



Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Cento de Ciência Sociais
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Lucas Macedo Salgado Gomes de Carvalho

**Ser, verdade e discurso:
Considerações sobre a ontologia fundamental de Martin Heidegger**

Rio de Janeiro
2017

Lucas Macedo Salgado Gomes de Carvalho

**Ser, verdade e discurso:
considerações sobre a ontologia fundamental de Martin Heidegger**

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Área de concentração Filosofia Moderna e Contemporânea.

Orientador: Prof. Dr. Marco Antônio dos Santos Casanova

Rio de Janeiro
2017

ATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/CCS/A

H465

Carvalho, Lucas Macedo Salgado Gomes de
Ser, verdade e discurso: considerações sobre a ontologia fundamental
de Martin Heidegger / Lucas Macedo Salgado Gomes de Carvalho . – 2017.
87 f.

Orientador: Marco Antonio dos Santos Casanova.
Dissertação (mestrado) – Universidade do Estado do Rio de
Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
Bibliografia.

1. Heidegger, Martin, 1889-1976 – Teses. 2. Filosofia alemã – Teses. 1. Casa
Nova, Marco Antonio dos Santos. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
III. Título.

CDU 111

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta
dissertação, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Lucas Macedo Salgado Gomes de Carvalho

**Ser, verdade e discurso:
considerações sobre a ontologia fundamental de Martin Heidegger**

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Área de concentração Filosofia Moderna e Contemporânea.

Aprovada em 21 de fevereiro de 2017

Banca examinadora:

Prof. Dr. Marco Antônio dos Santos Casanova (Orientador)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Profª. Dra. Rebeca Furtado de Melo
Colégio Pedro II

Prof. Dr. Alexandre Marques Cabral
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Rio de Janeiro

2017

RESUMO

CARVALHO, L. M. S. G. de. *Ser, verdade e discurso: considerações sobre a ontologia fundamental de Martin Heidegger*. 2017. 86 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

A dissertação tem por tema o fenômeno do discurso no projeto da ontologia fundamental de Martin Heidegger. Nos termos da economia interna do tratado *Ser e Tempo*, é possível delimitar o discurso enquanto o modo como se dá a abertura do ente na totalidade realizada em uma unidade cooriginária pelo compreender (*Verstehen*), disposição (*Befindlichkeit*), discurso em sentido restrito/interpretação (*Rede/Auslegung*) e linguagem (*Sprache*) – todos elementos constitutivos do ente que nós mesmo somos. A denominação do modo de realização dessa abertura como discurso se deve à sua relação com o fenômeno que os gregos denominavam *λόγος* – e que Heidegger traduz como “discurso”. Procuraremos demonstrar a centralidade do presente tema para o desenvolvimento da ontologia fundamental, de modo que seguindo o fio condutor desse fenômeno é possível conquistar uma compreensão privilegiada do todo do projeto filosófico heideggeriano da década de 1920 e mostrar com maior clareza a relação entre ser do ente, verdade e discurso.

Palavras-Chave: Ontologia. Metafísica. Linguagem. Discurso.

ABSTRACT

CARVALHO, L. M. S. G. de. Being, truth and discourse: considerations on the fundamental ontology of Martin Heidegger. 2017. 86 f. Dissertation (Master in Philosophy) - Institute of Philosophy and Human Sciences, Rio de Janeiro State University, Rio de Janeiro, 2017.

The dissertation has as its theme the discourse phenomenon in Martin Heidegger's fundamental ontology project. In terms of the internal economy of the treatise *Being and Time*, it is possible to delimit the discourse as the way of the opening of the being in the totality realized in a cooriginal unit by understanding (*Verstehen*), disposition (*Befindlichkeit*), discourse in a narrow sense / interpretation (*Network / Auslegung*) and language (*Sprache*) - all constitutive elements of the being that we ourselves are. The denomination of the mode of realization of this opening as discourse is due to its relation with the phenomenon that the Greeks denominated *λόγος* - that Heidegger translates like "discourse". We will try to demonstrate the centrality of the present theme to the development of the fundamental ontology, so that following the thread of this phenomenon it is possible to gain a privileged understanding of the entire Heideggerian philosophical project of the 1920s and to show with greater clarity the relation between being of the being, Truth and discourse.

Keywords: Ontology. Metaphysics. Language. Speech.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	6
1 A FENOMENOLOGIA DE MARTIN HEIDEGGER.....	16
2 A ESTRUTURA DO DESENCOBRIENTO DE ALGO COMO ALGO.....	31
3 COMPREENDER, MUNDO E UTENSÍLIO: O DESENCOBRIENTO COTIDIANO.....	56
CONCLUSÃO.....	80
REFERENCIAS.....	84

INTRODUÇÃO

Em *Da interpretação: Ensaio sobre Freud*, Paul Ricœur diz que parece haver

um domínio sobre o qual se entrelaçam, hoje em dia, todas as pesquisas filosóficas: o da linguagem. É aí que se cruzam as investigações de Wittgenstein, a filosofia linguística dos ingleses, a fenomenologia oriunda de Husserl, as pesquisas de Heidegger, os trabalhos da escola bultmanniana e das outras escolas de exegese neotestamentária, os trabalhos de história comparada das religiões e de antropologia versando sobre o mito, o rito e a crença, enfim, a psicanálise. Estamos hoje em dia à busca de uma grande filosofia da linguagem capaz de explicar as múltiplas funções do significar humano e suas relações mútuas (Ricœur, 1977, p.15).

Pode-se dizer que esta afirmação de 1961 permaneceu válida na segunda metade do século XX – vide a teoria do agir comunicativo de Habermas, a desconstrução de Derrida, a hermenêutica de Gadamer e também a de Ricœur –, ocupando ainda hoje a linguagem um papel central no desenvolvimento da filosofia.

Um exemplo atual dessa centralidade são as pesquisas de Judith Butler. No livro *Problemas de gênero* (BUTLER, 2007), a filósofa investiga quais configurações de poder produzem discursivamente e de forma binária as categorias de sexo, gênero e desejo, e como se assegura a estabilidade interna desses termos. O ponto de partida da investigação é uma apresentação dos caracteres ontológicos “sexo” e “gênero” não mais na dicotomia natureza/cultura. A distinção entre sexo e gênero foi estabelecida como uma tentativa de escapar do determinismo biológico, de maneira que, se por um lado teríamos o sexo como um dado natural, constatável em uma estrutura anatômica binária e sendo efeito de causas cromossômicas e hormonais, por outro lado teríamos o gênero, que seriam significados construídos culturalmente e assumidos por um corpo sexuado. Butler questiona a ideia do sexo como um mero fato natural que se daria pré-discursivamente, defendendo que tal noção é efeito de uma configuração determinada de poder que produz discursivamente o sexo como categoria pré-discursiva natural e inevitável, ocultando, assim, a própria operação de produção. Em *Corpos que pesam*, ela afirma que sexo não é um simples fato ou condição estática de um corpo, mas um processo materializado por normas regulatórias que produzem essa materialização através de uma reiteração citacional e forçada dessas normas, de modo que “a matéria dos corpos será indissociável das normas regulatórias que governam sua materialização e a significação daqueles efeitos materiais” (BUTLER, 1993, p. 9). Dessa maneira, a autora critica a distinção entre sexo e gênero feita por meio da oposição entre dado natural e construção cultural, e busca pensar essas características ontológicas na perspectiva da performatividade.

Butler compreende por performatividade a prática temporal na qual um discurso reiterativo e citacional produz os fenômenos que ele nomeia. Essa performatividade enquanto produção não deve ser entendida como um originar, causar ou compor exhaustivamente os fenômenos que ela denomina, mas como um fazer que demarca, diferencia e delimita aquilo a que ele se refere. Assim, a autora defende que não é possível um referir-se a sexo ou gênero que seja meramente constataativo como se houvesse em algum desses âmbitos algo que fosse pré-discursivo. Mesmo um simples referir-se ingenuamente a algo é inevitavelmente uma prática de significação que delimita e diferencia aquilo a que se refere. Toda referência, inclusive a mera constatação, é sempre, em algum grau, performativa. Nas palavras de Butler, essa delimitação realizada pela performatividade do discurso, “que frequentemente é efetuada como uma pressuposição pouco teorizada em qualquer ato de descrição, marca uma fronteira que inclui e exclui, que decide, por assim dizer, o que será e o que não será o conteúdo do objeto ao qual nós então nos referimos. Esse processo de distinção terá alguma força normativa e, de fato, alguma violência, pois ele pode construir apenas através do apagamento; ele pode limitar uma coisa apenas através da imposição de um certo critério, de um princípio de seletividade” (BUTLER, 1993, p. 11). Butler faz questão de deixar claro que seu pensamento não se filia a um monismo linguístico para o qual tudo é linguagem. A performatividade ao produzir discursivamente as categorias de sexo e gênero produz ao mesmo tempo, por força da exclusão, um âmbito exterior e constitutivo desses caracteres de sexo e gênero, de modo que, junto com a materialização dos corpos de sujeitos humanos, emergem corpos abjetos e não generificados, os quais não se apresentam do mesmo modo que os primeiros, já que são produzidos através de radicais apagamentos e de violentas forclusões, sendo negada sua possibilidade de articulação, de forma que, só em relação aos corpos generificados e somente em suas tênues fronteiras, eles podem ser pensados. Esses corpos abjetos são responsáveis, não somente por apresentar os limites do discurso, visto que eles o excedem, mas também por abrir fossos e fissuras nesses discursos sedimentados por meio de um retorno que perturba as identidades de gênero e sexo ao se situar fora delas e mostrar que sua normatividade nunca consegue tudo definir e fixar definitivamente. Se os discursos que formam os caracteres ontológicos de sexo e gênero conseguem se sedimentar e constituir identidades fixas através de atos reiterados de citação que, por acontecerem no presente, ocultam seu caráter de repetição, por sua vez os corpos inumanos criam, na compreensão de Butler, a possibilidade de uma rearticulação dessas identidades, na medida em que, mesmo sendo excluídos e apagados, eles permaneceriam assombrando os limites do

que é tido como normal. Aqui se pode, então, romper com aquela circularidade do discurso que contribui ainda mais para sua sedimentação, já que toda experiência que é realizada das categorias de sexo e gênero ocorre como uma aproximação condicionada por determinados pressupostos que determinam antecipadamente as possibilidades das configurações que sexo e gênero podem assumir.

As breves considerações feitas acima buscavam não só mostrar que a filosofia contemporânea continua a utilizar análises acerca da linguagem para enfrentar questões centrais do nosso tempo, mas tinham o principal objetivo de apresentar em quais termos uma parcela das atuais investigações filosóficas se dá. Esses termos aparecem sob a forma de questões como, por exemplo: Como ocorre a formação de caracteres ontológicos por meio da linguagem? Quais são os limites desse acontecimento ontológico linguístico? Como os conceitos formados na linguagem se tornam sedimentados e o que decorre dessa sedimentação? Como é possível romper com a sedimentação dos conceitos e promover novas significações? O presente trabalho não responderá a tais questões, mas tentará mostrar que o pensamento de Martin Heidegger pode abrir caminhos para se conseguir enfrentá-las. Apesar das perguntas terem sido colocadas a partir de considerações acerca de obras de Judith Butler, não iremos propor um inusitado diálogo entre “a filósofa *queer*” e o “pensador da floresta negra”¹. Nosso trabalho se concentrará nas obras de Heidegger, notadamente nos escritos da década de 1920 que correspondem ao projeto da ontologia fundamental.

A circunscrição da presente pesquisa ao universo de *Ser e Tempo* e aos escritos que gravitam no entorno desse tratado inacabado suscita já de saída alguns questionamentos. O principal é: faz sentido desenvolver uma pesquisa que notadamente se concentre no interior da ontologia fundamental heideggeriana? Não teria o próprio Heidegger feito críticas ao seu projeto inicial, acusando-o já em 1929 (HEIDEGGER, 2008, p. 138) de ainda se movimentar totalmente no interior da metafísica tradicional, dizendo que *Ser e Tempo* só poderia ser concluído caso a parte publicada fosse reformulada (HEIDEGGER, 2011, p. 33), e, principalmente, decretado a falência de tal empresa ao promover uma viragem em seu pensamento? Além disso, não incidem sobre o *corpus* heideggeriano duras condenações vindas de todas as partes da filosofia, desde Carnap (CARNAP, 2009) e Adorno (ADORNO, 2009), passando por Habermas (HABERMAS, 2000) e Derrida (DERRIDA, 1990) até Žižek (ŽIŽEK, 2016), que, nas palavras do filósofo franco-argelino, expõem dificuldades presentes

¹ Os parceiros de diálogo de Butler nas questões sobre a linguagem são principalmente Foucault, Austin, Althusser e Derrida. No Brasil, onde o pensamento da filósofa tem uma boa recepção, podemos destacar as articulações feitas entre Butler e Derrida pela professora Carla Rodrigues.

durante todo o percurso de Heidegger e “fazem pesar sobre o conjunto de seu pensamento as consequências de uma grave hipoteca” (DERRIDA, 1990, p. 70)? Algumas dessas críticas serão acatadas, ao menos em princípio, neste projeto. Isto porque, caso seja onde mora o perigo que também cresce o que salva, será justamente nos aspectos da ontologia fundamental, que podem ser tomados como problemáticos e limitados, que encontraremos a força do projeto heideggeriano da década de 1920 – ao menos para a presente investigação. Tais aspectos são: sua relação com a tradição metafísica e uma possível orientação logocêntrica.

O caminho de pensamento de Martin Heidegger sempre foi realizado através de um diálogo crítico com a tradição filosófica. Os seus momentos iniciais em Friburgo e Marburgo, que já lhe proporcionariam um reconhecimento acadêmico, têm relação direta com o pensamento grego. *Ser e tempo*, por exemplo, surgiu como uma tentativa de explicitar os elementos fenomenológicos presentes no pensamento aristotélico. Além disso, de acordo com Günter Figal, a busca de Heidegger por ir além das concepções de Husserl foi construída em uma intensa discussão com Platão e Aristóteles (FIGAL, 2005, p. 18). Por fim, para se ater somente ao período da década de 1920, tem relevância o fato de que o projeto de desenvolvimento de uma ontologia fundamental envolvia, em um primeiro momento, uma análise preparatória e incompleta do ser do ser-aí que mostrasse sua totalidade existencial como cuidado e seu sentido como temporalidade (*Zeitlichkeit*), e, posteriormente, a busca de uma resposta concreta à pergunta pelo significado de ser em geral orientada pela temporaneidade (*Temporalität*) como determinação de seu sentido. Em um segundo momento, estava prevista para a segunda parte da obra capital desse período uma confrontação com a doutrina kantiana do esquematismo e do tempo, com o fundamento ontológico do *cogito sum* cartesiano, e com o tratado aristotélico sobre o tempo, tudo isso seguindo o fio condutor da temporaneidade. De acordo com Heidegger, era necessário primeiramente investigar o sentido de ser em geral para, somente então, abordar o pensamento da tradição, pois a ontologia antiga “pode apenas ser interpretada de modo suficiente – quanto ao fundamento de onde brotam os conceitos e quanto à adequação das justificativas propostas para as categorias e sua completude – esclarecendo-se e respondendo à questão do ser” (HEIDEGGER, 2011, p. 38). O intuito dessa confrontação não era meramente historiográfico, mas almejava abalar a rigidez dos conceitos ontológicos legados pela metafísica e remover os entulhos que encobriam as primeiras determinações de ser obtidas em experiências originárias, de modo que se conseguisse circunscrever suas possibilidades positivas junto à tradição. Nessa relação

de Heidegger com a tradição filosófica interessam para a presente pesquisa os pontos de coincidência entre a interpretação heideggeriana realizada na década de 1920 acerca da metafísica e o projeto da ontologia fundamental.

Ser e tempo inicia com um trecho de *O Sofista* de Platão, reafirmando ainda a inexistência de uma resposta para a pergunta sobre o significado próprio da palavra “ente”, devendo, assim, ser recolocada a questão pelo sentido de ser. Em seguida, é afirmado que tal questão não é uma pergunta qualquer, mas a interrogação que deu fôlego ao desenvolvimento dos pensamento de Platão e Aristóteles, tendo aquilo que ambos conquistaram em suas investigações sido mantido, de certo modo, até a *Ciência da lógica* de Hegel. Desta maneira, Heidegger compreende toda a metafísica como uma investigação sobre o ente como ente, isto é, sobre o ente em seu ser. Essa busca pelo ser do ente teria ocorrido, de acordo com a compreensão heideggeriana da tradição metafísica, sempre no horizonte do fenômeno do tempo, na medida em que o tempo é o sentido de toda compreensão e interpretação de ser. A ontologia tradicional teria se orientado por um conceito vulgar e obscuro de tempo que seria derivado da temporalidade do ser-aí, e significaria apenas algo como “sendo e sendo e estando no tempo” (HEIDEGGER, 2011, p. 56). Juntando o fato de que o ente tomado pela metafísica como orientação na sua pergunta pelo ser é a natureza em sentido amplo, com a orientação pela perspectiva do tempo a partir do presente, tem-se para a tradição o significado de ser como presença constante (*Vorhandenheit/ousia*). Além disso, na preleção *Platão: O Sofista*, Heidegger afirma que o desenvolvimento da ontologia grega não teria se dado pela descoberta e acúmulo de categorias, mas, na verdade, “na elaboração e no trazer à tona do meio, no qual uma investigação ontológica pode efetivamente se movimentar” (HEIDEGGER, 2012, p. 480). Desse modo, a tarefa fundamental da ontologia é a preparação do solo no qual se movimenta a pergunta pelo ser do ente. Esse solo, que é o lugar no qual o ser pode aparecer, é em Platão o *logos*, e em Aristóteles, o *nous*. Essas três características (perguntar pelo ser do ente; orientar a investigação pelo horizonte do tempo; elaborar o meio a partir do qual a questão pode se desenvolver) estão presentes na metafísica de acordo com Heidegger e são também determinantes para a sua ontologia fundamental. Dentre as três, é decisiva a primeira.

Heidegger deixa claro na questão sobre o sentido de ser que o “ser constitui o questionado e ser diz sempre ser de um ente” (HEIDEGGER, 2011, p. 42). Pelo objeto de investigação, mas não apenas por ele, a interrogação desenvolvida em *Ser e tempo* é fenomenológica, já que “em seu conteúdo, a fenomenologia é a ciência do ser dos entes”, e, “em sentido fenomenológico, fenômeno é somente o que constitui o ser, e ser é cada vez ser

do ente” (HEIDEGGER, 2011, p. 77). A compreensão de ser como ser do ente acaba por levar o projeto da ontologia fundamental a uma aporia. Caso esteja correta a tese interpretativa desenvolvida por Marco Casanova, de que o pensamento heideggeriano é marcado por uma inquietação em relação à pergunta sobre o surgimento histórico das ontologias, quer dizer, sobre o despontar históricos de mundos (CASANOVA, 2013, p. 14), então a ontologia fundamental desde seu surgimento está destinada ao fracasso. Isso porque a economia interna do projeto não é capaz de dar uma resposta a tal pergunta.

Compreendendo ser como ser do ente, Heidegger mostra que tal compreensão é sempre do ser do ente na totalidade. Essa totalidade é apresentada nos escritos da década de 1920 pela ideia de mundo. Pode-se definir mundo como a manifestabilidade do ente enquanto tal na totalidade, isto é, mundo é horizonte no interior do qual os entes podem se manifestar enquanto os entes que são. Este horizonte apresenta como qualidades fundamentais o compartilhamento e a sedimentação. Sendo o mundo cotidiano a totalidade e não apenas o somatório de um repertório de significados sedimentados que sintetiza enquanto horizonte tudo aquilo que pode se mostrar em seu interior, quer dizer, sendo mundo o campo de mostração do ente na totalidade, ele não fornece cotidianamente apenas os significados dos entes intramundanos dos quais nos ocupamos, mas também os mobilizadores estruturais em virtude dos quais impessoalmente (*das man*) se constrói projetos existenciais. Esse mundo cotidiano é indispensável para que cada ser-aí possa existir faticamente, pois sem ele caberia a cada um a tarefa fundamental de erguer seu próprio mundo a partir de si, sem contar com nada nem ninguém, o que tornaria a existência impossível. Não sendo apenas um repertório de significados sedimentados compartilhados, mundo funciona como um horizonte cuja abertura institui uma medida vinculadora que impera sobre todo ente e seu ser, a qual funciona como critério para todos os comportamentos do ser-aí em relação a qualquer ente. A aporia que aparece aqui é: se, por um lado, a ontologia fundamental é capaz de descrever tanto os processos pelos quais o mundo se sedimenta, quanto àqueles pelos quais ele experimenta mobilizações com a instituição de novos significados por meio das crises singularizadoras do ser-aí, por outro, ela é incapaz de dizer como é instaurada essa medida *una* que impera completamente sobre o ente na totalidade, quer dizer, ela não consegue dizer como se forma uma época determinada. Muito dessa aporia se deve ao fato de Heidegger orientar-se no projeto da ontologia fundamental pela compreensão de ser como ser do ente e, assim, possuir uma visão ainda pueril da diferença ontológica.

Na preleção iniciada em 1928, intitulada *Introdução à filosofia*, Heidegger diz que toda experiência do ente, isto é, toda verdade ôntica, só pode se dar em uma compreensão do ser do ente, verdade ontológica, de forma que a verdade ôntica e a ontológica se encontram em uma conexão originária, a qual corresponde à diferença entre ente e ser, sendo essa diferença designada como “diferença ontológica” (HEIDEGGER, 2009, p. 225). Já no ano seguinte, ele passa a ver os limites do seu projeto. Em uma nota do texto *A essência do fundamento*, ele diz: “Verdade ontológica é desvelamento da entidade – por meio de categorias – mas a entidade enquanto tal já envolve *uma* determinada verdade do seer, clareira de sua essenciação. Essa diferença entre “verdade ôntico-ontológica” é apenas uma duplicação do desvelamento e permanece de início presa ao ponto de partida platônico. Com isto, apenas se aponta a partir daquilo que se deu até aqui a direção da superação, mas uma superação não é realizada e fundada a partir de seu fundamento próprio” (HEIDEGGER, 2008, p. 143). A superação que ele tem em vista é a da metafísica, e essa só ocorre, ao menos no entender de Heidegger, após a viragem, quando ele passa a distinguir entre ser como ser do ente e ser como acontecimento histórico que se essência na abertura de um horizonte globalizante fornecedor da medida que vincula tudo que se mostra em seu interior e ao mesmo tempo se retrai resguardando sua diferença em relação a tudo que é. Mas será preciso, diante de tais problemas, fechar os autos do projeto de uma ontologia fundamental? Será defendido aqui que não. Ao menos para os problemas colocados na presente investigação, o que Heidegger conquistou perguntando pelo ser do ente ainda possui grande relevância. Buscaremos mostrar isso a partir do terceiro elemento comum à metafísica e à ontologia fundamental, a investigação sobre o solo no qual a pergunta pelo ser se movimenta. É esse elemento que pode ser compreendido como uma certa orientação logocêntrica de Heidegger.

Quando se fala sobre a ontologia fundamental e, principalmente, sobre *Ser e tempo*, é praticamente certo que em algum momento será feita uma menção ao conceito de compreensão apresentado no parágrafo 31 do *Magnum opus* heideggeriano. Isto porque uma das ideias notáveis do tratado é a de que pertence ao ser do ser-aí a realização de um projeto previamente compreensivo de ser, de modo que, sendo, o ser-aí já sempre possui de alguma forma uma compreensão determinada de ser e esta orienta todos os seus comportamentos em relação aos entes. Por sua vez, os conceitos de interpretação, discurso e principalmente de linguagem não recebem a mesma atenção. Comumente tem-se entre os que se ocupam de alguma maneira com o pensamento heideggeriano a ideia de que a linguagem como o ser-expresso do discurso é um fenômeno que não tem muito espaço no projeto da ontologia

fundamental. Ela seria algo secundário que apareceria posteriormente à situação primária de relação prática do ser-aí com o mundo no qual este já se encontra. É possível encontrar defensores de tal posição em comentadores (WERLE, 2005, p.28ss), estudiosos da tradição hermenêutica (GRONDIN, 1999, p. 21), e em filósofos (RICŒUR, 1990, p.35). A justificação para tal posicionamento é bem clara. Ela reside no primado que Heidegger dá em *Ser e tempo* à ocupação como o modo de ser cotidiano do ser-aí, reservando para o comportamento teórico produtor de enunciados um caráter derivado, além da contestação feita em relação à ideia da proposição como lugar originário da verdade. No entanto, a investigação que aqui se pretende desenvolver orienta-se por uma compreensão um pouco heterodoxa de determinados conceitos heideggerianos, notadamente o de discurso (*Rede*).

Este projeto partilha do posicionamento defendido por Casanova de que “toda a primeira parte de *Ser e tempo* é uma teoria do discurso” (CASANOVA, 2013, p. 115), porém avança um pouco mais, e defende que o projeto de uma ontologia fundamental como um todo é uma teoria da compreensão (*Verstehen*), da interpretação (*Auslegung*), do discurso (*Rede*) e da linguagem (*Sprache*). É nesse sentido que aqui é entendida a afirmação de Heidegger de que “*Ser e Tempo* não tinha como tarefa outra coisa senão o projeto concreto-desvelador da *transcendência*”, tarefa essa que, por sua vez, tinha como único intuito conquistar o horizonte transcendental da questão do ser (HEIDEGGER, 2008, p. 174). Essa transcendência, no entendimento aqui defendido, acontece de maneira linguístico-discursiva.

Em *Ser e Tempo*, Heidegger afirma que o discurso (entendido em sentido estrito) é a articulação significacional da compreensibilidade do ser-no-mundo que possui como momentos constitutivos o sobre-quê do discurso, o dito discursivamente como tal, a comunicação e o anúncio. O discorrer ao se exprimir, carrega a possibilidade do dito conquiste na sua posição uma existência própria, de modo a conservar o modo determinado de desvelamento de algo por ele realizado. Como as proposições podem ganhar uma presença própria, torna-se, então, possível que o ser-aí se oriente por elas não levando em consideração as coisas mesmas sobre as quais são emitidas as proposições. Esse modo de ser no qual falamos uns com os outros nos ocupando do que é dito, sem nos apropriarmos originariamente do ente sobre que se fala, e, assim, encobrindo-o nele mesmo, é o modo de ser fundamental do falatório. De imediato, o ser-aí se guia por aquilo que é desencoberto no falatório. “Primária e originariamente não vemos tanto os objetos e as coisas, mas apenas falamos sobre eles; mais exatamente, não expressamos o que vemos, mas vemos inversamente o que se fala sobre a coisa” (HEIDEGGER, 2006, p. 80). Essas poucas indicações já dão ideia da importância do

discurso e da linguagem enquanto ser expresso do discurso para a ontologia fundamental. Sem o discurso e a linguagem, além de uma temporalidade que se temporaliza impropriamente, mundo não pode se formar como algo sedimentado e compartilhado. No entanto, o valor do discurso e da linguagem para a ontologia fundamental e para a presente pesquisa reside em outro ponto.

É notório o processo pelo qual Heidegger compreende a possibilidade de dessedimentação de um mundo: as crises existenciais que singularizam o ser modificando o modo de temporalização da sua temporalidade, de modo a não mais se orientar pelos significados fornecidos por uma totalidade significativa. O ponto que importa aqui é: como se formam esses novos significados?

Na cotidianidade ocorre uma inversão da ordem do discurso. Mantemo-nos primeiramente junto ao que é dito por aí para, a partir desse discurso passado de mão em mão, nos relacionarmos com as coisas e, assim, estas nos são entregues, permanecendo no modo de um desencobrimento previamente realizado. Já em uma temporalidade própria, vamos em direção às coisas elas mesmas, conquistando a partir delas mesmas a sua determinação, para, por fim, expressarmos o que foi descoberto. Esse é um elemento fenomenológico decisivo retido por Heidegger. O surgimento de um significado ocorre no momento em que aquele que instaura o significado vê diretamente aquilo que é nomeado ². Na preleção *Platão: O sofista*, Heidegger define o discurso como *a relação de desencobrimento de algo como algo*³. Não abordaremos o modo como Heidegger delimita esse desencobrimento na presente introdução, pois ele será amplamente discutido ao longo da investigação. Basta mencionar que esse modo determinado de desencobrimento, característico pela posse do que se chama “como-hermenêutico”, é muito bem descrito por Gadamer. De acordo com ele, nunca percebemos algo como sendo somente um reflexo de algo dado pelos sentidos. A percepção de algo já é mais que simples reflexo daquilo que é, pois é sempre um apreender como, sendo que todo apreender como... opera uma articulação do percebido, realizando abstrações, vindo em perspectivas determinadas e em conjunto com... (GADAMER, 2012, p. 141). Cabe apenas ressaltar que essa delimitação articuladora é o caráter de “algo como algo” da mostraçã interpretativo-discursiva.

