

ELIÉSER DONIZETE SPERETA

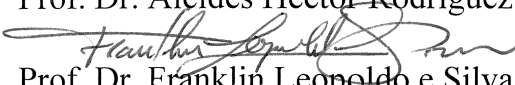
**ONTOLOGIA DA LINGUAGEM EM HEIDEGGER: SER E TEMPO E O
LOGOS DE HERÁCLITO**

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Departamento de Filosofia do Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas da Universidade
Estadual de Campinas sob a orientação do Prof.
Dr. Alcides Héctor Rodríguez Benoit.

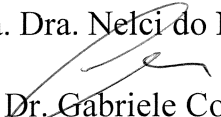
Este exemplar corresponde à redação
final da Dissertação defendida e
aprovada pela Comissão Julgadora
em 28/01/2005

BANCA

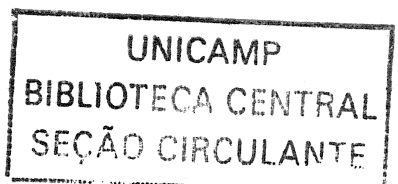
Prof. Dr. Alcides Héctor Rodríguez Benoit (orientador)


Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva (membro)

Prof. Dra. Nelci do Nascimento Gonçalves (membro)


Prof. Dr. Gabriele Cornelli (suplente)

JANEIRO/2005



ELIÉSER DONIZETE SPERETA

**ONTOLOGIA DA LINGUAGEM EM HEIDEGGER: SER E TEMPO
E O LOGOS DE HERÁCLITO**

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Departamento de Filosofia do Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas da Universidade
Estadual de Campinas sob a orientação do Prof.
Dr. Alcides Hector Rodriguez Benoit.

Este exemplar corresponde à redação
final da Dissertação defendida e
aprovada pela Comissão Julgadora
em:

/ / 2005

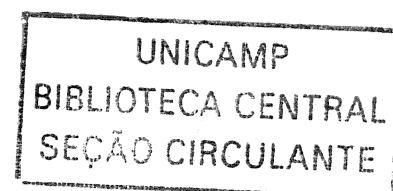
BANCA

Prof. Dr. Alcides Hector Rodriguez Benoit (Orientador)

Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva (Membro)

Prof. Dra. Nelci do Nascimento Gonçalves (Membro)

01/2005



UNIDADE	BC
Nº CHAMADA	T/UNICAMP
	Sp360
V	EX
TOMBO BC/	62662
PROC.	16-86-05
C ☐	D ☒
PREÇO	11,00
DATA	1º/3/05
Nº CPD	

Bubid 343861

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

SPERETA, ELIÉSER DONIZETE

Sp360

Ontologia da linguagem em Heidegger: ser e tempo e o logos de Heráclito / Eliéser Donizete Spereta. -- Campinas, SP : [s.n.], 2005.

Orientador: Alcides Hector Rodriguez Benoit.
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Heidegger, Martin, 1889-1976. 2. Heraclito, de Efeso.
3. Fenomenologia. 4. Ontologia. 5. Hermenêutica. 6. Logos.
7. Verdade. 8. Linguagem. I. Benoit, Alcides Hector Rodriguez.
II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e
Ciências Humanas. III. Título.

AGRADECIMENTOS

Aos meus familiares.

Ao meu amigo Pe. Edson.

Ao meu orientador, prof. Hector Benoit.

Aos examinadores do meu trabalho, desde a qualificação até a defesa: prof. Fausto Castilho, prof. Zeljko Loparic, prof. Franklin Leopoldo e profa. Nelci do Nascimento Gonçalves.

Ao CNPQ.

200606445

RESUMO

Neste trabalho, investigamos a possibilidade de uma ontologia da linguagem (*Sprache ontologisch*) a partir da fenomenologia de Heidegger, o que nos permitiu construir uma ampla organização de seu arcabouço conceitual, e também alcançar o âmbito mais originário de seu pensamento, a saber, a temporalidade da abertura em geral, seja a abertura hermenêutica, seja a abertura proporcionada pelo λόγος. Este caráter mais geral da abertura corresponde a uma semântica mais originária, característica da ontologia existenciária ou da φύσις, na qual se fundamentam, por derivação ou modificação, múltiplas outras semânticas particulares, cada uma com seu específico modo de estar na verdade.

ABSTRACT

In this essay, we checked up on the possibility of an ontology of the language (*Sprache ontologisch*) from Heidegger phenomenology, which let us construct a wide organization of this conceptual outline, and also reach the most original scope of this thinking, to know, the temporality of the opening in general, either the hermeneutics opening or the opening proportionated by λόγος. This most general character of the opening answers to a most originary semantics, characteristic of the existentiary ontology or the φύσις, in which substantiate, for derivation or modification, many other particular semantics, each one with its specific way of being in the truth.

SUMÁRIO

Introdução.....	9
Análise em <i>Ser e Tempo</i>.....	11
Capítulo I – O Método Fenomenológico.....	11
Capítulo II – A Ontologia.....	19
2.1 – O Sentido de Ser.....	19
2.2 – A Estrutura da Pergunta que Interroga pelo Ser.....	21
Capítulo III – A Hermenêutica.....	25
3.1 – O Encontrar-se.....	25
3.2 – O Compreender.....	27
3.3 – O Discurso.....	33
3.4 – A Interpretação.....	38
3.5 – A Caída.....	41
Capítulo IV – A Verdade.....	45
Capítulo V – A Linguagem.....	51
5.1 – A Linguagem.....	51
5.2 – O Falatório.....	52
5.3 – A Proposição.....	53
5.3.1 – Tipos de Proposição.....	55
5.3.2 – Recapitulação e Conclusão.....	63
Análise em <i>Heráclito</i>.....	69
Capítulo I – O Método Fenomenológico.....	69
Capítulo II – A φύσις	71

Capítulo III – O λόγος.....	81
3.1 – O λόγος.....	81
3.2 – O Λόγος.....	82
3.3 – O λόγος Humano.....	88
3.4 – A Re-virada.....	90
Capítulo IV – A Verdade.....	93
Capítulo V – A Linguagem.....	97
5.1 – Metafísica e Técnica.....	98
5.2 – Pensamento Essencial e Poesia.....	102
Conclusão.....	109
Bibliografia.....	111
Apêndice 1 – Observações Metodológicas.....	115
Apêndice 2 – Tradução.....	115

INTRODUÇÃO

O objetivo fundamental deste trabalho é desenvolver uma análise fenomenológica da linguagem, no primeiro e segundo períodos do pensamento de Heidegger, isto é, investigar a incidência da fenomenologia heideggeriana na linguagem. Este tema se justifica por seu caráter organizador e formalizador¹; o trabalho visa organizar, na linguagem, os conceitos referentes aos modos de ser dos entes², na medida em que estes conceitos são verdadeiros.

O trabalho segue a seguinte estrutura, consoante os objetivos:

- (i) Expor, de modo breve, o conceito heideggeriano de fenomenologia;
- (ii) Expor a base da investigação sobre o ser em *Ser e Tempo* e na *Origem do Pensamento Ocidental*, obras que representam os dois períodos da filosofia de Heidegger no que diz respeito à questão do ser;
- (iii) Expor o tema da abertura em *Ser e Tempo* e na *Lógica. A Doutrina Heraclítica do Logos*;
- (iv) Expor, nestas últimas, o problema geral da verdade;
- (v) Expor, também nestas, o problema geral da linguagem.

A concepção heideggeriana de fenomenologia é a matriz unificadora de todo o conteúdo do trabalho, de tal modo que os capítulos que seguem o capítulo sobre a fenomenologia guardam inevitavelmente uma referência a ele. Em outras palavras, o trabalho tem uma unidade, preservada por uma referência constante ao primeiro capítulo. A investigação sobre o ser no capítulo II refere-se ao *φαινόμενον*, as investigações sobre a abertura no capítulo III referem-se ao *λόγος*, e a verdade no capítulo IV diz respeito à adequação perfeita entre *λόγος* e *φαινόμενον*, através de um aumento fenomenológico de qualidade. A investigação sobre a linguagem no capítulo V significa alcançar um plano de expressabilidade da fenomenologia.

¹ Nosso objetivo é explicitar as formas usadas por Heidegger na análise dos temas. Entendemos que Heidegger lança mão de algumas formas fenomenológicas, que resultam em formas hermenêuticas e lingüísticas peculiares.

² Não trataremos de um ente em especial, mas tomaremos conjuntamente como exemplos, sem também investigá-los exaustivamente, os vários tipos de entes analisados por Heidegger, entre eles, de modo preferencial, os entes que fazem frente dentro do mundo, sempre opondo o utilizável ao subsistente. Heidegger apresenta em *ST* vários tipos de entes ou 'o que é' (*Dasein*) e vários modos de ser ou 'como é' (*Sosein*). Os principais: *Dasein* e *Existenz*, utilizável e *Zuhandenheit*, subsistente e *Vorhandenheit* [Cf. SZ 7]. Mas ele cita ainda: vivo e *Leben* [Cf. SZ 46ss.], *Wert* e *Geltung* [Cf. SZ 7, 68, 99s.]. O critério para a distinção dos modos de ser é o tempo, mas esta função e com que direito ele a desempenha ainda não foi suficientemente investigado [Cf. ST 22, SZ 18].

Há elementos que deveriam constituir esta introdução, mas por se tratarem de elementos puramente formais, resolvemos colocá-los no final do texto, nos apêndices, e reservar a introdução para o tratamento do conteúdo. Portanto sugerimos uma rápida passagem pelos apêndices antes de continuar a leitura.

ANÁLISE EM *SER E TEMPO*

CAPÍTULO I – O MÉTODO FENOMENOLÓGICO

A fenomenologia é o método do qual Heidegger lança mão para a análise filosófica. Como nosso objetivo neste trabalho é investigar a análise heideggeriana da linguagem, devemos primeiramente esboçar sua compreensão a respeito de seu próprio método. É interessante observar que a relação entre fenômeno e logos é um preâmbulo da relação entre ser do ente e ‘estado de aberto’ (*Erschlossenheit*), tal como veremos no decorrer do trabalho. O fator fundamental do logos da fenomenologia é a incorporação da hermenêutica, configurando-o como ‘estado de aberto’.

A expressão [fenomenologia] tem duas partes: fenômeno e logos; ambas se remontam a termos gregos: φαίνόμενοι e λόγος (*Der Ausdruck hat zwei Bestandstücke: Phänomen und Logos; beide gehen auf griechische Termini zurück: φαίνόμενοι und λόγος*) [ST 33, SZ 28].

Fenômeno significa, etimologicamente, *o que se mostra*, o patente (*was sich zeigt, das Sichzeigende, das Offenbare*) [ST 33, SZ 28]. Os gregos identificavam o fenômeno com os entes (τὰ ὄντα), pois os entes são genuinamente as coisas que se mostram. Entretanto, a noção de fenômeno tem uma ambigüidade. Os entes podem se mostrar por si mesmos de distintos modos, segundo a forma de acesso a eles (*Seiendes kann sich nun in verschiedener Weise, je nach der Zugangsart zu ihm, von ihm selbst her zeigen*) [ST 33, SZ 28]. O problema que gera a ambigüidade diz respeito à forma de acesso (*Zugangsart*); um ente pode ser acessado mediante uma forma que lhe é ou não pertinente.

Fenômeno em sentido lato significa, como vimos, *o que se mostra*, e pode ser também chamado de aparição (*Erscheinung*). Se o ente é acessado mediante uma forma que lhe é pertinente, este passa a ter a característica de fenômeno em sentido estrito, ou fenômeno em sentido fenomenológico, que significa *o que se mostra em si mesmo*, ou *o que se mostra em si mesmo ‘em pessoa’* (*an ihm selbst ‘leibhaftig’*) [ST 398, SZ 346]. Ao contrário, se o ente é acessado mediante uma forma que não lhe é pertinente, este passa a ter a característica de ‘parecer ser...’, ou fenômeno em sentido vulgar, que significa *o que se mostra mediante outro, que ele mesmo não é* (*das es selbst nicht ist*) [ST 69, SZ 58]. Ora, é fácil notar o que distingue os dois tipos de fenômeno: o modo de sua mostração. Em sentido fenomenológico, o ente se

mostra *em si mesmo*, ao passo que em sentido vulgar, o ente se mostra *mediante outro*, *que ele não é*.

Há algumas passagens que comprovam esta interpretação:

“Há até a possibilidade de que um ente se mostre como o que *não é* em si mesmo. Neste mostrar-se tem o ente o ‘aspecto de ...’. Tal mostrar-se o chamamos ‘parecer ser ...’. E assim tem também em grego a expressão φαivόμενον, fenômeno, esta significação: o que ‘tem aspecto de ...’, o que ‘parece ser ...’, o ‘parecer ser ...’ (...).”³

“... ser fenômeno, *pode* mostrar-se *como* algo que ele *não é*, *pode* ‘não mais que ter aspecto de ...’ (...).”⁴

Com as expressões *em si mesmo* e *mediante outro que ele não é*, Heidegger quer se referir ao conceito de propriedade e impropriedade, respectivamente. Há ainda um outro conceito, a saber, o de totalidade, o qual Heidegger apresenta através de uma distinção sutil no sentido de ‘parecer ser ...’. O sentido de ‘parecer ser ...’ como o *mostrar-se como algo que ele não é* é um processo que pode ser dividido em *não-mostrar-se* (*Sich-nicht-zeigen*), que designa o fato de que o ente não se mostra totalmente, e em *anunciar-se algo que não se mostra por meio de algo que se mostra* (*das Sichmelden von etwas, das sich nicht zeigt, durch etwas, was sich zeigt*) [ST 34, SZ 29], que designa o fato de que o ente que não se mostra totalmente é apresentado mediante outra coisa que se mostra em seu lugar, sendo ‘*indícios*’ de *algo que não se mostra em si mesmo* (*‘indizieren’, was sich selbst nicht zeigt*) [ST 34, SZ 29].

