002

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. [Col. Os Pensadores]. São Paulo, Abril Cultural, 1996.