² Esse entendimento implode algumas teorias a respeito dos sistemas linguísticos que os veem como sistemas fechados, sem relação com uma realidade “externa”, de modo que nenhum elemento do sistema possui significado em si, mas só conquista um sentido em oposição a outras unidades do sistema, resultando no fato de que em tal sistema não haveria nenhuma existência substancial, mas somente diferenças. Cf. a esse respeito Ricœur, Paul. *Teoria da interpretação: o discurso e o excesso da significação*. Lisboa: Edições 70, 1987.

³ Em *Ser e tempo*, a estrutura do algo como algo é atribuída à interpretação.

O objetivo dessa introdução é apenas o de fornecer um pequeno panorama que possibilite abordar a ontologia fundamental como uma teoria transcendental acerca do discurso e da linguagem que elucide a copertinência originária entre ser-aí, ser e verdade.

1 A FENOMENOLOGIA DE MARTIN HEIDEGGER

Na dedicatória feita *in memoriam* a Kurt Bauch em *Marcas do Caminho*, Martin Heidegger classifica tal coletânea de trabalhos como “uma série de paragens no caminho da única questão, a questão acerca do ser” (HEIDEGGER, 2008, p.5). O percurso do pensamento de Heidegger é tema de muita pesquisa e divergência entre aqueles que se dedicam ao seu estudo. William J. Richardson, por exemplo, afirma existir uma mudança no método de abordagem das questões por parte de Heidegger, de modo que seus escritos poderiam ser divididos em duas etapas, a primeira ligada à fenomenologia, e a segunda ao pensamento do ser (Cf. RICHARDSON, 1963). Por outro lado, Marco Casanova não vê uma mudança no procedimento metodológico, mas nas condições de pensabilidade dos problemas abordados pelo filósofo: Heidegger teria deixado de investigar o sentido de ser através do horizonte temporal do ser-aí (*Dasein*), passando para a tentativa de pensar o ser diretamente a partir de sua temporalidade horizontal (Cf. CASANOVA, 2014). O próprio Heidegger admite uma mudança no seu caminho, ao afirmar na observação preliminar da sétima edição de *Ser e Tempo* que não se poderia acrescentar a segunda parte do tratado sem que a primeira fosse exposta de maneira nova (HEIDEGGER, 2012c, p. 17). Porém, ainda na mesma observação, ele diz também que esta primeira etapa do percurso permanece necessária sempre que formos mobilizados pela questão do ser. É em meio a tal necessidade que se insere este trabalho. Ainda que seja patente o fracasso do projeto ontológico inicial heideggeriano⁴, ele fornece indicações importantes para se pensar o ser, como, por exemplo, a cooriginariedade entre acontecimento do ser, verdade e linguagem; a ruptura da homogeneização ontológica realizada pela tradição; e, principalmente, a relação entre apropriação de si mesmo do ser-aí e verdade do ser. É com o objetivo de nos colocarmos novamente em meio ao questionamento do sentido de ser que se buscará conquistar uma maior clareza em relação ao projeto ontológico heideggeriano da década de 1920, utilizando para tanto o fio condutor das ideias apresentadas na preleção do inverno de 1924/1925 intitulada *Platão: O sofista*. Mas, poder-se-ia levantar a objeção: qual a importância de mais uma entre tantas preleções ministradas por Heidegger? O que se verifica ao acompanhar o todo dos encontros realizados é que a

⁴ Marco Casanova explicita em *Compreender Heidegger* seu posicionamento de que o fracasso do projeto ontológico fundamental heideggeriano se deve à impossibilidade de encontrar um ponto de conexão entre a dinâmica extática temporal singularizada do ser-aí e a temporaneidade do acontecimento do ser que funda uma medida para o ente na totalidade (CASANOVA, 2013, p.147).

preleção gira em torno da tentativa de apreensão do fenômeno do *λόγος*, e a determinação deste é fundamental para se compreender a motivação que fez Heidegger centrar a primeira parte de seu caminho filosófico na analítica existencial do ser-aí. Como é afirmado na primeira página de *Ser e Tempo*, o objetivo do tratado é elaborar concretamente a *questão* sobre o sentido de ser, colocar novamente tal questão (HEIDEGGER, 2012c, p. 31). Pode-se dizer, então, que em seu caminho uno de questionamento do ser, a paragem da década de 1920, e principalmente *Ser e Tempo*, não respondem *ainda* à pergunta pelo ser, mas, muito mais, recolocam tal questionamento, e isso através da investigação das condições de possibilidade da elaboração de tal pergunta. Segundo Günter Figal (FIGAL, 2005, p.18), Martin Heidegger não é somente aquele que supera a tradição filosófica iniciada por Platão e Aristóteles, mas também alguém que só pôde ser produtivo a partir do recurso a esse início. Deste modo, pretende-se aqui mostrar a apropriação de Heidegger da origem do pensamento ocidental – como, por exemplo, da definição aristotélica do homem como *ζῷον λόγον ἔχον* (ARISTÓTELES, 1253a9); ou da sentença parmenídica *τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι* (PARMÊNIDES, 3) –, e a reinterpretação radical dessa tradição operada através de seu próprio projeto hermenêutico fenomenológico, de modo que se consiga entender a afirmação heideggeriana de que “certamente, só enquanto o ser-aí *é*, isto é, enquanto a possibilidade de compreensão de ser *é*, ‘dá-se’ ser” (HEIDEGGER, 2012c, p. 589), para que assim seja possível visualizar a cooriginariedade entre ser-aí, verdade e ser. O desenvolvimento da analítica existencial do ser-aí não tem de modo algum um interesse antropológico ou existencialista, sua intenção é puramente ontológica. Ela diz respeito à investigação das condições para se perguntar explicitamente pelo sentido de ser, sendo o caminho percorrido a delimitação do ser do ser-aí devido à cooriginariedade entre ser e ser-aí, mais precisamente entre ser e compreensão de ser. É no interior desse horizonte que se insere este trabalho, de modo que se partirá da explicitação da análise do *λόγος* feita na preleção *Platão: O sofista*, para com o objetivo de se manter em questão o sentido de ser.

Antes de começar propriamente com a reconstrução, algumas considerações precisam ser feitas sobre a preleção. Por um lado, ela possui um papel privilegiado em relação às demais preleções e textos da década de 1920 por estar nela presente de modo patente o primado ontológico do *λόγος*, o que contribui para se conquistar uma maior clareza em relação ao projeto da ontologia fundamental heideggeriana. Por outro lado, ela acaba por obscurecer muito do que foi apresentado na analítica existencial do ser-aí, na medida em que uma série de elementos que são trabalhados em outras preleções e textos, principalmente em

Ser e Tempo, está nela ausente. Entre eles, os principais são a totalidade existencial (*existenzial*) do todo estrutural ontológico do ente que nós mesmos somos, isto é, o ser do ser-aí como cuidado (*Sorge*); o sentido ontológico do cuidado, a temporalidade (*Zeitlichkeit*); os existenciais da tonalidade afetiva (*Befindlichkeit*), mundanidade (*Weltlichkeit*) e mundo (*Welt*); e, por conseguinte, o caráter histórico da facticidade (*Faktizität*) e a realização da abertura do ente na totalidade. Realmente, não é pouco o que não é abordado em *Platão: O Sofista*. Mas, mesmo assim, justifica-se aqui sua escolha, pois apesar de a preleção não realizar uma analítica do ser-aí, ela permite compreender a necessidade dessa tarefa ao evidenciar a relação de cooriginariedade entre ser e *λόγος*.

Outro ponto que precisa ser adiantado é o uso que se fará de uma série de termos comuns da tradição metafísica, como, por exemplo, *λόγος, ἰδέα, εἶδος, γένος, ἀρχή, οὐσία, κοινωνεῖν, διαλέγεσθαι*. Esses já são conhecidos de todos aqueles que possuem familiaridade com textos filosóficos, sendo compreendido de pronto o que eles significam quando são pronunciados. No entanto, para acompanhar de fato aquilo que está em jogo no presente texto será preciso colocar em questão a interpretação imediata e sedimentada que se possui destas palavras, juntamente com o horizonte compreensivo de sentido que a fundamenta. Se não for suspensa a pressuposição de já se saber o que tais palavras querem dizer, isto é, se não for destruído o poder prescritivo da capa de preconceitos em meio à qual nos movimentamos, operacionalizando seus sentidos e significados de maneira evidente e indiferente, não será possível conquistar uma relação originária com essas palavras, e, então, ver aquilo que se tem de ver.

No sexto parágrafo de *Ser e Tempo*, Heidegger caracteriza esse procedimento metodológico de suspensão do poder prescritivo do discurso sedimentado que herdamos e utilizamos cotidianamente como *destruição fenomenológica* (Cf. *Ser e Tempo*, §6). A apresentação desse procedimento metodológico e da necessidade de sua realização é feita por Heidegger a partir da exposição do caráter histórico do ser-aí. As afirmações sobre a historicidade do ser-aí contidas nesse parágrafo de *Ser e Tempo* são concisas e só podem ser plenamente compreendidas no desenrolar da segunda seção do tratado. Porém, apenas mostrando um momento constitutivo da temporalidade do ser-aí – o passado – é possível compreender o que está em jogo na destruição.

Heidegger diz:

o ser-aí é sempre o seu passado e não apenas no sentido do passado que sempre arrasta “atrás” de si e, desse modo, possui, como propriedades simplesmente dadas, as experiências passadas que, às vezes, agem e influem sobre o ser-aí. (...) Em cada um de seus modos de ser, o ser-aí sempre já

nasceu e cresceu dentro de uma interpretação de si mesmo, herdada da tradição. De certo modo e em certa medida, o ser-aí se compreende a si mesmo de imediato a partir da tradição. Essa compreensão lhe abre e regula as possibilidades de seu ser. Seu próprio passado, e isso diz sempre o passado de sua “geração”, não segue, mas precede o ser-aí, antecipando-lhe os passos (HEIDEGGER, 2012c, p.81).

Aqui Heidegger fala do caráter de facticidade do ser-aí. Sendo, o ser-aí já sempre se viu referido a uma totalidade de significados, a compreensões e interpretações não só relativas a si mesmo, mas também aos outros e a todas as demais coisas, que dizer, ele herda um mundo que delimita previamente as suas possibilidades de ser. Porém, o que interessa nesse momento é ressaltar uma característica problemática dessa totalidade significativa que o ser-aí herda à medida que ele é. A totalidade das compreensões e interpretações que a tradição lega ao ser-aí possui o caráter de algo que pode ser entendido por si mesmo. Os conceitos vigentes em uma linguagem sedimentada são algo evidente, de fácil manuseio, “arredondado”, isto é, não possuem arestas, não necessitam de esforço para que se consiga visualizar aquilo que querem dizer. Porém, ao dotar de um ar de obviedade os significados que utilizamos para compreendermos a nós mesmos e o restante da totalidade, passa a ser desnecessário voltar-se para as coisas mesmas que são nomeadas em uma gramática sedimentada. Nas palavras de Heidegger: “A tradição assim predominante tende a tornar tão pouco acessível o que ela “lega” que, na maioria das vezes e numa primeira aproximação, ela o encobre e esconde. Entrega o que é legado à responsabilidade da evidência, obstruindo, assim, a passagem para as ‘fontes’ originais, de onde as categorias e os conceitos tradicionais foram hauridos, em parte de maneira autêntica e legítima” (HEIDEGGER, 2012c, p. 85). É desse aspecto negativo da tradição que surge a necessidade de elaboração de um procedimento metodológico como a destruição.

A destruição fenomenológica é definida por Heidegger como a tarefa de “dar fluidez à tradição empedernida e remover os encobrimentos que dela resultam”, através de um “pôr em evidência a origem dos conceitos ontológicos fundamentais como exibição investigativa de sua ‘certidão de nascimento’”, o que significa refazer a experiência originária das coisas elas mesmas, de modo a reconquistar suas determinações constitutivas e diretoras a partir de uma experiência direta. (HEIDEGGER, 2012c, p. 87). A remoção das camadas sedimentadas da tradição operada pela destruição é determinante para o projeto da ontologia fundamental pelo fato de a ontologia grega ainda determinar o vocabulário filosófico, impedindo a colocação concreta da pergunta pelo sentido de ser por tornar “ser” um conceito evidente. Esse conceito evidente que se mantém até hoje em meio a uma série de filiações e distorções foi

conquistado pelos gregos a partir de uma orientação por um ente determinado – a natureza em sentido amplo – e por um tempo específico – o presente. Desse modo, ser adquiriu o significado de presença constante, conceito que se tornou algo que pode ser entendido de pronto, tornando a investigação pelo sentido de ser supérflua, desnecessária. Alexandre Marques Cabral sintetiza bem a necessidade de adoção do procedimento metodológico da destruição para a realização da ontologia fundamental a partir dos encobrimentos resultantes da tradição ontológica legada pelos pensadores gregos. Em seu artigo *Bultmann e Heidegger: entre desmitologização teológica e destruição fenomenológica*⁵, ele resume:

“Como a história da ontologia está marcadamente estruturada pela metafísica da presença; como esta metafísica é um obstáculo para a retomada do problema do sentido do ser e como o ser-aí determina-se pela sua relação com as ontologias históricas, então, para que se assuma o problema do ser, é necessário desobstruir essas ontologias históricas para esclarecer suas bases e sua relação com o sentido do ser. Esta é a tarefa da *destruição fenomenológica* heideggeriana. Ela pergunta pela proveniência dos conceitos ontológicos basilares da tradição, delimitando suas raízes e seu poder de nomeação dos fenômenos” (CABRAL, 2012, p. 125).

A tarefa da destruição é, então, conferir mobilidade aos conceitos ontológicos da tradição a partir de uma relação direta e originária com as coisas elas mesmas que suspenda toda a capa de preconceitos que impede a realização de uma investigação concreta sobre o sentido de ser. Isso significa: ainda que a expressão utilizada seja “destruição”, o procedimento metodológico não possui um caráter negativo, no sentido de jogar fora toda a história da metafísica. Como sublinha Heidegger, a destruição tem o propósito positivo de circunscrever a tradição ontológica “em suas possibilidades positivas, o que sempre significa nos seus *limites*, isto é, nos limites factualmente dados com a respectiva formulação da pergunta e com a prévia delimitação do possível campo de investigação” (HEIDEGGER, 2012c, p. 89). Esse sentido positivo fica totalmente claro na preleção *Platão: O Sofista*. Nela não são completamente abandonados conceitos da tradição como *íδέα*, *γένος*, *ἀρχή*, *οὐσία*, mas estes adquirem um poder revelador, deixando de obscurecer aquilo que denominam. Essa

⁵ O artigo de Cabral possui não só o mérito de delimitar em linhas gerais o diálogo de Martin Heidegger com um pensador sobre o qual a tradição de intérpretes heideggerianos comumente não se debruça – Rudolf Bultmann –, mas, principalmente, o de mostrar como o procedimento metodológico da destruição, que se volta para o âmbito ontológico, pode servir de apoio ao desenvolvimento de um processo de dessedimentação de significados do plano ôntico – a desmitologização. Contudo, vale a pena marcar que, para a afirmação de Bultmann de que “a análise existencialista do ser-aí em Martin Heidegger parece ser apenas uma exposição filosófica profana da visão neo-testamentária do ser-aí humano” (BULTMANN, 1999, P. 28), é possível contrapor a argumentação do ex-heideggeriano Slavoj Žižek de que seria possível inverter o argumento de que a analítica existencial do ser-aí apresenta uma versão secularizada de narrativas religiosas, dizendo, ao invés disso, que a “versão supostamente ‘secularizada’ é a versão verdadeira, da qual a narrativa religiosa é meramente uma antecipação ingênua e mistificada” (ŽIŽEK, 2016, p. 69).

transformação se dá através de uma nova delimitação dessas palavras em meio de uma delimitação prévia do campo em que se move a investigação ontológica, o *λόγος*.

Se os ecos desse procedimento metodológico são ouvidos com uma força ainda maior no pensamento filosófico atual, como, por exemplo, na desconstrução de Jacques Derrida ou, de modo indireto, no desfazimento de Judith Butler, é importante sublinhar a relação da destruição fenomenológica com o pensamento anterior ao de Heidegger, a fenomenologia de Edmund Husserl. Essa específica filiação é ressaltada por Günter Figal em seu livro *Oposicionalidade*. De acordo com esse hermeneuta e fenomenólogo, a hermenêutica da facticidade de Martin Heidegger foi desenvolvida contra a fenomenologia husserliana, porém sem abandonar o procedimento metodológico da *ἐποχή* (suspensão), de modo que o “retorno desconstrutivo às fontes originárias dos motivos” – a destruição fenomenológica – pressupõe a *ἐποχή* (FIGAL, 2007, p. 49). Na verdade, Figal defende que é uma requisição própria da filosofia não aceitar de pronto como válida nada que seja evidente. A postura de suspeição ante qualquer pressuposto não demonstrado, por mais óbvio que o seja, já existiria desde Platão, e foi desenvolvida enfaticamente na contemporaneidade por Edmund Husserl. No primeiro volume de *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*, publicado em 1913, Husserl faz surgir o método da suspensão em lugar da dúvida universal de Descartes, e o define do seguinte modo:

Colocamos fora de ação a tese geral inerente à essência da orientação natural, colocamos entre parênteses tudo o que é por ela abrangido no aspecto ôntico: isto é, todo este mundo natural que está constantemente “para nós aí”, “a nosso dispor”, e que continuará sempre aí como “efetividade” para a consciência, mesmo quando nos aprover coloca-la entre parênteses. (...) eu não faço absolutamente uso algum de suas validades [das ciências que se referem a esse mundo natural]. Não me apropriado de uma única proposição sequer delas, mesmo que de inteira evidência, nenhuma é aceita por mim, nenhuma me fornece alicerce (...).(HUSSERL, 2006, p. 81).

O procedimento metodológico da *ἐποχή* nos retira da atitude natural em que nos movemos cotidianamente de modo inadvertido em meio a uma totalidade sedimentada de significados evidentes, colocando o mundo entre parêntesis, isto é, suspendendo-o, tornando possível, assim, uma real investigação filosófica que forme seus conceitos na ausência de pressupostos não demonstrados. De fato, existe uma filiação da destruição fenomenológica à suspensão husserliana. Contudo, existem diferenças fundamentais entre tais procedimentos, os quais são responsáveis pela separação entre a fenomenologia de Husserl e a de Heidegger. Marco Casanova afirma que, para Heidegger, Husserl é vítima da ingenuidade hermenêutica

de que seria possível se afastar da nossa atitude natural em relação às coisas através de um simples movimento de reflexão, isto é, de que um ato de vontade poderia suspender todos os posicionamentos ontológicos válidos e reter a vida dinâmica da consciência transcendental em um comportamento reflexivo-descritivo. A postura metodológica da suspensão husserliana do mundo, que busca tornar acessível toda a região fenomenológica, é insuficiente. De acordo com Heidegger, diz Casanova, Husserl continua assumindo ingenuamente estruturas interpretativas prévias, deixa sem questionamento elementos fundamentais para sua investigação, e ainda encontra os fenômenos a partir do caminho pavimentado pela tradição filosófica. Isso se deve ao fato de que, apesar da *ἐποχή* suspender posicionamentos ontológicos, ela deixa intocado o horizonte hermenêutico herdado pela fenomenologia para a condução das suas próprias investigações (CASANOVA, 2014, p. 80-82).

A separação entre os procedimentos metodológicos de Heidegger e Husserl também é apontada por Günter Figal em *Martin Heidegger: Fenomenologia da liberdade*. Lá ele afirma que “o que se mostraria em Husserl como a abstenção ante os modos intencionais naturais de se portar teria se tornado em Heidegger uma abstenção ante as obviedades do dizer e do pensar nas terminologias e nos padrões tradicionais” (FIGAL, 2005, p. 35). Husserl caracteriza a suspensão como apropriação originária das orientações naturais. Na suspensão, as orientações naturais não desaparecem; pelo contrário, elas aparecem expressamente como modo intencional de ser da consciência. A modificação efetuada pelo método husserliano consiste em que, se na orientação natural o direcionamento é para um objeto, na *ἐποχή* é a própria consciência que se revela, aparecendo na sua capacidade de estar sempre referida a objetos. Assim, continua Figal mais à frente (FIGAL, 2005, p. 42), os fenômenos pelos quais Husserl se orienta são a “vivência”, no sentido dos processos da consciência de sempre se referir a objetos, e esses objetos mesmos nos modos de sua dação para essa consciência. Heidegger, por sua vez, se afasta desses fenômenos, não partindo mais das vivências da consciência que são dadas para a reflexão por meio da suspensão, mas sim das perspectivas e atrelamentos linguísticos.

O primeiro parágrafo de *Ser e Tempo* começa afirmando que a questão do ser caiu no esquecimento. “Foi ela que deu fôlego às pesquisas de Platão e Aristóteles para depois emudecer *como questão temática de uma real investigação*. (...) E o que outrora se arrancou, num supremo esforço de pensamento, ainda que de modo fragmentado e tateante aos fenômenos, encontra-se, de há muito, trivializado” (HEIDEGGER, 2012c, p.33). Essas afirmações que abrem o tratado podem ser melhor compreendidas à luz de considerações

feitas por Heidegger na preleção de verão de 1925 intitulada *História do conceito de tempo: Prolegômenos para uma fenomenologia da história e da natureza*, que foi publicada no volume de número vinte das obras completas com o título *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo*. Lá é dito que a questão “o que significa o ser?” emudeceu desde Aristóteles,

e, em verdade, emudeceu de uma tal maneira que não se sabe que ela emudeceu porque se continua constantemente tratando do ser nas determinações e perspectivas legadas pelos gregos. Essa pergunta emudeceu a um tal ponto que se pensa em coloca-la sem ao menos chegar faticamente em geral a alcança-la, sem se ver que com a mera aplicação dos antigos conceitos, dos conceitos expressamente conscientes, auto-evidentes, ainda não se tem e justamente não se tem a pergunta sobre o ser, ou seja, ainda não se assume uma atitude investigadora em meio a esse âmbito (HEIDEGGER, 2006, p. 164).

De acordo com Figal, o que Heidegger tem em vista com esses atrelamentos dos quais devemos nos libertar são os atrelamentos da linguagem, “mais exatamente, nas respectivas perspectivas e modos de pensar que estão *a priori* dados linguisticamente” (FIGAL, 2005, p. 34). Assim, para que se possa colocar novamente a questão do ser, é preciso libertar-se dos atrelamentos das perspectivas linguísticas legados pelas investigações ontológicas gregas, as quais continuam tendo um poder de vinculação devido ao seu caráter autoevidente, e também é preciso nos “apropriarmos originariamente” do que está obscurecido por essas perspectivas.

Verificamos aí mais uma separação entre a fenomenologia de Husserl e a de Heidegger. O fenômeno primário da ontologia fundamental não é mais a consciência em seu processo de estar sempre referida a objetos e, conseqüentemente, também esses objetos em seu campo de dação. No sétimo parágrafo de *Ser e Tempo*, intitulado *O método fenomenológico da investigação*, Heidegger define qual é o fenômeno que deve ser investigado pela fenomenologia a partir de uma interpretação das palavras *φαινόμενον* (fenômeno) e *λόγος* (discurso). O que a fenomenologia heideggeriana deve “deixar ver” é “o que *não* se mostra numa primeira aproximação e na maioria das vezes, mantendo-se *velado* frente ao que se mostra numa primeira aproximação e na maioria das vezes, mas que, ao mesmo tempo, pertence essencialmente ao que se mostra numa primeira aproximação e na maioria das vezes a ponto de constituir o seu sentido e fundamento”. Esse é justamente o ser dos entes, de modo que “o conceito fenomenológico de fenômeno designa, como o que se mostra, o ser dos entes, o seu sentido, suas modificações e derivados” (HEIDEGGER, 2012c, p. 121).

Como foi dito acima, o que caracteriza o encobrimento do ser do ente não é um velamento total, como se o ser nunca fosse visto por nós. Pelo contrário, em todos os nossos comportamentos sempre já nos mantemos em meio a uma compreensão de ser determinada, ainda que ela seja pré-reflexiva e não expressa. O que determina essa compreensão no seu caráter de velamento é justamente o fato de ela ser evidente, a mera reprodução irrefletida da compreensão ontológica legada pela tradição. É pelo fato de o ser estar encoberto de início e na maioria das vezes por uma “dissimulação” da linguagem, que as investigações fenomenológicas de Heidegger têm de partir das dissimulações, argumenta Figal. Somente quando as dissimulações aparecem como dissimulações é que o ser pode chegar a uma visualização não distorcida. “Se se compreendem essas dissimulações como o evidente, então a fenomenologia no sentido heideggeriano é a *desconstrução do evidente*; e, em tal desconstrução, interessa mostrar que o evidente é em verdade uma modificação do fenômeno ‘ser’” (FIGAL, 2005, p. 47).

Por fim, podemos fazer uma última e breve distinção entre a metodologia fenomenológica de Husserl e a de Heidegger, que permite apresentar uma característica última e fundamental da destruição. A suspensão pode ser compreendida como uma postura teórica na qual as orientações naturais do comportamento não desaparecem, mas conquistamos uma distância em relação a elas. Seria como se nos tornássemos espectadores desinteressados de um evento. Já a destruição pode ser caracterizada justamente do modo contrário. Se tal procedimento envolve uma dessedimentação dos conceitos legados pela tradição que, pelo seu poder encobridor e prescritivo, obstaculizam a conquista das determinações do ser, podendo ser afirmado, desse modo, que na destruição ocorre um retorno às coisas mesmas, então é preciso dizer que destruir os sentidos e significados sedimentados é, na realidade, realizar mais originariamente a situação fática, isto é, reconduzir os conceitos calcificados da filosofia aos campos de sentido do qual eles surgem ao seu horizonte originário de constituição. Assim, “nós só atingimos as ‘coisas mesmas’ a partir de um enraizamento de nossas considerações em geral no solo originário de sua proveniência, algo que só é viabilizado pelo comportamento crítico-destrutivo” (CASANOVA, 2013, p. 58). É com o objetivo de liberar as potencialidades dos conceitos ontológicos da tradição que reconstruiremos nesse trabalho a destruição realizada por Heidegger na preleção *Platão: O sofista*.

A ideia de intencionalidade é definida por Husserl na segunda meditação das *Meditações Cartesianas* do seguinte modo: “As vivências de consciência são também

denominadas *intencionais*, em que a palavra “intencionalidade” não significa, então, outra coisa senão esta propriedade universal e fundamental da consciência de ser consciência *de* qualquer coisa, de transportar em si, enquanto *cogito*, o seu próprio *cogitatum*”. (HUSSERL, 2013, p.71). Em seu texto *Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*, Jean Paul Sartre (2005) explica de forma clara e breve esse fenômeno, partindo de uma crítica ao realismo e ao idealismo. De acordo com Sartre, essas duas filosofias estariam presas a uma mesma ilusão: a de que conhecer é o mesmo que comer. Uma casa, uma planta, uma pedra nada mais seriam do que um determinado conjunto ordenado de “conteúdos de consciência”, o conteúdo atual da percepção, que é o estado presente da consciência. Conhecer seria, então, digerir e assimilar as coisas, reduzindo tudo à própria substância do espírito. Husserl teria se oposto à filosofia empiro-criticista do neo-kantismo e ao psicologismo, afirmando que não se pode dissolver as coisas na consciência. Não é possível dissolver nada na consciência, pois ela é pura intencionalidade, isto é, ela só pode existir como consciência de algo, seja de um outro ou de si mesma. Nas palavras de Sartre (2005, p. 106), “a consciência é pura, ela é clara como um grande vento, não há nada nela, salvo um movimento para fugir de si, um deslizamento para fora de si; (...) a consciência não tem ‘dentro’; ela não é nada senão o fora dela mesma e é essa recusa absoluta, essa recusa de ser substância que a constitui como uma consciência”.