Heidegger apresenta então uma fenomenologia básica, baseada fundamentalmente no conceito de fenômeno, em sentido lato ou aparição (*Erscheinung*) como *o que se mostra*, fenômeno em sentido estrito como *o que se mostra* (totalidade) *em si mesmo* (propriedade), e ‘parecer ser ...’ (*Schein*) como *o que, em não se mostrando* (não-totalidade), *mostra-se como algo que ele não é, isto é, mostra-se mediante outro* (impropriedade).

³ Martin HEIDEGGER, ST 33, SZ 28-29: “Die Möglichkeit besteht sogar, dass Seiendes sich als das zeigt, was es an ihm selbst *nicht* ist. In diesem Sichzeigen ‘sieht’ das Seiende ‘so aus wie ...’. Solches Sichzeigen nennen wir *Scheinen*. Und so hat auch im Griechischen der Ausdruck φαivόμενον, Phänomen, die Bedeutung: das so Aussehende wie, das ‘Scheinbare’, der ‘Schein’ ...”

⁴ Martin HEIDEGGER, ST 34, SZ 29: “... Phänomen zu sein, *kann* es sich zeigen *als* etwas, was es *nicht* ist, *kann* es ‘nur so aussehen wie ...’.

O λόγος da fenomenologia é o discurso no qual todo fenômeno é articulado; é o plano hermenêutico correlato ao fenômeno. Heidegger define assim este λόγος:

“λόγος no sentido de discurso quer dizer melhor o mesmo que δηλοῦν, fazer patente aquilo de que ‘se discursa’ no discurso.”⁵

Assim como δηλοῦν, o discurso tem também o significado de ἀπόφανσις, que consiste em permitir ver algo mostrando-o ou indicando-o (*im aufweisenden Sehenlassen von etwas liegt*) [ST 38, SZ 33]. E por que tem o sentido de ἀπόφανσις, o λόγος tem também o sentido de σύνθεσις [e διαίρεσις], que não quer dizer aqui união nem ligação de representações (*Synthesis sagt hier nicht Verbinden und Verknüpfen von Vorstellungen*) [ST 38, SZ 33], mas

“συν tem aqui uma significação puramente apofântica e quer dizer: permitir ver algo em seu estar *junto com* algo, permitir ver algo *como* algo.”⁶

E justamente por que o λόγος tem este caráter de ἀπόφανσις, de permitir ver algo *como* algo, ele pode ser verdadeiro ou falso (*kann er wahr oder falsch sein*) [ST 38, SZ 33]:

“O ‘ser verdade’ do λόγος como ἀληθεύειν quer dizer: no λέγειν como ἀποφαίνεσθαι, sacar de seu ocultamento o ente *de que* se discursa e permitir vê-lo, *descobri-lo*, como *não-oculto* (ἀληθές). Igualmente quer dizer o ‘ser falso’, ψεύδεσθαι, o mesmo que enganar no sentido de *encobrir*: pôr algo ante algo (no modo do permitir ver) e fazê-lo passar *por* algo que ele *não* é.”⁷

⁵ Martin HEIDEGGER, ST 37, SZ 32: “λόγος als Rede besagt vielmehr soviel wie δηλοῦν, offenbar machen das, wovon in der Rede ‘die Rede’ ist.”

⁶ Martin HEIDEGGER, ST 38, SZ 33: “Das συν hat hier rein apophantische Bedeutung und besagt: etwas in seinem *Beisammen* mit etwas, etwas *als* etwas sehen lassen.”

⁷ Martin HEIDEGGER, ST 38, SZ 33: “Das ‘Wahrsein’ des λόγος als ἀληθεύειν besagt: das Seinde, wovon die Rede ist, im λέγειν als ἀποφαίνεσθαι aus seiner Verborgenheit herausnehmen und es als Unverborgenes (ἀληθές) sehen lassen, *entdecken*. Imgleichen besagt das ‘Falschsein’ ψεύδεσθαι soviel wie Täuschen im Sinne von *verdecken*: etwas vor etwas stellen (in der Weise des Sehenlassens) und es damit ausgeben *als* etwas, was es *nicht* ist.”

Acompanhando a sequência do texto, Heidegger questiona a concepção tradicional de verdade, afirmando que não se pode considerar justamente o λόγος como o ‘lugar’ primário da verdade (*darf der λόγος gerade nicht als der primäre ‘Ort’ der Wahrheit angesprochen werden*) [ST 38-39, SZ 33], pois tal lugar, originariamente para a filosofia grega, é a αἴσθησις, a pura percepção sensível de algo, ou o puro νοεῖν, o perceber. Nesta perspectiva, em contraposição à pura percepção de algo (νοεῖν), a estrutura racional (λόγος) carrega, devido a esta estrutura sintética, a possibilidade de encobrir (*übernimmt mit dieser Synthesstruktur die Möglichkeit des Verdeckens*) [ST 39, SZ 34]. A estrutura sintética articula um ὑποκείμενον a κατηγορίας.

Esta distinção entre νοεῖν e λόγος é uma distinção herdada da fenomenologia de Husserl, para quem apenas a intuição apresenta o ente em si mesmo, e o pensamento é a instância representadora ou significativa do ente, e portanto, não o apresenta em si mesmo. Porém, por meio da hermenêutica, Heidegger apresentará uma solução a esta distinção, instaurando um λόγος com estrutura noética. Temos então que o λόγος pode ser verdadeiro ou falso. É verdadeiro se tem uma estrutura noética e é falso se é meramente apofântico⁸.

Após passar pelas duas palavras-membro do termo fenomenologia, Heidegger enuncia categorialmente o conceito de fenomenologia:

“ ‘Fenomenologia’ quer, pois, dizer:
ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα: permitir ver o que se
mostra, tal como se mostra por si mesmo,
efetivamente por si mesmo.”⁹

Fenomenologia é portanto o método ou o λόγος que permite ver o que se mostra em si mesmo. Este permitir ver o que se mostra em si mesmo caracteriza o método fenomenológico como um método que garante o acesso às coisas mesmas! (*Zu den Sachen selbst!*). A ida às coisas mesmas não é um fato que se dá de uma só vez, mas é um processo de desencobrimento, o qual, segundo o próprio Heidegger, não diz outra coisa que o termo grego

⁸ Heidegger buscou esta concepção de λόγος em Aristóteles. Nesta busca, ele divide o λόγος ἀποφαντικός (que se distingue de antemão do λόγος σημαντικός [Cf. GA 20, §9], e Heidegger traduziu por discurso indicador *taufzeigende Rede* [GA 17, §2] em λόγος hermenêutico e λόγος apofântico [Cf. GA 21, §12]. O primeiro é noético, está ligado à αἴσθησις, e pode também ser chamado de intuição hermenêutica [GA 56/57, pp. 116-121], ao passo que o segundo é representativo.

⁹ Martin HEIDEGGER, ST 40, SZ 34: “Phänomenologie sagt dann: ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα: Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen.”

ἀλήθεια. Este desencobrimento não é um desencobrimento meramente ôntico, pois para Heidegger, fenomenologia é ontologia, de tal modo que *a ontologia só é possível como fenomenologia (Ontologie ist nur als Phänomenologie möglich)* [ST 41, SZ 35]. Ele ainda escreve:

“O conceito fenomenológico de fenômeno entende pelo ‘que se mostra’ o ser dos entes, seu sentido, suas modificações e derivados.”¹⁰

Nesta passagem Heidegger deixa claro que o primeiro desencobrimento é sempre ontológico, diz sempre respeito ao ser do ente, pois o ser é justamente o fator que permite ver o ente. Assim, do mesmo modo, o primeiro encobrimento é sempre ontológico. Primeiro significa aqui o que dá origem, o mais originário. Porém o desencobrimento e encobrimento que se dão de pronto é ôntico, é o que se manifesta mais imediatamente na experiência. Vejamos primeiramente as formas de encobrimento, numa passagem extremamente importante de *ST*:

“A forma em que os fenômenos podem estar encobertos é variada. Em primeiro termo, pode estar encoberto um fenômeno no sentido de estar todavia *não descoberto*. Não tem noção nem conhecimento de seu estar aí. Um fenômeno pode ademais estar *enterrado*. Isto implica: estava já descoberto, porém voltou a se encobrir. Este encobrimento pode chegar a ser total, ou bem, e é a regra, o já descoberto é ainda visível, porém só na forma do ‘parecer ser...’. Mas, quanto de ‘parecer ser...’, tanto de ‘ser’. Este estar encoberto no sentido de estar ‘desfigurado’ é o mais freqüente e mais perigoso, porque aqui são especialmente tenazes as possibilidades de engano e extravio. (...)

O encobrimento mesmo, tomado no sentido do estar oculto, ou do estar encerrado [*sic!* Versão correta: enterrado], ou do estar desfigurado, tem por sua vez uma dupla possibilidade. Há encobrimentos

¹⁰ Martin HEIDEGGER, *ST* 40. SZ 35: “Der phänomenologische Begriff von Phänomen meint als das Sichzeigende das Sein des Seienden, seinen Sinn, seine Modifikationen und Derivate.”

acidentais e encobrimentos necessários, quer dizer, que se fundam na forma de estar aí do descoberto.”¹¹

Desta passagem podemos ver que:

- (i) encobrimento (*Verdeckung*) [ST 42, SZ 36] ou ‘estado de encoberto’ (*Verdecktheit*) [SZ 222] é um processo mais amplo que envolve os outros três¹²:
- (ii) ‘estado de não-descoberto’ (*Unentdecktheit*) [ST 42, SZ 36], que é o encobrimento inicial, em que o ente não aparece parcial ou totalmente. Este modo de encobrimento ainda está ligado ao $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$, caracterizando-se como um $\alpha\gamma\nu\omicron\iota\alpha$;
- (iii) o ‘parecer ser ...’ (*Schein*) ou ‘estado de desfigurado’ (*Verstellung*) [ST 42, SZ 36], que é o encobrimento mais perigoso por ser um encobrimento necessário, isto é, o que se funda na forma de estar aí do descoberto; é um encobrimento mediante um ser;
- (iv) ‘estado de oculto’ (*Verborgenheit*) [ST 42, SZ 36], é um encobrimento acidental por ser um encobrimento mediante outro ente; pode também ser chamado de encobrimento pré-ontológico¹³.

O desencobrimento (*Unverdeckung*) é o fenômeno em sentido estrito ou em sentido fenomenológico, após passar obviamente pelo $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$. O desencobrimento é desencobrimento

¹¹ Martin HEIDEGGER, ST 41-42, SZ 36: “Die Art der möglichen Verdecktheit der Phänomene ist verschieden. Einmal kann ein Phänomen verdeckt sein in dem Sinne, dass es überhaupt noch *unentdeckt* ist. Über seinen Bestand gibt es weder Kenntnis noch Unkenntnis. Ein Phänomen kann ferner *verschüttet* sein. Darin liegt: es war zuvor einmal entdeckt, verfiel aber wieder der Verdeckung. Diese kann zur totalen werden, oder aber, was die Regel ist, das zuvor Entdeckte ist noch sichtbar, wenngleich nur als Schein. Wieviel Schein jedoch, so viel ‘Sein’. Diese Verdeckung als ‘Verstellung’ ist die häufigste und gefährlichste, weil hier die Möglichkeiten der Täuschung und Missleitung besonders hartnäckig sind. (...) Die Verdeckung selbst, mag sie im Sinne der Verborgenheit oder der Verschüttung oder der Verstellung gefasst werden, hat wiederum eine zweifache Möglichkeit. Es gibt zufällige Verdeckungen und notwendige, d. h. solche, die in der Bestandart des Entdeckten gründen.”

¹² Há ainda o ‘estado de fechado’ (*Verschlossenheit*) que não se enquadra na dinâmica do encobrimento, mas é simplesmente o oposto do ‘estado de aberto’ (*Erschlossenheit*) do Dasein: “... este ‘estado de fechado’ é somente a *privação* de um ‘estado de aberto’ (*diese Verschlossenheit ist nur die Privation einer Erschlossenheit*) [ST 213, SZ 184].

¹³ Cf. Martin HEIDEGGER, ST 80, SZ 68, onde Heidegger afirma que os entes que estão no ‘estado de oculto’ (*verborgen*), o estão de pronto (*zunächst*), pré-ontologicamente (*vorontologisch*).

ontológico de um ente, que começa pela simples descoberta/descobrimento (*Entdeckung*)¹⁴ [ST 160, SZ 138] ou ‘estado de descoberto’ (*Entdecktheit*) [ST 342, SZ 297] ou ‘ser descoberto’ (*Entdeckt-sein*) [SZ 218] do ente em sua totalidade. Por isso Heidegger diz que fenômeno em sentido fenomenológico é só aquilo que é ser (*Phänomen im phänomenologischen Verstande immer nur das ist, was Sein ausmacht*) [ST 43, SZ 37]. O desencobrimento ocorre estritamente quando o ente mostra-se na forma de acesso que genuinamente lhe é inerente (*in der ihm genuin zugehörigen Zugangsart zeigen*) [ST 43, SZ 37], isto é, em seu ser, confirmando o ‘estado de não-oculto’ (*Unverborgenheit*) [SZ 219]. Mais adiante Heidegger confirma a diferença entre contar contos dos entes (encobrimento), e apressar o ser dos entes (desencobrimento) (*ein anderes ist es, über Seiendes erzählend zu berichten, ein anderes, Seiendes in seinem Sein zu fassen*) [ST 44, SZ 39], ou ainda quando afirma que o ser não é o gênero de nenhum ente, e no entanto toca a todo ente (*Das Sein ... ist keine Gattung eines Seienden, und doch betrifft es jedes Seiende*) [ST 44, SZ 38].

Finalmente, podemos dizer que o termo fenomenologia compreende de um lado a ontologia (o fenômeno), e de outro um ‘estado de aberto’ (o λόγος hermenêutico).