Se Husserl quer escapar do equívoco de se dissolver os objetos cognoscíveis na interioridade do sujeito cognoscente, é importante demarcar que a intencionalidade não é uma prerrogativa exclusiva do comportamento puramente teórico. Ela não ocorre apenas quando se procura expressamente conhecer algo em comportamentos empenhados, atentos. Há também intencionalidade implícita, desatenta, além do que a consciência como pura ‘representação’ é apenas um dos modos intencionais. A intencionalidade é constitutiva da pessoa, o sujeito só existe na realização de atos intencionais, de modo que eles se dão em todos os modos de ser possíveis. Ainda no mesmo trecho das *Meditações Cartesianas* citado acima, Husserl diz que “todo e qualquer *cogito*, toda e qualquer vivência de consciência, como também dizemos, visa qualquer coisa e é em si mesmo portadora, neste modo visado, do seu *cogitatum* respectivo, e cada vivência fá-lo à sua maneira”. (HUSSERL, 2013, p. 71). Isso significa que, quando um objeto determinado é percebido pela consciência, o que se percebe é *esse* objeto individual, sendo ele visado no modo específico da percepção. No entanto, é possível a ocorrência de outras formas de vivência desse mesmo objeto. Podemos fantasiar sobre esse mesmo objeto, e o faremos no modo intencional determinado da fantasia. O mesmo ocorrerá com as vivências

de consciência da recordação, predicação, valoração etc. Além disso, como ressalta Sartre, não posso somente ter de um objeto uma pura “representação”, também é possível amá-lo, temê-lo, odiá-lo... O fenomenólogo francês diz (SARTRE, 2005, p. 107): “Odiar o outro, é uma maneira ainda de se manifestar ruma a ele, é o encontrar de repente diante de um estranho do qual se vive, do qual se sofre primeiro a qualidade objetiva de ‘odioso’. (...) as famosas reações ‘subjetivas’, ódio, amor, temor, simpatia (...) não são senão maneiras de descobrir o mundo. São as coisas que se revelam de repente para nós como odiosas, simpáticas, horríveis, amáveis”.

Ainda de acordo com Sartre, a ideia de intencionalidade nos livrou de Proust, da vida interior, e nos jogou para fora, no mundo, junto aos outros, mas sem recairmos em Bergson, isto é, no realismo. O objeto da intencionalidade não é algo absoluto, previamente dado, só entrando em contato com a consciência em momento posterior. Como adverte Jean-François Lyotard, a intencionalidade não é apenas um dado psicológico que Husserl herdou de seu professor Franz Brentano, mas aquilo que possibilita a própria suspensão (*ἐποχή*). Lyotard alega que é porque a consciência é intencional que se torna possível realizar a suspensão sem perder o que foi suspenso. Na *ἐποχή*, o mundo que era tomado naturalmente como algo simplesmente dado se converte em fenômeno, objeto, algo que se encontra contraposto (*Gegenstand*), revelando, assim, o sujeito na sua essência: nexo de intencionalidade com o objeto e fonte de significação. “Ao pôr fora de circuito a *doxa* natural (posição espontânea da existência do objecto), a redução revela o objecto enquanto visado, ou fenômeno; o cachimbo não é, então, mais que um face-a-face (*Gegen-stand*), e a minha consciência aquilo para quem há esse face-a-face” (LYOTARD, 2014, p. 37). É isso que separa a fenomenologia de Husserl do realismo. A consciência como consciência de algo não é uma conexão entre duas realidades exteriores subsistentes e independentes, cuja relação seria algo acessório e que só se daria em um momento posterior. Se a consciência é sempre consciência de um objeto, este é fenômeno, ou seja, o objeto é algo que se encontra contraposto (*Gegenstand*) à consciência, é fenômeno que reenvia à consciência a que aparece. Disso não se depreende que a consciência seja criadora, conclui Lyotard. O que existe é uma cooriginariedade, uma unidade transcendental pura entre consciência e o objeto da consciência em seu campo intencional.

Assim como a suspensão (*ἐποχή*), a descrição de Edmund Husserl da intencionalidade não é simplesmente reproduzida no interior do projeto fenomenológico de Martin Heidegger. A fenomenologia de Husserl foi uma meditação sobre o conhecimento, uma ciência lógica que o investigou com o objetivo de alcançar bases sólidas para o saber eidético radical, isto é,

sobre a essência última dos objetos em geral. Nessas investigações, Husserl radicalizou a observação-chave da psicologia de Franz Brentano: a consciência é sempre consciência de algo. Na fenomenologia husserliana, isso não significa apenas que existe uma relação necessária entre a consciência e seus objetos, mas, como acentua Marco Casanova (2013, p. 41), que “a gênese de tal relação não repousa sobre nenhuma relação empírica fática, que a consciência não depende de nenhuma experiência *a posteriori* para alcançar uma relação específica com os seus campos de objeto”. A consciência é essencialmente intencional, ela contém em si mesma seus objetos correlatos, e estes não aparecem em uma eventual relação empírica com um mundo dado. Isso quer dizer que a pura imanência dos atos de consciência já é em si transcendente, ela nunca permanece fechada. Como diz Sartre (2005, p. 106), se entrássemos em uma consciência, seríamos agarrados por um turbilhão e rejeitados para fora, junto às coisas.

Husserl esclarece um pouco mais esse ponto no parágrafo 49 do *Ideias I*, intitulado *A consciência absoluta como resíduo do aniquilamento do mundo*. Aí ele afirma que caso pensemos na possibilidade do não ser que está contida na essência de toda transcendência da coisa, quer dizer, se o mundo das coisas fosse aniquilado, desaparecendo, no todo do fluxo total das vivências de um eu, certos nexos empíricos ordenados e as conexões racionais determinadas por essas vivências, todo o fluxo de vivências em geral – o ser da consciência – seria necessariamente modificado por esse aniquilamento. Contudo, nessa modificação o ser da consciência permaneceria intocado em sua existência, pois a aniquilação não implica que estariam excluídos outros vividos e nexos de vividos. Assim, afirma categoricamente Husserl (2006, p. 115), nenhum ser real é necessário para o próprio ser da consciência. “O ser imanente é, portanto, indubitavelmente ser absoluto no sentido de que ele, por princípio [não carece de coisa alguma para existir]. Por outro lado, o mundo da ‘res’ transcendente é inteiramente dependente da consciência, não da consciência pensada logicamente, mas da consciência atual”. Essa distinção abre um abismo entre a consciência e a realidade. Consciência e ser real são tudo menos espécies de ser da mesma ordem, porque o último não se dá de modo absoluto, mas apenas de modo contingente e relativo, e o primeiro é em essência necessário e absoluto, que não se dá mediante perfil e aparição (HUSSERL, 2006, p. 116). Em resumo, isso significa para Husserl que a consciência não possui o mesmo modo de ser das coisas, pois em seu caráter absoluto ela não se dá a si própria na forma como as coisas lhe são dadas. De acordo com Lyotard (2014, p. 31), Husserl acreditava que com tais intelecções ele teria conseguido sair do contrassenso radical cartesiano de admitir o sujeito

como coisa (*res cogitans*). Não foi dessa forma que Martin Heidegger compreendeu o pensamento de seu mestre.

Como dito acima, Heidegger acusa Husserl de ainda ser vítima da ingenuidade hermenêutica de continuar operando irrefletidamente no interior do horizonte fático legado pela tradição filosófica. Mesmo utilizando o procedimento metodológico da suspensão, a radicalidade do ser da consciência não teria sido alcançada, de modo que a fenomenologia husserliana permaneceria trabalhando com pressuposições ontológicas herdadas acerca desse fenômeno. No parágrafo 10 de *Ser e Tempo, A delimitação da analítica do ser-aí em relação à antropologia, à psicologia e à biologia*, Heidegger (2012c, p. 149) diz que todas as investigações realizadas até agora sobre o ser-aí não conseguiram alcançar o verdadeiro problema propriamente filosófico, a pergunta pelo ser do ser-aí. O propósito da analítica existencial é delimitado da seguinte maneira nesse parágrafo (HEIDEGGER, 2012c, p. 149): “Descartes, ao qual se atribuiu o descobrimento do *cogito sum* como base de partida da interrogação filosófica moderna, investiga, dentro de certos limites, o *cogitare* do ego. Deixa porém inteiramente fora de discussão o *sum*, não obstante a posição do *sum* seja tão originária como a do *cogito*. A analítica faz a pergunta pelo ser do *sum*. Quando este for determinado então o modo de ser das *cogitationes* poderá ser determinado”. Como é afirmado por Heidegger (2012, p. 291), as críticas feitas em *Ser e Tempo* a Descartes são, na verdade, endereçadas a Husserl. Isso fica mais claro quando é dito que a oposição ôntica à “coisificação da consciência” continuará tomando o “sujeito” como *subjectum* (*ὑποκείμενον*) enquanto o modo de ser daquilo que se entende por coisa, pessoa, sujeito e consciência não for esclarecido em sua proveniência ontológica. Isso é claramente uma crítica à tentativa husserliana de não incorrer no erro de tratar o sujeito como uma coisa pensante. A interpretação fenomenológica da personalidade não coloca em questão o “ser-pessoa” ele mesmo, ela não chega a colocar a pergunta pelo ser do ser-aí. Mesmo que Husserl diga que a pessoa não é um objeto por pertencer à sua essência existir, é somente na execução de atos intencionais que o ser da pessoa ainda continua sendo tomado como algo dado enquanto executor de atos intencionais (HEIDEGGER, 2012, p. 155). Ao dar prosseguimento à tentativa cartesiana de fundar uma ciência última a partir de uma determinação das *cogitationes*, Husserl transformou a consciência em objeto, isto é, em algo que possui o modo de ser da presença, ainda que essa presença tenha um caráter absoluto. Segundo Casanova (2013, p. 82),

ao deixar sem questionamento o ser da pessoa, [Husserl] acaba chegando à pessoa por meio do caminho tradicionalmente pavimentado da filosofia da

subjetividade e por meio da pressuposição de que o ser do homem poderia ser acessado por meio de alguma coisa como a determinação de propriedades distintivas que dariam pretensamente conta do ser do homem em sua diferença específica. Dizer isto, por sua vez, significa para Heidegger afirmar a necessidade de pensar a intencionalidade para além do horizonte interpretativo sedimentado da tradição e suspender até mesmo a última hipostasia ainda vigente: a hipostasia hermenêutica que fazia com que se pressupusesse a intencionalidade como determinável no interior do quadro conceitual da subjetividade moderna.

Daí não se segue que Heidegger tenha abandonado a ideia de intencionalidade de Husserl. Pelo contrário. O que ocorre na fenomenologia heideggeriana é, antes, uma radicalização da compreensão desse fenômeno, de modo que finalmente se possa visualizar a radicalidade do ser do ente que nós somos. O eu deixa de ser o movimento do sujeito de sempre se referir a objetos, e se mostra como pura mobilidade, como performance cujo movimento é realizado na unidade de uma estrutura complexa, que envolve uma abertura de si como já sendo faticamente em um horizonte determinado de aparição dos entes junto aos quais já sempre nos ocupamos. Essa estrutura complexa em seu caráter dinâmico foi denominada por Heidegger cuidado (*Sorge*), e tem seu sentido na temporalidade (*Zeitlichkeit*).

Falta ainda explicitar o modo como é realizado o desencobrimento. Para tanto, tomaremos uma sentença elementar como exemplo de realização do discurso (*λόγος*): “a caneta é azul”. Contudo, é preciso fazer uma importante advertência antes de tal explicação. O exemplo “a caneta é azul” é tido pela lógica como um caso normal e dos mais simples de enunciado. A filosofia da linguagem ordinária o tomaria como uma ocorrência da estrutura funcional “S é P”, na qual “é” tem a função de introdução do predicado, sendo o sentido da proposição algo que se compreende de imediato: a coisa caneta possui a propriedade da coloração azul. É possível definir a enunciação teórica como um mostrar algo que o determina e comunica, procedendo de uma visualização de propriedades daquilo sobre o que o enunciado é proferido. Mas o que é preciso alertar nesse momento da presente investigação é que esse tipo de enunciado não é algo com o qual nos deparamos de início e na maioria das vezes no curso normal das nossas ocupações cotidianas. Se o exemplo tomado acima é um caso dos mais simples de enunciado, de modo algum isso pode querer dizer que ele seja um fenômeno primário. Na verdade, o enunciar propriedades determinadas de um ente é uma forma derivada de realização do discurso (*λόγος*), o que significa que ele não é o modo originário como o desencobrimento é realizado, mas ele se funda em um desencobrimento discursivo prévio. Então por que partir desse exemplo para desenvolver a presente investigação?

No parágrafo 33 de *Ser e Tempo*, Heidegger também analisa um caso determinado de enunciado como o que será abordado aqui – “o martelo é pesado demais”. A análise do enunciado é feita no parágrafo seguinte àqueles nos quais são tematizados os fenômenos da compreensão (§31) e da interpretação (§32), justamente pelo fato de o enunciado teórico ser um fenômeno derivado, que promove uma modificação na realização do desencobrimento de algo como algo. Essa relação de desencobrimento de algo como algo foi a definição dada acima para o fenômeno do discurso (*λόγος*). No referido parágrafo de *Ser e Tempo - O enunciado como modo derivado da interpretação* -, Heidegger contrasta dois modos possíveis dessa forma de realização do desencobrimento: o “como” hermenêutico-existencial da interpretação e o “como” apofântico do enunciado. Apesar da expressão “apofântico” ser utilizada para caracterizar somente o desencobrimento realizado pela enunciação teórica, isso não significa que o discurso que possui o modo de ser do “como” hermenêutico não tenha um caráter apofântico. Todo discurso (*λόγος*) carrega essa característica na medida em que é sempre mostração (*ἀπόφανσις*) de algo, isto é, na medida em que desvela algo. Mas, se todo discurso (*λόγος*) desencobre algo como algo, na modificação que passa de um discurso determinado pelo “como” hermenêutico para um “como” apofântico, o modo de realização desse desencobrimento aparece com maior nitidez. Essa maior clareza com relação à estrutura de realização do desencobrimento é um dos motivos que justifica tomarmos o fio condutor da enunciação teórica para continuarmos a presente pesquisa, de modo a deixar patente a relação necessária e cooriginária entre verdade, discurso (*λόγος*) e ser do ente. Contudo, como a análise será desenvolvida a partir de um fenômeno fundado, no momento em que for abordado o modo originário de desencobrimento – o “como” hermenêutico-existencial –, algumas considerações feitas neste capítulo se mostrarão de modo um pouco diverso no capítulo seguinte.

2 A ESTRUTURA DO DESENCOBRIENTO DE ALGO COMO ALGO

Cabe, então, explicitar um pouco mais o fenômeno do discurso a partir do seu caráter relacional. Se todo falar (λέγειν) possui o seu sobre o quê (τινός), qual a relação entre o falar e o quê dessa fala? Utilizando-se das considerações feitas no famoso parágrafo 44 de *Ser e Tempo* (Ser-aí, abertura e verdade), pode-se dizer que toda fala é um ser voltado para a coisa mesma de que se fala. Quando, por exemplo, confirmamos a veracidade de um enunciado, o que comprovamos é que aquilo para o qual tal enunciado se volta é mostrado em si mesmo. “O ente visado se mostra ele mesmo *assim* como ele é em si mesmo, isto é, que *ele* é na mesmidade assim como a enunciação *o* mostra e descobre sendo” (HEIDEGGER, 2012c, p. 605). Todo discurso, ao enunciar algo, mostra aquilo sobre-o-quê ele fala, deixa ver o que é dito em sua substancialidade coisal (*Sachlichkeit*). Com base na sua capacidade de deixar ver aquilo sobre-o-quê se fala, pode-se determinar o discurso como mostraçãõ (*ἀπόφανσις*) e como tornar claro (*δηλοῦν*). Se retomarmos novamente a definição aristotélica do ser-aí como ser vivo que possui linguagem, e compreendermos a linguagem no sentido de sua determinação fundamental da mostraçãõ, isto é, como discurso (*λόγος*), pode-se afirmar, então, que o ser-aí é o ente que tem como modo de ser o descerramento do mundo por meio da linguagem. O fenômeno do discurso, do qual partimos e que se mostrava inicialmente como fala, proferiçãõ verbal, agora se apresenta por sua vez como enunciaçãõ *de algo* sobre o modo do *desencobrimento*. Mas, ainda que se tenha conquistado algo com as considerações feitas, o resultado ainda não é suficiente para jogar luz sobre a questão acerca do sentido de ser, de modo que se faz necessário um maior aprofundamento na delimitaçãõ do fenômeno do discurso.

Foi dito acima que Platão realizou uma intelecçãõ fundamental ao compreender que todo discurso (*λόγος*) possui em si um caráter relacional – toda interpelaçãõ discursiva é interpelaçãõ discursiva de algo, todo falar é falar sobre algo; além disso, também foi afirmado que esse caráter relacional do discurso possui o momento do fazer aparecer, do tornar claro (*δηλοῦν*), de modo que a fala enquanto uma fala sobre algo é sempre um deixar ver aquilo sobre o que se fala. Essa característica central do discurso, que pode ser denominada delótico-intencional, é também *a estrutura fundamental de todo comportamento do ser-aí-humano*. O ser-aí não é uma coisa simplesmente subsistente no interior do mundo, ou um ser pensante. Ele não é um ente com a faculdade de realizar processos mentais de criaçãõ de representaçãões

que podem, por ventura e em um momento posterior, ligar-se às coisas, as quais se encontram fora da mente, de modo que sempre vem, então, a questão de como as representações que são o resultado de um processo interno podem concordar com a realidade externa. As coisas não se dão desse modo. O ser-aí é um ente que já está sempre junto a outros entes, não devendo esse “junto a” ser entendido em um sentido meramente espacial, como se ele sempre estivesse em uma distância mensurável das coisas, maior ou menor. O “ser junto a” tem justamente aquele caráter delótico-intencional da fala: ele é um estar em comunhão com os outros seres no modo do fazer com que esses se mostrem neles mesmos. “(...) por seu modo de ser primário, ele já está sempre ‘fora’, junto a um ente que vem ao encontro no mundo cada vez já descoberto” (HEIDEGGER, 2012c, p. 193). Na verdade, deveríamos dizer não que o ser-aí *está* fora, mas que ele *é* esse “fora”, ele é o campo de abertura no qual os outros seres e o ser-aí ele mesmo vêm ao encontro e se mostram, isto é, se apresentam. Esse *ser junto desencobridor* se realiza no discurso, mas não somente nele. Além da fala, Heidegger expõe na preleção outros dois modos de termos algo presente para nós, a percepção sensível (αἴσθησις) e o pensamento (νοῦς). Porém, o discurso se diferencia desses dois por somente no seu desvelamento ocorrer uma outra comunhão (κοινωνεῖν). Ao interpelar discursivamente algo de modo a apresentar aquilo sobre o que se fala, o discurso sempre mostra algo *em vista de* algo. Toda interpelação discursiva de algo é interpelação discursiva de algo *como* algo. Por ser essa relação exclusiva da descoberta realizada pelo discurso (λόγος), ela é denominada *lógica*. A partir dessas três relações presentes no discurso, a *intencional* (toda fala é sobre algo), a *delótica* (toda fala mostra aquilo sobre o que fala), e a *lógica* (toda fala mostra aquilo sobre o que fala como algo), chega-se à sua determinação como *a relação de descobrimento de algo como algo*⁶. Pode-se dizer que o modo de realização desse descobrimento ocorre da seguinte maneira: possuindo um caráter intencional, o discurso está sempre dirigido para algo, ele tem um elemento temático, o quê (τί), *quid*. Esse mostrar o elemento temático do discurso se dá como *delimitação* daquilo sobre-o-quê se fala. O *quid* é determinado e compreendido em vista de algo, em relação a algo que o determina como sendo aquilo que ele é. Assim, o sobre o quê do discurso é determinado como sendo de tal e tal modo, ele é descoberto como algo. O desenrolar da interpelação do discurso chega ao seu fim na denominação do elemento temático: após ser determinado, é dado àquilo sobre-o-quê se fala seu nome, a sua designação apropriada. Têm-se então no fenômeno do discurso (λόγος) três elementos constitutivos: o *sobre-o-quê*, o *como-o-quê* e a palavra, sendo este último

6 Platão fala ainda de uma quarta comunhão no interior do discurso, a *onomástica*: trata-se do entrelaçamento (πλέγμα) entre nome (ὄνομα) e verbo (ῥήμα) (PLATÃO, 262c).

elemento justamente aquele com o qual se iniciou este trabalho, por ser a partir dele que as coisas nos vêm ao encontro no cotidiano⁷.

Falta ainda explicitar o modo como é realizado o desencobrimento. Para tanto, tomaremos uma sentença elementar como exemplo de realização do discurso (*λόγος*): “a caneta é azul”. Contudo, é preciso fazer uma importante advertência antes de tal explicação. O exemplo “a caneta é azul” é tido pela lógica como um caso normal e dos mais simples de enunciado. A filosofia da linguagem ordinária o tomaria como uma ocorrência da estrutura funcional “S é P”, na qual “é” tem a função de introdução do predicado, sendo o sentido da proposição algo que se compreende de imediato: a coisa caneta possui a propriedade da coloração azul. É possível definir a enunciação teórica como um mostrar algo que o determina e comunica, procedendo de uma visualização de propriedades daquilo sobre o que o enunciado é proferido. Mas, o que é preciso alertar nesse momento da presente investigação é que esse tipo de enunciado não é algo com o qual nos deparamos de início e na maioria das vezes no curso normal das nossas ocupações cotidianas. Se o exemplo tomado acima é um caso dos mais simples de enunciado, de modo algum isso pode querer dizer que ele seja um fenômeno primário. Na verdade, o enunciar propriedades determinadas de um ente é uma forma derivada de realização do discurso (*λόγος*), o que significa que ele não é o modo originário como o desencobrimento é realizado, mas ele se funda em um desencobrimento discursivo prévio. Então por que partir desse exemplo para desenvolver a presente investigação?

No parágrafo 33 de *Ser e Tempo*, Heidegger também analisa um caso determinado de enunciado como o que será abordado aqui – “o martelo é pesado demais”. A análise do enunciado é feita no parágrafo seguinte aos que são tematizados os fenômenos da compreensão (§31) e da interpretação (§32), justamente pelo fato do enunciado teórico ser um fenômeno derivado, que promove uma modificação na realização do desencobrimento de algo como algo. Essa relação de desencobrimento de algo como algo foi a definição dada acima para o fenômeno do discurso (*λόγος*). No referido parágrafo de *Ser e Tempo*, *O enunciado como modo derivado da interpretação*, Heidegger contrasta dois modos possíveis dessa forma de realização do desencobrimento: o “como” hermenêutico-existencial da interpretação e o

⁷ Não se tratará neste capítulo do discurso cotidiano, mas cabe dizer que na cotidianidade ocorre uma inversão da ordem do discurso. Ao invés de irmos em direção às coisas, conquistarmos a partir delas mesmas a sua determinação, e, por fim, expressarmos o que foi descoberto, realizamos o percurso contrário. Mantemo-nos primeiramente junto ao que é dito por aí para, a partir desse discurso passado de mão em mão, nos relacionarmos com as coisas, e, assim, estas nos são entregues, permanecendo no modo de um desencobrimento previamente realizado.

“como” apofântico do enunciado. Apesar da expressão “apofântico” ser utilizada para caracterizar somente o desencobrimento realizado pela enunciação teórica, isso não significa que o discurso que possui o modo de ser do “como” hermenêutico não tenha um caráter apofântico. Todo discurso (*λόγος*) carrega essa característica na medida em que é sempre mostração (*ἀπόφανσις*) de algo, isto é, desvela algo. Mas, se todo discurso (*λόγος*) descobre algo como algo, na modificação que passa de um discurso determinado pelo “como” hermenêutico para um com o “como” apofântico o modo de realização desse desencobrimento aparece com maior nitidez. Essa maior clareza com relação à estrutura de realização do desencobrimento é um dos motivos que justifica tomarmos o fio condutor da enunciação teórica para continuarmos a presente pesquisa, de modo a deixar patente a relação necessária e cooriginária entre verdade, discurso (*λόγος*) e ser do ente. Contudo, como a análise será desenvolvida a partir de um fenômeno fundado, no momento em que for abordado o modo originário de desencobrimento – o “como” hermenêutico-existencial –, algumas considerações feitas neste capítulo se mostrarão de modo um pouco diverso no capítulo seguinte.

Foi dito que um dos elementos constitutivos do falar (*λέγειν*) é o sobre-o-quê. Este sobre-o-quê em direção ao qual se realiza o movimento intencional de desvelamento se encontra simplesmente dado como *um todo discreto*, e a interpelação discursiva destaca dele certos elementos. O que ocorre ao se proferir o enunciado do tipo “a caneta é azul” é uma cisão de um todo subsistente: o discurso opera no uno indistinto a fixação de limite de certas determinações particulares, de modo a destacar componentes pertencentes a esse elemento temático da fala. No exemplo mencionado, são destacadas as determinações “caneta” e “azul”, as quais de forma alguma são todas as que compõem o todo dado. Este poderia ter sido delimitado em vista do material que o compõe ao invés da sua cor, de modo que dele se diria: “a caneta é de plástico”; ou, então, em relação ao seu funcionamento: “a caneta está estragada”. Além disso, poderia modificar-se ainda mais radicalmente aquilo que o discurso tem em vista nesse elemento uno discreto, passando não mais a defini-lo como um ente utilizável que em um contexto referencial determinado serve para escrever, isto é, uma caneta, e sim como ente corpóreo que pode sofrer ação de forças como a gravidade, ou seja, matéria. Assim, não se tem uma mostração da totalidade do sobre-o-quê, mas apenas de determinados aspectos seus. Juntamente com este movimento de distinção do discurso denominado de cisão (*διαίρεσις*), ocorre outro, a síntese (*σύνθεσις*). Dissociando-se do todo indistinto certos elementos a ele pertencentes, estes não são simplesmente colocados uns ao lado dos outros.

Ao fixar os limites das determinações pertencentes ao uno discreto, o discurso reúne os elementos que foram por ele destacados, posicionando-os uns com os outros. Assim, a interpelação discursiva, que demarca um elemento temático como sendo caneta e azul, atribui a cor azul ao ente utilizável caneta, sendo esses elementos visualizados conjuntamente como *um* no enunciado “a caneta é azul”. Através da síntese, o que se dava como um todo indistinto é visualizado em sua unidade destacada por determinados aspectos seus. Com base nesses dois momentos, a síntese (*σύνθεσις*) e a cisão (*διαίρεσις*), vê-se que o desencobrimento realizado pelo discurso é uma articulação delimitadora do *quê* para o qual ele se dirige⁸. Retendo esses últimos dois momentos do discurso, a síntese (*σύνθεσις*) e a cisão (*διαίρεσις*), e analisando um outro caso de fala, como, por exemplo, “Teeteto corre”, tem-se então o seguinte: o falar se dirige para o elemento temático dado como um todo indistinto, realizando um movimento de separação que delimita elementos constitutivos desse sobre-o-quê da fala. A partir dessa cisão (*διαίρεσις*), nesse sobre-o-quê discreto torna-se visível aquilo do que se fala, e este se apresenta de um modo determinado, *como algo*. No exemplo dado, o de-quê do discurso é “Teeteto”, e o como-quê é “corre”. A gramática denomina o primeiro elemento como o sujeito da oração, e o último como o predicado, sendo que, de acordo com ela, um enunciado como o citado surgiria da cópula que parte do sujeito e se liga a um predicado. Mas, como já afirmado, o que se dá inicialmente não é o sujeito e posteriormente o predicado que lhe é atribuído, e sim o sobre-o-quê, um todo indistinto que vem ao encontro em seus elementos constitutivos por meio do movimento de cisão discursiva, sendo que nessa interpelação as características desse uno não se mostram desordenadamente, elas se apresentam como um todo determinado através da síntese (*σύνθεσις*). Em “Teeteto corre”, o que se determina como sendo aquilo de que se fala (Teeteto) vem ao encontro como um todo *a partir do* correr. O como-quê do discurso realça aquilo de-quê se fala, de modo que este se apresenta *a partir de* uma perspectiva determinada, ele se mostra *em vista de* algo, e assim o discurso realiza sua interpelação mostradora de algo como algo. O resultado da interpelação mostradora de algo como algo, isto é, a articulação das delimitações estabelecidas, é o significado do discurso, o qual pode ser, e na maior parte das vezes é, expresso, comunicado pelas palavras. Assim, não é da designação, do conceito de algo que provém o seu significado, mas, pelo contrário, é do significado como resultado da mostraçãõ determinadora que surgem

8 Como enfatizado ao longo do texto, o elemento temático em direção ao qual se realiza o desencobrimento do discurso se dá de forma indistinta, só sendo determinado e destacado após a articulação da interpelação discursiva. Deste modo, a denominação desse elemento como um *quê* é feita de modo meramente formal, visto ainda não ser possível dizer qual é de fato seu modo de ser específico, e, assim, se ele é, por exemplo, um *quê* ou um *quem*.

as palavras⁹. Segundo Heidegger, é nessa estrutura fenomenal da interpelabilidade discursiva que “algo que se acha apenas dado diante de nós *ganha propriamente a presença* (grifo nosso)” (HEIDEGGER, 2012b, p. 662). No discurso o elemento temático, ao ter seus caracteres constitutivos demarcados e coposicionados, *se apresenta* para nós, *torna-se pela primeira vez visível*.

Com estas breves considerações feitas, já está claro que o discurso (*λόγος*) não é somente a formação e proferição de proposições, mas sim a realização do desencobrimento de algo como algo; e o ser-aí-humano não é apenas um ser com a faculdade mental de apreensão da realidade, mas um ser junto às coisas retirando-as do velamento e mantendo-se em meio a esse desvelamento. O que se precisa ter em vista agora é o fato de o caráter delótico-intencional da existência do ser-aí realizar-se primária e primordialmente por meio do discurso. Quando foi dito acima que o ser-aí como um ser junto desencobridor é o campo de abertura no qual as coisas se manifestam naquilo que elas são, quis-se dizer que ele tem como caráter constitutivo seu o acontecimento de um círculo de manifestação no qual o ente na totalidade é *pela primeira vez* retirado do velamento. O ser-aí-humano pensado como ser-aí-em-um-mundo é “um ente que promove, no e com o seu ser, pela primeira vez a emergência de uma esfera de manifestação; não de modo ulterior e ocasional, mas ao longo do tempo em que existe” (HEIDEGGER, 2009, p. 145). A questão é que a abertura originária desse campo de manifestação é promovida pelo discurso (*λόγος*). A interpelação discursiva de algo não é uma realização superveniente e acessória, como se o ser-aí estivesse de início junto às coisas desveladas de alguma maneira, e em um momento posterior e não obrigatoriamente ele pudesse emitir enunciados sobre aquilo junto ao que ele se encontra, isto é, articulasse uma realidade que já se dava diante de seus olhos. A irrupção da nossa existência é o acontecimento da abertura de um horizonte no interior do qual as coisas podem mostrar-se pela primeira vez como aquilo que são, perfazendo-se essa abertura pelo discurso (*λόγος*), de modo que este exerce um predomínio sobre todos os comportamentos descerradores do ser-aí. No início da preleção *Platão: O sofista*, Heidegger afirma ser na fala (*λέγειν*) a realização primária do desvelamento, sendo tal acontecimento não apenas uma propriedade dos nossos

9 Na preleção *Platão: O Sofista*, Heidegger ainda não fala de significado (*Bedeutung*) na forma trabalhada em *Ser e Tempo* – principalmente no §34, *Ser-aí e discurso. A linguagem*. Contudo, é importante apresentar aqui esse fenômeno para marcar sua diferença em relação à palavra. Tudo aquilo que é, é dotado de significado. Por outro lado, ainda que na maior parte das vezes o discurso tenha sido expresso e o ser-expresso do discurso (linguagem) nos seja seu momento constitutivo mais familiar, é possível que em certos comportamentos nos relacionemos com as coisas sem proferir uma palavra. Mas, mesmo dessas situações particulares em que a enunciação falta ou passa despercebida, não se deve depreender a falta de interpelação mostradora discursiva, isto é, do significado.

comportamentos mais naturais e cotidianos, mas também das modificações operadas nessas orientações familiares e correntes, como no desenvolvimento da pesquisa científica, de modo que todo comportamento descerrador do ser-aí realiza-se no falar (λέγειν), sendo justamente por isso a sua determinação fundamental, ser vivo que possui linguagem (ζῷον λόγον ἔχον) (HEIDEGGER, 2012b, p. 27). É a partir desse primado do discurso sobre todos os modos de desvelamento que Heidegger afirma mais a frente na preleção que na medida em que a “fala é o modo de realização do ver, do apreender, da percepção (αἴσθησις) tanto quanto do pensar (νοεῖν), o discurso (λόγος) como caráter fundamental do ser do homem se torna ao mesmo tempo representativo da outra determinação da vida do homem, do pensamento (νοῦς)” (HEIDEGGER, 2012b, p. 227). Foi dito acima que o comportamento delótico-intencional não era uma prerrogativa do falar, mas que havia outros modos de execução do desvelamento, como, p. ex., o pensamento (νοῦς). Agora precisa-se dizer que o puro pensar (νοεῖν) como um desencobrimento de algo que se realiza na forma de uma mera apreensão pura e simples de seu elemento temático, diversa da percepção sensível (αἴσθησις), mas sem a estrutura lógica do algo como algo, não é nenhuma possibilidade para o ser humano. Tendo o homem o caráter fundamental da linguagem, seu pensar também acontece logicamente, isto é, sobre a forma do discurso (desencobrimento de algo como algo), devendo ser ele determinado como um pensar discursivo (διανοεῖν), um pensar por meio da linguagem (νοεῖν μετα λόγον). O que o difere da fala é a ausência do anúncio comunicativo da elocução. Ele é um discurso que fala para si mesmo e não para um outro, na busca de imergir completamente naquilo que é desvelado. É assim que Platão se refere ao pensar no final do diálogo *O Sofista*: “Pensamento e discurso são, pois, a mesma coisa, salvo que é ao dialogo interior e silencioso da alma consigo mesma que chamamos de pensamento” (PLATÃO, 263e). Já com relação ao desencobrimento de algo realizado pela pura percepção sensível (αἴσθησις), pode-se até dizer que ela é uma possibilidade do ser-aí, mas de forma alguma a primária. Não é porque o acesso meramente sensorial a algo é a forma mais simples de desvelamento, que ele é o modo mais originário de relação do homem com as coisas. É preciso uma atitude muito artificial e complicada para que se possa manter-se junto a algo de modo a somente “ouvi-lo” ou “vê-lo”. Em *Ser e Tempo*, Heidegger diz que nós não nos mantemos “de modo algum imediatamente junto a ‘sensações’, cuja concatenação tivesse primeiramente de ser formada para que se proporcionasse o trampolim a partir do qual o sujeito saltaria para alcançar finalmente um ‘mundo’” (HEIDEGGER, 2012c, p. 461). De imediato, está-se junto à escuridão da noite, ao ranger da moto, ao frio cortante do vento, ao amargo do café, isto é, o ser-aí já sempre se

mantém em meio ao desvelamento discursivo de algo como algo, sendo a pura percepção sensível de algo um comportamento derivado e não natural. Por fim, ainda que muito superficialmente, é preciso dizer: 1) que esse comportamento lógico-delótico-intencional de um desencobrimento-discursivo-delimitador-articulador se dá independentemente de qualquer intenção, não ocorrendo em virtude de um querer, de uma vontade humana, ainda que seja possível realizá-lo de forma expressa e consciente; 2) ainda que possua uma pluralidade de momentos constitutivos, a sua dação é imediata, ela não é intermediado por uma série de instâncias cognitivas – ser-aí é já ser sempre e de imediato junto a algo desvelado como algo; 3) ele não se realiza apenas como desencobrimento de um objeto a cada vez: o acontecimento da linguagem é a irrupção de um horizonte globalizante de manifestação do ente na totalidade a partir do qual, então, é possível ter qualquer um dos comportamentos discursivos em relação a um ente determinado¹⁰. Essa abertura imediata de um campo transcendente e total no qual os entes nos vêm ao encontro em seu desencobrimento não significa que o todo das coisas seria por nós apreendido. Como afirma Heidegger na preleção *O que é metafísica?*, há “uma diferença essencial entre o compreender a totalidade do ente em si e o encontrar-se em meio ao ente em sua totalidade. Aquilo é fundamentalmente impossível. Isto, no entanto, acontece constantemente em nossa existência” (HEIDEGGER, 1973, p. 236).

Agora que já foi conquistada uma maior clareza em relação ao fenômeno do discurso (*λόγος*), é possível passar para as considerações a respeito da sua relação com o ser. Mostrou-se que o ser-aí é o ente que, na medida em que é, arranca os entes do velamento, mantendo-se em meio a esse descobrir, sendo tal acontecimento realizado discursivamente. No entanto, como já mencionado, o ser em meio ao desvelamento discursivo do ente não é realizado de início e na maior parte das vezes por nenhum querer humano, por nenhuma vontade ou decisão. A promoção de um campo de manifestação do ente na totalidade e o manter-se em meio ao desvelamento não se dão de imediato por nenhum empenho do ser-aí, de modo que, como afirma Heidegger, “manter-se no espaço de manifestação do ente e comportar-se em relação a esse ente não significa necessariamente conhecer esse espaço de manifestação propriamente como tal ou mesmo se esforçar primariamente por conquistar esse espaço” (HEIDEGGER, 2009, p. 192). Cotidianamente compreendemos as coisas em relação às quais nos comportamos e sabemos quais são os contextos e circunstâncias em que elas estão

10 Neste capítulo o fato de o ser-aí promover a irrupção de um campo de manifestação que retira o ente do velamento foi apenas mencionado, o modo de realização do desencobrimento do ente na totalidade será abordado no segundo capítulo, algo que não é trabalhado na preleção *Platão: O Sofista*. A esse respeito, cf. Heidegger, *Ser e Tempo*, §12 ao 38; Heidegger, *Os conceitos fundamentais da metafísica: Mundo – Finitude – Solidão*, §64 ao 76; e Casanova, *Eternidade Frágil*, p.83 a 86.

inseridas, mas ao utilizarmos tal conhecimento normalmente não prestamos atenção a ele. O ser-aí de início e na maior parte das vezes se movimenta em meio ao ente manifesto discursivamente numa espécie de indiferença, ele simplesmente acolhe o modo determinado como as coisas lhe vêm ao encontro de imediato, isto é, encontra-se absorvido na totalidade de uma manifestação discursiva corrente pública e sedimentada. Quando, por exemplo, vou até o meu quarto, sento na minha cadeira desenhada de acordo com padrões de ergonomia, continuo a escrever um texto em meu computador de uma marca americana fabricado na China, consulto um livro que está na estante ao meu lado, e faço anotações com minha caneta azul em uma agenda de papel reciclado, utilizo todas estas coisas sem que em nenhum momento elas se tornem objeto temático de consideração minha. Isto não significa de modo algum que cotidianamente o nosso agir seja cego ou que os entes estejam numa espécie de indeterminação – como já dito, todo comportamento do ser-aí ocorre sob a forma do desvelamento de algo como algo; mas nessa ocupação com as coisas na qual elas se revelam como aquilo que elas são, elas, e principalmente o contexto referencial de uso na qual estão inseridas, tendem a passar despercebidas, de modo que nada chama a atenção para si e nossas ações se dão de modo automático. Mesmo quando o ritmo dos nossos afazeres é interrompido por alguma quebra no contexto referencial de uso, quando, por exemplo, algo de que precisamos não é encontrado ou então não está funcionando, e nos concentramos em um objeto específico, isto ainda não significa uma transformação do modo de ser do simplesmente manter-se em meio ao desvelamento do ente. Não ocorre aqui uma modificação do discurso cotidiano público sedimentado, mas apenas uma espécie de pausa na utilização automática e indiferente dos entes até que tudo esteja novamente em ordem, e nossas atividades possam ser retomadas. Também quando não estamos em uma relação de ocupação com as coisas, e passamos para um comportamento discursivo uns com os outros, continuamos, na maioria das vezes, a simplesmente nos manter em meio a um desvelamento discursivo previamente realizado e sedimentado. Nas discussões que vão desde o estabelecimento dos limites entre liberdade de expressão e respeito a dogmas religiosos, passando pela definição da idade mínima para culpabilidade penal e a possibilidade de casamento nas relações homoafetivas, até a comparação entre sistemas operacionais de *smartphones*, sejam elas diálogos públicos em meios de comunicação e redes sociais ou conversas particulares, o que acontece não é senão a operacionalização de um modo mais expresso de determinados significados já dados de um discurso público sedimentado. Para que efetivamente se dê uma transformação nessa absorção em uma totalidade de significados, é

necessária uma modificação do modo de ser cotidiano do ser-aí, de modo que ele já não simplesmente se mantenha e empregue de modo explícito ou implícito um desvelamento discursivo dado, mas seja agora em virtude desse desvelamento. Isso quer dizer não mais utilizar indiferentemente os entes que nos vêm ao encontro discursivamente, ou empregar dialogicamente com maior ou menor grau de clareza certos significados de uma totalidade discursiva sedimentada, e sim, em uma relação direta com as coisas mesmas, empenhar-se por conquistar um desvelamento discursivo no qual são estabelecidas e articuladas delimitações dessas coisas mesmas, de modo a surgirem a partir daí nomeações próprias. Esta transformação no modo de ser do ser-aí, passagem do manter-se em meio ao desencobrimento para o ser em virtude do desencobrimento, é uma modificação no acontecimento do desvelamento discursivo cotidiano. Nesse novo discurso (*λόγος*), que sempre parte de um discurso prévio sedimentado, estabelece-se uma relação direta com as coisas mesmas, na qual certos âmbitos seus, com um maior ou menor grau de clareza, são determinados. Justamente esse âmbito a ser delimitado e o seu respectivo grau de clareza é que definem o tipo de desvelamento discursivo a ser realizado. Dentre os tipos de discursos possíveis, ocupar-se-á aqui de um específico, o discurso filosófico, mais especificamente do desvelamento discursivo dialético (*διαλέγεσθαι*) na forma como ele é apresentado por Heidegger na preleção *Platão: O Sofista*. É a partir daí que se evidenciará a relação entre discurso (*λόγος*) e ser.

Foi mostrado que o falar (*λέγειν*) se realiza através de dois movimentos fundamentais, síntese (*σύνθεσις*) e cisão (*διαίρεσις*), sendo que na dialética (*διαλέγεσθαι*), como em toda modulação do discurso, esses momentos também se dão. De imediato, já estamos sempre em meio ao ente desvelado discursivamente na totalidade, e a modificação no modo de realização desse desencobrimento é por consequência uma modificação, em diferentes amplitudes, do discurso corrente público sedimentado¹¹. Assim, é partindo desse desvelamento realizado

11 A questão das modificações da totalidade discursiva é extremamente complexa e central para Heidegger, sendo decisiva para o acontecimento da viragem de seu pensamento. A transformação no modo de ser do ser-aí para o ser em virtude do desvelamento, de modo a conquistar para as coisas mesmas suas determinações e nomeação própria, produz na totalidade discursiva sedimentada mudanças limitadas de certos significados vigentes dentro de âmbitos determinados. Um exemplo dessa modificação é a que se dá através do discurso científico. Enquanto conhecimento do ente, a ciência realiza de modo prévio e não temático a delimitação de um âmbito do ser desse ente, de modo a conquistar novas determinações ontológicas para o domínio investigado pré-tematicamente, e a partir daí novas determinações ônticas. Contudo, tendo como objeto o ente, as modificações realizadas pelo discurso científico são por demais pontuais. Em primeiro lugar, por se dirigirem apenas para o âmbito do ser do ente, que, sendo delimitado, abre o campo para investigações ônticas. Em segundo lugar, por investigar o respectivo âmbito do ser do ente apenas de modo prévio e não temático, o discurso científico se realiza ingenuamente. Isto porque ele continua operando tacitamente com inúmeros significados já dados de uma totalidade discursiva, e, o mais importante, porque o sentido de ser do ente em geral permanece aí inquestionado. Também o discurso filosófico (a Metafísica) na sua tentativa de perguntar expressamente pelo ser do ente – é

previamente - os juízos secretos da razão comum numa formulação kantiana -, que se desenvolve o ofício dos filósofos. Como toda interpelação discursiva, a dialética (*διαλέγεσθαι*) possui o seu sobre-o-quê, aquilo para o quê ela se dirige. Nesse movimento inicial, vai-se na direção de uma diversidade de aspectos fenomenais. Estes aspectos são significados já dados de uma totalidade significacional sedimentada, os resultados das articulações discursivas de delimitações realizadas pelo discurso mesmo. O acontecimento do discurso como a abertura do campo de manifestação do ente na totalidade é a formação de uma totalidade significacional linguística, de uma gramática e uma semântica da qual podem ser retirados significados determinados. A dialética, em um primeiro momento, toma conjuntamente (*συλλαβεῖν*) certos aspectos fenomenais, realizando a reunião (*συναγωγή*) de significados. Tal reunir (*συνάγειν*) não é um mero ajuntar desordenadamente os aspectos, tampouco um ordená-los cada um por si de modo que eles fossem visualizados em suas particularidades. A reunião busca por meio de um esforço tomar conjuntamente os aspectos com vistas a algo que reside neles, mas que eles mesmos *não são como tais*. Ela desvia extrativamente o olhar para os aspectos fenomenais tomando-os conjuntamente, ou seja, ela se empenha por trazer à tona algo dos aspectos que é ao mesmo tempo diverso deles, e persegue isto que foi extraído. No desvio de olhar extrativo, os aspectos enquanto dações prévias não são abstraídos, eles permanecem presentes com aquilo que deles foi extraído e é visualizado expressamente. Contudo, ainda que não sejam deixados de lado, eles não se tornam o elemento temático da dialética em sua singularidade. Os significados são tomados em vista de algo que reside neles e que eles não são como tais, isto é, de algo que é com eles e que deles se diferencia. Nesse ser-um-com-outro¹², o que através de um empenho foi extraído dos aspectos fenomenais pode, pela primeira vez, ser visto expressamente em si mesmo, e se mostra como um elemento *uno* que abarca a reunião dos aspectos. Desta forma, o primeiro momento do discurso dialético é um tomar conjuntamente aquilo sobre-o-quê se fala em vista de um componente fundamental, ou seja, em relação a algo que já é com esse sobre-o-quê, mas que precisa ser arrancado por meio de um esforço para ser visualizado tematicamente. Este procedimento é denominado por Platão no diálogo *Fedro* *μιᾶ ἰδέα περιλαμβάνειν* (PLATÃO, 273e), que deve ser entendido como abarcar em uma visão, visualizar uma ideia única em todos os aspectos particulares.

verdade que cada vez menos, até tal pergunta cair no esquecimento – se mostrou incapaz de romper totalmente com a totalidade discursiva vigente e sedimentada. Mesmo a ideia de Heidegger acerca das tonalidades afetivas fundamentais que colocam em suspenso a totalidade discursiva sedimentada não conseguiu dar conta do acontecimento histórico de uma completa rearticulação que instaura uma nova totalidade significacional.

12 A expressão ser-um-com-o-outro não é empregada aqui no mesmo contexto de uso de *Ser e Tempo*. Lá a expressão (em alemão *Miteinandersein*) se refere à coparticipação de seres-aí na mesma dação da abertura de um aí.

Com relação a esta etapa, Heidegger diz que “não se trata de expor isoladamente uma ideia e ordenar os aspectos (*εἶδη*) restantes a partir daí, esquecendo, por assim dizer, a coisa mesma”. O que está em jogo é um acolhimento concomitante desses aspectos dos quais parte a questão “no horizonte primeiro da orientação conjunta sobre o fenômeno, (...) e isso não para expor um sistema, mas para tornar clara e visível pela primeira vez essa ideia (*ιδέα*) mesma, para conquistar o solo próprio à explicação da ideia mesma” (HEIDEGGER, 2012b, p. 360). Por sua vez, esse abarcar em uma visão torna também o sobre-o-quê do discurso dialético claro e consoante. Nas palavras de Heidegger, “a ideia (*ιδέα*) fornece para o que é abarcado a visão clarificadora”. Isto porque é somente a partir do ver da ideia mesma, do ser dos aspectos fenomenais reunidos que se tem “pela primeira vez a possibilidade de destacar uns contra os outros de maneira clara os fenômenos e estruturas diversos” (HEIDEGGER, 2012b, p. 361). É aqui que tem início o último movimento da dialética.

O segundo momento do discurso dialético (*διαλέγεσθαι*) consiste em dividir (*διατέμνειν*), em meio à consideração constante da ideia uma dos aspectos fenomenais, a reunião desses mesmos aspectos que havia sido feita no primeiro momento. É realizado agora um movimento contrário ao primeiro, mas que de forma alguma significa um retorno para o mesmo lugar do ponto de partida. Com a extração e retenção da ideia pela visão abarcadora, os significados evidentes com os quais operávamos cotidianamente de modo indiferente se mostram sob uma nova luz. É dito na preleção que o que está em questão na divisão é a exposição das “conexões objetivas de tal modo que, nesse caso, as articulações se tornem visíveis, ou seja, os respectivos contextos originários das determinações das coisas entre si, de tal forma que, nessa dissecação de todo organismo no contexto de suas articulações, se torne ao mesmo tempo visível toda a proveniência ontológica daquilo que se encontra diante de nós” (HEIDEGGER, 2012b, p. 362). Os aspectos fenomenais que foram tomados em conjunto anteriormente são neste momento visualizados expressamente em suas particularidades, o que não quer dizer que eles seriam isolados, pois a consideração deles em suas características próprias é feita junto à presença constante da ideia uma extraída na reunião. A dialética chega a termo não simplesmente em uma enumeração dos significados alcançados na fala, mas quando ela deixa ver o sobre-o-quê do discurso de modo iluminado, o que se dá em um processo no qual o dialético percorre o emaranhado de relações entre aspectos e ideia, e dos aspectos entre si, de modo a realçar e contrastar mutuamente esses aspectos, demarcá-los uns contra os outros sempre em vista da ideia uma, e assim conseguir visualizá-los expressamente.

É nesse ver conjuntamente a ideia (ιδέα) e os aspectos (εἶδη) que as coisas se tornam claras pela primeira vez.

Procurou-se mostrar por meio da descrição da reunião (συναγωγή) e da divisão (διατέμνων) - modulações da síntese (σύνθεσις) e da cisão (διαίρεσις) respectivamente - a forma como acontece o discurso filosófico dialético (διαλέγεσθαι). É possível, porém, que em meio a essa explicitação tenha ocorrido um mal-entendido, principalmente no que se refere ao momento de desvio extrativo do olhar que traz à tona a ideia una. Quando se falou da extração da ideia a partir da reunião de aspectos, pode ser que esse movimento tenha sido compreendido como se a ideia fosse derivada dos aspectos. Isto significaria que ela seria encontrada em uma espécie de processo lógico-causal no qual partiríamos dos aspectos e procedendo dedutivamente chegaríamos à ideia. Não é este o caso. Tal confusão pode ser elucidada recorrendo-se a uma das mais geniais visualizações platônicas, a da reminiscência (ἀναμνήσκεσθαι). No diálogo *Fédro*, o Sócrates platônico discorre sobre o fenômeno: “Realmente, a condição humana implica a faculdade de compreender o que denominamos ideia, isto é, ser capaz de partir da multiplicidade de sensações para alcançar a unidade mediante a reflexão. É a reminiscência do que nossa alma viu quando andava na companhia da divindade, desdenhando tudo a que atribuímos realidade na presente existência, alçava a vista para o verdadeiro ser” (PLATÃO, 249b). O filósofo (dialético) é aquele que, indiferente às ocupações humanas, volta todo o esforço de seu pensamento à reminiscência das coisas que asseguram a divindade ao próprio deus. Também no diálogo *Fédon* se fala sobre esta rememoração. É dito que “devemos forçosamente ter apreendido num tempo anterior o de que nos recordamos agora” (PLATÃO, 72e). Deste modo, conhecimento não é senão reminiscência. A visualização da ideia que acontece na discussão filosófica é a recordação da visão dessa ideia mesma que acontecera previamente. Não chegamos a ela em um momento posterior, não a produzimos após realizarmos procedimentos de soma ou dedução com aspectos dados. A ideia una é algo anterior, algo visto expressamente através dos aspectos, mas que é em verdade a rememoração do que já se encontrava presente na medida em que fora visualizado previamente por nós. Assim, o conhecimento da ideia, a reminiscência, é conhecimento do *a priori*, e a ideia mesma é determinada como *παρουσία*, ser presente. Serão feitas considerações mais detidas sobre esse caráter *a priori* e presente da ideia mais a frente, uma vez que aqui só interessava tornar um pouco mais claro o ver extrativo da dialética. Agora será finalmente enfrentada a relação entre discurso (λόγος) e ser, de modo a

compreender o papel central do primeiro para com a analítica existencial do ser-aí, e, conseqüentemente, para com o projeto da ontologia fundamental heideggeriana.