Mas há ainda, como se percebe, um aspecto relevante a ser considerado: a questão da verdade. Uma fenomenologia autenticamente compreendida condiz com a própria abertura verdadeira de um ente. Esta abertura verdadeira é a originariedade do ente em questão, composta de totalidade e propriedade. Isto quer dizer que de um ente só se pode afirmar a sua verdade quando este está no modo de sua totalidade e propriedade; quando está dado totalmente, do ponto de vista ôntico, e quando está dado propriamente, do ponto de vista ontológico. A propriedade, sendo um conceito que designa um fato ontológico, refere-se ao *em si mesmo* do ente.

Veremos a seguir, mais detidamente, estas três dimensões da fenomenologia: a ontologia (ser), a hermenêutica (‘estado de aberto’) e a verdade, cada uma como um aprofundamento do que Heidegger apresentou introdutoriamente em seu método fenomenológico, cada uma num paralelo com a outra. E, por fim, veremos a expressabilidade lingüística destas dimensões.

¹⁴ Heidegger chega a usar a expressão “descobrimento do ser dos entes” (*Entdeckung des Seins des Seienden*) [ST 244, SZ 212], mas neste caso ele está se referindo a Parmênides, para quem não havia a diferença entre ser e ente.

O que foi dito resume-se no fato de que, antes de alcançar o fenômeno em sua verdade, o λόγος da fenomenologia passa pela hermenêutica do Dasein. Intermediada desta forma, a fenomenologia se põe a analisar os temas filosóficos em geral, os quais se reduzem sempre à questão do ser.

CAPÍTULO II – A ONTOLOGIA

Ao tomarmos o ser como tema de estudo deste capítulo, estamos dando início ao estudo da ontologia de Heidegger, que afirmamos ser a primeira das três dimensões da fenomenologia – a que corresponde à noção de fenômeno.

2.1 – O SENTIDO DE SER

Aqui se põe a questão pelo ser enquanto ser, ou, em outras palavras, pelo sentido de ser. Nesta linha de reflexão, a questão pode ser assim formulada: o que é ser? Qual é o conceito de ser? Qual é o significado fundamental de ser? O que se entende por ser? Pode-se responder, de antemão, que ser consiste em ser fundamento do ente. Em *Sobre a Essência do Fundamento*, Heidegger mostra que na metafísica o fundamento do ente foi considerado como um elemento ôntico, quando deveria ser ontológico. O ser, e não outro ente, é fundamento do ente. Em *ST*, ser é em todos os casos o ser de um ente (*Sein ist jeweils das Sein eines Seienden*) [ST 11, SZ 9] ou quer dizer ser dos entes (*Sein besagt Sein von Seiendem*) [ST 8, SZ 6]. Esta afirmação de Heidegger é extremamente importante por ligar o ôntico e o ontológico, levando em consideração a diferença entre eles.

A diferença entre ser e ente foi encoberta pela tradição filosófica ocidental enquanto metafísica, desde Platão. Neste, em função da língua grega, o ser foi tomado como um ente. Na língua grega, a forma participial do verbo ser (ὄν, οὖσα, ὄν) permitiu tomar o infinitivo ser (εἶναι), como um substantivo. Esta questão gramatical teve uma conseqüência na esfera do pensamento, a saber, a indeterminação inicial do ser enquanto fato de ser de um ente, presente no εἶναι, transformou-se em ‘algo que é’ – um ente – presente no ὄν, οὖσα, ὄν. A filosofia procurava o fundamento dos entes numa instância que estivesse além (μετά) da esfera física (φυσική), ou melhor, ela procurava buscar o ser dos entes, o que são os entes enquanto são entes (ὄν ἢ ὄν). Ora, como o fato de ser dos entes podia ser pensado como um ente, o fundamento do ente que a filosofia procurava tornou-se ôntico, uma essência (οὐσία) caracteristicamente ôntica. Tal ocorrência se manifestou em Platão no recurso às idéias, enquanto essências ônticas¹⁵ supra-sensíveis explicadoras dos entes sensíveis. Este recurso

¹⁵ Em *Transformação da Filosofia*, Karl-Otto Apel menciona o fato de que “existem em Platão (assim como em Aristóteles) trechos que parecem contradizer a interpretação de Heidegger; os comentários de Platão sobre o εἶναι ἀγαθόν – situado para além de toda οὐσία e de toda pronunciabilidade (v. a *República*, assim como a *Carta VII*) – parecem ter antecipado a ‘diferença ontológica’, como proposta pelo próprio Heidegger.”

significou a recondução do ente a outro ente – que veremos com detalhes no sub-capítulo sobre os tipos de proposição – em que este último, sendo um ente supra-sensível qualquer, encobriu o fato de ser do ente em questão. Os entes (τὰ ὄντα), enquanto são, tem seu fato de ser centrado na noção de substância, que ficou absolutamente encoberta no pensamento metafísico. A substância caracteriza os entes como presença constante, e isso ficou encoberto na medida em que se mal esclareceu tal noção a partir *desta* ou *daquela* substância em particular, substâncias que são, como dissemos, caracteristicamente ônticas, não outra coisa que abstrações empíricas, conceitos genéricos.

Em *O Fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento*, Heidegger escreve:

“A Metafísica pensa o ente enquanto ente ao modo da representação fundadora. Pois o ser do ente mostrou-se, desde o começo da Filosofia, e neste próprio começo, como o fundamento (*arché, aition*, princípio). (...). O ser como fundamento leva o ente a seu apresentar-se adequado. O fundamento manifesta-se como sendo presença. Seu presente consiste em produzir para a presença cada ente que se apresenta a seu modo particular. O fundamento, dependendo do tipo de presença, possui o caráter do fundar como causação ôntica do real ...”¹⁶

A passagem é clara no sentido de afirmar o caráter ôntico do fundamento do ente para a tradição metafísica. O ser é um modo de apresentação do ente, porém, tomado como substancialidade – que é um tipo de presença – o ser possibilitou sua própria recondução a um ente, tornando-se, por meio deste, causa ôntica da presença do ente – uma causa genérica.

Com base no que foi apresentado, temos que, para Heidegger, ser é fundamento do ente, é aquilo que permite nosso acesso aos entes. Seguimos agora com uma caracterização geral do ser, apresentada por Heidegger no início de *ST*.

Nos §§ 1 e 2 de *ST*, Heidegger apresenta três características gerais do ser, dentro da compreensão da tradição filosófica ocidental. A primeira é a universalidade. A universalidade do ser foi enunciada já por Aristóteles: τὸ ὄν ἐστὶ καθόλου μάλιστα πάντων, o qual Heidegger traduz: o ‘ser’ é o conceito mais ‘universal’ (*Das ‘Sein’ ist der ‘allgemeinste’ Begriff*) [ST 4, SZ 3]. A universalidade do ser, porém, não é genérica, mas ela é ‘superior’ a

toda universalidade genérica (*‘übersteigt’ alle gattungsmässigen Allgemeinheit*) [ST 4, SZ 3], e também não é específica (οὐτε τὸ ὄν γένος), como Aristóteles afirmou. A transcendência do ser se baseia na unidade da analogia (*Einheit der Analogie*), o que significa que o ser é uma compreensão implícita e presente em toda relação com os entes, sendo a unidade em face da pluralidade das ‘categorias’ com um conteúdo material (*gegenüber der Mannigfaltigkeit der sachhaltigen ‘Kategorien’*) [ST 5, SZ 3]. Ora, se o ser é o conceito mais universal, ele é também indefinível (*undefinierbar*), pois qualquer coisa que se lhe acrescente para defini-lo, já implica em uma redução de sua universalidade. E, além disso, como afirma São Tomás, se *definitio fit per genus proximum et differentiam specificam*, então o ser deve ser indefinível. Por fim, se o ser é um conceito indefinível, correto é tomá-lo como o mais compreensível dos conceitos (*der selbstverständliche Begriff*) [ST 5, SZ 4] e se ocupar dos fatos do mundo.

Em toda ocupação, proposição, percepção, etc., o conceito de ser já está pressuposto de modo a priori:

“Todo mundo compreende isto: ‘O céu é azul’; ‘eu sou feliz’ e etc. Porém esta compreensibilidade do ‘termo médio’ não faz mais que mostrar a incompreensibilidade.”¹⁷

A incompreensibilidade é justamente a não apropriação da compreensão. O conceito de ser é realmente universal, pois abarca tudo o que é, e também é indefinível, por não se reduzir a um ente, e é o mais compreensível, pois há sempre uma questão do ser envolvida na lida com os entes; o ser é sempre uma questão, é *a priori* um enigma (*a priori ein Rätsel*) [ST 5, SZ 4]. Por meio destes dogmas, a tradição entificou o ser e o colocou no esquecimento, e na pergunta que interroga pelo ser (*Seinsfrage*). Heidegger pretende retomar a essência esquecida do ser.

2.2 – A ESTRUTURA DA PERGUNTA QUE INTERROGA PELO SER

No §2 de *ST*, Heidegger desenvolve a estrutura formal da pergunta que interroga pelo ser (*Die formale Struktur der Frage nach dem Sein*), e esta se destaca de um simples

¹⁶ Martin HEIDEGGER, *O Fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento* 269.

¹⁷ Martin HEIDEGGER, *ST* 5, SZ 4: “Jeder versteht: ‘Der Himmel ist blau’; ‘ich bin froh’ und dgl. Allein diese durchschnittliche Verständlichkeit demonstriert nur die Unverständlichkeit.”

questionário, pois é uma busca que tem sua direção prévia a partir do buscado (*Jedes Suchen hat sein vorgängiges Geleit aus dem Gesuchten her*) [ST 6, SZ 5]. Perguntar é buscar conhecer ‘o que’ é e ‘como’ é um ente (*Fragen ist erkennendes Suchen des Seienden in seinem Dass- und Sosein*) [ST 7, SZ 5]. O buscado é distinguido em *aquilo a que se pergunta* (*das Befragte*), *aquilo de que se pergunta* (*das Gefragte*) e *aquilo que se pergunta* (*das Erfragte*). *Aquilo a que se pergunta* é o ente mesmo, que deve estar dado, segundo a exigência fenomenológica, de modo total; trata-se do ‘quê é’ (*Dassein*). *Aquilo de que se pergunta* é o ser do ente, os caracteres ontológicos do ente em questão, o ‘como é’ (*Sosein*). Determinar o ente por meio de seu ser é o primeiro caminho contra determinar um ente enquanto ente reconduzindo-o a outro ente como sua origem (*Seiendes als Seiendes nicht durch Rückführung auf ein anderes Seiendes in seiner Herkunft zu bestimmen*) [ST 8, SZ 6]. Segundo a exigência fenomenológica, o ser deve estar dado de modo próprio, isto é, deve ser pertinente ao ente em questão, de tal modo que este seja dado *em si mesmo*.

O ser do ente pode ser distinguido em modo de ser, singularidade e derivados. Modo de ser (*Seinsweise*), setor do ser (*Sachgebiete*) ou espécie de ser (*Seinsart*) são sinônimos e designam um fato transcendental a priori necessário e universal. A singularidade (*Einzelheit*) [GA 41, 14] ou singularização (*Vereinzelung*) [SZ 188] designa o fato de que o ente é a cada vez este (*Jediesheit*), e ser a cada vez este é uma determinação universal (*Allgemeine Bestimmung*) [GA 41, 15] das coisas, algo que diz respeito ao seu *quê* (essência) (*Was (Wesen)*) [GA 41, 19]; cada coisa é a cada vez esta coisa e não outra (*Jedes Ding ist ein je dieses und kein anderes*) [GA 41, 14]; é uma radicalização do *em si mesmo* do ente. E os derivados são ingredientes que surgem como intermediário entre o ente mesmo e seu modo de ser, ou melhor, são derivados do ser (*Derivate von Sein*) [Cf. ST 25, SZ 18]. Heidegger os chamará também *concreções* [Cf. ST 96 e 97, SZ 82 e 83].

A questão da singularidade se encontra em Heidegger de uma forma não explícita. Ele diz:

“Um instrumento, rigorosamente, nunca ‘é’. Ao ser do instrumento pertence sempre e a cada vez uma

totalidade instrumental, na qual este instrumento pode ser, o qual ele é.”¹⁸

Em tal negação, Heidegger está rejeitando o caráter de exemplar de um gênero (*Exemplar einer Gattung*) [SZ 42] do subsistente¹⁹, pois o artigo indefinido *um* (*ein*) indica um entre outros, independente de qual seja exatamente, pois os membros de um gênero são semelhantes, e é esta semelhança que importa à ciência empírica. Ao contrário disso, ele utiliza artigos determinados ou ainda expressões dêiticas²⁰, como se pode observar na passagem supracitada.

E *aquilo que se pergunta* é o sentido do ser, que é um repertório peculiar de conceitos (*eigene Begrifflichkeit*) que se aplicam ao ser, e que se diferenciam dos conceitos que se aplicam a entes em geral enquanto meras significações (*Bedeutungen*) [Cf. ST 8, SZ 6]. Heidegger chama estes conceitos de conceitos fundamentais (*Grundbegriffe*), e diz que a filosofia enquanto ontologia é uma genealogia destes conceitos [Cf. ST 13, SZ 11], constituindo conhecimentos ontológicos (*ontologische Erkenntnis*) [ST 10, SZ 8].

Podemos organizar sumariamente esta estrutura da seguinte forma, apontando o paralelismo entre ontologia e fenomenologia:

Segundo o cumprimento das exigências fenomenológicas (fenômeno em sentido estrito – fenomenológico):

Ente total (totalidade): *o que se mostra*

Modo de ser que lhe é pertinente (propriedade): *o que se mostra em si mesmo*

Singularidade (propriedade): *o que se mostra em si mesmo* do modo mais radical

Derivados (propriedade): *o que se mostra em si mesmo* de modo derivado

Segundo seu não cumprimento (fenômeno em sentido vulgar):

Ente parcial ou ausência de ente (não-totalidade): *o que não se mostra*

Modo de ser que não lhe é pertinente, e entificação do mesmo (impropriedade): *o que se mostra como algo que ele não é*

¹⁸ Martin HEIDEGGER. ST 80, SZ 68: “Ein Zeug ‘ist’ strenggenommen nie. Zum Sein von Zeug gehört je immer ein Zeugganzes, darin es dieses Zeug sein kann, das es ist.”

¹⁹ Em *Die Frage nach dem Ding*, Heidegger explica que a igualdade das coisas e seu caráter exemplar se fundam na indistinção espaço-temporal da *res extensa*. Sobre a indistinção espaço-temporal do subsistente, cf. SZ 362.

²⁰ Cf. GA 41, p. 24, onde Heidegger diz que os artigos *o* e *a* surgiram das palavras dêiticas.

Recondução a outro ente genérico (impropriedade): *o que se mostra como algo que ele não é*

Exemplar (impropriedade)

Categorias (impropriedade)

CAPÍTULO III – A HERMENÊUTICA

Ao tomarmos a hermenêutica como tema de estudo deste capítulo, estamos dando início ao estudo do ‘estado de aberto’, que afirmamos ser a segunda das três dimensões da fenomenologia – a que corresponde ao λόγος.

No §28, que introduz *a tarefa de uma análise temática do ‘ser em’*, há uma passagem que destaca uma comparação importante no interior do ‘estado de aberto’. Ela diz:

“Em B (o ser cotidiano do aí e a caída do Dasein) se analisa, correspondendo ao fenômeno constitutivo do discurso, ao ver que se dá no compreender e conforme a interpretação (significado) a ele pertencente, os seguintes modos existenciários do ser cotidiano do aí: o falatório (§35), a avidez de novidades (§36), a ambigüidade (§37).”²¹

A passagem sugere que pode ocorrer um duplo ‘estado de aberto’, podendo ele ser originário ou não. Trataremos desta questão no capítulo sobre a verdade. Por hora basta-nos constatar esta correspondência entre o ‘estado de aberto’ originário da hermenêutica e o não-originário da caída. Parece que podemos até constatar uma correspondência entre os fenômenos internos do ‘estado de aberto’: discurso e falatório, compreender e avidez de novidades, interpretação e ambigüidade.

3.1 – O ENCONTRAR-SE

O encontrar-se (*Befindlichkeit*) é um existenciário de abertura do Dasein; é um dos derivados do modo de ser da existência, na medida em que esta é o seu ‘aí’. O encontrar-se é um estado de ânimo (*Stimmung*) que, precedendo qualquer ponto de vista teórico sobre os entes subsistentes, possibilita uma tríplice abertura:

A primeira é uma abertura do ‘estado de lançado’ (*Geworfenheit*) do Dasein. A expressão ‘estado de lançado’ sugere a *facticidade da entrega à responsabilidade* (*Der Ausdruck Geworfenheit soll die Faktizität der Überantwortung*) [ST 156, SZ 135].

²¹ Martin HEIDEGGER. ST 155, SZ 133-134: “Unter B (das alltägliche Sein des Da und das Verfallen des Daseins) werden entsprechend dem konstitutiven Phänomen der Rede, der im Verstehen liegenden Sicht und gemäss der ihm zugehörigen Auslegung (Deutung) als existenziale Modi des alltäglichen Seins des Da analysiert: Das Gerede (§35), die Neugier (§36), die Zweideutigkeit (§37).”

Facticidade, por sua vez, é uma expressão que designa o ser a cada vez e cada qual de cada Dasein, o qual deve ser assumido pelo próprio Dasein; é uma expressão singularizadora da noção de existência, que no encontrar-se está aberta como um ‘estado de lançado’ sobre si mesmo, em função de (*Worumwillen*) de seu ‘poder ser’. A segunda é uma abertura do ‘estado de referido’ (*Angewiesenheit*) do Dasein. O ‘estado de referido’ designa o dirigir-se a (*Sichrichten auf*) do Dasein em relação ao mundo; trata-se da própria abertura do Dasein em seu ‘ser no mundo’ em cada caso. A terceira é uma abertura do ‘ver em torno’ (*Umsicht*), pelo qual são abertos os entes que fazem frente dentro do mundo, em cada caso. Heidegger resume assim a tríplice abertura do encontrar-se:

“O ‘encontrar-se’ não se limita a ‘abrir’ o ‘Dasein’ em seu ‘estado de lançado’ e seu ‘estado de referido’ ao mundo ‘aberto’ em cada caso já com seu ser.”²²

A ênfase nesta passagem recai sobre a expressão *em cada caso (je)*. Esta expressão designa a singularidade do modo de ser a que nos referimos no capítulo 1. Isso significa que o encontrar-se é a abertura da singularidade, seja ela do Dasein ou dos entes que fazem frente dentro do mundo. Mediante um estado de ânimo, um ente está aberto em sua singularidade, um único ente nos afeta, mesmo que seja na forma de uma esquiva. A esquiva de si, isto é, de seu ‘estado de lançado’, dá origem ao fenômeno da caída.

Entretanto, no encontrar-se, não só a singularidade é aberta, mas também sua totalidade ôntica, pois é por causa do encontrar-se em seu ‘estado de referido’, que o ‘ver em torno’ é possível. O ‘ver em torno’ guia a ocupação, que é um saber lidar ôntico. A totalidade vista no ‘ver em torno’ é a totalidade conjuntural ou totalidade referencial, que se apresenta na espacialidade originária do ‘ser em’ (*die ursprüngliche Räumlichkeit des In-Seins*) [ST 124, SZ 106] do distanciamento (*Ent-fernung*) e da direção (*Ausrichtung*), que institui lugares onde os utilizáveis se apresentam num complexo conjuntural. Dentro do fenômeno do distanciamento e da direção, a espacialidade dos utilizáveis é medida em termos de proximidade (*Nähe*). Enquanto fenômeno do ‘ser em’, a espacialidade é um a priori [Cf. SZ 111] ‘dar espaço’ (*‘Raum-geben’*) ou espaciar (*Einräumen*) do Dasein, é o prévio

²² Martin HEIDEGGER, ST 161, SZ 139: “Die Befindlichkeit erschliesst nicht nur das Dasein in seiner Geworfenheit und Angewiesenheit auf die mit seinem Sein je schon erschlossene Welt ...”

descobrimento de uma possível totalidade de lugares determinada pela conjuntura (*entdeckende Vorgabe einer möglichen bewandtnisbestimmten Platzganzheit*) [ST 129, SZ 111].

Vemos já aqui a estrutura noética do λόγος, pois este designa desde o encontrar-se, um ‘ver em torno’, que capta *este* ente em sua *totalidade*, que abrange igualmente a totalidade dos entes ao seu redor. Neste caso, o ver ainda é ôntico. No compreender, o conceito de visão será ampliado, como ontológico. Por isso ele diz que no encontrar-se ocorre uma primária descoberta (*primäre Entdeckung*), que é a descoberta ôntica:

“Debaixo do ponto de vista ontológico devemos, com efeito, abandonar radicalmente o primário ‘descobrimento’ do mundo ao ‘mero estado de ânimo’.”²³

Primária tem aqui também um sentido temporal, a saber, o sentido do ‘ser sido’, pois designa uma situação na qual o Dasein já sempre está irremediavelmente.

3.2 – O COMPREENDER

Começemos o estudo sobre o compreender com o próprio texto de Heidegger, que inicia o §31:

“O encontrar-se é *uma* das estruturas existenciárias em que se mantém o ser do ‘aí’. Com igual originariedade que ela constitui este ser o ‘compreender’. O encontrar-se tem em cada caso sua compreensão, ainda que só se dê reprimindo-a. O compreender é sempre afetivo.”²⁴

O encontrar-se não é na verdade um ‘estado de lançado’ neutro, mas tem a marca de um projeto do compreender: o encontrar-se tem em cada caso sua compreensão. Portanto, a singularidade e a totalidade são abertas no encontrar-se, porém numa determinada perspectiva

²³ Martin HEIDEGGER, ST 160, SZ 138: “Wir müssen in der Tat *ontologisch* grundsätzlich die primäre Entdeckung der Welt der ‘blossen Stimmung’ überlassen.”

(*Woraufhin*) compreensiva, num determinado projeto, a partir de um sentido dado pelo Dasein ao ser. Não obstante sua abertura no encontrar-se, a singularidade e a totalidade são conceitos do compreender, são noções ontológicas. Em outras palavras, o encontrar-se designa uma experiência ôntica (*ontische Erfahrung*) [ST 373, SZ 324] ao passo que o compreender designa uma compreensão ontológica (*ontologisches Verständnis*) [ST 231, SZ 201].

Um projeto é uma possibilidade do Dasein, em sua ação ocupacional no mundo. Possibilidade aqui tem um sentido fenomenológico ou ontológico, não é nem o *ainda não real* (potência) que se extinguirá com o real (ato), nem o *nunca necessário*, mas o próprio ser do ente, que não se extingue com a realização. Neste sentido, a possibilidade do Dasein é seu próprio projetar-se como ‘ser no mundo’, é o seu *em função de*. E no compreender do *em função de* do Dasein abre-se a significatividade que se funda nele (*Im Verstehen des Worumwillen ist die darin gründende Bedeutsamkeit miterschlossen*) [ST 165, SZ 143], ou seja, abre-se um determinado ente singular, em sua totalidade referencial, a partir de um sentido dado ao seu ser, ou seja, a partir de um modo de ser. E abre-se também uma significatividade, que é o plano derivado da relação entre o modo de ser, a singularidade e a totalidade referencial. A significatividade é, como foi dito, um plano derivado; trata-se mais precisamente da concreção aberta em cada caso na multiplicidade dos modos do ‘ser em’ (*Die Mannigfaltigkeit solcher Weisen des In-Seins*) [ST 67, SZ 56], em que o ‘ser no mundo’ do ‘ser aí’ [Dasein] se tem despedaçado e já está despedaçado em cada caso, com sua facticidade, em determinados modos de ‘ser em’ (*Das In-der-Welt-sein des Daseins hat sich mit dessen Faktizität je schon in bestimmte Weisen des In-Seins zerstreut oder gar zersplittert*) [ST 67, SZ 56], abrindo o mundo²⁵ de diversas formas a cada vez.

²⁴ Martin HEIDEGGER, ST 165, SZ 143: “Die Befindlichkeit ist *eine* der existenzialen Strukturen, in denen sich das Sein des ‘Da’ hält. Gleichursprünglich mit ihr konstituiert dieses Sein das *Verstehen*. Befindlichkeit hat je ihr Verständnis, wenn auch nur so, dass sie es niederhält. Verstehen ist immer *gestimmtes*.”

²⁵ Sobre o conceito de mundo, Heidegger apresenta quatro possibilidades [ST 76, SZ 64-65]: 1. ‘Mundo’ como conceito ôntico (*ontischer Begriff*) designa a totalidade dos entes (*das All des Seienden*). Ex: a totalidade dos entes subsistentes dentro do mundo; 2. ‘Mundo’ como termo ontológico (*als ontologischer Terminus*) significa o ser dos entes aludidos no item 1. Neste caso, mundo significa o nome de uma região. Ex: a região dos entes subsistentes ou, como Heidegger exemplifica, dos entes matemáticos; 3. ‘Mundo’ pode novamente ter um sentido ôntico (*ontischen Sinne*), mas designando agora o mundo do Dasein – então pré-ontologicamente existencial – como mundo ‘público’ do ‘nós’ (*‘öffentliche’ Wir-Welt*) ou o mundo circundante (*Umwelt*); 4. ‘Mundo’ designa finalmente o conceito ontológico-existencial da *mundanidade* (*ontologisch-existenzialen Begriff der Weltlichkeit*), enquanto *a priori* do ‘ser no mundo’ do Dasein. Nesta ocasião estamos tratando do primeiro conceito de mundo, como totalidade de referência e conjuntura dos utilizáveis, traduzida no plano compreensivo como significatividade.

Esta abertura conjunta do Dasein e do ente que faz frente dentro do mundo é um ponto de difícil solução em ST. Há várias passagens no texto que tratam deste assunto. Vejamos a mais importante delas:

“O compreender é, ou bem próprio, surgindo do peculiar ‘si mesmo’ enquanto tal, ou bem impróprio. O ‘im’ não quer dizer que o Dasein se desligue de seu ‘si mesmo’ e se *limite* a compreender o mundo. Este é inerente a seu ‘si mesmo’ enquanto ‘ser no mundo’. Tanto o compreender próprio como o impróprio *podem* por sua vez ser genuínos ou não-genuínos.”²⁶

Heidegger parece jogar com dois adjetivos do compreender: próprio (*eigentlich*) e genuíno (*echt*) ou impróprio (*uneigentlich*) e não-genuíno (*unecht*). O par próprio-impróprio parece dizer respeito ao compreender do Dasein em seu ser, ao passo que o par genuíno-não-genuíno ao compreender dos entes que fazem frente dentro do mundo. Assim o Dasein pode-se compreender próprio ou imprópriamente, ao mesmo tempo em que compreende genuíno ou não-genuinamente o ente dentro do mundo. No mais das vezes, o Dasein está no (auto) compreender impróprio, porém no modo de sua (do mundo) genuinidade (*dem uneigentlichen Verstehen und zwar im Modus seiner Echtheit*) [ST 172, SZ 148], mas isso não é absolutamente necessário, pois pode também não estar num compreender próprio para os entes dentro do mundo, e pode também a existência própria do Dasein se manter na ocupação (*Auch die eigentliche Existenz des Daseins hält sich in solchem Besorgen* [SZ 352]. Em outra passagem Heidegger diz que em todo compreender o mundo, é compreendida a existência e vice-versa (*In jedem Verstehen von Welt ist Existenz mitverstanden und umgekehrt*) [ST 176, SZ 152]. Entretanto, se o Dasein deve assumir um compreender próprio em relação a *si mesmo*, o compreender genuíno ou não deve tornar-se insignificante, não deve ter importância para o Dasein. Observamos isso no fenômeno da insignificatividade (*Unbedeutsamkeit*) [SZ 186] da angústia. Em suma: esteja o Dasein num compreender próprio ou impróprio de si, ele pode compreender genuinamente ou não os entes dentro do mundo; o auto-compreender próprio exige que os entes do mundo careçam de importância, mas transforma o compreender

²⁶ Martin HEIDEGGER, ST 169, SZ 146: “Das Verstehen ist entweder eigentliches, aus dem eigenen Selbst als solchem entspringendes, oder uneigentliches. Das ‘Un-’ besagt nicht, dass sich das Dasein von seinem Selbst

dos entes na direção da propriedade²⁷; o auto-compreender impróprio indica que o Dasein está na cotidianidade.