O que de mais importante foi dito nas considerações sobre o discurso dialético (*διαλέγεσθαι*) é que nele nos vêm ao encontro, conjuntamente e em suas diferenças, os aspectos (*εἶδη*) e a ideia (*ιδέα*) do ente. O dialético é aquele que está em condições de, através dos aspectos diversos, ver a ideia una, e ver essa ideia na sua presença com cada um desses múltiplos aspectos. Ele enxerga de forma clara e expressa o todo em suas distinções e articulações, não retendo somente a ideia una ou um aspecto fenomenal isolado, mas mantendo-se em meio a esse ser-um-com-o-outro de ideia e aspectos. Assim sendo, se foi afirmado anteriormente que os aspectos fenomenais corresponderiam aos significados, deve-se dizer agora que o resultado das delimitações e articulações operadas por qualquer discurso (*λόγος*) sempre é o vir ao encontro dos aspectos juntamente com a sua ideia una respectiva. É claro que é possível falarmos tematicamente somente sobre caracteres ônticos ou ontológicos. Nesse sentido, recorrendo a Aristóteles, Heidegger descreve na preleção *Platão: O sofista* a existência de dois tipos de discurso (*λόγος*): definição e determinação. A definição é uma interpelação discursiva temática do ente nele mesmo. Nela o ente é desvelado em vista da sua delimitação essencial, da sua ideia (*ιδέα*), mostrando-se nesse discurso como sempre e a cada vez unicamente *uno*. A interpelação definidora é uma delimitação do ente com vistas àquilo que ele é nele mesmo, ou seja, em vista do *ser* do ente. Já a determinação é uma interpelação discursiva temática do ente com vistas a um ou mais de seus vários aspectos (*εἶδη*). Ela é um discurso múltiplo, pois o ente se mostra a cada vez em relação à diversidade de seus aspectos constitutivos, quer dizer, ele é delimitado com vistas aos seus caracteres ônticos. Observa-se que aquilo que se apresenta no discurso (*λόγος*) é sempre um todo unitário, o qual pode em um recorte mostrar-se tematicamente em vista da sua mesmidade ou da sua alteridade – o outro em relação ao mesmo –, sendo esse todo ainda assim um e o mesmo. No livro quinto da *Metafísica*, Aristóteles diz: “ἐκάστου δὲ λόγος ἔστι μὲν ὡς εἷς, ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι, ἔστι δ’ ὡς πολλοί, ἐπεὶ ταῦτό πως αὐτὸ καὶ αὐτὸ πεπονθός, οἷον Σωκράτης καὶ Σωκράτης μουσικός” (ARISTÓTELES, 1024b29). A versão brasileira da tradução feita do texto por sua vez traduzido pelo italiano Giovanni Reale apresenta o trecho da seguinte forma: “Em certo sentido, de cada coisa existe uma única noção, que é a de sua essência; noutro sentido, existem muitas, porque cada coisa e a coisa com certa afecção são, de certo modo, idênticas: assim, por exemplo, ‘Sócrates’ e ‘Sócrates músico’” (ARISTÓTELES, 2013, p. 261). Em sua preleção, Heidegger não traduz a passagem toda de uma só vez, ele o faz à medida que a

explica. Resumidamente, pode-se expor a compreensão heideggeriana da seguinte forma: por um lado há uma interpelação que mostra o ente como um, um discurso sobre o ente como aquilo que ele é. Por outro lado há uma interpelação do ente voltada para muitos elementos, um discurso que mostra múltiplas determinações do ente em vista de muitos aspectos. Assim, “cada ente é ele mesmo e ele mesmo sob o modo de sua determinação” (HEIDEGGER, 2012b, p. 555). Verifica-se que os dois tipos de discurso (*λόγος*) – definição e determinação – possuem um mesmo movimento, porém dirigido para âmbitos diferentes: a delimitação articuladora, que é o caráter de “algo como algo” da mostra discursiva. No entrelaçamento (*συμπλοκή*) característico da estrutura “algo como algo”, acontecem delimitações de um todo dado indistinto para o qual o discurso se dirige. Aí algo novo se dá, o todo indistinto passa a ser algo delimitado, significando isto que, a partir de agora, é possível que aquilo para o qual o discurso se dirige se mostre pela primeira vez em seus elementos constitutivos, que ele se apresente em si mesmo como aquilo que ele é, algo que antes não ocorria, na medida em que as coisas mesmas não podem fazer por si algo deste tipo. O discurso (*λόγος*) desvela algo em vista da sua substancialidade coisal, mostra as delimitações da coisa ela mesma, e tornando pela primeira vez visível os limites do ente em seu próprio ser, ele leva originariamente algo ao seu fim. Essa relação cooriginária entre ente, ser, delimitação (discurso/ *λόγος*) e desvelamento fica mais clara com o auxílio de considerações feitas por Heidegger, mais uma vez em um diálogo com Aristóteles e o pensamento grego, numa preleção proferida dez anos após *Platão: O sofista* intitulada *Introdução à metafísica*. Nela, Heidegger afirma que ser para os gregos significava o vir a e permanecer em o estado de estar erguido sobre si mesmo. Este chegar a uma consistência e assim tornar-se consistente de algo em si mesmo é um instalar-se dentro da necessidade de seus limites (*πέρας*), não sendo este limite algo de fora que sobrevém ao ente ou uma restrição privativa. “O manter-se, que se contém nos limites, o ter-se seguro a si mesmo, aquilo no que se sustenta o consistente, é o ser do ente. Faz com que o ente seja tal em distinção ao não-ente. Vir à consistência significa, portanto: conquistar limites para si, de-limitar-se. Daí ser um caráter fundamental do ente o *τέλος*, que não diz nem finalidade nem meta ou alvo e sim ‘fim’” (HEIDEGGER, 1999, p. 88). O fim não é nada negativo, como se algo não fosse mais, mas é conclusão, a perfeição no sentido do grau supremo de plenitude. “Limite e fim constituem aquilo em que o ente principia a ser. São os princípios do ser de um ente” (HEIDEGGER, 1999, p. 88). É justamente esse o significado que Heidegger vê no título supremo que Aristóteles usa para o ser: *ἐντελέχεια*, o manter-se a si mesmo na conclusão e limite. O que é posto em seus limites, integrando-se em sua

perfeição e assim se mantém, conquista uma forma (*μορφή*). Essa essenciação de algo como o por a coisa mesma dentro dos seus limites dá forma ao antes indistinto, e que agora pela primeira vez pode expor-se, vir ao encontro no aspecto de sua apresentação. “Os gregos chamam o aspecto de uma coisa *εἶδος* ou *ιδέα*. No *εἶδος* opera originariamente o que entendemos ao dizermos que uma coisa tem uma fisionomia. Que pode deixar-se ver. Que está presente. A coisa ‘toma uma posição’. Comparece, i. é está presente no aparecimento que faz de sua [essenciação]¹³” (HEIDEGGER, 1999, p. 88). Por fim, Heidegger conclui que todas as determinações de ser expostas podem reunir-se naquilo que os gregos experimentavam e denominavam *οὐσία* ou *παρουσία*, de modo que, para os gregos, ser era no fundo o estado de apresentação e presença. Essa visão originária, contudo, foi esquecida, e passou-se a determinar o ser no primeiro plano superficial do estar presente. A reconstrução deste trecho da preleção de 1935 deve ter tornado mais clara a relação cooriginária entre ente, ser, delimitação e desvelamento, que é tão importante para se compreender a conexão entre ser e discurso (*λόγος*). No entanto, foi aí enfatizado somente o caráter delimitador do discurso, e por possuir a estrutura do “algo como algo” este se perfaz não em um movimento de pura delimitação, mas de delimitação articuladora. Como já afirmado exaustivamente, sendo desvelados no discurso (*λόγος*) os aspectos (*εἶδη*) e a ideia (*ιδέα*) do ente, isto é, suas delimitações ônticas e ontológicas respectivamente, essas não vêm ao encontro umas ao lado das outras como que enfileiradas em uma sequência qualquer, mas elas são expostas no seu ser-um-com-o-outro, o que quer dizer, na sua possibilidade de consonância (*δύναμις κοινωνίας*). Essa possibilidade de consonância não é algo que pode ser decidido arbitrariamente por quem fala. É a coisa ela mesma que diz através da voz de quem a interpela quais de seus caracteres podem entrar em consonância com quais. Destarte, a articulação operada pelo discurso (*λόγος*) consiste em mostrar quais conteúdos se prestam a uma comunhão e quais não. Alguns se prestam a uma comunicação com poucos, já outros o fazem com muitos, e há ainda os que se encontram presentes com todos. Percorrer o emaranhado de relações da coisa mesma, expondo o ser presente das delimitações umas com as outras, e, principalmente, visualizando na pluralidade dessas delimitações aquela que possui uma consonância constante com todas as demais – a ideia (*ιδέα*) – de modo a fazer a coisa ela mesma vir ao encontro em sua totalidade unitária, é propriamente a tarefa do dialético

13 Na edição consultada para a citação, o tradutor da preleção *Introdução à Metafísica* utiliza o termo *Essencialização* e seus correlatos para traduzir *Wesung* e as palavras desse léxico. No entanto, como o que está em jogo aí não é o fato de algo tornar-se essencial, optou-se por utilizar na passagem o neologismo *essenciação* de Marco Casanova, já que o que se tem em vista é o acontecimento no qual o ente conquista o ser que é o seu.

(*διαλεκτικός*). Heidegger define a dialética (*διαλέγεσθαι*) no sentido platônico justamente como essa “exposição das possibilidades do estar-presente-um-com-o-outro no ente, na medida em que ele vem ao encontro no *λόγος* (discurso).” (HEIDEGGER, 2012b, p. 582). Portanto, o que está em jogo na dialética, como em todo discurso, nada mais é do que um deixar ver (*ἀπόφαίνεσθαι*) as visibilidades do próprio ente, manifestar (*δηλοῦν*) os limites do ente em seu próprio ser, isto é, tornar presente o ente.

As considerações feitas até aqui devem ter sido suficientes para fazer ver aquilo que foi afirmado no início deste texto: o primado ontológico do discurso (*λόγος*). Queria-se mostrar com a exposição da estrutura e do modo de realização do discurso (*λόγος*) o fato de ser nele que as coisas elas mesmas nos vêm ao encontro, realizando-se todo comportamento do ser-aí discursivamente, e de somente nele o ser do ente mostrar-se. Podem ser retidos quatro elementos do que foi até aqui apresentado para sintetizar o caminho percorrido: a coisa ela mesma como aquilo para o que a interpelação discursiva se dirige – a unicidade de um todo indistinto; a coisa ela mesma se mostrando em si mesma em meio à sua interpelação discursiva – os aspectos (ente) e a ideia (ser do ente); os caracteres estruturais da realização dessa interpelação discursiva – a delimitação articuladora; e o expressar-se da interpelação discursiva – a expressão falada. Esses quatro elementos (o objeto temático, o conteúdo proposicional, os caracteres estruturais do dizer e o ser-expresso) devem ser vistos em um mesmo âmbito, no todo de um espaço único que é o acontecimento cooriginário de dação desses elementos. Esse campo unitário não é senão o discurso (*λόγος*). A visão dele deve contribuir para se tomar de um modo diverso o papel da linguagem no pensamento de Heidegger da década de 1920. Comumente tem-se entre os intérpretes do pensamento heideggeriano que a linguagem como o ser-expresso do discurso é um fenômeno que não tem muito espaço no projeto da ontologia fundamental. Ela seria algo secundário que apareceria posteriormente à situação primária de relação prática do ser-aí com o mundo no qual este já se encontra¹⁴. Não é este o caso. A linguagem enquanto expressão é um momento constitutivo do discurso (*λόγος*) como o acontecimento *uno* de reunião e dação dos elementos mencionados acima. É de fato possível que em certas ocasiões o ser-aí se relacione com os entes sem pronunciar uma palavra – do que não se depreende a ausência do discurso (*λόγος*). No

14 Um exemplo desta posição é apresentado por Marco Aurélio Werle tanto em seu artigo *Do pensamento à poesia: Heidegger e Hölderlin* (WERLE, 1998, p.99), como posteriormente em seu livro *Poesia e Pensamento em Hölderlin e Heidegger* (WERLE, 2005, p.28ss). Além dele também temos Jean Grondin em *Introdução à hermenêutica filosófica* (GRONDIN, 1999, p.21) e Paul Ricoeur em *Interpretação e ideologias* (RICOEUR, 1977, p.35).

entanto, a centralidade da linguagem no projeto hermenêutico-fenomenológico heideggeriano não ocorre somente porque de imediato e na maior parte das vezes proferimos enunciados sobre as coisas, mas porque ela é justamente o modo como o discurso (*λόγος*) é previamente encontrado pelo ser-aí. Ela é o que lhe é mais familiar em seu modo de ser cotidiano. Além disso, sem a linguagem pensada como o exprimir-se sobre algo perante um outro ou com ele, de modo que o que foi expresso possa ganhar uma subsistência própria e ser desse modo reapropriado e repetido por terceiros, não seria possível a formação de uma totalidade significacional fática sedimentada (mundo compartilhado) – fenômeno esse que é central para a analítica existencial do ser-aí. Já com relação à analítica do ser-aí, é preciso dizer que ela não foi abordada até agora. Os caracteres ontológicos aqui realçados do ente que nós mesmos somos não permitiram vê-lo como ser-aí. Isto porque uma série de elementos centrais do ser desse ente não foram sequer mencionados aqui, algo já alertado no início do texto. Entre eles estão o cuidado, a temporalidade, a disposição e a mundanidade. Assim sendo, o que se apresentou foi um ente alijado de horizonte fático histórico, algo como um ser-aí sem mundo. É claro que também não foi simplesmente descrito um ser humano como uma subjetividade instituidora de julgamentos nos moldes da tradição filosófica. Isto é evidente devido à descrição central do caráter ontológico desse ente, a existência: o já ser sempre junto às coisas mesmas enquanto um retirá-las do encobrimento sobre o modo da mostraçãõ de algo como algo. O desencobrimento discursivo de um todo unitário que o apresenta como totalidade *una* impede que se determine esse ente que nós mesmos somos como tábua de juízos, como aquele que constitui a unidade entre predicados e sujeitos. Esse ente na forma em que foi descrito aqui se assemelhou mais a algo como um “ser vivo que possui linguagem” (*ζῷον λόγον ἔχον*). De qualquer modo, se as considerações feitas até agora não abordaram a analítica existencial do ser-aí, é porque o objetivo não era reconstruir as análises feitas por Heidegger desse ente que nós mesmos somos, mas evidenciar a motivação que o levou a fazê-la: a relação entre discurso (*λόγος*) e ser.

Algumas afirmações feitas na preleção *Platão: O sofista* evidenciam a importância desse primado ontológico do discurso para as investigações heideggerianas da década de 1920. Heidegger diz que o desenvolvimento da ontologia grega não se deu através do somatório das categorias descobertas ao longo do tempo pelos pensadores. “Ao contrário, o trabalho propriamente dito se concentra na elaboração e no trazer à tona do meio, no qual uma investigação ontológica pode efetivamente se movimentar” (HEIDEGGER, 2012b, p. 480). Para os gregos, a elaboração do meio a partir do qual é possível perguntar pelo ser é

justamente o discurso (*λόγος*), pois é somente nele que o ser do ente pode mostrar-se. Mais à frente na preleção é dito: “No que concerne à tarefa primária de toda ontologia possível, é preciso dizer positivamente que ela reside precisamente na preparação; na preparação para o fato de se ter presente aí um solo capaz de fazer com que se possa perguntar sobre o sentido de ser em geral” (HEIDEGGER, 2012b, p. 489). Assim sendo, é insuficiente colocar e procurar responder à pergunta acerca do ser de um modo formal. É indispensável que antes disso se elabore concretamente o solo sobre o qual toda pesquisa ontológica se movimenta. Este solo é o discurso (*λόγος*). No texto intitulado *A história da filosofia*, Hans-Georg Gadamer conta que foi da extremamente impressionante interpretação de Heidegger do diálogo *O Sofista* que saiu o lema de *Ser e Tempo*. Gadamer ainda diz que nesse período Heidegger adotava uma perspectiva que tornava possível reconhecer na dialética platônica das ideias (*ιδέες*) a dimensão do ser que se manifesta, do ser do desvelamento (*ἀλήθεια*) que se manifesta no discurso (*λόγος*), sendo que posteriormente ele manteve tal perspectiva somente em relação aos mais antigos pensadores, passando a tratar Platão como aquele que submeteu a verdade à mera correção e adequação a um ente previamente dado, e que, assim, caminhou na direção do “esquecimento do ser” (GADAMER, 2012, p. 405). O lema de *Ser e Tempo* a que se refere Gadamer é anunciado na primeira página do tratado, logo após uma citação do diálogo platônico *O Sofista*. Ele é a elaboração concreta da pergunta pelo sentido de “ser”. Elaborar concretamente a questão do sentido de ser em geral não é apenas colocá-la formalmente, mas investigar as condições de possibilidade da colocação radical da pergunta fundamental da ontologia, o que não significa outra coisa além de descobrir e preparar o meio no qual toda pesquisa ontológica se movimenta, o discurso (*λόγος*). Sendo esse um momento constitutivo do ser do ente que nós mesmos somos, a elaboração do modo de acesso ao ser passa necessariamente por uma análise ôntico-ontológica desse ente. Contudo, como o que está em jogo é perguntar concretamente pelo sentido de ser em geral, sendo a analítica do ser-aí somente elaborada de forma provisória e incompleta – seu completo desenvolvimento é tarefa para a antropologia filosófica ou filosofia existencial. Nesse sentido, é preciso discordar de Michel Haar quando ele afirma que a preleção *O que é metafísica* de 1929 sinaliza por toda parte uma viragem, a passagem da fenomenologia para o pensamento do ser. Tematizando a angústia, Haar afirma que Heidegger teria deixado de trabalhar a partir dela a possibilidade de o ser-aí assumir o poder-ser mais próprio que é o seu, e passado a concentrar seus esforços para pensar a manifestação do ser ele mesmo a partir dessa tonalidade afetiva fundamental (HAAR, 1993, p.55). De fato, tanto na preleção *O que é metafísica* quanto no tratado escrito

concomitantemente, *A essência do fundamento*, Heidegger deixa de tematizar o ser do ser-aí e passa a centrar sua análise no ser, mas estes escritos ainda não sinalizam o início da viragem no pensamento de Heidegger. Eles se inserem no interior do projeto da ontologia fundamental, a qual analisa provisoriamente e de modo incompleto o ser-aí. Isto porque, com a preparação do solo para o desenvolvimento da pesquisa ontológica, tornou-se possível passar dessa análise do ente que nós mesmos somos para o perguntar efetivo pelo sentido de ser – o que Heidegger busca fazer nesses dois textos de 1929, mas movimentando-se ainda no interior do horizonte aberto pela analítica do ser-aí.

As considerações que aqui foram feitas, principalmente por meio da reconstrução da preleção *Platão: O Sofista*, devem ter sido suficientes para evidenciar o primado ontológico do discurso (*λόγος*) e, conseqüentemente, seu papel central no desenvolvimento de uma ontologia fundamental. Mas a importância dessa preleção não consiste somente em ajudar a tornar concreto o solo sobre o qual se levanta a questão acerca do sentido de ser, ela também possui um destaque por explicitar a compreensão que Heidegger possuía na década de 1920 sobre o sentido de ser em geral – compreensão essa que acaba por jogar mais luz sobre o primado ontológico do discurso. Ao longo do presente texto foram dadas algumas definições do ser do ente. As principais se apresentam nos conceitos de *ιδέα*, *δύναμις κοινωνίας*, *παρουσία*, *a priori*, os quais são velhos conhecidos do vocabulário da tradição metafísica. No entanto, como alertado anteriormente, o significado corrente de tais palavras tinha de ser suspenso, e buscou-se fazer isso aqui por meio da retomada da relação originária com tais palavras. Tal retomada deu-se através de um salto para o interior do campo originário de mostração daquilo que elas nomeiam, sendo possível, então, ver diretamente a coisa nomeada – conforme já dito exaustivamente, esse campo de mostração é o discurso (*λόγος*). A partir do que foi conquistado, pode-se analisar um pouco mais detidamente tais conceitos. Iniciar-se-á pela ideia (*ιδέα*). Esta palavra diz respeito ao movimento que a interpelação discursiva realiza em direção à coisa mesma ainda como um todo indistinto, e neste realiza uma delimitação, de modo que a coisa ela mesma pode, pela primeira vez, apresentar-se para nós na forma de seus limites estabelecidos. A ideia (*ιδέα*) se refere a esse mostrar-se da coisa ela mesma em sua substancialidade coisal. Neste sentido, ela não pode ser desvinculada da sua dação, da sua mostração. Esse mostrar-se na plenitude alcançada através da delimitação é o vir da ideia (*ιδέα*) juntamente com os aspectos (*εἶδη*) ao nosso encontro. Assim, tem-se que no conceito de ideia (*ιδέα*) está implicado o de comunhão (*κοινωνεῖν*), pois ela é sempre um ser-com-o-outro, um ser presente com algo diverso dela mesma. Mas esse fenômeno da comunhão (*κοινωνεῖν*)

no seu caráter constitutivo do “com relação a algo” (*πρός τι*) ainda não é suficiente para compreendê-la plenamente. Isso porque o momento do “com vistas a algo” (*πρός τι*) característico de toda comunhão (*κοινωνεῖν*) pertence tanto à ideia (*ιδέα*) quanto aos aspectos (*εἶδη*) – é preciso dizer que o conceito de dação é igualmente insuficiente, pois ele também diz respeito aos últimos. O que os distingue propriamente é o fato de os aspectos (*εἶδη*) só poderem dar-se caso *antes* da sua determinação a ideia (*ιδέα*) já tiver *sido* delimitada. É somente *a partir dela* que eles podem mostrar-se em si mesmos, ou seja, a ideia (*ιδέα*) precisa ter sido presentificada *previamente* para que seja possível a delimitação dos aspectos (*εἶδη*). Essas expressões referentes ao caráter propriamente dito da ideia (*ιδέα*) – antes, já, sido, a partir de, previamente – mostram-na como *a priori*, princípio (*ἀρχή*) dos aspectos (*εἶδη*), como gênero (*γένος*), raiz, aquilo de que algo provém, ou seja, o que já sempre a cada vez fora delimitado previamente de modo a tornar possível a dação dos aspectos (*εἶδη*). A ideia (*ιδέα*) é, então, o outro que é presente com os aspectos (*εἶδη*). Porém, esse seu ser outro não se trata de um simples ser diverso. A diferença é muito mais radical. A ideia (*ιδέα*) não apenas diferencia-se dos aspectos (*εἶδη*), mas ela é aquilo que, sendo com eles, está para além de todos e qualquer um deles. E isto não somente porque, devido à sua comunhão, (*κοινωνεῖν*) ela é a condição de possibilidade de que eles se mostrem em si. Além disso, há o fato de ela ter o caráter de uma presença universal (*καθόλου*) e constante (*οὐσία*). Sendo a condição de possibilidade dos aspectos (*εἶδη*) virem ao nosso encontro, a ideia (*ιδέα*) é o que permanece sempre presente com todo e qualquer um deles, na medida em que eles se mostram em si mesmos. Verifica-se que existe uma estreita conexão entre essas palavras, a qual parece até tornar possível que elas sejam trocadas umas pelas outras. De fato, esse é o caso. No início da preleção *Platão: O Sofista*, Heidegger aborda a partir de Aristóteles os modos possíveis de desvelamento (*ἀληθεύειν*), e detendo-se na arte (*τέχνη*) – a qual se inicia com uma atualização discursiva (*λέγειν*) da obra, que se mostra sem matéria –, ele afirma que o princípio (*ἀρχή*) da produção (*ποίησις*) é o aspecto (*εἶδος*) da obra, sua face, isto é, aquilo que constitui sua presença propriamente dita (HEIDEGGER, 2012b, p. 44ss). De acordo com Heidegger, a concepção aristotélica acerca do aspecto (*εἶδος*) é uma ressonância do modo de falar e ver platônico, pois esse aspecto (*εἶδος*) descrito por Aristóteles não é outra coisa senão a designação para a ideia (*ιδέα*) platônica, a qual constitui o ser propriamente dito, segundo Platão. Ao abordar as teorias deste último mais à frente na preleção, Heidegger diz que Platão utiliza os conceitos de gênero (*γένος*) e aspecto (*εἶδος*) de maneira promíscua (HEIDEGGER, 2012b, p. 574), sendo o último aquilo que constitui a presença concreta de algo, ou seja, o que

ele designa é a ideia (*ιδέα*). O intercâmbio dessas palavras decorre não só do fato de, apesar de seus monumentais esforços, Platão e Aristóteles ainda não terem conseguido conquistar uma visão clara e distinta do âmbito nomeado por elas, mas principalmente devido ao fato de aquilo para o que elas apontam ser o mesmo, o ser do ente na unicidade de seu acontecimento discursivo.

Sempre que falou-se neste texto a respeito do ser do ente, foram empregues as palavras *ιδέα*, *εἶδος*, *κοινωνεῖν*, *ἀρχή*, *γένος*, *καθόλου*, *οὐσία*. Isto não foi algo arbitrário. A intenção desse uso foi a de esclarecer e reforçar o posicionamento citado de Günter Figal a respeito da relação entre Heidegger e a tradição metafísica. Ernst Tugendhat também defende essa posição (TUGENDHAT, 1992, p. 85). De acordo com ele, Heidegger talvez seja o único filósofo de nosso tempo que tentou desenvolver a tradição clássica da filosofia ontológico-transcendental em um caminho produtivo. Por outro lado, diz Tugendhat, que esse avanço seja apresentado como superação e fim dessa tradição filosófica, torna-o algo suspeito. O que buscou-se fazer nesse capítulo foi mostrar em linhas gerais como deu-se esse avanço superador da tradição metafísica. Conforme afirmado anteriormente, o primeiro passo do projeto ontológico fundamental de Heidegger consistiu naquilo que ele viu como responsável pelo desenvolvimento da ontologia grega, no trabalho de descobrir e tornar concreto o solo sobre o qual movimenta-se toda pesquisa ontológica, isto é, na elaboração do modo de acesso ao ser do ente: o *λόγος*. Porém, houve um afastamento (superação) da tradição metafísica na medida em que essa preparação tornou possível ver algo antes não visto: a cooriginariedade entre discurso (*λόγος*), desvelamento (*ἀληθεύειν*) e ser. Não se pode separar ser de sua dação, quer dizer, a mostraçãõ é algo que pertence ao ser. Isso fica claro quando compreendemos propriamente como se dá esse mostrar-se do ser, ou seja, seu desvelamento. O retirar algo do velamento não é de forma alguma o equivalente abstrato da remoção do véu que encobria uma coisa já presente. Desvelamento deve ser entendido no sentido que fora aqui descrito, a saber, o de interpelação discursiva de algo: dirigir-se para um todo dado encoberto, isto é, indistinto, e neste realizar operações de delimitação e articulação, de modo que com o estabelecimento do seu limite a coisa conquiste uma posição própria, permanecendo nesse estado pleno de estar erguida sobre si mesma, e, assim, venha ao nosso encontro. Conquistar sua plenitude através do colocar-se dentro de seu limite próprio e, mantendo-se nesse limite, apresentar-se como se é em si mesmo, significa justamente ser. Essa relação entre discurso (*λόγος*), desvelamento (*ἀληθεύειν*) e ser fica ainda mais clara a partir de um dos conceitos mencionados acima para o ser do ente, gênero (*γένος*). Na preleção *Platão: O Sofista*,

Heidegger diz que gênero (*γένος*) “significa raiz, aquilo de que algo provém, a saber, um ente em seu ser, aquilo, portanto, que um ente já sempre a cada vez respectivamente é” (HEIDEGGER, 2012b, p.575). Gênero (*γένος*) é uma palavra orientada para a proveniência do ente, é um conceito estrutural do próprio ser referente ao contexto ontológico de fundação que evoca as noções de *a priori*, de algo prévio, do que já se encontra presente. Ocorre que somente por meio do discurso (*λόγος*) algo pode tornar-se presente como *a priori*. Isso se deve à exclusiva estrutura lógica do discurso (*λόγος*), ao desvelamento de algo como algo. Algo só pode apresentar-se como aquilo que já está constantemente presente com tudo o que se mostra – sendo a condição de possibilidade de tudo o que se mostra –, se for possível sua descoberta em vista de algo. É aqui que se encontra o primado ontológico do discurso referente ao modo único de desvelamento que circunscreve as possibilidades nas quais o ser do ente pode se mostrar. Nesse sentido, ainda que seja atualização de algo, a percepção sensível (*αἴσθησις*) não pode mostrar o ser do ente, na medida em que ela é um puro desvelamento sem a estrutura lógica do discurso (*λόγος*).

O caráter *a priori* do ser do ente evidenciado na palavra gênero (*γένος*) não é somente uma questão da fenomenologia referente às premissas do conhecimento eidético, mas é o problema ontológico universal, o qual consiste em “saber como é que alguma coisa em geral pode estar antes de outra e o que significa a preordenação peculiar” (HEIDEGGER, 2012b, p. 542). Justamente na preleção *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, Heidegger aborda o problema do *a priori*. Lá ele afirma: “*A priori* significa ao mesmo tempo aquilo que torna possível o ente enquanto ente naquilo *que* e no modo *como* ele é” (HEIDEGGER, 2012a, p. 470). O *a priori*, isto é, o anterior foi visto pela tradição filosófica ocidental como o caráter próprio do ser, o que significa que esse foi interpretado sob a perspectiva do tempo. A vinculação de Heidegger ao pensamento metafísico acontece por ele também ter compreendido o ser a partir do tempo. Porém, seu pensamento radicaliza e supera a tradição na medida em que ele enxerga a concepção até então vigente acerca do tempo como derivada de uma temporalidade originária. Como conclusão dessa preleção do semestre de verão de 1927, Heidegger diz que não há nenhum comportamento do ser-aí em relação ao ente que não tenha desvelado ser, e não há nenhum desvelamento de ser que não esteja enraizado em um comportamento em relação ao ente, de modo que desvelamento de ser e comportamento em relação ao ente sempre se desdobram a cada vez como latentes. Mas, se todo comportamento do ser-aí em relação ao ente desvela ser, é preciso dizer que nessa copertinência originária não incidental o desvelamento de ser possui o caráter do *a priori*. Isso porque a possibilidade de

comportamento do ser-aí em relação ao ente exige um desvelamento prévio de ser. Ser é o já sempre desvelado em todo modo de ser do ser-aí (HEIDEGGER, 2012a, p. 470-475). A intelecção fundamental de Heidegger foi visualizar que o que possibilita o desvelamento de ser, conferindo-lhe o caráter de *a priori*, ou seja, temporal, é a constituição fundamental do ser-aí: o todo unitário dos movimentos ekstáticos de descerramento discursivo – o cuidado (*Sorge*) – cujo sentido estruturante é a unidade dos horizontes desses movimentos projetivos de abertura – a temporalidade (*Zeitlichkeit*). O ser do ente é o *a priori*, o anterior, pois ele é aquilo que já foi sempre desvelado discursivamente em todos os modos de ser do ser-aí, sendo somente a partir desse desencobrimento discursivo prévio do ser do ente que o ente pode vir ao nosso encontro. Ter conseguido enxergar esse acontecimento prévio fundamental de dação de ser fez com que Heidegger não apenas desenvolvesse a tradição metafísica, mas, superasse-a. Tendo em vista a relação entre discurso (*λόγος*), desvelamento (*ἀληθεύειν*) e ser, esse último pôde mostrar-se como *a priori*, gênero, princípio, mas não como princípio último, presença constante atemporal, pois, se ser é fundamento, isso deve significar: *ser acontece como fundamento*. É retendo o acontecimento discursivo *uno* de dação de ser que se consegue compreender plenamente as reflexões mais radicais e centrais de todo o projeto ontológico fundamental heideggeriano, as quais foram mencionadas no início do presente texto. A primeira encontra-se na terceira consideração (*Realidade e cuidado*) feita no §43 de *Ser e Tempo* (*Ser-aí, mundanidade e realidade*). Lá, é dito que o ser do ente se funda ontologicamente no ser do ser-aí, e certamente só enquanto o ser-aí é, isto é, enquanto a possibilidade de desvelamento de ser é, “dá-se” ser, o que caracteriza uma dependência do ser do ente em relação ao desvelamento de ser (HEIDEGGER, 2012c, p. 587-589). A outra é feita na terceira consideração (*O modo de ser da verdade e a pressuposição da verdade*) do famoso §44 de *Ser e Tempo* (*Ser-aí, abertura e verdade*). Ela consiste nas afirmações de que só “se dá” ser na medida em que desvelamento (verdade) é. E este só é na medida e enquanto o ser-aí é, de modo que ser e desvelamento (verdade) “são” de igual originariedade (HEIDEGGER, 2012c, p. 635).