O compreender constitui existencialmente aquilo que chamamos o ‘ver’ do Dasein (*Das Verstehen macht in seinem Entwurfcharakter existenzial das aus, was wir die Sicht des Daseins nennen*) [ST 169, SZ 146]. O compreender é, portanto, um ver (*Sicht*), mas num sentido mais profundo que o ver do encontrar-se. Trata-se de um ver ontológico, ou ver compreensor (*verstehende Sicht*) ou intuição hermenêutica (*hermeneutische Intuition*). Por este ver, o ente posto ou visto pelo encontrar-se é compreendido na chave de um determinado modo de ser. Poderíamos dizer que é ainda pré-ontológico, no sentido de que ainda não foi suficientemente apropriado. O âmbito do pré-ontológico é uma ‘imediata’ [prévia] interpretação do ser (*vorontologische Seinsauslegung*) [ST 19, SZ 15], que serve de fio condutor para a hermenêutica, de modo que, mesmo que não tenhamos um conhecimento sobre o ente em questão, ele não nos é pré-ontologicamente estranho (*vorontologisch doch nicht fremd*) [ST 19, SZ 16].

Ora, dizer que um ente não nos é pré-ontologicamente estranho é o mesmo que dizer que certos conceitos lhe circunstanciam uma abertura peculiar, o que define estes conceitos como essencialmente indicativo-formais.

Indicação formal é uma noção obtida da fenomenologia de Husserl, mais precisamente da *I Investigação Lógica*. Nesta, a indicação formal é definida como uma característica de expressões essencialmente ocasionais, como as expressões dêiticas (pronomes pessoais, demonstrativos, artigos definidos). Em Heidegger, a noção de indicação formal é ampliada, incorporando não apenas expressões singularizadoras, mas também conceitos ontológicos e ôntico-ontológicos. Isso significa que estes conceitos são indicadores de direção, isto é, normas para o cumprimento da relação com os entes que por eles são conceituados. E esta indicação é formal, no sentido de que não abarca nenhum conteúdo, mas seu conteúdo são apenas normas, que devem ser cumpridas a fim de se apropriar por si mesmo o ente em questão, ou melhor, interpretar originariamente, verdadeiramente, o ente em questão.

Em *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*, Heidegger afirma:

abschnürt und ‘nur’ die Welt versteht. Welt gehört zu seinem Selbstsein als In-der-Welt-sein. Das eigentliche ebensowohl wie das uneigentliche Verstehen können wiederum echt oder unecht sein.”

²⁷ Cf. Martin HEIDEGGER, SZ 297.

“... é necessária uma meditação sobre o caráter passageiro dos conceitos filosóficos, que são todos indicativos. Eles são indicativos, o que quer dizer: o conteúdo significativo destes conceitos não intenta nem diz nada diretamente sobre aquilo com o que se relaciona, mas apenas dá uma indicação, um aceno para o fato de que se exige do que é compreendido por meio deste complexo conceitual, que realize uma transformação do si mesmo no Dasein.”²⁸

Dito de modo negativo, se os conceitos filosóficos não fossem indicativo-formais, seríamos induzidos ao erro recorrente de toda a metafísica, a saber, o uso de conceitos filosóficos como se fossem científicos, isto é, como se seu conteúdo fosse empírico, como se dissesse respeito a fatos do mundo, e não a condições dos fatos. Em outras palavras, tratar-se-ia da fundamentação da metafísica no sentido da aparência dialética tal como apresentada por Kant: conceitos filosóficos aplicados a entes da experiência, sem o recurso da intuição.

O esforço de Heidegger se concentra no intuito de supor que os conceitos filosóficos implicam uma transformação no ser do Dasein, a cada vez, e que esta transformação segue orientações que decorrem da própria conceitualidade ontológica. Em todos estes conceitos – morte, decisão, história, existência – reside a requisição por esta transformação; e, em verdade, não como uma espécie de aplicação ética ulterior do que foi concebido, mas como uma abertura prévia da dimensão do que é concebível (*In jedem dieser Begriffe – Tod, Entschlossenheit, Geschichte, Existenz – liegt der Anspruch dieser Verwandlung, und zwar nicht als nachträgliche sogenannte ethische Anwendung des Begriffenen, sondern als vorgängiges Aufschliessen der Dimension des Begreifbaren*) [GA 39/30, p. 428]. Eles são indicadores formais porque, segundo sua essência, e em meio a esta indicação, eles sempre apontam em verdade para o interior de uma concreção do ser-aí singular do homem, mas nunca trazem já consigo em seu conteúdo esta concreção (*Weil sie bei dieser Anzeige zwar ihrem Wesen nach je in eine Konkretion des einzelnen Daseins im Menschen hineinzeigen, diese aber nie in ihrem Gehalt schon mitbringen, sind sie formal anzeigend*) [GA 29/30, p.

²⁸ Martin HEIDEGGER, GA 29/30, p. 430: “... ist eine Besinnung auf den durchgängigen Charakter der philosophischen Begriffe notwendig, dass sie alle formal anzeigend sind. Sie sind anzeigend, darin ist gesagt: Der Bedeutungsgehalt dieser Begriffe meint und sagt nicht direkt das, worauf er sich bezieht, er gibt nur eine Anzeige, einen Hinweis darauf, dass der Verstehende von diesem Begriffszusammenhang aufgefordert ist, eine Verwandlung seiner selbst in das Dasein zu vollziehen.”

429]. Eles orientam a colocação de questões na situação concreta do Dasein, e também apontam para a sua resolução [Cf. GA 29/30, p. 429]. Heidegger afirma que o tempo do tornar presente, que pode ser diversificado, quer dizer, pode haver múltiplos modos de apresentação de um ente, dá indicações sobre o modo de operação ôntica, mas ao invés disso colocamos em seu lugar o fenômeno da imaginação [Cf. Seminários de Zollikon 98]. Estes modos de apresentação são conceitos ôntico-ontológicos; na região da *res extensa* são exemplos os conceitos mencionados por Descartes, a saber, *divisio*, *figura*, *motus*, *durities*, *pondus*, *color*, profundidade, longitude e latitude. Na região dos utilizáveis, os conceitos ôntico-ontológicos são termos coloquiais como *demasiadamente pesado* enquanto atributo do martelo; já no caso dos existentes, eles podem assumir tanto uma conotação coloquial quanto filosófica.

De acordo com essas últimas considerações, podemos observar que o Dasein tem uma múltipla possibilidade de abertura, podendo até constituir uma existência científica no sentido das ciências empíricas, mas cada modo de abertura demanda uma diferente temporalidade e diferente operação ôntica. No caso da existência científica ôntico-empírica, por exemplo, a abertura temporal consiste na recordação (*Erinnerung*) ou esquecimento (*Vergessen*) do passado, na atualização (*Gegenwärtigen*) do presente e na espera (*Gewärtigen*) do futuro; aqui o tempo pode inclusive ser medido e cronometrado, pois ele é um dos *quanta* [Cf. Seminários de Zollikon 68], juntamente com o espaço, ou melhor, justamente porque foi espacializado. Um exemplo clássico deste tipo de tratamento do tempo é a metapsicologia freudiana, principalmente em *Entwurf einer Psychologie*, onde Freud se ocupa da explicação do funcionamento da memória numa base fisiológica. Já no caso da existência em sentido autêntico, a existência resoluta, existenciária e existencial, a abertura temporal consiste na repetição (*Wiederholung*) do ‘ser sido’ (*Gewesenheit*) e no adiantar-se (*Vorlaufen*) do advir (*Zukunft*) [Cf. GA 21, p. 405 ss.], ou ainda no caso do ‘ser utilizável’, a abertura temporal tem quatro características fundamentais [Cf. GA 29/30, p. 369 ss.; Seminários de Zollikon 70 ss.], a saber: a significatividade (*Bedeutsamkeit*) do tempo, pois o tempo é sempre o tempo para (*ist Zeit zu*) fazer algo, a abertura temporal dá indicações do ‘para quê’ do utilizável [Cf. SZ 353]; a databilidade (*Datierbarkeit*), que não significa cronometria, mas um quando algo ocorreu ou ocorrerá; a amplitude (*Gespanntheit*) temporal, que contraria a tese da pontualidade do tempo, e afirma o tempo amplo, capaz de constituir uma experiência duradoura sobre algo; e, por fim, a publicidade (*Öffentlichkeit*) do tempo,

que garante que o tempo não é apenas para mim, mas para todos. A passagem de um tipo de conduta para outro supõe uma modificação geral no esquema, e principalmente uma modificação no fator tempo. A passagem da operação de ocupação para teorização supõe que o tempo perca sua significatividade, deixe de ser um tempo para, para ser nivelado no sentido dos pontos indistintos; tanto é assim que seria impossível, no plano do subsistente, compreender a deficiência ocupacional de um ente.

3.3 – O DISCURSO

O discurso (*Rede*) é o terceiro modo de abertura, e enquanto tal, é segundo Heidegger, *de igual originariedade existencial que o encontrar-se e o compreender (ist mit Befindlichkeit und Verstehen existenzial gleichursprünglich)* [ST 186, SZ 161]. Este caráter equi-originário de abertura do discurso se justifica pelo fato de que

“A compreensibilidade está sempre já articulada, inclusive já antes da interpretação apropriadora. O discurso é a articulação da compreensibilidade.”²⁹

O discurso é a primeira articulação do compreender, e serve ele mesmo de base para a interpretação e a proposição (*Sie liegt daher der Auslegung und Aussage schon zugrunde*) [SZ 161]. Dois elementos são articulados no discurso: o sentido (*Sinn*) a as significações (*Bedeutungen*)³⁰. Mais precisamente, são os conceitos objetivamente ontológicos e ôntico-ontológicos que dão sentido a um ente; dizer que um ente tem sentido significa que ele se fez acessível *em seu ser* (*Wenn wir sagen: Seiendes ‘hat Sinn’, dann bedeutet das, es ist in seinem Sein zugänglich werden*) [ST 373, SZ 324]. Estes conceitos são o ‘sobre o quê’ (*Worüber*) do discurso, aqueles conceitos nos quais já movemos toda vez que encontramos um ente no mundo; em toda experiência, o ‘sobre o quê’ mesmo já deve ter se tornado acessível (*Worüber selbst schon zugänglich geworden sein*) [GA 21 p. 143]. Um ente é sempre

²⁹ Martin HEIDEGGER. ST 186, SZ 161: “Verständlichkeit ist auch schon vor der zueignenden Auslegung immer schon gegliedert. Rede ist die Artikulation der Verständlichkeit.”

³⁰ Cf. Martin HEIDEGGER. ST 186, SZ 161, onde Heidegger afirma: “O articulado na interpretação, ou mais originariamente já no discurso, o chamamos sentido. O articulado na articulação do discurso o chamamos enquanto tal o todo de significação (*Das in der Auslegung, ursprünglicher mithin schon in der Rede Artikulierbare nannten wir den Sinn. Das in der redenden Artikulation Gegliederte als solches nennen wir das Bedeutungs-ganze*).”

compreendido, embora às vezes possa não estar conceituado [Cf. ST 363, SZ 315], isto é, a conceituação do compreender pode não ter sido ainda suficientemente esclarecida pela interpretação, e de pronto ela mesma não se apresenta à vista expressa e tematicamente (*ohne dass es selbst ausdrücklich und thematisch in den Blick kommt*) [ST 372, SZ 324]. De qualquer forma, em última instância, este esclarecimento leva em conta a temporalidade dos modos de ser referentes aos conceitos, pois a temporalidade é o sentido ontológico maior.

A temporalidade³¹ do discurso é o presente, do que resulta que os conceitos abertos no discurso são acompanhantes *a priori* da relação do Dasein com os entes. A ontologia serve, neste caso, como possibilidade que não se exaure na realização, mas que continua, demarcando as possibilidades concretas desde o ‘ser sido’ até o advir:

“Somente a partir da temporalidade do discurso, quer dizer do Dasein de modo geral, pode-se esclarecer o ‘surgimento’ da ‘significação’ e a possibilidade de uma formação de conceitos que se faça ontologicamente compreensível.”³²

Se os conceitos fundam-se na temporalidade, então devem eles mesmos serem esclarecidos pela referência ao conceito de tempo³³. Em *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Heidegger exemplifica sua teoria pela distinção entre entes naturais e históricos pelo fio condutor da história do conceito de tempo (*Leitfaden der Geschichte des Zeitbegriffs*) [Heidegger, 1979, p. 7]. Tanto os entes históricos quanto os naturais (da física) dependem do conceito de tempo, os primeiros pela idéia de cronologia, os segundos pela *mensuração do tempo* (*Zeitmessung*); ambos são intratemporais. Heidegger cita ainda os entes extratemporais

³¹ Heidegger distingue, em *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, dois termos que dizem respeito ao conceito de tempo, a saber, temporalidade (*Zeitlichkeit*) e temporalitas (*Temporalität*). A temporalidade é o tempo real, que regula nossa ocupação ou teorização dos entes, e sobre a qual é possível escrever uma história, ao passo que chamamos de temporalitas quando a temporalidade funciona como condição (*Wenn die Zeitlichkeit als solche Bedingung fungiert, nennen wir sie Temporalität*) [GA 24, p. 389]. Neste sentido, o tempo tal como compreendido por Aristóteles é a temporalidade vulgar, ao passo que a temporalidade transcendental de Kant já tem o significado da temporalitas. Ao tratar da relação entre hermenêutica e temporalidade em Heidegger, estamos nos referindo à temporalitas enquanto condição de abertura ontológica.