Como conclusão, pode-se dizer que o presente capítulo tentou tornar claro o acontecimento cooriginário e *uno* de dação de discurso (*λόγος*), desvelamento (*ἀληθεύειν*) e ser do ente. O modo de realização desse acontecimento é o próprio *λόγος*: o movimento desvelador que se dirige para um todo velado, isto é, indistinto, e nesse realiza uma cisão (*διαίρεϊν*). Tal corte discursivo não é de modo algum uma destruição, muito pelo contrário. Ele é o acontecimento que põe algo de pé ao conferir-lhe uma posição, e, assim, leva-o até sua

plenitude pela conquista do ser que é o seu. Isto ocorre dessa maneira porque cisão (*διαρῆϊν*) é delimitação (*ὀρίσασθαι*): fazer com que algo alcance uma consistência e sustentação através do colocar-se dentro dos próprios limites (*ὄρος*). O que foi cindido é reunido em uma articulação definida pelas próprias coisas, e vem ao nosso encontro mostrando-se sob a forma de um todo unitário, só que agora não mais indistinto. O que se dá é, então, a unidade entre as coisas elas mesmas em seu desvelamento (*ἀληθεύειν*), o próprio acontecimento de dação em sua estrutura de realização (*λόγος*), e as palavras nomeadoras daquilo que aí se mostra (linguagem). Retendo esse movimento de cisão (*διαρῆϊν*) – delimitação – do *λόγος* em seu caráter de tornar manifesto (*δηλοῦν*) – desvelamento (*ἀληθεύειν*) -, ou seja, tornar claro, poder-se-ia dizer, fazendo uma paráfrase de Heráclito (HERÁCLITO, 64): *o λόγος conduz tudo aquilo que é.*

3 COMPREENDER, MUNDO E UTENSÍLIO: O DESENCOBRIENTO COTIDIANO

As considerações feitas no capítulo anterior tinham o objetivo de apresentar a relação de cooriginariedade entre discurso compreendido na perspectiva do *λόγος*, verdade como desvelamento (*ἀληθεύειν*) e ser do ente. Para tanto, concentramos nosso olhar no modo de realização do desvelamento que torna possível ao ente mostrar-se a partir de seu ser: o discurso (*λόγος*). Essa centralização permitiu que o discurso fosse retido em dois de seus momentos constitutivos essenciais, a síntese (*σύνθεσις*) e a cisão (*διαίρεσις*), e com isso fosse efetuada uma destruição do vocabulário ontológico da tradição grega, liberando as possibilidades positivas de palavras como *ἰδέα*, *εἶδος*, *γένος*, *ἀρχή*, *οὐσία*, *κοινωνεῖν*, *διαλέγεσθαι*. Esse acento no acontecimento da estrutura discursiva ocasionou, por outro lado, o encobrimento de uma série de fenômenos essenciais da ontologia fundamental de Martin Heidegger, como o utensílio, o mundo e, conseqüentemente, o próprio ser-aí enquanto ser-no-mundo. Mas não só isso. Focando apenas no primado ontológico do discurso (*λόγος*), também foi encoberto o modo como o ente de início e na maioria das vezes se desvela, isto é, o modo de realização do discurso no cotidiano. Caberá, desse modo, no presente capítulo abordar os fenômenos que foram propositalmente deixados de lado na análise anterior. Isso não será feito sob a forma de um ajuntamento, como se estivéssemos acrescentando elementos supervenientes a um todo dado previamente. O que faremos é tornar ainda mais claro, na multiplicidade de seus momentos constitutivos, a unidade do acontecimento em que o ser do ente se dá.

Para alcançarmos o fenômeno do mundo podemos partir das análises de Günter Figal sobre a relação entre o pensamento fenomenológico heideggeriano e as doutrinas de Platão e Aristóteles. No segundo parágrafo de *Martin Heidegger: Fenomenologia da liberdade*, intitulado *Ser como ser-aí. Da mesmidade à auto-evidência*, Figal realiza um movimento semelhante ao que foi feito nos dois primeiros capítulos do presente trabalho: ele se detém em uma preleção da década de 1920 anterior a *Ser e Tempo*, intitulada *Lógica: a pergunta pela verdade*, e elucida as concepções de Platão, Aristóteles e Heidegger sobre o ser partindo de uma análise do *λόγος*. A diferença fundamental entre as análises de Figal e as que foram feitas aqui é que, enquanto tentamos realizar um movimento de destruição do vocabulário calcificado da tradição, liberando as palavras referentes ao âmbito ontológico em suas

possibilidades positivas, Figal se detém mais no ponto em que Heidegger se separa das doutrinas dos filósofos gregos e inicia o movimento de avanço e superação da tradição. Seguindo o texto do hermeneuta e fenomenólogo alemão, poderemos apresentar os elementos que estavam ausentes das nossas análises e manter um diálogo com o pensamento platônico e aristotélico.

Figal inicia o referido parágrafo retomando a ideia de que a fenomenologia heideggeriana é a destruição do evidente. O evidente é o exposto, aquilo que se apresenta para nós no cotidiano de início e na maioria das vezes, sendo o enunciado uma forma desse fenômeno que possui um papel privilegiado por permitir, a partir de uma análise da sua estrutura, o desenvolvimento do conceito de ser-aí.

É do *De anima* que parte a apresentação da estrutura da proposição enunciativa. Lá Aristóteles afirma: “O falso existe sempre, então, numa composição, pois até ao dizermos uma coisa branca não é branca, juntamos o “branco” e o “não branco”. Podemos chamar também ‘divisão’ a todos esses casos” (ARISTÓTELES, 430b). O tipo de enunciado que se tem em vista aqui é aquele definido pela lógica como o mais elementar, “S é P”, no qual a um sujeito específico é atribuído um predicado. Essa estrutura, segundo Aristóteles, é composta não só pela atribuição, isto é, pela síntese (*σύνθεσις*), mas também pela divisão, cisão (*διαίρεσις*), além do fato de que tanto a síntese como a cisão ocorrem em atribuições, enunciados afirmativos (*κατάφασις*), e recusas, enunciados negativos (*ἀπόφασις*). A determinação do enunciado interessa a Heidegger na preleção *Lógica* para mostrar que apenas a atribuição e a recusa dizem respeito à enunciação, sendo a síntese e a cisão condição do atribuir e do recusar. Assim, ele quer abandonar a orientação primária pela proposição expressa e apreender um fenômeno mais originário, um fenômeno “que é nele mesmo ligação e cisão, que se encontra antes das relações linguísticas de expressão e de suas atribuições e recusas” (HEIDEGGER, 2015b, p. 118). Até aqui, não dissemos nada de novo em relação ao que já foi apresentado nos capítulos anteriores. O que Heidegger introduz de novo nessa preleção em relação a *Platão: O sofista* é que nela já aparecem os fenômenos do mundo e do “como” hermenêutico. Esse último, ao qual fizemos uma breve alusão anteriormente, é o fenômeno estrutural que condiciona o enunciado.

Heidegger articula, de acordo com Figal, o “como” hermenêutico com a determinação platônico-aristotélica do *λόγος* como *λόγος τινός*, discurso enquanto discurso sobre algo e de algo (FIGAL, 2005, p. 51). É essa articulação que interessa para nós, pois Figal a utiliza para demarcar uma concepção sobre o ser do qual Heidegger se afasta, fazendo aparecer a partir

daí o fenômeno do mundo. Segundo o hermeneuta, Platão e Aristóteles entendem que a unidade do discurso é constituída por aquilo que é dito no discurso, o ente em sua mesmidade. É porque cada ente é um e é ele mesmo, que o discurso pode mostrá-lo como sendo um mesmo e diverso de um outro ente que não é ele. Para ambos os filósofos gregos, dar-se-ia no puro pensar (*νοεῖν*) a acessibilidade de um ente em sua mesmidade, a qual seria passível de delimitação (*ὀρισμός*) no *λόγος*. A delimitação “traz consigo o que é isso que se mantém por meio das mudanças das determinações que advêm a ele e se afastam dele, o que ele *era* antes de suas respectivas determinações lhe advirem ou serem retiradas dele” (FIGAL, 2005, p.53). Assim, haveria duas formas de mostrar o ente em sua mesmidade. A primeira seria o puro pensar (*νοεῖν*) que apreende o ente em um saber universal e não determinado. Apesar de não ser um saber real, já que apresenta o ente em sua universalidade indeterminada, ele é pressuposto para a realização da delimitação do *λόγος*, que mostra o ente como algo delimitado em sua determinidade.

Tratamos de maneira superficial a abordagem de Figal em relação ao ser, mesmidade, pensamento e delimitação em Platão e Aristóteles porque interessa mais para nossa investigação o ponto de distanciamento que Figal apresenta de Heidegger no que diz respeito a esses conceitos. A diferença entre a ontologia grega e a ontologia fenomenológica é exposta a partir do seguinte trecho da preleção *Lógica*:

Em meio à realização do deixar-ver determinado é retido o sobre-o-quê do discurso; mais exatamente: ele já está presente, e, a partir dele como presente, o enunciado mesmo (...) é como que alçado. No entanto, não como um novo objeto, por exemplo, mas de início e unicamente na tendência de que o alçar torna mais o acessível o “sobre-o-quê” no que ele é. Para que algo assim como um alçar e uma determinação predicativa seja, porém possível, o sobre-o-quê mesmo já precisa ter se tornado acessível (HEIDEGGER, 2015b, p. 119).

O que distingue o pensamento de Heidegger do de Aristóteles é, segundo Figal, uma valorização do acesso originário ao ente. Heidegger também entende que a enunciação predicativa só se dá a partir de um já ter aberto previamente o sobre o quê do enunciado (p. ex. “a caneta é azul”). Mas, diferentemente de Aristóteles, ele não compreende a abertura prévia do ente como um mero saber de uma universalidade indeterminada, um saber conforme a potência (*δυνάμει ἐπιστήμη*) que não seria real. Em seguida na preleção são feitas afirmações decisivas para o projeto da ontologia fundamental:

O ser-aí está originariamente aberto ao mundo, aberto para o mundo que por sua parte é aberto. E o modo primário desta abertura (*Aufgeschlossenheit*) é

o conhecimento (*Aufschluß*) daquilo que em primeiro lugar se questiona. Todo falar (*Ansprechen*), enquanto relação de ser do ser-aí, já se fundamenta nesta abertura enquanto abertura de mundo, isto é, fala (*spricht*) sobre algo que em cada caso está já de algum modo aberto. No falar referencial: aqui o quadro, ali a janela, giz, porta, há já um conhecimento sobre ele. E em que consiste esse? Em que o ente respectivo está descoberto a partir do “para-quê” de sua serventia; já está posto em uma significação: está significado (*be-deutet*). E isto não deve ser entendido como se em primeiro lugar haveria algo vazio de significado, ao qual um significado seria aderido, e sim que o que em primeiro lugar está “dado” – em um sentido que ainda se deve determinar – é isso para escrever, para sair e para entrar, para iluminar, para sentar-se; escrever, sair e entrar, sentar-se e afins são, portanto, algo em que nos movemos já de início: o que conhecemos (*kennen*) quando conhecemos bem e o que aprendemos são estes “para-quê”. Todo ter diante de si e perceber as coisas se mantém neste conhecimento (*Aufschluß*) delas, que se deve a um primário significar a partir do “para-quê”. Todo ter diante de si e perceber algo é em si mesmo um “ter” algo *como* algo (*etwas als etwas*). Nosso ser orientado para as coisas, para os homens se move nessa estrutura de algo como algo, ou, dito brevemente, tem a *estrutura do como*. Aqui, esta estrutura do “como” não se refere necessariamente à predicação. No lidar com algo não estou realizando nenhum enunciado tematicamente predicativo sobre ele. Por isso, deve-se insistir expressamente no caráter pré-predicativo da estrutura do “como” (...). (HEIDEGGER, 2015b, p. 120).

Essa passagem é de enorme importância para o presente trabalho, pois ela retoma o fenômeno central desenvolvido nos capítulos passados – o desencobrimento de algo como algo –, e introduz elementos fundamentais que não haviam sido abordados anteriormente: o desencobrimento de algo como algo a partir do seu “para-quê” (*Wozu*) – o “como” hermenêutico existencial – e o fenômeno do mundo. Iniciaremos a análise da passagem a partir do seguinte trecho: “Nosso ser orientado para as coisas, para os homens se move nessa estrutura de algo como algo, ou, dito brevemente, tem a *estrutura do como*. Aqui, esta estrutura do ‘como’ não se refere necessariamente à predicação. No lidar com algo não estou realizando nenhum enunciado tematicamente predicativo sobre ele. Por isso, deve-se insistir expressamente no caráter pré-predicativo da estrutura do ‘como’”. O trecho afirma que o desencobrimento de algo como algo é o modo sob o qual os entes vêm ao nosso encontro. Anteriormente em nosso texto já havia sido mencionado, ao analisarmos um exemplo de enunciado (“a caneta é azul”), que a proposição enunciativa não era o modo originário de desvelamento do ente, e sim um desencobrimento que Heidegger denominou o “como” hermenêutico existencial para diferenciar do “como” apofântico do enunciado. Apesar do “como” hermenêutico não ter sido abordado naquele momento, foi dito que ele tinha a estrutura do desencobrimento de algo como algo. Assim, o que o trecho citado coloca é aquilo

que buscamos mostrar na análise do discurso (*λόγος*): todo ato de fazer o ente vir ao encontro por parte do ser-aí tem a estrutura do “como”.

Um elemento novo que esse fragmento traz é o fato de a estrutura do “como” ter um caráter pré-predicativo. Esse caráter não deve ser entendido de forma alguma como não predicativo, isto é, como algo que se opõe ou se afasta da predicação, e sim no mesmo sentido da compreensão pré-ontológica exposta em *Ser e Tempo* e da abertura pré-lógica apresentada em *Os conceitos fundamentais da Metafísica*. Nessa preleção, Heidegger caracteriza a abertura pré-lógica como aquilo que possibilita o *λόγος* – compreendido no sentido limitado de enunciado apofântico (HEIDEGGER, 2011, p. 451). Isso significa que o desencobrimento originário de algo como algo possui um caráter pré-predicativo por possibilitar o desencobrimento realizado pela predicação. Esses dois modos de desencobrimento – o primeiro, o “como” hermenêutico, e o segundo, o “como” apofântico, segundo a terminologia de *Ser e Tempo* – possuem a mesma estrutura do “como”. Uma das diferenças entre eles é o fato de o desencobrimento do enunciado ser um desencobrimento realizado de modo temático, expresso, ao contrário do desvelamento que se dá de início e na maioria das vezes. Essa distinção também ocorre entre a compreensão pré-ontológica e a compreensão ontológica. Isso é dito no texto *A essência do fundamento*. “A compreensão do ser, ainda não reduzida ao conceito, designamos, por isso, compreensão pré-ontológica ou mesmo ontológica em sentido amplo. Conceituar o ser pressupõe que a compreensão do ser tenha elaborado a si mesma e que tenha transformado propriamente em tema e problema o ser nela compreendido, projetado em geral e de alguma maneira desvelado” (HEIDEGGER, 2008, p. 144). Tanto no enunciado quanto na compreensão ontológica, aquilo que fora atematicamente desvelado se transforma propriamente em tema para o ser-aí. Foi desses dois modos de desvelamento temático que partimos para mostrar a relação entre ser do ente, verdade e discurso. Cabe agora tratarmos do desvelamento que se dá de início e na maioria das vezes: a abertura pré-ontológica e pré-predicativa do aí.

Analisemos um outro trecho do fragmento citado: “Todo ter diante de si e perceber as coisas se mantém neste conhecimento (*Aufschluß*) delas, que se deve a um primário significar a partir do “para-quê”. Todo ter diante de si e perceber algo é em si mesmo um ‘ter’ algo *como* algo (*etwas als etwas*)”. Figal afirma que aqui Heidegger se afasta de Aristóteles em relação à ideia do puro pensar (*νοεῖν*) como o descobrir mais originário do ente na sua mesmidade. O que é exposto na passagem acima é que toda relação do ser-aí com as coisas é uma abertura dos entes fundada no desencobrimento de um “para-quê” (*Wozu*). Em *A essência do*

fundamento é dito que “é válido para toda manifestação pré-predicativa o fato de que o âmbito que torna manifesto nunca possui, primariamente, o caráter de uma pura representação (intuição), nem mesmo no interior da contemplação ‘estética’” (HEIDEGGER, 2008, p. 142). Já havíamos mostrado anteriormente, a partir de uma confrontação entre a percepção sensível (αἴσθησις), o pensamento (νοῦς) e o discurso (λόγος), que o desencobrimento de algo como algo é o modo primário de desvelamento dos entes. O que Heidegger apresenta de novo para nossa investigação é o fato desse desencobrimento ser um significar (*bedeuten*) a partir de um para-quê. Isso traz implicações ontológicas determinantes para a fenomenologia heideggeriana, de modo a ser preciso reformular as noções de saber conforme a potência (*δυνάμει ἐπιστήμη*), delimitação (ὀρισμός) e, principalmente, a ideia de mesmo (*ταυτόν*).

A mesmidade é vista por Aristóteles como aquilo que no ente permanece o mesmo em meio à variação das determinações. Heidegger diz que a mesmidade é, enquanto caráter ontológico do ente, delimitada na compreensão aristotélica em consonância com o que é dito em um λόγος. O enunciado (λόγος ἀποφαντικός) sempre mostra algo que se encontra presente de um modo determinado, sendo tal encontrar-se presente (*Vorliegen*) também aquilo que Aristóteles designa com o infinitivo “ser”. Na mostraçõo do enunciado, o ente é apresentado nos diversos modos de sua determinabilidade, ou seja, em seus caracteres de ser, as categorias. “As categorias não são, nesse caso, modos de falar descolados do ente. Como o ente é mostrado em seu encontrar-se presente (*Vorliegen*), elas são muito mais maneiras de o ente ser” (FIGAL, 2005, p. 58). Em vista das categorias, a mesmidade é aquela determinação ontológica primeira, que mantém todas as outras categorias reunidas, e que torna possível que cada uma dessas características seja enunciada em função disso que sempre se encontra presente como um mesmo. A mesmidade enquanto elemento unificador é aquilo que possibilita que o ente seja. Na *Metafísica*, Aristóteles argumenta que, por exemplo, uma casa não consiste somente em tijolos e uma junção ordenada de tijolos. Em verdade, a própria junção ordenada não é composta somente dos elementos que são reunidos, os tijolos. É preciso encontrar a causa pela qual algo é, algo sem o qual as coisas se reduziriam a matéria, aquilo que na sua ausência restringiria uma casa a tijolos. (ARISTÓTELES, 1043b5-15). O que Figal marca nessa compreensão de Aristóteles é que o filósofo grego com frequência não está em condições de delimitar a mesmidade de um ente sem recorrer à lida com ele. Para delimitar uma casa em sua mesmidade, naquilo que ela efetivamente é, deve-se tê-la em vista como algo para habitar, para proteger pessoas e suas coisas. Isso faz com que esteja aberta no

pensamento aristotélico a possibilidade de apreender o desvelamento primário que o ser-aí tem dos entes como um desencobrimento que se dá na perspectiva de contextos funcionais.

Retornemos à passagem que estamos analisando: todo vir ao encontro de um ente é “ter” algo como algo em um significar a partir de um “para-quê”. Quando o ser-aí se relaciona com os entes, ele não os tem de início e na maioria das vezes como objetos simplesmente subsistentes dotados de propriedades – aquilo que é aberto no enunciado – ou como representações puras de uma intuição. Nós não estamos de início junto a algo que, por exemplo, possui um peso de dez gramas, extensão de quinze centímetros, coloração azul, forma cilíndrica e cujo material é o plástico. O que se mostra de imediato para nós é uma caneta e não algo presente capaz de reunir as determinações elencadas. A questão é que, se algo se apresenta já de saída como uma caneta, eu não posso encontrar o ser caneta desse algo examinando suas propriedades subsistentes. Se eu olhar para o plástico, para o material aí presente, eu não terei uma caneta. Caso a visão seja ainda mais apurada e for possível ver no plástico o polipropileno e, posteriormente, as moléculas de carbono e hidrogênio, a caneta estará menos ainda aí. Só posso estar de imediato junto a algo como uma caneta por já tê-la compreendido a partir daquilo para que ela é, para escrever. Assim, o que primeiro é compreendido nesse ente em todo e qualquer tê-lo junto a mim é o escrever. Porém, o escrever da caneta não é algo como uma propriedade desse ente. Não encontramos o seu “para-quê” quando o examinamos como algo simplesmente subsistente. Ele é algo que tende a se retrair para uma visão expressa do ente. O lugar da sua aparição é de início e na maioria das vezes na lida cotidiana com as coisas. Daí Figal afirmar que, para a ontologia heideggeriana, uma coisa de uso é o que é na lida com ela, residindo sua mesmidade na mesmidade da lida (FIGAL, 2005, p. 62)¹⁵. Para conseguirmos compreender adequadamente o

¹⁵ Gostaríamos de fazer uma consideração em relação ao modo como Figal apresenta o pensamento grego, principalmente o de Aristóteles em *Martin Heidegger: Fenomenologia da liberdade*. Apesar de o livro possuir uma das melhores teses interpretativas acerca do pensamento heideggeriano, e de termos nos amparado em um parágrafo da obra para desenvolvermos nossas análises, não podemos acompanhar o autor na sua descrição da ontologia grega. A tese central de Figal é que a ontologia aristotélica só consegue apreender algo determinado como algo que se encontra presente, de modo que ser é o mesmo que encontrar-se presente conjuntamente, e que somente na ontologia heideggeriana o uso de algo teria um caráter ontológico. Essa tese de Figal sobre Aristóteles não esteve sempre presente em Heidegger e menos ainda no pensamento do próprio Aristóteles. De acordo com o hermeneuta, o fato de Aristóteles dizer que “só se poder determinar uma casa se se leva em conta sua função, e de, somente porque se conhece a função, se saber o que uma casa é” (FIGAL, 2005, p. 62) não fala contra essa “ontologia da presença” aristotélica. Em *Platão: O sofista*, Heidegger apresenta uma interpretação diversa da de Figal. Lá ele diz que, para Aristóteles, o aspecto de uma obra consiste no seu “para-quê”, de modo que a obra é em “virtude de algo”, ela carrega consigo uma referência a algo *diverso*, ela remete *para além de si*, é algo “com vistas a algo para alguém” (HEIDEGGER, 2012b, p. 42-43). Essa interpretação de Heidegger da *Ética a Nicômaco* se opõe à tese de Figal de que o pensamento aristotélico teria retrocedido em relação ao

fenômeno do desencobrimento de algo como algo na lida cotidiana que significa a partir de um “para-quê”, devemos nos apoiar no texto central da ontologia fundamental, *Ser e Tempo*.

O caráter referencial de algo que é descoberto na lida cotidiana é tematizado principalmente no terceiro capítulo da primeira seção do tratado, *A mundanidade do mundo*, notadamente na parte que vai do parágrafo 15 ao 18. A analítica existencial do ser-aí procura caracterizar esse ente como ser-no-mundo partindo da delimitação de um momento dessa estrutura ser-no-mundo, o mundo em sua mundanidade. O fenômeno do mundo é delimitado seguindo o fio condutor do modo de ser cotidiano do ser-aí na sua lida com os entes que se encontram mais próximos. A opinião comum caracteriza aquilo com o qual lidamos no dia-a-dia como “coisa”. No entanto, Heidegger afirma que na caracterização de algo como sendo uma coisa já está implícita uma posição ontológica prévia, que sempre encontra nos entes as determinações de ser da substancialidade, materialidade, extensão, justaposição etc. Para reter o modo de ser daquilo com o que cotidianamente lidamos, *Ser e Tempo* denomina de “utensílio” (*Zeug*) o ente que vem ao encontro nas nossas ocupações. Todo utensílio é “algo para [...]”, de modo que a estrutura do “para algo” é uma referência de algo a algo (HEIDEGGER, 2012c, p. 211). Por exemplo, uma caneta traz em si uma referência constitutiva ao escrever, uma cadeira, ao sentar, um martelo, ao martelar etc. No capítulo 18, Heidegger descreve o ser do utensílio, que ele também denomina de à-mão (*Zuhanden*) da seguinte forma: “O ser do à-mão tem a estrutura da referência. Isso significa: ele possui em si mesmo o caráter de ser referido a. O ente é descoberto, como o ente que ele mesmo é, enquanto referido a algo. O ente tem com o ser que ele é algo junto. O caráter ontológico do à-mão é a conformidade. Na conformidade ser diz: algo se deixa e faz junto a algo. É essa relação de “com... junto...” que se pretende indicar com o termo referência” (HEIDEGGER, 2012c, p. 251). Se agora retomarmos o trecho da preleção *Lógica* que estamos analisando (Todo ter diante de si e perceber algo é em si mesmo um desencobrimento de algo como algo, que significa a partir de uma referência a...), poderemos ver que, por exemplo, o

platônico no que se refere ao não ser. Também para Aristóteles aquilo que é carrega em si uma referência constitutiva a um outro. Além disso, na doutrina das causas que fundam tudo o que é apresentada na *Metafísica*, tem-se a causa final, que é aquilo em vista de que ou em função de que cada ente é. Algo só é plenamente, só realiza sua essência, quando concretiza aquilo *para que* ele é. Como Aristóteles afirma que essência e fim são uma mesma coisa (ARISTÓTELES, 198a21), podemos interpretar sua doutrina ontológica de modo a encontrar na definição de ser uma possibilidade de referência. Essa consideração em relação ao pensamento de Figal não é uma tentativa de apontar um equívoco de interpretação. O que queremos mostrar é como Heidegger construiu seu próprio pensamento no empenho de liberar as possibilidades positivas da tradição, isto é, em uma tentativa de se apropriar da força que ela possui por meio de uma renovação, e não em uma busca por um distanciamento da tradição.

desencobrimto de algo como uma caneta ocorre porque com o ser que esse ente é se dá junto um escrever. É o próprio ser desse ente que carrega o caráter do deixar-se fazer junto a..., que possui uma conformidade junto a algo. Vale lembrar que essa definição de ser que Heidegger apresenta no parágrafo 18 de *Ser e Tempo* se aproxima muito do conceito de ser que ele atribui a Platão na preleção *Platão: O sofista*. Lá ele diz que, para Platão, ser significa a possibilidade do ser-um-com-o-outro, possibilidade de entrar em consonância, ser-possível como ser-junto (HEIDEGGER, 2012b, p. 524 e 585). Assim, a condição de possibilidade da realização de um desencobrimto na forma do “algo como algo” é a própria estrutura ontológica do que é descoberto. Somente na medida em que o ser do ente tem um caráter de síntese (*σύνθεσις*), de se fazer junto a..., é que o desencobrimto pode realizar uma síntese, uma ligação. Por outro lado, é só em um desvelamento no modo do “algo como algo” que uma conformidade determinada pode se dar junto com o ser do ente.

O deixar que algo se volte para junto de algo em uma conformidade é compreendido por Heidegger como um permitir que o utensílio seja assim como ele agora é, a fim de que ele possa ser. Isso quer dizer que o desencobrimto discursivo que já sempre se deu na medida em que estou junto aos entes é um por em liberdade a utensiliaridade dos entes, deixando que ela possa se conformar a algo. Compreendido ontologicamente, o deixar que se conforme é um “pôr em liberdade cada utensílio como utensílio, quer ele onticamente tomado possa se conformar, que possa, ao contrário, ser um ente para o qual não há precisamente conformidade” (HEIDEGGER, 2012c, p. 253).

O caráter ontológico do utensílio é a conjuntura, porém isso não significa que onticamente se dê com esse ente necessariamente algo junto. É possível que no cotidiano nos deparemos com entes que não possuam em si nenhuma utilidade, serventia, aplicabilidade, uso. Entes que não são empregados em nada, que apenas são. Deles Heidegger diz que são justamente os que, na ocupação cotidiana, não se deixa serem como são, no sentido do que foi descoberto, mas que são trabalhados, melhorados ou destruídos (HEIDEGGER, 2012c, p. 253). O fato de um utensílio não se conformar a algo, seja porque para ele não há onticamente algo a que se juntar, ou porque aquilo junto ao que ele onticamente se conforma ainda não foi descoberto, não transforma esse ente em uma coisa subsistente. Seu ser também é a conformidade. O “para-quê” de um ente, enquanto estrutura ontológica do ser com... junto a..., é o delineamento da concreção possível de uma referência. A referência como constituição ontológica “não é aptidão de um ente, mas a condição conforme ao ser da possibilidade de que possa ser determinado por aptidões” (HEIDEGGER, 2012c, p. 251). Se um ente em si

mesmo se deixa conformar ou não, isso só pode ser descoberto em uma visão que abra uma totalidade conformativa.

A relação entre utensiliaridade e subsistência fica um pouco mais clara a partir de um exemplo dado no parágrafo 17 de *Ser e Tempo*. Nesse parágrafo é feita uma análise do sinal por ser ele um utensílio em que o fenômeno da referência pode ser mais propriamente apreendido. Tratando da instauração de um sinal, Heidegger expõe que essa não ocorre somente na produção de um ente que antes não se achava de modo algum à-mão, mas o sinal também pode surgir quando tomo algo que já estava à-mão como um sinal. Aquilo que é tomado como um sinal já estava aí de algum modo para o ser-aí, contudo isso não quer dizer que esse ente se apresentasse primeiro como uma coisa subsistente para, em um segundo momento, serem-lhe acrescentadas determinadas referências, fazendo com que ele passasse a valer como um sinal. O modo originário de fazer o ente vir ao encontro não é o mostrá-lo como algo presente à vista dotado de propriedades, mas descobri-lo em sua utensiliaridade, mesmo quando as referências ônticas às quais ele se conforma se mantêm entranhadas. Utilizando o vento como exemplo, Heidegger explica que esse ente não é primariamente acessível como uma corrente de ar ou indicação geográfica, para que posteriormente lhe seja atribuído a referência à chuva e, então, ele possa valer como sinal. “É a circunvisão própria ao cultivo do campo que, levando-o em conta, descobre justamente aí o vento sudeste em seu ser” (HEIDEGGER, 2012c, p. 243). O ter um ente diante de si é, de início e na maioria das vezes, a cada vez já tê-lo feito vir ao encontro em um desencobrimento com a estrutura do “como”, que significa a partir de um “para-quê”.

Essas considerações sobre a referência como estrutura de ser dos utensílios deixaram um pouco mais claro algo que havíamos apenas mencionado anteriormente, que o desencobrimento de um ente em suas propriedades subsistentes é uma forma derivada de realização do discurso (*λόγος*), o que significa que ele não é o modo originário como o desencobrimento é realizado, mas se funda em um desvelamento discursivo prévio. Quando enuncio propriedades subsistentes de um ente, eu realizo esse desencobrimento a partir de uma abertura discursiva já realizada desse ente mesmo. Podemos caracterizar os dois modos de abertura como discursivos, pois ambos possuem a estrutura do discurso (*λόγος*): descobrem algo como algo na unidade de processos de síntese (*σύνθεσις*) e cisão (*διάρεσις*). Mas o desencobrimento que enuncia propriedades (“como” apofântico), apesar de ser um fenômeno mais simples¹⁶, se funda no desencobrimento que significa um “para-quê”

¹⁶ Esse caráter mais “simples” do “como” apofântico será explicado adiante.

(“como” hermenêutico) – a classificação “apofântico” e “hermenêutico” é de *Ser e Tempo*. Assim, caso se enunciasse a propriedade da coloração azul de uma caneta na proposição “a caneta é azul” – uma afirmação que Heidegger classificaria como artificial, visto que não dizemos algo desse tipo no cotidiano –, só poderia fazê-lo por já estar de imediato junto à caneta desencoberta discursivamente não em um comportamento teórico, mas no uso cotidiano que faço desse utensílio.

Com o que foi exposto sobre o utensílio, podemos abordar um último trecho do fragmento que estamos examinando da preleção *Lógica*, conquistando maior clareza em relação ao modo como se instaura uma conformidade a partir da abordagem de um fenômeno determinante para o projeto da ontologia fundamental de Martin Heidegger que não foi devidamente apresentado até agora: o mundo. O trecho é o início do fragmento: “O ser-aí está originariamente aberto ao mundo, aberto para o mundo que por sua parte é aberto. (...). Todo falar, enquanto relação de ser do ser-aí, já se fundamenta nesta abertura enquanto abertura de mundo, isto é, fala sobre algo que em cada caso está já de algum modo aberto”. Se havíamos dito que o enunciado teórico sobre um ente se funda no desencobrimento originário do utensílio, agora precisamos dizer que essa abertura originária não é o desvelamento de *um* ente, mas é um fenômeno um pouco mais complexo, a abertura de um mundo. O fenômeno do mundo é abordado com maior ênfase no parágrafo 18 de *Ser e Tempo* em uma descrição fenomenológica extremamente difícil. Para iniciarmos nossa aproximação desse fenômeno, partiremos de uma frase emblemática do parágrafo 15 de *Ser e Tempo*, *O ser dos entes que vêm ao encontro no mundo circundante*: “Rigorosamente, *um* utensílio nunca ‘é’” (HEIDEGGER, 2012c, p. 211). O que se tem em vista com essa afirmação é que, em si, um utensílio só pode ser a partir do que ele não é. Esse ente necessita de um outro para ser si mesmo. Foi dito acima que o desencobrimento de algo como utensílio tem o caráter de por em liberdade o ser desse ente para que ele possa ser significado numa conformidade. Somente assim posso ter diante de mim algo como, por exemplo, uma caneta. A questão é: qual conformidade se dá com o ser de um ente não pode ser dita apenas tomando-se isoladamente esse ente. Se compreendermos um ente como uma caneta, porque junto com seu ser se dá uma conformidade à atividade da escrita, esse uso determinado não pode ser encontrado em um olhar que se fixe apenas nesse utensílio. Visando fixamente apenas o ente, nunca conseguiremos encontrar nele o escrever. Não só pelo fato de esse uso não ser uma propriedade subsistente, mas principalmente por ele só poder se dar a partir de uma totalidade conformativa. Daí que Heidegger afirma: “o utensílio só pode ser o que é num todo utensiliar

que sempre pertence ao seu ser” (HEIDEGGER, 2012c, p. 211). É esse outro, a totalidade utensiliar, que possibilita ao ente ser o que ele é. Isso fica mais claro a partir de um exemplo simples dado nesse parágrafo.

O utensílio sempre corresponde a seu caráter utensiliar *a partir* da pertinência a outros utensílios: utensílio para escrever, pena, tinta, papel, suporte, mesa, lâmpada, móvel, janela, portas, quarto. Essas “coisas” nunca se mostram primeiro por si, para então encherem um quarto como um conjunto de coisas reais. Embora não apreendido tematicamente, o que vem primeiro ao encontro é o quarto, não como “entre quatro paredes”, no sentido de espaço geométrico, mas como utensílio de habitação. É a partir dele que se mostra a “instalação” e, nela, os diversos utensílios “singulares”. *Antes* deles, sempre já se descobriu uma totalidade utensiliar (HEIDEGGER, 2012c, p. 211).

A caneta só pode ser em si mesma um utensílio para escrever a partir do desencobrimento prévio da totalidade utensiliar do quarto como algo para se habitar, não apenas como um espaço físico. Essa totalidade conformativa é o campo de manifestação cuja abertura prévia possibilita que algo como um utensílio possa se conformar a algo. Porém, como foi dito, o fenômeno do mundo é uma estrutura complexa, e o nexos relacional que o forma não para na referência instaurada na totalidade conformativa. Como explica Casanova no texto *Linguagem cotidiana e competência existencial*, “a rede referencial complexa em sintonia com a qual o ente intramundano vem de início e na maioria das vezes ao encontro do ser-aí como um utensílio que serve para algo específico é insuficiente para descrever plenamente o que tem lugar em meio às atividades cotidianas do ser-aí” (CASANOVA, 2006, p.41). Daí que Heidegger prossegue na descrição das relações constitutivas do mundo apresentando um último elemento determinante. Se, como afirmamos acima, um utensílio depende de um outro para ser, isto é, para poder se conformar ou não a algo, o mesmo se dá com a totalidade conformativa. Seguindo somente os nexos interiores a essa rede referencial, nunca encontraremos aquilo em virtude do que ela se instaura. “Essa descoberta carece do ser-aí como um ente em virtude do qual totalidades conformativas podem ser apropriadas de uma maneira específica” (CASANOVA, 2006, p. 45). No parágrafo 18 de *Ser e Tempo*, Heidegger se vale do utensílio martelo para exemplificar como se dá, no cotidiano, a abertura de um campo de manifestação que possibilita a um ente vir ao encontro como algo. “Junto *com* esse à-mão que chamamos, por isso mesmo, de martelo, age a conjuntura de pregar, junto com o pregar dá-se a proteção contra as intempéries; esta ‘é’ em virtude do abrigo do ser-aí, ou seja, é em virtude de uma possibilidade de seu ser.” (HEIDEGGER, 2012c, p. 251). Após dizer novamente que é a partir da abertura prévia da totalidade conformativa que é delineado qual

conformidade se dá com cada manual, Heidegger afirma que “a própria totalidade conformativa remonta, em última instância, a um para-quê (*Wozu*) onde já não se dá *nenhuma* conformidade, que em si mesmo já não é um ente segundo o modo de ser do à-mão dentro de um mundo, mas um ente cujo ser se determina como ser-no-mundo onde a própria mundanidade pertence à sua constituição de ser” (HEIDEGGER, 2012c, p. 253). É em virtude de uma possibilidade de ser do ser-aí que, abrindo previamente um campo de manifestação, um ente pode ser significado como, por exemplo, uma caneta.

É importante sublinhar, mais uma vez, a complexidade do nexo de relações que se apresentam junto com um ente quando o descobrimos como algo. Ainda que a possibilidade em virtude da qual o ser-aí é seja o primeiro momento da abertura de um campo de manifestação dos entes, não sendo fundada por uma relação ainda mais originária, quando o ser-aí escolhe uma possibilidade determinada sua – ou deixa que escolham por ele, ou simplesmente decai nela etc. –, uma totalidade conformativa não é aí simplesmente significada sem mais. Com a possibilidade em virtude da qual se é, se dá-se junto uma série de noções não utensiliares que conformam nossa ocupação com os entes. Por exemplo, se no cotidiano simplesmente uso uma caneta sem me ater expressamente a esse utensílio porque ele se conforma plenamente à totalidade conformativa de uma sala de aula, esse ambiente para estudar possui uma referência constitutiva a uma série de noções não utensiliares que também operacionalizo sem mais. Na abertura realizada pela possibilidade existencial do aprendizado já foi conjuntamente significado com o estudar o conteúdo que se será estudado, o modo como se estuda, os motivos por que se estuda, a finalidade, o local etc.

Feitas essas considerações, é possível agora apresentar o fenômeno do mundo sem nos perdermos daqui em diante sua complexidade. No parágrafo 18 de *Ser e Tempo*, Heidegger delimita a estrutura do fenômeno na seguinte passagem:

A compreensão, que a seguir será analisada mais profundamente retém em uma abertura prévia as relações indicadas. Detendo-se nesta familiaridade, a compreensão se atém a essas relações como o contexto em que se movem as suas referências. A própria compreensão se deixa referenciar nessa e para essas relações. O caráter de relação destas relações de referência apreendemos como a *ação de dar significado* (be-deuten). Na familiaridade com estas relações, o ser-aí dá o significado para si mesmo, ele dá a compreender originariamente o seu ser e o seu poder-ser de acordo com o seu ser-no-mundo. O em virtude de dá significado a um para algo, esse dá significado a um para isto, este dá significado a um junto a do deixar que se conjunte, este dá significado a um com que do referir-se. Essas relações são conexas entre si como numa totalidade originária. Elas são o que são enquanto ação de dar significado, onde o próprio ser-aí se dá a compreender previamente a si mesmo no seu ser-no-mundo. O todo relacional desse *dar significado* (Bedeuten), nós o denominamos *significância*. Ela é o que

constitui a estrutura do mundo, aquilo em que o ser-aí é cada vez como tal. *O ser-aí, em sua familiaridade com a significância, é a condição ôntica da possibilidade de poder ser descoberto o ente que vem ao encontro em um mundo no modo de ser do conformar-se (manualidade) e que pode, assim, anunciar-se em seu em si.* O ser-aí é, como tal, cada vez “este” e, com seu ser, fica já essencialmente descoberta uma conexão de utensílios – ser-aí, na medida em que é, já se referiu cada vez a um “mundo” que vem ao encontro; a seu ser pertence essencialmente esse *ser-referido* (HEIDEGGER, 2012c, p. 259-261).

Aí Heidegger diz que a estrutura do fenômeno do mundo, a mundanidade, é constituída pela significância enquanto o todo relacional da ação de significar. Desde que começamos a analisar no presente capítulo o fragmento da preleção *Lógica*, estávamos fazendo uso da noção de “dar significado” no sentido descrito acima sem tê-la esclarecido apropriadamente. Essa ação é constitutiva do fenômeno do mundo e decisiva para nossas investigações. O que Heidegger tem em vista com ela no fragmento acima é que o ser-aí não realiza a abertura do seu próprio ser, do ser de uma totalidade conformativa e do ser dos utensílios em movimentos isolados; ele os abre em uma totalidade originária, sendo que, ao desvelá-los, o ser-aí não se detém no “caráter de relação” que constitui esses seres, mas, assim que os desvelou, ele já sempre instaurou referências nessas relações. Isso quer dizer que, ao abrir seu próprio ser, o ser-aí já está em uma possibilidade determinada dele. Sendo em virtude dessa possibilidade, ele já abriu e delimitou o ser de uma totalidade conjuntural como sendo para algo. Por sua vez, o significado desse todo utensiliar dá significado aos utensílios individuais. Assim se forma um mundo como uma totalidade de significados que diz respeito aos significados dos utensílios, das redes referenciais nas quais esses podem aparecer, às possibilidades de ser do ser-aí e às noções relativas a elas, além dos significados que são referentes aos entes subsistentes e vivos. O mundo não é apenas o nexo de relações que, ao ser projetado, forma um campo de manifestação no interior do qual os entes podem se mostrar em si a partir das mobilizações estruturais referentes às possibilidades de ser do ser-aí, mas é também uma totalidade de significados conquistados a partir das coisas mesmas no momento em que essas conexões são estruturadas.

No parágrafo 14 de *Ser e Tempo*, Heidegger afirma que a palavra mundo possui uma polissemia no uso corrente, de modo que ele delimita os significados que são esclarecedores para o tratamento desse fenômeno. O significado principal de mundo para Heidegger possui um sentido ôntico, designando o contexto “em que” o ser-aí “vive”; o segundo é também ôntico, e designa a totalidade de entes de um mundo; por fim, ele apresenta um terceiro significado, mas passa a não utilizar a palavra “mundo” para se referir a ele ao longo da obra,

e sim “mundanidade”, que quer dizer a estrutura ontológica *a priori* de um mundo. Reunindo o primeiro e o último conceito podemos compreender o mundo como o horizonte transcendental no interior do qual os entes podem se manifestar enquanto os entes que são, sendo que, enquanto horizonte, ele não se confunde com o somatório dos entes que aí se manifestam. A totalidade dos entes já sempre pressupõe o mundo como horizonte fenomenológico de sua aparição. Com a segunda definição, temos não só a totalidade dos entes que aparecem no interior do mundo, mas, como na medida em que os entes se mostram no seu interior, eles também conquistam seu significado próprio, essa definição também deve englobar a ideia de uma síntese total de uma pluralidade de significados, a totalidade de um repertório de significados que orienta incessantemente os comportamentos do ser-aí em geral.

O que foi exposto até aqui deve ter sido suficiente para se compreender, ao menos em linhas gerais, o último trecho da preleção *Lógica* que estávamos analisando (“O ser-aí está originariamente aberto ao mundo...”), e, finalmente, o fragmento da preleção que foi citado aqui. Desse modo, se de fato foi possível acompanhar as explicações dadas até aqui sobre essa abertura originária do mundo que possibilita a um ente vir ao encontro em um desencobrimento que possui a estrutura do “como”, é provável que apareça a seguinte questão: a abertura de um mundo enquanto complexo nexos de relações não torna o simples uso cotidiano e indiferente de um utensílio como uma caneta um empreendimento monumental? A abertura de um mundo acaba por parecer um castigo imposto por Zeus, o qual talvez só um Atlas como Platão fosse capaz de suportar. Mas, em verdade, nem ele o conseguiu, pois não seria com a conclusão de obras escritas ao longo de décadas que um mundo seria formado, mas de imediato, abruptamente junto com a existência do ser-aí. Para compreender como é possível um ser-aí formar um mundo e, assim, conseguir se ocupar dos entes no cotidiano sem precisar de nenhum esforço cognitivo, precisamos abordar, ainda que superficialmente, os fenômenos da temporalidade, o cuidado (*Sorge*) como ser do ser-aí, e o discurso em um momento constitutivo determinado.

O objetivo das considerações seguintes é abordar o fenômeno do mundo no cotidiano, isto é, na maneira como ele se estrutura a partir do modo de ser impessoal (*das Man*) do ser-aí. O ser do ser-aí, o cuidado (*Sorge*), é a totalidade de uma estrutura originária e um todo constante formado por uma pluralidade cooriginária de momentos constitutivos, sendo que essa totalidade do todo-estrutural é possibilitada pelo sentido de ser desse ente, a temporalidade. Não sendo possível a dissolução desse fenômeno unitário, a investigação de um de seus momentos constitutivos sempre põe em evidência os demais e a unidade entre

eles. Na verdade, melhor seria dizer que a compreensão de um desses momentos estruturais constitutivos só pode se dar por um olhar que atravesse o todo estrutural em direção à totalidade fundadora possibilitada por um sentido, ou seja, só podemos ter clareza quanto a um dos caracteres de ser do ser-aí tendo em vista o seu ser como preocupação, e a temporalidade como o sentido do seu ser. Deste modo, como mundo é uma determinação ontológica do ser-aí, é um existencial, a investigação acerca do mundo cotidiano só pode conquistar clareza em relação a esse fenômeno na perspectiva da temporalidade, mais especificamente, da temporalidade que se temporaliza impropriamente, e dos modos de ser que se fundam nela. Antes de se iniciar propriamente a abordagem, é preciso deixar claro que não se pretende realizar aqui uma crítica moralizante da impropriedade do ser-aí e tampouco chamar cada ser-aí a se singularizar. Buscamos somente descrever o mundo em que se é cotidianamente, em especial no que se refere ao seu caráter de compartilhamento e sedimentação. Iniciemos pela temporalidade imprópria.

O fenômeno da temporalidade é abordado na segunda seção da primeira parte de *Ser e Tempo*, *Ser-aí e temporalidade*, com maior ênfase no parágrafo 65, *A temporalidade como sentido ontológico do cuidado*, e 69, *A temporalidade do ser-no-mundo e o problema da transcendência do mundo*. No parágrafo 65, Heidegger procura o fenômeno que possibilita a totalidade articulada do ser do ser-aí na unidade desdobrada de suas articulações, e afirma que é a temporalidade o sentido do cuidado, isto é, ela é a perspectiva (*Woraufhin*) em que se mantém a abertura na qual o ser-aí projeta seu próprio ser. A caracterização da temporalidade é dada da seguinte forma:

Futuro (*Zukunft*), ser do sido (*Gewesenheit*) e presente (*Gegenwart*) mostram o caráter fenomênico do “para si”, do “de volta para” e do “fazer que algo venha de encontro”. Os fenômenos do “para...”, do “retro...” e do “junto...” manifestam a temporalidade como o pura e simplesmente *ἐκστατικόν*. A temporalidade é o originário “fora de si”, em si mesmo e para si mesmo. Denominamos, por isso, os fenômenos característicos futuro, ser do sido e presente de *as ekstases* da temporalidade. Esta não é um ente que, em seguida, sai de si, mas sua essência é a temporalização na unidade das *ekstases* (HEIDEGGER, 2012c, p. 895).

Podemos definir, então, temporalidade como a unidade de movimentos projetivos de abertura que se realiza como cooriginariedade de saídas para determinados horizontes. Três são as *ekstases*, as saídas para..., que compõem a temporalidade: futuro (*Zukunft*), ser do sido (*Gewesenheit*) e presente (*Gegenwart*). Futuro é o movimento de abertura que possui uma perspectiva adveniente, ou seja, que tem como seu horizonte ekstático o vir para si mesmo, e que projeta a existencialidade do poder-ser mais próprio em virtude de que se é. Ser do sido é

o movimento de abertura que projeta a facticidade do já ser cada vez em um mundo, tendo o fenômeno do retro como sua perspectiva, isto é, tendo como seu horizonte estático o vir de volta para. Já o presente é o movimento de abertura do decadente fazer o ente do interior do mundo vir de encontro, tendo uma perspectiva atualizadora, quer dizer, tendo como seu horizonte estático o junto a... com... É nessa unidade cooriginária das ekstases do futuro, ser do sido e presente que a temporalidade se temporaliza, sendo ela, como sentido, aquilo que possibilita a constituição de ser do ser-aí enquanto o ser adiantado em relação a si mesmo no já ser no mundo como ser junto aos entes que vêm ao encontro no interior do mundo - dito de forma mais breve, o cuidado. O fenômeno da temporalidade se torna um pouco mais claro ao se mostrar um modo determinado de sua temporalização, a temporalidade imprópria.

A temporalidade imprópria se temporaliza a partir do presente. O ser-aí abre projetivamente seu ser primariamente na perspectiva do junto-a sendo-com, ele é imediatamente ocupado com os outros seres-aí junto aos entes intramundanos, e se ocupando daquilo que o impessoal considera factível, premente ou indispensável em nosso mundo cotidiano, o ser-aí se mantém junto a um êxito ou fracasso possível em relação àquilo que a cada vez é objeto de ocupação. É assim, ocupando-se com os outros dos entes intramundanos, que o ser-aí se projeta para a perspectiva de si e temporaliza a ekstase do futuro, isto é, a abertura do seu poder-ser é feita a partir do mundo de ocupações, de modo que de pronto e no mais das vezes o impessoal se entende a partir daquilo de que se ocupa. Temporalizando-se impropriamente de modo a se compreender a partir das possibilidades extraídas daquilo de que se ocupa com os outros, o ser-aí encobre sua possibilidade de um poder-ser próprio, e se esquece daquilo que ele já era, o seu ser do sido, o que significa que o ser-aí se fecha a si mesmo. Esse compreender o seu ser mais próprio a partir das possibilidades fornecidas pelo mundo é o que Heidegger chama de ser absorvido no mundo, ser tomado pelo mundo, o qual é modo de ser do ser-aí na cotidianidade, o impessoal. Em *Eternidade Frágil*, Marco Casanova mostra o caráter positivo dessa absorção no mundo.

Lançado no mundo fático sedimentado, o ser-aí projeta o seu campo existencial de início e na maioria das vezes com vistas a sentidos fornecidos pelo mundo, sentidos esses que tornam possível a constituição de um campo de ação determinado, que envolve um conjunto de entes também determinados, dotados todos de significados específicos. Assim, o mundo cotidiano tende a aplacar justamente a falta de sentido estrutural do ser-aí, tornando possível a operacionalização de sentidos sedimentados. Cotidianamente, lançamos mão de sentidos correntes no mundo, que suportam os recortes individuais da significância. Tal operacionalização de sentidos viabiliza, por sua vez, a dinâmica do mundo cotidiano e retém o ser-aí absorvido no ritmo de seus afazeres. Além disso, ela traz consigo uma consequência deveras peculiar para o horizonte hermenêutico que o mundo

é: ela mantém por um lado o mundo em uma estagnação hermenêutica fundamental, em um campo estável de significados orientadores de nossos comportamentos em geral (CASANOVA, 2014, p. 105).

Essa passagem e as breves considerações sobre a temporalidade já deixam um pouco mais claro como é possível que o ser-aí já esteja sempre aberto a um mundo, sem que isso se torne um trabalho hercúleo. Sendo o mundo a totalidade de um repertório de significados que sintetiza enquanto horizonte tudo aquilo que pode se mostrar em seu interior e campo de mostração do ente na totalidade, ele não é algo que um ser-aí criaria sozinho partindo do zero. O movimento em que o ser-aí abre seu próprio ser é um projeto que já joga esse ente em um mundo estruturado – não subsistente, pois mundo carrega o modo de ser do ser-aí, é um existencial. Como o mundo pode ser algo já estruturado é algo que tentaremos esclarecer a seguir. Para tanto, é preciso abordar o fenômeno do impessoal.

O ser-aí como ser-no-mundo é ser-com outros seres-aí. Esse ser-com não deve ser entendido como a presença concomitante de outros sujeitos, mas como um modo de ser do ser-aí que deixa os seres-aí dos outros virem ao encontro em um mundo. De acordo com Heidegger, “‘os outros’ não significa algo assim como o todo dos que restam fora de mim, todo do qual o eu se destaca, sendo esses outros, ao contrário, aqueles dos quais não se consegue propriamente diferenciar no mais das vezes e no meio dos quais também se está” (HEIDEGGER, 2012c, p. 343). “A gente mesma”, continua Heidegger, “pertence aos outros e consolida seu poder. ‘Os outros’, assim chamados para se encobrir nossa própria essencial pertinência a eles, são aqueles que no cotidiano ser-um-com-o-outro de pronto e no mais das vezes ‘são-aí’. O quem não é este nem aquele, nem a gente mesma, nem alguns, nem a soma de todos. O quem é o neutro: *o impessoal*” (HEIDEGGER, 2012c, p. 364).

O impessoal, como *quem* o ser-no-mundo cotidianamente é, tem o caractere de ser da tendência ao *nivelamento* de todas as suas possibilidades de ser. O impessoal esmaga silenciosamente toda precedência, desgasta o que é original tornando-o algo há muito conhecido por todos, torna algo banal as conquistas que foram fruto de muita luta; e, assim, nivelando qualquer exceção que possa sobrevir, se mantém na *mediania* de tudo aquilo que se considera possível, permitido, válido e digno de êxito. Nesse nivelamento das possibilidades de ser do ser-aí, que nos mantém na mediania de tudo o que vai indo, realiza-se um certo obscurecimento e encobrimento tanto do ser-aí quanto do mundo, sendo esses, porém, tornados públicos como algo notório e acessível a qualquer um. Desse modo, a *publicidade* regula, delineando previamente, todas as interpretações imediatas do mundo e do ser-no-mundo. Nesse delineamento antecipado, impessoalmente já se decidiu o que vem ao nosso

encontro e como vem ao nosso encontro, o que significa que impessoalmente já se formou e sedimentou um mundo.