³² Martin HEIDEGGER, SZ 349: “Aus der Zeitlichkeit der Rede, dass heisst des Daseins überhaupt, kann erst die ‘Entstehung’ der ‘Bedeutung’ aufgeklärt und die Möglichkeit einer Begriffsbildung ontologisch verständlich gemacht werden.”

³³ Heidegger entende que o tempo é o critério para a distinção dos modos de ser, mas esta função e com que direito ele a desempenha ainda não foi suficientemente investigado [Cf. SZ 18]. Em *Die Frage nach dem Ding*, Heidegger comenta que “existência significa ‘estar num tempo’ e deve valer, como Kant nota, como um modo do tempo”.

(*ausserzeitlichen*) da matemática e os supratemporais (*überzeitliche*) da metafísica e da teologia, como eternidade. De uma forma ou de outra, o tempo é um índice para a divisão e delimitação das regiões de ser em geral (*die Zeit ein 'Index' für die Scheidung und Abgrenzung der Seinsgebiete überhaupt ist*) [GA 20, p. 8]; o tempo é uma peça fundamental na determinação da [objetividade] do objeto (*Grundstück der Gegenstandsbestimmung*) [GA 20, p. 7].

Em *Die Frage nach dem Ding*, Heidegger exemplifica esta tese pela análise do conceito de tempo em Kant. Segundo Heidegger, Kant determina o conceito de substância (*Substanz*) pela princípio da permanência (*Grundsatz der Beharrlichkeit*), que em *SZ* será chamada de 'ser subsistente' (*Vorhandenheit*), e se caracteriza pela presença (*praesens*) permanente do objeto em meio às alterações que lhe ocorrem acidentalmente. Entretanto, para Kant, o tempo não é um sentido apenas dos fenômenos externos, da física, mas também dos fenômenos internos, das nossas vivências, o que permitiu ilegitimamente a Freud espacializar também a interioridade e constituir objetos internos, no sentido da física. Este conceito de tempo como subsistente já está na *Física* de Aristóteles. Em suma: o determinante no conceito de tempo como subsistência é sua referência aos corpos materiais:

“O estado atual desta pesquisa está fixado na teoria da relatividade de Einstein. Alguns enunciados sobre ela: o espaço em si não é nada; não há espaço absoluto. O espaço somente existe por meio dos corpos e das energias que se mantêm nele. (Um antigo enunciado de Aristóteles:) Também o tempo não é nada. O tempo subsiste somente por causa dos acontecimentos que nele se desenrolam. Não há um tempo absoluto, também não há uma simultaneidade absoluta. (...). O tempo é aquilo por onde se desenrolam os acontecimentos.”³⁴

Desta concepção de um conceito de tempo determinado por sua referência a corpos materiais no espaço, resulta que o tempo é compreendido como uma sucessão descontínua de

³⁴ Martin HEIDEGGER, *O Conceito de Tempo* 10; *Der Begriff der Zeit* 11: “Der Stand daraus: Der Raum ist an sich nichts: es gibt keinen absoluten Raum. Er existiert nur durch die in ihm enthaltenen Körper und Energien. (Ein alter Aristotelischer Satz:) Auch die Zeit ist nichts. Sie besteht nur infolge der sich in ihr abspielenden

pontos espaciais. Os pontos espaciais são representados no tempo pela noção de agora ($\nu\hat{\nu}\nu$), seja o não mais agora, seja o agora, seja o agora que ainda não é. E estes pontos são indistintos, significando uma homogeneização do tempo por sua identificação ao espaço, um presente puro e simplesmente. O tempo é completamente matematizado pela coordenada t junto às coordenadas espaciais x, y, z (*Sie wird völlig mathematisiert, zu der Koordinate t neben den Raumkoordinaten x, y, z*) [O Conceito de Tempo 32; Der Begriff der Zeit 33]. Nas coordenadas o antes e o depois não são necessariamente mais cedo e mais tarde, não são modos de temporalidade. Na sequência numérica, por exemplo, o 3 antecede o 4, o 8 é depois do 7. O 3 não é, no entanto, mais cedo do que o 4. Os números não são algo mais cedo ou algo mais tardio, porque eles, na verdade, nem estão no tempo (*Vorher und Nachher sind nicht notwendig Früher und Später, nicht Weisen der Zeitlichkeit. In der Zahlenreihe zum Beispiel ist die 3 vor der 4, die 8 nach der 7. Die 3 ist deshalb aber nicht früher als die 4. Die Zahlen sind nicht früher oder später, weil sie überhaupt nicht in der Zeit sind*) [O Conceito de Tempo 32; Der Begriff der Zeit 33].

Mas este é apenas o exemplo da temporalidade de um conceito ontológico. Heidegger examina minuciosamente ainda a temporalidade de vários outros conceitos, entre eles, o de ‘ser utilizável’ (*Zuhandenheit*) e existência (*Existenz*).

Porém, para Heidegger, o tempo não é algo em si, mas um *a priori* da relação do Dasein com os entes, e depende do tipo de sensibilidade característica da abertura hermenêutica. Em outras palavras, há vários modos de intuição categorial, dependendo do tipo de projeto (*Entwurf*) compreensivo, fundando a abertura temporal de uma múltipla conceituação ontológica e operação ôntico-ontológica, inclusive a do ‘ser subsistente’ de Aristóteles e Kant.

Vimos que a teoria da temporalidade está fundamentalmente ligada à hermenêutica, e que desta relação temos a origem da significação. Entretanto, devemos observar ainda que a rígida divisão entre as três formas hermenêuticas, temporais e ontológicas é apenas aparente. Na verdade, estas três formas constituem uma unidade originária, pois ela se funda, em última instância, na temporalidade da existência do Dasein, que é a historicidade.

Ereignisse. Es gibt keine absolute Zeit, auch keine absolute Gleichzeitigkeit. (...). Die Zeit ist das, worin Ereignisse abspielen.”

Nesta perspectiva existenciária, a temporalidade pode ser definida pela unidade extático-horizontal igualmente originária do futuro, passado e presente (*die Zeitlichkeit sei die gleichursprüngliche ekstatisch-horizontal Einheit von Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart*) [GA 21 p. 406]. Extático porque a unicidade temporal do Dasein é o tempo da manifestação hermenêutica (*o καιρός da Ética a Nicômaco*) no instante (*Augenblick*) [Cf. GA 21 p. 409], pois o advir funda o compreender projetivo, o ‘ser sido’ funda o encontrar-se e o apresentar funda o discurso. O tempo é esta distensão unitária, possível pelo *a priori* da existência que acompanha a experiência e liga o ‘ser sido’ e o advir no gestar-se (*Geschehen*) do Dasein, entre nascimento e morte³⁵. Aqui vemos claramente a temporalitas como condição da temporalidade, o temporal ontológico fundando o temporal ôntico; de fato, somente porque o Dasein está sempre referido a conceitos ontológicos é que ele pode unificar sua experiência ôntica, e se conceber como um ente que, só pode ser no presente, se estiver intranscendivelmente ligado às experiências ônticas do ‘ser sido’ que o conduziram ao presente, e às possibilidades do advir, que já delineiam seu estar presente. Logo, o simplesmente presente do ‘ser subsistente’ é impossível para definir o Dasein, o qual se concebe apenas e tão somente pela conjunção do tempo. E é horizontal porque, ao se temporalizar, o tempo do Dasein libera um horizonte ontológico e ôntico-ontológico específicos; sua temporização é condição de manifestação não só de um conteúdo conceitual estritamente ontológico, como também uma operação ôntico-ontológica. Em última instância, toda ontologia temporal, que é diversificada, só é possível por causa da acontecencialidade do Dasein, porque o Dasein é um ente que ‘tem de ser’ (*Zu-sein*), e nesta insistência em ser, abre toda unidade temporal pela hermenêutica.

Sem esta noção unitária de tempo, toda a sua experiência ôntica é inconcebível³⁶. Comentando Kant em *Die Frage nach dem Ding*, Heidegger supõe a unidade do tempo pois somente uma permanência (da experiência) do tempo, e não a permanência do objeto no

³⁵ A distensão entre nascimento e morte, entre início e fim, é o que justifica a teoria da finitude, e impossibilita o princípio metafísico leibniziano fundamental da razão suficiente, que supõe um conceito de tempo metafísico, como eternidade.

³⁶ Com esta concepção de temporalidade, Heidegger está ainda na direção do tempo fenomenológico de Husserl, para quem o tempo não pode ser uma descontinuidade de agoras, caso contrário jamais se poderia fazer experiência alguma. O exemplo paradigmático de Husserl é a audição do som. Só podemos ouvir o som por causa da unidade do tempo, em suas retensões do agora que passou e protensões do agora que ainda não se realizou. Estas retensões e protensões são possíveis por causa do tempo fenomenológico, em detrimento do tempo real. O tempo real é o que possibilita a contagem do tempo, ao passo que o tempo fenomenológico possibilita qualquer experiência objetiva.

tempo, pode garantir aos modos específicos de ser uma referência ao tempo, por exemplo, a subsistência aos entes subsistentes (*Vorhandenen*).

3.4 – A INTERPRETAÇÃO

A interpretação não é um ato temporalmente posterior ao compreender, como se fossem vivências psíquicas, em que a interpretação tomasse conhecimento do compreendido, mas ela é um desenvolvimento do compreender:

“O projetar do compreender tem a possibilidade peculiar de desenvolver-se. Ao desenvolvimento do compreender o chamamos ‘interpretação’. Nela o compreender se apropria, compreendendo, o compreendido. Na interpretação não se torna o compreender outra coisa, senão ele mesmo.”³⁷

A interpretação é o desenvolvimento das possibilidades projetadas no compreender (*die Ausarbeitung der im Verstehen entworfenen Möglichkeiten*) [ST 172, SZ 148]. Antes da interpretação o mundo está já compreendido (*schon verstandene Welt*), em que este *já compreendido* significa uma pré-compreensão ou compreensão pré-ontológica, isto é, uma compreensão ainda não suficientemente desenvolvida e articulada.

A articulação tem a estrutura *algo como algo* (*etwas als etwas*), em que um ente é compreendido *como* algo. Esta estrutura interpretativa do *algo como algo* é anterior a toda proposição temática sobre eles (os entes) (*‘Etwas als etwas’ liegt vor der thematischen Aussage darüber*) [ST 173, SZ 149], ela tem um caráter pré-predicativo (*vorprädikative Charakter*) [GA 21 p. 144]. E justamente por este motivo é que não ocorre primeiramente uma percepção do subsistente, ao qual posteriormente é colado um significado *como* mesa, *como* casa, etc, mas o ente que faz frente dentro do mundo guarda em cada caso já uma conjuntura aberta no compreender o mundo exposta pela interpretação (*mit dem innerweltlichen Begegnenden als solchem hat es je schon eine im Weltverstehen erschlossene Bewandtnis, die durch die Auslegung herausgelegt wird*) [ST 173, SZ 150]. Por isso pode-se dizer que a estrutura do ‘como’ pertence – dito grosso modo – ao nosso ‘comportamento’ (*Die*

Als-Struktur gehört – roh gesprochen – zu unserem ‘Verhalten’) [GA 21 p. 146], de tal modo que eu vivo na compreensão do escrever [na mesa], iluminar, sair e entrar [pela porta] (*ich lebe im Verständnis von Schreiben, Beleuchten, Aus- und Eingehen*) [GA 21 p. 146], na medida em que o escrever, o passar pela porta são o ‘para quê’ (*Wozu*) do útil; o útil é essencialmente ‘algo para’ (*Zeug ist wesentlich ‘etwas, um zu ...’*) [ST 80, SZ 68]. O ‘para quê’ se articula na estrutura conjuntural/referencial ‘algo a algo’ (*etwas auf etwas*), isto é, o algo *junto a* algo indica a forma de ser do utilizável (*es hat mit etwas bei etwas ... die Seinsart des Zuhandenen anzeigen*) [SZ 353], que se traduz hermeneuticamente na estrutura significativa ‘algo como algo’.

Entendemos que há quatro possibilidades de articulação entre os ‘algo’: (i) ente como ser; (ii) ser como ser; (iii) ente como ente; e (iv) ser como ente. Analisaremos detalhadamente estas possibilidades em sua ligação com os tipos de proposição, delas derivados. Por ora, basta-nos afirmar que as duas primeiras possibilidades correspondem ao ‘como’ hermenêutico (*hermeneutische ‘Als’*), ao passo que as duas últimas ao ‘como’ apofântico (*apophantischen ‘Als’*) [Cf. ST 183, SZ 158], sendo este segundo uma derivação do primeiro, mas por meio de uma modificação operada no fenômeno da caída.

Mas há ainda uma outra estrutura interpretativa articuladora do compreender além da estrutura do ‘como’ (*Als-Struktur*) que é a estrutura do ‘prévio’ (*Vor-Struktur*), em que a interpretação de algo como algo tem seus fundamentos essenciais no ter, ver e conceber prévios (*Die Auslegung von Etwas als Etwas wird wesentlich durch Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff fundiert*) [ST 174, SZ 150]. Heidegger sugere ainda que as duas estruturas representam um fenômeno unitário (*einheitliches Phänomen*) [ST 175, SZ 151]. O ‘ter prévio’ é o fundamento hermenêutico do ‘ver em torno’, que abarca uma totalidade conjuntural já compreendida. Vemos novamente o *já compreendido* enquanto formalização do fato da compreensão pré-ontológica. O ‘ver prévio’ recorta o tomado no ‘ter prévio’ de acordo com uma determinada possibilidade de interpretação (*in einer Vorsicht, die das in Vorhabe Genommene auf eine bestimmte Auslegbarkeit hin ‘anschneidet’*) [ST 174, SZ 150-151]. Como vimos, possibilidade designa um fato ontológico, ou seja, designa um modo de ser. O ‘conceber prévio’ é a designação dos conceitos referentes ao ‘ver prévio’, conceitos que

³⁷ Martin HEIDEGGER. ST 171-172, SZ 148: “Das Entwerfen des Verstehens hat die eigene Möglichkeit, sich auszubilden. Die Ausbildung des Verstehens nennen wir *Auslegung*. In ihr eignet sich das Verstehen sein Verstandenes verstehend zu. In der Auslegung wird das Verstehen nicht etwas anderes, sondern es selbst.”

podem ser retirados do ente mesmo (*dem auszulegenden Seienden ... diesem selbst*) ou forçar o ente a entrar em conceitos nos quais resiste a entrar por sua forma de ser (*oder aber in Begriffe zwingen, denen sich das Seiende gemäss seiner Seinsart widersetzt*) [ST. 174, SZ 150]. No primeiro caso, temos a interpretação de um ente segundo um modo de ser que lhe é pertinente, ao passo que no segundo caso o contrário, segundo um modo de ser que não lhe é pertinente. A interpretação sempre já se decidiu por uma determinada conceitualidade, pois ela se funda num ‘conceber prévio’³⁸.

A metodologia da fenomenologia-hermenêutica heideggeriana é exatamente entrar neste círculo do compreender da maneira certa, o que implica um desenvolvimento do ter, ver e conceber prévios, desenvolvendo-os a partir das coisas mesmas, de sorte que fique assegurado o tema científico (*aus den Sachen selbst her das wissenschaftliche Thema zu sichern*) [ST 177, SZ 153].

Quando um ente é interpretado dentro da chave das duas estruturas mencionadas, dizemos que ele tem sentido, isto é, que ele é plenamente compreensível, pois sentido é concebido em Heidegger como a armação existenciário-formal do ‘estado de aberto’ inerente ao compreender (*Sinn als das formal-existenziale Gerüst der dem Verstehen zugehörigen Erschlossenheit begriffen werden*) [ST 175, SZ 151]. O sentido do ser de um ente, dado pelos conceitos prévios, é ele mesmo algo a ser alcançado, e seu alcance se dá por uma investigação que demanda, em última instância, a noção de tempo, pois, como vimos, o tempo é o critério para a distinção dos modos de ser. Além de considerar a temporalidade dos conceitos prévios, devemos levar em consideração que se o sentido do ser é algo a ser alcançado por apropriação fenomenológica, então esse processo se funda em outra temporalidade, a saber, a historicidade do ‘ser aí’ [Dasein] (*Geschichtlichkeit des Daseins*) [ST 450, SZ 392]. Portanto, o sentido do ser está inscrito numa temporalidade, é um processo histórico, e não se dá de uma vez por todas mediante uma análise lingüística.

Vemos com isso um segundo paralelismo, a saber, o paralelismo entre a fenomenologia e o ‘estado de aberto’ da hermenêutica. Vimos que o λόγος da fenomenologia se caracteriza como ἀπόφαισις, e por conseguinte, como σύνθεσις ou διαίρεσις. Ora, estes últimos são intermediados pela estrutura do ‘como’ hermenêutica. Neste caso, temos um λόγος no sentido do νοεῖν, que mostra o ente em si mesmo.

³⁸ Cf. Martin HEIDEGGER. SZ 150.

Podemos constatar adicionalmente um outro paralelismo, a saber, o paralelismo entre a ontologia e o ‘estado de aberto’ da hermenêutica: há uma correspondência entre *aquilo a que se pergunta*, o ente, e o que se dá no ‘ter prévio’ do encontrar-se como totalidade ôntica; uma correspondência entre *aquilo de que se pergunta*, o ser, e o que se dá no ‘ver prévio’ do compreender como modo de ser, singularidade e derivados; e, por fim, uma correspondência entre *aquilo que se pergunta*, o sentido do ser, e o que se dá no ‘conceber prévio’ como os conceitos ou designações para o ‘ver prévio’.

3.5 – A CAÍDA

O Dasein está sempre aberto, isto é, está sempre determinado pelo seu ‘Da’. Este ‘estado de aberto’ do Dasein pode ser próprio ou impróprio. Até aqui vimos o modo próprio deste ‘estado de aberto’. O ‘estado de aberto’ é um movimento. Então a caída é o conceito ontológico de um movimento (*Das Verfallen ist ein ontologischer Bewegungsbegriff*) [ST 208, SZ 180], porém um movimento de impropriedade. A impropriedade do ‘estado de aberto’ se constitui pela publicidade do ‘a gente’ (*Man*)³⁹, de tal modo que o ‘a gente’ constitui um encontrar-se, um compreender, um discurso e uma interpretação peculiares a ele, e por isso articula o complexo de referências da significatividade (*artikulierte den Verweisungszusammenhang der Bedeutsamkeit*) [ST 150, SZ 129].

Sobre o encontrar-se, Heidegger diz que o domínio do ‘estado de interpretado’ (*Ausgelegtheit*) inclusive já decidiu as possibilidades em relação a estados de ânimo, o ‘a gente’ traça de antemão o encontrar-se, determina o que se ‘vê’ e como se ‘vê’ (*Die Herrschaft der öffentlichen Ausgelegtheit hat sogar schon über die Möglichkeiten des Gestimmtseins entschieden, (...). Das Man zeichnet die Befindlichkeit vor, es bestimmt, was man und wie man ‘sieht’.*) [ST 196, SZ 169-170]. E este ver não é mais o ver do ‘ver em torno’ (*Umsicht*), mas o ‘dirigir a vista’ teórico (*Theoretisches Hinsehen*) enquanto percepção sensível, e o descobrimento do espaço, emancipando-se do ‘ver em torno’, para não fazer mais que dirigir a vista, neutraliza as zonas do mundo circundante, convertendo-os em puras dimensões (*Das umsichtsfrei, nur noch hinsehende Entdecken des Raumes neutralisiert*

³⁹ O Dasein é o ‘a gente’ em oposição ao seu ‘ser si mesmo’, estando sujeito ao senhorio dos outros (*Botmässigkeit der Anderen*). No ‘a gente’, o Dasein está no domínio do público, e a publicidade obscurece tudo e dá o assim encoberto como o sabido e acessível a todos (*Die Öffentlichkeit verdunkelt alles und gibt das so Verdeckte als das Bekannte und jedem Zugängliche aus*) [ST 148, SZ 127]

die umweltlichen Gegenden zu den reinen Dimensionen) [ST 130, SZ 112]. A espacialidade agora é compreendida no sentido da *res extensa*, e a medição do espaço se dá pelas distâncias objetivas das coisas subsistentes (*Die objektiven Abstände vorhandener Dinge*) [ST 123, SZ 106].

O ‘a gente’ compreende e articula interpretativamente o complexo de referências do utilizável de modo prévio, isto é, antes de uma abertura a partir do ente ele mesmo. Trata-se do ‘estado de interpretado’, que é intermediado pela representação, o que supõe o compreender mediante o modo de ser-subsistente:

“Porém como neste absorver-se no mundo se passa por alto o fenômeno mesmo do mundo, aparece em seu lugar o ‘ante os olhos’ [subsistente] dentro do mundo, as coisas. O ser dos entes que ‘são-aí-com’ resulta concebido como ‘ser ante os olhos’ [ser-subsistente]. Assim é como a exibição do fenômeno positivo do ‘ser no mundo’ imediatamente cotidiano faz possível ver até as raízes o erro da exegese ontológica desta estrutura do ser. Ela mesma em sua forma de ser cotidiana se encobre e engana imediatamente.”⁴⁰

A caída é constituída pelo falatório, a ambiguidade e a avidez de novidades, e todo o ‘estado de aberto’ é determinado e interpretado por estes constituintes. Estas três intermediam a representação do ente, uma vez que sua representatividade foi garantida pela noção de substância. Heidegger diz que até mesmo os conceitos funcionais são substanciais, ou melhor, são conceitos substanciais formalizados (*formalisierte Substanzbegriffe*) [ST 104, SZ 88]. Heidegger apresenta uma síntese destes três constituintes na passagem que segue:

“Os falatórios abrem ao ‘ser aí’ [Dasein] o compreensor ‘ser relativamente a seu mundo, aos outros e a si mesmo’, porém de tal maneira que este ‘ser relativamente a ...’ tem o modo de um flutuar sem base. A avidez de novidades abre todas as coisas

⁴⁰ Martin HEIDEGGER. *ST* 150-151. *SZ* 130: “Weil aber in diesem Aufgehen in der Welt das Weltphänomen selbst übersprungen wird, tritt an seine Stelle das innerweltlich Vorhandene, die Dinge. Das Sein des Seienden, das *mit-da-ist*, wird als Vorhandenheit begriffen. So ermöglicht der Aufweis des positiven Phänomens des nächstalltäglichen In-der-Welt-seins die Einsicht in die Wurzel der Verfehlung der ontologischen Interpretation dieser Seinsverfassung. *Sie selbst in ihrer alltäglichen Seinsart ist es, die sich zunächst verfehlt und verdeckt.*”

e cada uma, porém de tal maneira que o ‘ser em’ está em todas as partes e em nenhuma. A ambigüidade não oculta nada à compreensão do ‘ser aí’ [Dasein], porém só para afundar o ‘ser no mundo’ no desarraigado ‘em todas as partes e em nenhuma’.”⁴¹

Esta situação do ‘estado de interpretado’ da caída, na qual o Dasein está regularmente, tem sua base no ‘ser com os outros’ impróprio⁴². O Dasein faz o que se faz, fala o que se fala, pensa o que se pensa, tudo com base no que se diz, no já dito (*Gerede*), e não com uma base ontológica suficiente, ou seja, o ente é mal entendido ou insuficientemente interpretado (*missdeutet oder ontologisch ungenügend ausgelegt*) [ST 69, SZ 58]; ocorre aqui uma interpretação ontologicamente inadequada (*ontologisch unangemessenen Auslegung*) [ST 69, SZ 59]. O sentido atribuído às palavras não tem referência alguma. Esta negação de uma referência ontológica, Heidegger chama de niilidade (*Nichtigkeit*). Esta falta de base ontológica faz Heidegger também chamar este procedimento de uma pura construção (*reine Konstruktion*) [GA 21 p. 158].

O fenômeno da caída é o processo *sui generis* no qual ocorre o ‘estado de aberto’ caracteristicamente oposto ao que apresentamos até aqui como hermenêutica, trata-se do ‘como’ apofântico em oposição ao ‘como’ hermenêutico. No ‘como’ apofântico, o que é articulado é o ‘de quê’ (*Wovon*), uma determinação, ao contrário do ‘sobre o quê’ (*Worüber*) do discurso [Cf. GA 21, p. 143]. Como já dissemos, o ‘como’ apofântico se segue do ‘como’ hermenêutico, por meio de uma modificação, a modificação da estrutura do como (*Modifizierung des Struktur des Als*) [GA 21 p. 158]. Esta modificação serve ao objetivo da teoria do conhecimento, que é também a modificação do ‘ser em’ originário (*Modifikation des ursprünglichen In-Seins*) [ST 73, SZ 62]. A modificação designa a interpretação do ente em questão *como* subsistente, que se origina numa ocupação deficiente dos utilizáveis⁴³:

⁴¹ Martin HEIDEGGER. ST 204, SZ 177: “Das Gerede erschliesst dem Dasein das verstehende Sein zu seiner Welt, zu Anderen und zu ihm selbst, doch so, dass dieses Sein zu ... den Modus eines bodenlosen Schwebens hat. Die Neugier erschliesst alles und jedes, so jedoch, dass das In-Sein überall und nirgends ist. Die Zweideutigkeit verbirgt dem Daseinsverständnis nichts, aber nur, um das In-der-Welt-sein in dem entwurzelten Überall-und-nirgends niederzuhalten.”

⁴² Como já dissemos, o Dasein perdido no ‘a gente’ ocorre geralmente na cotidianidade, em que o Dasein está num compreender impróprio em relação a si, independente do que ocorre com o compreender genuíno a respeito dos entes dentro do mundo.

⁴³ A ocupação dos utilizáveis na existência cotidiana do Dasein não se identifica com o ‘a gente’. O ‘a gente’ é o modo de interpretação da caída, e a cotidianidade do Dasein junto ao mundo é um modo de seu existir, podendo estar ou não sob o domínio do ‘a gente’. Em geral está.

“Na execução da proposição na forma da predicação [que é a forma proposicional correspondente ao ‘como’ apofântico], e de fato no sentido da proposição categorial, nivela-se o ‘como’ entendido primeiramente na pura e simples determinação da coisa. A indicação tem o sentido do deixar ver do subsistente de algo com e junto a algo, algo – e como e junto a ele um outro co-subsistente. (...). Agora porém concentra-se a proposição sobre o giz mesmo como subsistente ...”⁴⁴

Com base nisso, nota-se também aqui um paralelismo tal como apresentamos no capítulo sobre a interpretação – o paralelismo entre a fenomenologia e o ‘estado de aberto’ da caída. Vimos que o λόγος da fenomenologia se caracteriza como ἀπόφαισις, e por conseguinte, como σύνθεσις ou διαίρεσις. Ora, estes últimos são intermediados pela ‘estrutura do como’ apofântica. Neste caso, temos um λόγος enquanto ligação de representações.

Podemos constatar adicionalmente um outro paralelismo, a saber, o paralelismo entre a ontologia e o ‘estado de aberto’ da caída: há uma correspondência entre *aquilo a que se pergunta*, o ente, e o que se dá no ‘ter prévio’ do encontrar-se como não-totalidade ôntica ou como faltante; uma correspondência entre *aquilo de que se pergunta*, o ser, e o que se dá no ‘ver prévio’ do compreender como modo de ser entificado e esquecido, um exemplar e propriedades; e, por fim, uma correspondência entre *aquilo que se pergunta*, o sentido do ser, e o que se dá no ‘conceber prévio’ como os conceitos ou designações públicas para os dois anteriores.

⁴⁴ GA 21 p. 153-154: “In dem Aussagevollzug in der Form der Prädikation, und zwar im Sinne der kategorischen Aussage, nivelliert sich das primär verstehende ‘als’ zugleich in der reinen einfachen Ding-bestimmung. Die Aufweisung hat den Sinn des Sehenlassens des Vorhandenseins von etwas mit und bei etwas, etwas – und als an ihm mitvorhanden ein anderes. (...). Jetzt aber konzentriert sich die Aussage auf die Kreide selbst als Vorhandenes ...”