Foi dito acima que Heidegger apreende formalmente a totalidade existencial do todo-estrutural ontológico do ser-aí como: ser adiantado em relação a si mesmo no já ser no mundo como ser junto aos entes que vêm ao encontro no interior do mundo. O momento estrutural do *ser adiantado em relação a si mesmo* significa que o ser-aí tem como constituição ontológica o já sempre ter se encontrado em seu ser em uma determinada tonalidade afetiva (*Stimmung*), sendo cooriginária a esse encontrar-se (*Befindlichkeit*) a abertura de ser por meio de uma compreensão (*Verstehen*), a qual projeta o ser-aí no poder-ser que ele mesmo é. Como ser-no-mundo, ao encontrar-se, o ser-aí está entregue à responsabilidade de ser o seu aí, isto é, a abertura compreensiva que projeta possibilidades de ser é a formação de um campo de manifestabilidade do ente na totalidade, de modo que o ser-adiantado-em-relação-a-si-mesmo é um ser-adiantado-em-relação-a-si-mesmo-no-já-ser-em-o-mundo. Essa formação de um campo de manifestabilidade, de um mundo, se dá pelo fato de o projeto compreensivo de ser do ser-aí ser sempre em vista de seu próprio ser. A abertura do poder-ser, como em virtude de que (*Worumwillen*) se projeta, significa a abertura de uma totalidade conformativa (*Bewandtnisganzheit*), a partir da qual um ente pode vir ao encontro como algo na totalidade de um nexo de relações referenciais estruturado pela significância, ou seja, um mundo.

Como afirmado anteriormente, o ser-aí na cotidianidade é no modo de ser do impessoal. Isto significa que o ser-aí se relaciona consigo mesmo em uma abertura impessoal do seu próprio ser, ou seja, o impessoal é aquilo em virtude de que se é na cotidianidade. Deste modo, é o impessoal quem articula o contexto de remissão da significância, é o impessoal quem forma um mundo. E, na medida em que o impessoal não é somente quem se é numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, mas também quem os outros são, mundo pode ser algo já sempre a cada vez algo compartilhado pelo ser-aí com os seres-aí-com. É sendo mundo-com, e carregando consigo os modos de ser do impessoal (nivelamento, mediania, publicidade) que o mundo pode já ter delimitado previamente o que pode vir ao encontro do ser-aí e como deve vir ao seu encontro, decidindo também as possibilidades de comportamento em relação a esses entes. A sedimentação de um mundo fático tem seu fundamento em a-gente.

Para a formação de um mundo fático sedimentado é fundamental também outro momento constitutivo do impessoal, o falatório (*Gerede*). Na preleção *Platão: O Sofista*, Heidegger afirma que o ser desencobridor, o arrancar o mundo ao fechamento é um modo de

ser do ser-aí que se mostra de início no falar (*Reden*), de modo que o λέγειν (falar) passa a valer como a constituição fundamental do ser-aí. Explicitando o modo de ser desse falar, Heidegger afirma: “Na medida, porém, em que o falar é um ter se exprimido, na medida em que ele conquista na posição uma existência própria, de tal modo que nela é conservado um conhecimento, o λόγος (discurso) *qua* λεγόμενον (aquilo que é dito) pode ser designado ἀληθής (verdadeiro-desvelador)” (HEIDEGGER, 2012b, p. 25). Como as proposições podem ganhar uma presença própria, torna-se, então, possível que o ser-aí se oriente por elas não levando em consideração as coisas mesmas sobre as quais são emitidas as proposições. Esse modo de ser no qual falamos uns com os outros nos ocupando do que é dito, sem nos apropriarmos originariamente do ente sobre que se fala, e, assim, encobrando-o nele mesmo, é o modo de ser fundamental do falatório. De imediato o ser-aí se guia por aquilo que é desencoberto no falatório. “Primária e originariamente não vemos tanto objetos e as coisas, mas apenas falamos sobre eles; mais exatamente, não expressamos o que vemos, mas vemos inversamente o que se fala sobre as coisas” (HEIDEGGER, 2006, p. 80). Enquanto modo de ser do impessoal, o falatório delimita as possibilidades da compreensão mediana e do encontrar-se. “No todo articulado de seus nexos-de-significação, o que é dito traz consigo uma compreensão de mundo aberto e, cooriginariamente com ele, uma compreensão do ser do ser-aí dos outros e do cada vez próprio ser-em” (HEIDEGGER, 2012c, p. 473).

Os caracteres do nivelamento, mediania, publicidade, e o momento constitutivo do falatório como constituição ontológica do impessoal, todos esses fundados na temporalidade imprópria que fecha para o ser-aí o seu poder ser mais próprio, são a condição de possibilidade da formação de um mundo fático sedimentado e compartilhado, no qual o ser-aí pode ser absorvido, fugindo da responsabilidade de ter de ser o seu aí. Se, por um lado, não se pode encobrir o caráter positivo desse mundo fático compartilhado que impessoalmente se sedimenta, pelo fato de ele retirar dos ombros do ser-aí o fardo de ter de formar um mundo, por outro é preciso ressaltar o obscurecimento que ele realiza do caráter ontológico da possibilidade, mantendo a totalidade de significados cada vez mais calcificada. Heidegger fala desse aspecto no parágrafo 41 de *Ser e Tempo*:

O projetar-se compreensivo do ser-aí já sempre se encontra enquanto um projetar-se fático junto a um mundo descoberto. A partir desse mundo, ele toma – e inicialmente de acordo com a interpretação levada a termo pelo impessoal – as suas possibilidades. Essa interpretação limita desde o princípio as possibilidades que se encontram abertas para uma escolha livre à esfera do que é conhecido, alcançável, realizável, daquilo que é próprio e adequado. Esse nivelamento das possibilidades do ser-aí ao que está de início cotidianamente disponível concretiza ao mesmo tempo um obscurecimento do possível enquanto tal. A cotidianidade mediana da

ocupação é cega para a possibilidade e se aquietou junto ao que é apenas “real”. Esse aquietamento não exclui uma funcionalidade extensa, mas a evoca. (HEIDEGGER, 2012c, p. 543).

Este trecho é importante para nosso trabalho, pois, além de abordar o nivelamento das possibilidades abertas em um mundo, permite-nos tematizar um ponto determinante da analítica existencial do ser-aí que ainda não foi tratado devidamente, a relação entre abertura de ser do ser-aí, compreender e possibilidade. Essa relação é apresentada por Heidegger em *Ser e Tempo* no parágrafo 31, *O ser-aí como compreender*. A conexão entre esses três fenômenos é, devido à sua importância, algo ressaltado por quase todos aqueles que se propõem escrever sobre o pensador alemão. O motivo pelo qual ainda não havíamos nos debruçado sobre ela é que nossas investigações buscavam retirar o acento que muitas vezes a tradição heideggeriana dá a um dos fenômenos dessa conexão, o compreender, não por entendermos que esse momento constitutivo do ser-aí não seja tão determinante, mas apenas por querermos ressaltar a unidade do modo de realização do desencobrimento discursivo dos entes que possui a estrutura do “como”, modo esse que denominamos aqui como discurso (*λόγος*), e que em *Ser e Tempo* é a abertura articulada pela unidade entre compreender (*Verstehen*), interpretação (*Auslegung*)/discurso em sentido estrito (*Rede*) e linguagem (*Sprache*).

A tematização do compreender no parágrafo 31 começa com uma retomada do que foi exposto no parágrafo 18, *Conformidade e significância; a mundanidade do mundo*. Heidegger diz que o compreender é abertura de uma possibilidade em virtude da qual o ser-aí é, e que esse movimento é abertura que cooriginariamente funda uma significância. Assim, esse abrir que o compreender realiza é uma abertura completa do ser-no-mundo (HEIDEGGER, 2012c, p. 407). Ainda que não tenhamos nos referido expressamente ao compreender até aqui, já havíamos tratado desse desencobrimento total ao abordarmos o fenômeno do mundo. Aquilo a que ainda não havíamos dado a devida importância é o que Heidegger expõe logo em seguida no parágrafo.

Abriu uma possibilidade do ser do ser-aí em virtude da qual ele é, não é simplesmente o desencobrimento de uma possibilidade dada que esse ente possuiria, mas a abertura total do seu próprio ser que o descobre como pura possibilidade. O compreender abre o próprio ser do ser-aí como ser-possível, o que significa que “o ser-aí é cada vez o que ele pode ser e como ele é sua possibilidade” (HEIDEGGER, 2012c, p. 409). Heidegger faz questão de demarcar que esse ser-possível não é o mesmo que a possibilidade enquanto categoria modal do ente que tem o modo de ser da subsistência (*Vorhandenheit*). Essa é

apenas aquilo que não é ainda efetivamente real e que de modo algum é algo necessário. Em seu artigo *O eu posso deve acompanhar todas as minhas determinações: a noção de existência e a doutrina modal das possibilidades* (REIS, 2013) e, mais extensamente, no livro *Aspectos da modalidade: a noção de possibilidade na fenomenologia hermenêutica* (REIS, 2014), Róbson Ramos dos Reis explica a distinção entre a possibilidade em sentido lógico, possibilidade como categoria modal da subsistência e possibilidade existencial, em uma reformulação do campo modal enquanto tal a partir de uma investigação do caráter de poder-ser do ser-aí no projeto da ontologia fundamental. Reis determina o caráter de poder-ser do ser-aí como uma possibilidade dinâmica (REIS, 2013, p. 32). Quando o ser-aí abre, em um compreender, seu próprio ser como poder-ser. – e com isso já está em virtude de uma possibilidade determinada desse ser mesmo –, isso não faz com que o ser-aí perca seu caráter ontológico de ser-possível, transformando-se em algo efetivo. O ser possível nunca se torna um ser efetivo, pois, como afirma Reis, “as possibilidades existenciais preservam sua existencialidade na projeção e, como tais, não se efetivam, sempre trazendo conjuntamente consigo outras possibilidades dinâmicas, e sempre excluindo um novo grupo de possibilidades na projeção acontecida” (REIS, 2013, p. 38).

Um outro ponto fundamental que precisamos trazer para este trabalho é a relação entre poder-ser e a abertura de um campo de manifestação que permite aos entes mostrar-se em si mesmos, algo que é muito bem descrito nas análises de Reis. No parágrafo 31, Heidegger afirma que, no discurso ôntico, “compreender algo” é o mesmo que “ser capaz de algo”, “poder algo”, de modo que a expressão carrega o sentido de possibilitar algo. “Aquilo que se pode no compreender como existencial não é um quê, mas o ser como existir” (HEIDEGGER, 2012c, p. 409). Mas, sendo o ser do ser-aí um ser-no-mundo, o que é possibilitado pelo compreender não é somente o ser da existência, e sim ainda o ser de todos os demais entes. Reis afirma que a noção de possibilidade na fenomenologia hermenêutica é uma ampliação e radicalização da análise transcendental das modalidades, o que faz com que ele tematize expressamente a relação de Martin Heidegger com o pensamento de Immanuel Kant. Kant dá a seguinte definição para o princípio supremo dos juízos sintéticos: “todo o objeto está submetido às condições necessárias da unidade sintética do diverso da intuição numa experiência possível”, de modo que “as condições da *possibilidade da experiência* em geral são, ao mesmo tempo, condições da *possibilidade dos objetos da experiência* e têm, por isso, validade objetiva num juízo sintético *a priori*” (KANT, B197 A158). Reis afirma que Heidegger interpreta esse o princípio supremo dos juízos sintéticos como a expressão da

estrutura ekstático temporal e horizontal da transcendência, que é formadora de um horizonte que torna possível a algo aparecer como algo. Assim, o compreender não forma “apenas uma ipseidade individuada por possibilidades, mas também os horizontes de manifestação fenomenológica de entes e objetos. Projetando-se em possibilidades dinâmicas os seres humanos possibilitam e formam os horizontes que contêm os critérios de identidade e existência para os entes que vêm ao encontro desde tais horizontes” (REIS, 2013, p. 34). O compreender é, então, a projeção de um campo total de manifestação que permite o vir ao encontro dos entes e, como bem sublinha Casanova, conquista ao mesmo tempo os significados desses entes (CASANOVA, 2006, p. 46).

Essa relação entre o ser do ser-aí e a instauração de um horizonte de manifestação, ambos possibilitados pelo compreender, joga um pouco mais de luz sobre o caráter de poder-ser do ser-aí. Já foi muito enfatizado no presente trabalho que o ser-aí não é uma “coisa pensante”, um ente fechado em si mesmo que traria constitutivamente o problema de como seria possível relacionar-se com o mundo fora dele. Agora vimos que o caráter de poder-ser não é a propriedade de uma ipseidade individuada por possibilidades. O ser do ser-aí só pode ser possibilidade porque ele é ser-no-mundo, porque a mundanidade como estrutura transcendental é o prévio por em liberdade as possibilidades ontológicas dos entes que vêm ao encontro em um mundo. Já havíamos dito que a referência como ser do utensílio era a condição ontológica da possibilidade de que esse ente pudesse ser determinado por aptidões. No parágrafo 31 de *Ser e Tempo*, é exposto que “a totalidade conformativa se desvenda como o todo categorial de uma *possibilidade* de conexão de utensílio” (HEIDEGGER, 2012c, p. 411), e que “o compreender, como poder-ser, tem ele mesmo possibilidades que são previamente delineadas pelo âmbito de tudo o que nele possa ser essencialmente aberto” (HEIDEGGER, 2012c, p. 411). Isso significa que as possibilidades de ser do ser aí são sempre as possibilidades de um mundo. De fato, mostramos acima que o impessoal não somente nivela possibilidades, mas também encobre o caráter ontológico da possibilidade. Contudo, disso não se segue que o ser-aí seria um ente que traria dentro de si suas possibilidades, sendo algumas dessas possibilidades cerceadas por um mundo fático. Pelo contrário. É o mundo que dá o caráter de possibilidade ao ser do ser-aí, ao ser-no-mundo¹⁷. Isso fica claro em um trecho inicial do parágrafo 32 de *Ser e Tempo, Compreender e interpretação*. Lá é dito: “O ser-aí como compreender projeta seu ser em possibilidades. Esse compreensivo *ser para*

¹⁷ Só podemos afirmar que um mundo cerceia possibilidades do ser-aí se o tomarmos como totalidade de significados sedimentados correlatos à abertura temporalizada impropriamente de um ser-aí impessoal.

possibilidades é ele mesmo um poder-ser, pelo efeito contrário que as possibilidades como que abertas têm sobre o ser-aí” (HEIDEGGER, 2012c, p. 421). Há muito mais para ser dito sobre esse tema, mas julgamos que o que aqui apresentamos foi suficiente para marcar em linhas gerais a relação entre ser-no-mundo, compreender e possibilidade.

CONCLUSÃO

Para iniciar a conclusão das nossas investigações sobre o fenômeno do discurso (*λόγος*), gostaríamos de trazer uma nota da preleção *Lógica: a pergunta pela verdade* de Martin Heidegger que, apesar de extensa, vale ser citada quase que integralmente, pois consegue apresentar em linhas gerais os fenômenos mais decisivos que procuramos mostrar até aqui. A nota começa relatando que, na aula anterior, foi determinada com maior precisão a estrutura do “como”. O contexto das reflexões anteriores é a verdade e, concretamente, a verdade do *λόγος*. Perguntava-se pelo que possibilitava ao *λόγος* ser verdadeiro ou falso e, nessa busca, deparou-se não só com a *σύνθεσις*, mas também com a *διαίρεσις* como constitutivas da sua estrutura do *λόγος*. Isso tornou necessária a busca por um fenômeno ao qual corresponde unitariamente esse caráter duplo. Segundo Heidegger, esse fenômeno

é o “como” (*als*) – a estrutura que corresponde ao compreender (*Verstehen*) como tal, o compreender que aqui deve ser entendido como um modo fundamental de ser da nossa existência (*Dasein*). A definição desse modo fundamental é: um modo fundamental que, detendo-se cada vez já no “de onde” (*Woher*) do significar (*Deuten*) [no “como algo”], se dirige a um estar presente, abrindo-o no retornar como isso e aquilo. Esse deter-se sempre já no “para-quê” (*Wozu*) do procurar no modo do retornar que abre, é uma conduta fundamental originariamente unitária, cuja estrutura expressa o “como”. O ‘como’ tem a função de descobrir algo – a partir de algo – algo como algo, quer dizer, como isto: a estrutura da compreensão (*Verständnis*) em geral. Compreensão significa: *ἐρμηνεία*, o compreendido na compreensão. Compreender: conduta fundamental da existência. A estrutura do “como” é, por consequência, a estrutura hermenêutica fundamental do ser do ente que chamamos existência (*Dasein*) – vida humana. Essa estrutura hermenêutica fundamental se torna relativa e originariamente apreensível no simples ter de lidar com – mostrado a partir desse. Essa estrutura fundamental unitária que se expressa com o “como” não pode se dissolver em fragmentos, mas só pode ser interpretada mais originariamente como conjunto em sua totalidade. (...) onde esta estrutura não está suficientemente liberada, é captada indiretamente e formalmente de fora. Determinações que são possíveis a todo o momento. No compreender primário do simples “ter de lidar com” está aberto o compreendido e o significado. Com ele, é próprio do compreender mesmo a possibilidade de aumentar, por assim dizer, para si mesmo, a abertura, o “resultado”: o resultado do significar é em cada caso um significado, não no sentido habitual do termo do significado de uma palavra, e sim que a esse significado primário pode caber agora uma palavra (HEIDEGGER, 2015, p. 125).

Essa nota traz os dois fenômenos centrais do nosso trabalho: o primeiro é o desencobrimento que possui a estrutura do “como”, que denominamos como “discurso” (*λόγος*) devido à importância que os pensamentos de Platão e Aristóteles tiveram para a

análise heideggeriana desse fenômeno, na medida em que tornaram possível evidenciar os momentos da síntese (*σύνθεσις*) e da cisão (*διαίρεσις*) como constitutivos desse modo de desencobrimento; o segundo é o compreender como significar que instaura uma significância. É possível dizer que nos dois textos que guiaram nosso trabalho, a preleção *Platão: O sofista* e o tratado *Ser e Tempo*, esses dois fenômenos são mantidos em separado. Na verdade, a preleção de 1924 sequer aborda o compreender. Em *Ser e Tempo*, a estrutura do “como” é atribuída muito mais à interpretação do que ao compreender¹⁸, e também não ocupa tanto espaço ao longo do texto. Assim, um ponto interessante dessa nota da preleção *Lógica*, que está situada temporalmente entre os dois textos centrais das nossas análises, é a junção do desencobrimento com a estrutura do “como” e o compreender. O trecho diz justamente que o “como” é a estrutura do compreender enquanto tal. Não é necessário analisar o fragmento acima, pois ele apenas resume tudo que aqui já foi dito, e não queremos ser ainda mais prolixos do que fomos até agora. Importante é apenas analisar essa concordância que foi afirmada entre compreender e a estrutura do “como”.

Apesar de *Ser e Tempo* não afirmar que o desencobrimento de algo como algo é realizado no compreender, analisando os parágrafos seguintes ao de número 31 veremos que não é possível separar esses dois fenômenos. No parágrafo 32, *Compreender e interpretação*, a estrutura do “algo como algo” é atribuída à interpretação, sendo tal fenômeno aquilo que permite que um ente simplesmente apareça como, por exemplo, uma caneta em meio às ocupações cotidianas. Um ponto fundamental desse parágrafo é que nele é dito que a interpretação é cooriginária ao compreender, de forma que uma compreensão já foi sempre articulada pela interpretação. Essa articulação consiste na elaboração das possibilidades abertas pelo compreender. Aquilo que a interpretação propriamente articula é o que Heidegger chama de sentido. Não precisamos nos aprofundar nesse fenômeno, podemos apenas delimitá-lo como o arcabouço formal aberto no compreender, e que, ao ser preenchido por um ente, possibilita que ele seja descoberto como algo. O que o parágrafo 32 possui de mais importante para nossa conclusão é a referida cooriginariedade de compreender e interpretar, que pode ser apreendida do seguinte trecho: “Todo simples ver pré-predicativo do utensílio já é em si mesmo compreendedor-interpretante” (HEIDEGGER, 2012, p, 423); e também da

¹⁸ É preciso admitir que existem trechos em *Ser e Tempo* que reúnem o “como” e o compreender: “Conforme essa estrutura [‘algo como algo’], algo somente é compreendido em relação a algo, em conformidade com ele, e de tal maneira que esse confronto que *compreende*, ao mesmo tempo em que reúne, separa o reunido, articulando-o numa *interpretação*”(HEIDEGGER, 2012c, p. 449); e “pode-se demonstrar na enunciação o modo pelo qual a estrutura do ‘como’, constitutiva do compreender e da interpretação, é modificável” (HEIDEGGER, 2012c, p. 435). Contudo, eles sempre referem o “como” à unidade entre compreender e interpretar, e nunca somente ao compreender.

passagem em que é abordada a visão própria à vida cotidiana com os utensílios, e que afirma que “o ver dessa visão já é cada vez compreendedor-interpretante, contento em si o expresso das relações referenciais (do para-algo), pertencentes a uma totalidade conformativa a partir da qual se compreende simplesmente o que vem ao encontro. A articulação do compreendido no interpretante ficar-perto do ente pelo fio condutor de ‘algo como algo’ é prévia a toda enunciação temática a respeito do ente ele mesmo” (HEIDEGGER, 2012, p, 423).

O que queríamos deixar claro no presente trabalho é o modo de ser fundamental do ser-aí que possibilita todo e qualquer comportamento desse ente: o desencobrimento discursivo. Iniciamos nossas investigações partindo de um fenômeno que é familiar a todos, a fala sobre as coisas. Começamos daí pelo fato de muitas vezes nos mantermos mais junto ao que é dito sobre as coisas do que junto às coisas mesmas, e por frequentemente vermos o que se fala sobre as coisas, ao invés de falarmos sobre as coisas que vemos. Para analisarmos a fala, partimos de uma proposição elementar com a estrutura da atribuição de um predicado a um sujeito. Esse enunciado nos possibilitou, pela simplicidade da sua forma, visualizar a estrutura que permitia aos entes virem ao nosso encontro, o desencobrimento com a estrutura do “como”. Posteriormente, aprofundaremos o modo de realização desse desencobrimento com o objetivo de mostrar sua relação com o ser do ente. Se o caminho escolhido nos permitiu que ver esses fenômenos e as conexões entre eles, ele gerou alguns encobrimentos e distorções. O principal dentre eles foi ter dado a impressão de que o enunciado enquanto proposição teórica seria o modo originário de desvelamento do ente. Se esse fosse o caso, nosso trabalho estaria inserindo o projeto da ontologia fundamental no interior de toda uma tradição de pensamento que entendia ser a proposição teórica o lugar por excelência da verdade. Para desfazer esse engano foi preciso trazer para nossas análises fenômenos que anteriormente não haviam sido tematizados: o utensílio, o mundo e o compreender. Ao término da abordagem desses últimos fenômenos, conseguimos ver finalmente o modo como se dá de início e na maioria das vezes o desencobrimento discursivo realizado pelo ser-aí. O que foi conquistado no último capítulo também deve servir para justificar o caminho seguido nos dois primeiros capítulos. O utensílio, o mundo e o compreender se mostram como fenômenos extremamente complexos e de difícil entendimento. Se eles fossem apresentados juntamente com as análises sobre o discurso e o ser do ente, fenômenos também de difícil apreensão, seria praticamente impossível acompanhar o movimento de descrição da unidade desses elementos. Além disso, ainda que as primeiras considerações possam ter levado a incompreensões, o que elas tinham de mais importante era evidenciar a estrutura do modo de

realização do desencobrimento de algo como algo, a qual é a mesma, seja no “como” originário, o hermenêutico, seja no “como” derivado, apofântico. O que diferencia esses dois modos de desvelamento é que, no último, o nexos de referências que permitem a um utensílio vir ao nosso encontro se torna muito menos complexo. Na verdade, ocorre um obscurecimento dessas relações, de modo que o “para-quê” do utensílio, o “para-algo” da totalidade conformativa, não são mais significados em um compreender, aparecendo o ente em seu caráter ontológico de subsistência.

O objeto das nossas investigações, o fenômeno do discurso no interior do projeto da ontologia fundamental de Martin Heidegger, é um tema extenso além de complexo, e o que realizamos aqui foi apenas demarcá-lo em suas linhas gerais no que diz respeito à sua relação com a verdade enquanto desencobrimento e com o ser do ente. Esperamos que o que foi aqui conquistado possa servir como um impulso para outras abordagens que venham a realizar novas e mais profundas aberturas desses fenômenos.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. . São Paulo: Loyola, 2013.
- _____. *Política*. Lisboa: Vega, 1998.
- _____. *Sobre a alma*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- _____. *Ética a Niômaco*. São Paulo: Atlas, 2009.
- BULTMANN, Rudolf. *Crer e compreender*. São Leopoldo: Sinodal, 2001.
- BUTLER, Judith. *Bodies that matter*. London: Roudedge, 1993.
- _____. Judith. *Gender Trouble*. New York: Routledge, 2007.
- CABRAL, Alexandre Marques. *Butmann e Heidegger: entre desmitologização teológica e destruição fenomenológica*. In.: *Ekstasis. N.1 V.1. 2012*.
- CASANOVA, Marco. *Compreender Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- casanova
- _____. *Eternidade Frágil*. Rio de Janeiro: Via Vérita, 2014.
- DERRIDA, Jacques. *Do espírito: Heidegger e a questão*. Campinas: Papirus, 1990.
- FIGAL, Günter. *Martin Heidegger: Fenomenologia da Liberdade*. Rio de janeiro: Forense Universitária, 2005.
- _____. *Oposicionalidade: o elemento hermenêutico e a filosofia*. Petrópolis: Vozes, 2007.
- GADAMER, Hans-Georg. *Hegel, Husserl, Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- _____. *Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*, Petrópolis: Vozes, 2012
- GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. São Leopoldo: Unisinos, 1999.
- HAAR, Michel. *Heidegger and the essence of man*. Albany: State University of New York Press, 1993.
- HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- HEIDEGGER, Martin. *Introdução à filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- _____. *Introdução à metafísica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.
- _____. *Lógica: la pregunta por la verdad*. Madri: Alianza Editorial, 2015b.
- _____. *Marcas do caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- _____. *O que é metafísica?* In: *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

- _____. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.
- _____. *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia*. Petrópolis: Vozes, 2012a.
- _____. *Platão: O Sofista*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012b.
- _____. *Prolegómenos para una história del concepto de tempo*. Madri: Alianza Editorial, 2006.
- _____. *Ser e Tempo*. Campinas: Unicamp, 2012c.
- HERÁCLITO. *Fragmentos*. In: *Os Pré-socráticos*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- kant
- HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*, Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006
- _____. *Meditações Cartesianas e Conferências de Paris*. Rio de Janeiro: Editora Forense LTDA, 2013.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.
- LYOTARD, Jean-François. *A Fenomenologia*. Lisboa Portugal: edições 70, 2014.
- MALPAS, Jeff. From the transcendental to the ‘topological’. In.: *From Kant to Davidson*. New York: Routledge, 2003.
- PARMÊNIDES. *Da Natureza*. São Paulo: Loyola, 2002.
- PLATÃO. *Fédon*. Belém: UFPA, 2011a.
- _____. *Fedro*. Belém: UFPA, 2011b.
- _____. *Sofista*. In: *Diálogos*. São Paulo: Abril Cultural, 1972.
- RICHARDSON, Willian. *Heidegger: through phenomenology to thought*. The Hague: Marinus Nijhoff, 1963.
- RUDOLF, Carnap. *A superação da metafísica pela análise lógica da linguagem*. Cognitio, São Paulo, v. 10, n. 2, p. 293-309, jul./dez. 2009.
- REIS, Róbson Ramos dos. *Aspectos da Modalidade: a noção de possibilidade na fenomenologia hermenêutica*. Rio de Janeiro: Via Vérita, 2014.
- _____. *O “eu posso deve acompanhar todas as minhas determinações: a noção de existência e a doutrina modal das possibilidades*. In.: *Ekstasis. V.2, N. 2*. 2013
- Ricœur, Paul. *Da interpretação: ensaio sobre Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1977.
- _____. *Interpretação e ideologias*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.
- _____. *Teoria da interpretação: o discurso e o excesso da significação*. Lisboa: Edições 70, 1987.

SARTRE, Jean Paul. *Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*, In.: *Veredas Favip*, Vol. 02. N. 01, 2005.

TUGENDHAT, Ernst. *Heidegger's idea of truth*. In: *Martin Heidegger Critical Assessments, Volume 3: Language*. London: Routledge, 1992.

WERLE, Marco. *Do pensamento à poesia: Heidegger e Hölderlin*. *Philosophos*, Universidade de Goiás, v.3, n.2, p.97-112, 1988.

_____. *Poesia e Pensamento em Hölderlin e Heidegger*. São Paulo: Unesp, 2005.

ŽIŽEK, Slavoj. *O Sujeito Incômodo: o centro ausente da ontologia política*. São Paulo: Boitempo, 2016.