CAPÍTULO IV – A VERDADE

Tratar do problema da verdade significa, como se pode presumir, tratar da terceira dimensão da fenomenologia – a que corresponde à ἀλήθεια. Heidegger trata do problema da verdade no §44 de *ST*. Logo no segundo parágrafo, ele pergunta sobre o significado do “indagar sobre a ‘verdade’” (“*forschen über die ‘Wahrheit’*”) [ST 245, SZ 213]. E ele responde:

“Neste indagar, se faz tema da ‘verdade’ no sentido de uma teoria do conhecimento ou do juízo? Patentemente, não; pois ‘verdade’ significa o mesmo que ‘coisa’, que ‘o que se mostra em si mesmo’.”⁴⁵

Não é uma novidade afirmar a identidade entre verdade e ser, pois na filosofia antiga até Parmênides verdade e ser eram a mesma coisa, separadas apenas no *Sofista* de Platão, a propósito da discussão sobre o ser do sofista e a possibilidade do falso. Agora, para a fenomenologia de Heidegger, a verdade é *o que se mostra em si mesmo* (*Sichselbstzeigendes*).

O conceito tradicional de verdade se orienta por três teses: 1. O ‘lugar’ da verdade é a proposição (o juízo) (*Der ‘Ort’ der Wahrheit ist die Aussage (das Urteil)*) [ST 246, SZ 214]. 2. A essência da verdade reside na ‘concordância’ do juízo com seu objeto (*Das Wesen der Wahrheit liegt in der ‘Übereinstimmung’ des Urteils mit seinem Gegenstand*) [ST 246, SZ 214]. 3. Aristóteles é o criador destas teses.

Segundo estas teses, há de um lado o objeto subsistente e de outro o sujeito subsistente, e uma relação entre eles. O sujeito é munido de representações do objeto, que, se corresponderem ao objeto, diz-se que tais representações são verdadeiras, que há uma *adaequatio intellectus et rei* ou ὁμολοσις. Isso significa que o lugar da verdade é a representação ou juízo do sujeito, e que sua essência consiste na concordância do juízo à coisa, uma vez devidamente distinguidos no sujeito o processo psíquico *real* (*realer psychischer Vorgang*) do conteúdo *ideal* (*idealer Gehalt*) [ST 248, SZ 216]. Se tomarmos o conhecimento como processo psíquico, encontramos-nos em meio às teses do psicologismo, ao passo que se o tomarmos como conteúdo ideal, estamos em meio ou ao idealismo ou ao

⁴⁵ Martin HEIDEGGER, *ST* 245, SZ 213: “Wird in diesem Forschen die ‘Wahrheit’ zum Thema gemacht im Sinne einer Erkenntnis oder Urteilstheorie? Offenbar nicht, denn ‘Wahrheit’ bedeutet dasselbe wie ‘Sache’. ‘Sichselbstzeigendes’.”

realismo. De qualquer forma, para Heidegger, ambos os lados representam a teoria tradicional metafísica da verdade.

Heidegger dá um exemplo paradigmático. Se o sujeito, de costas para a parede, profere uma proposição verdadeira ‘o quadro na parede está torto’, e ao se virar para a parede, constata que a coisa condiz com sua proposição, dá-se uma averiguação da proposição. Porém, o que ocorre primeiramente não é uma concordância entre a proposição enquanto ligação de representações e o objeto, mas uma descoberta do ente mediante o ‘ser descobridor’⁴⁶ da proposição (*Entdeckend-sein der Aussage*), que descobre o ente mesmo (*das Seiende selbst*) intencionado (*gemeinte*) tal como (*so wie*) ele é em si mesmo (*es an ihm selbst*), isto é, descobre o ente em seu ‘si mesmo’ (*Selbigkeit*) [ST 250, SZ 218]. Portanto, ‘ser verdadeiro’ (verdade) quer dizer ‘ser descobridor’ (*Wahrsein (Wahrheit) besagt entdeckend-sein*) [ST 251, SZ 219].

O ‘ser verdadeiro’ do λόγος [ou proposição] como ἀπόφανσις é o ἀληθεύειν (*Das Wahrsein des λόγος als ἀπόφανσις ist das ἀληθεύειν*) [ST 251, SZ 219], pois permite ver um ente – sacando-o do ‘estado de oculto’ – em seu ‘estado de não oculto’ (‘estado de descoberto’) (*Seiendes – aus der Verborgenheit herausnehmend – in seiner Unverborgenheit (Entdecktheit) sehen lassen*) [ST 252, SZ 219].

O ‘ser descoberto’ (‘estado de descoberto’) (*Entdecktsein (Entdecktheit)*) funda-se no ‘ser descobridor’ (descobrimento) (*Entdeckend-sein (Entdeckung)*), sendo o primeiro estado o estado do ente intramundano, e o segundo o estado do Dasein, pois o desencobrir é um modo de ser do ‘ser no mundo’ (*Das Entdecken ist eine Seinsweise des In-der-Welt-seins*) [ST 253, SZ 220]. Heidegger diz ainda que o ‘estado de descoberto’ dos entes intramundanos *se funda* no ‘estado de aberto’ do mundo (*die Entdecktheit des innerweltlichen Seienden gründet in der Erschlossenheit der Welt*) [ST 253, SZ 220], e o ‘estado de aberto’ é a forma fundamental do Dasein (*Erschlossenheit aber ist die Grundart des Daseins*) [ST 153, SZ 220].

E estas teses apresentadas permitem Heidegger afirmar, por fim, que o Dasein está ‘na verdade’ (*Dasein ist ‘in der Wahrheit’*) [ST 253, SZ 221], de tal modo que a verdade não é

⁴⁶ Quando trata da questão da verdade no §44, Heidegger não usa o termo desencobrimento (*Unverdeckung*), e parece usar em seu lugar o termo ‘estado de descoberto’ (*Entdecktheit*). Não entendemos que isso seja relevante pois o exemplo dado do quadro por ele mesmo parece sugerir que ele está tentando ressaltar o caráter ôntico da verdade. Além disso, apesar de identificar várias vezes o ‘estado de não-oculto’ (*Unverborgenheit*) com o ‘estado de descoberto’ (*Entdecktheit*), ele menciona a passagem do primeiro pelo λόγος [Cf. SZ 219] e a passagem do segundo pelo ‘ver em torno’ [Cf. SZ 220], confirmando com isso a distinção entre eles.

uma concordância posterior à experiência, mas ela está sempre pressuposta como ‘estado de aberto’ do Dasein. Segundo Heidegger, a afirmação de que o Dasein está na verdade pode adquirir pleno sentido nos seguintes pontos: 1. É inerente à constituição do Dasein o ‘estado de aberto’, um aberto para si mesmo e para o ‘estado de descoberto’ dos intramundanos. 2. É inerente à constituição do Dasein, como ingrediente do ‘estado de aberto’, o ‘estado de lançado’ que distingue a singularidade do Dasein enquanto meu (*meines*) e dos entes enquanto este (*dieses*), e a totalidade de um determinado mundo de um determinado círculo de determinados entes intramundanos (*einer bestimmten Welt und bei einem bestimmten Umkreis von bestimmten innerweltlichen Seienden*) [ST 254, SZ 221]. 3. É inerente à constituição do Dasein a projeção de seu poder-ser. 4. É inerente à constituição do Dasein a caída, onde o Dasein está absorvido pelo ‘a gente’ no público ‘estado de interpretado’ (*öffentlichen Ausgelegtheit*). Neste domínio o descoberto e o aberto, o ente intramundano e o Dasein respectivamente estão no ‘estado de desfigurado’ (*Verstelltheit*) que se traduz na esfera da linguagem como falatório. Heidegger escreve:

“Os entes não estão completamente ocultos, mas justamente descobertos, porém ao mesmo tempo desfigurados; se mostram – porém no modo do ‘parecer ...’.”⁴⁷

Já vimos, quando tratamos da fenomenologia, a diferença heideggeriana entre o ‘estado de oculto’ que é um encobrimento meramente ôntico, em dois momentos: o ente não aparecendo em sua totalidade, e o ente aparecendo mediante outro ente que completa esta não-totalidade, e o ‘estado de desfigurado’, que é um encobrimento ontológico. Então em geral os entes não estão ocultos, eles se mostram, porém num modo de ser que não lhes é pertinente. O procedimento fenomenológico-hermenêutico é justamente tirá-los deste encobrimento desfigurador. Este procedimento é caracterizado por Heidegger como um roubo (*Raub*) do encobrimento, que traduz fielmente a expressão grega privativa ἀ-λήθεια. Por isso, como Parmênides, devemos-nos decidir quanto ao caminho que devemos seguir – o da verdade ou da não-verdade. O caminho da não-verdade é o caminho do público ‘estado de interpretado’, em que se assume este interpretado quando o Dasein se apropria do ‘estado de

descoberto' não por meio de um descobrir peculiar, mas ouvindo o que se diz (*nicht durch je eigenes Entdecken, sondern durch Hörensagen des Gesagten zugeeignet*) [ST 257, SZ 224]. Este o que se diz (*Gesagten*) é o falatório.

Retornando agora à teoria tradicional da verdade, queremos mencionar que Heidegger afirma que a verdade como concordância tem seu fundamento no 'estado de aberto' do Dasein, mas pelo caminho de uma determinada modificação (*auf dem Wege einer bestimmten Modifizierung*) [ST 256, SZ 223]. Heidegger não esclarece o caráter desta modificação, mas supomos que seja a passagem do utilizável ao subsistente, que se traduz na linguagem pela passagem do 'estado de expresso' do como hermenêutico ao 'estado de expresso' do como apofântico.

Mas poderia se objetar que se a verdade significa um processo de descoberta do ente, e a descoberta se caracteriza como αἰσθησις ou νόησις, o λόγος jamais poderia caracterizar-se como parte do 'ser descobridor'. Entretanto, para Heidegger, o λόγος é um διανοεῖν, isto é, um discernir da descoberta, e portanto, tem também uma estrutura noética; o λόγος pode também ter como διανοεῖν função de descobrimento (*kann auch der λόγος als διανοεῖν Entdeckungsfunktion haben*) [SZ 226].

Finalmente, devemos apresentar um breve paralelismo entre a verdade e a fenomenologia, que designamos como o quarto paralelismo.

Vimos que, para a fenomenologia, a verdade se dá quando o ente se apresenta na originariedade de sua interpretação, isto é, em sua totalidade (*o que se mostra*) e sua propriedade (*em si mesmo*). A originariedade é sinônimo de verdade no sentido de ἀλήθεια, em que o ente intencionado se dá *tal como* ele é *em si mesmo*, e isso ocorre mediante o λόγος noético do 'estado de aberto'. Ao contrário, a falsidade se dá quando o ente não se apresenta em sua originariedade, isto é, ele não se mostra em sua totalidade (*o que não se mostra*) ou 'estado de não-descoberto' e em sua propriedade (*como algo que ele não é*) ou 'estado de desfigurado', e derivativamente, 'estado de oculto'. Aqui o ente intencionado não se dá *tal como* ele é *em si mesmo*, mas mediante um ôntico recorrer a outro ente (*ontisches Zurückgehen auf ein anderes Seiendes*) [ST 241, SZ 209], e a intenção signitativa enquanto representação é intermediada pelo 'estado de interpretado'.

⁴⁷ Martin HEIDEGGER. ST 254, SZ 222: "Das Seiende ist nicht völlig verborgen, sondern gerade entdeckt, aber zugleich verstellt: es zeigt sich – aber im Modus des Scheins."

A questão da verdade em Heidegger não difere, em sua essência, do ideal de adequação entre intenção signitativa e intuição na fenomenologia de Husserl, adequação que garante a verdade como evidência. Husserl apresenta a fórmula

$$i \text{ (conteúdo intuitivo)} + s \text{ (conteúdo signitivo)} = 1$$

Esta fórmula apresenta o que na fenomenologia de Husserl se entende como apreensão de um fenômeno. O conteúdo intuitivo é resultado da apresentação da coisa ela mesma, ao passo que o conteúdo signitivo é resultado de uma representação da coisa. Husserl detalha, em sua *VI Investigação Lógica*, os modos de representação: fantasia, recordação, etc. O objetivo da fenomenologia é aumentar o conteúdo intuitivo ao mesmo tempo que diminui o conteúdo signitivo, pois a intuição é o modo próprio de apresentação do fenômeno. Se a intuição é o modo próprio de apresentação do fenômeno, então o ideal da fenomenologia é alcançar o estado $i = 1$ e $s = 0$, estado em que o fenômeno está dado de modo total e próprio, isto é, todo o objeto é intuído, não restando nenhum faltante à intuição.

Para Heidegger não é diferente, cuja fórmula poderia ser hipoteticamente assim apresentada:

$$i \text{ (desencobrimento)} + s \text{ (encobrimento)} = 1$$

A fenomenologia de Heidegger comporta diferenças em relação à de Husserl, por que tanto o modo como em Heidegger se apreende a totalidade ôntica do ente, quanto sua propriedade ontológica, são diferentes do modo de Husserl, que é simplesmente a percepção. Mas de modo geral, os esquemas coincidem. Assim, se a fenomenologia objetiva a verdade, esta se dá em Heidegger também quando $i = 1$ e $s = 0$, isto é, quanto mais o ente estiver descoberto, até o seu desencobrimento total e próprio. O encobrimento começa pela representação, que em si já é encobridora, e é reforçado pelo 'estado de interpretado', que intermedia a representação.

CAPÍTULO V – A LINGUAGEM

5.1 – A LINGUAGEM

A linguagem, como já vislumbramos no capítulo sobre o discurso, está fundada no discurso, e é a materialização dele. Materialização não é um termo heideggeriano, mas por ele estamos querendo designar a totalidade de palavras (*Wortganzheit*) a que vem o discurso no momento em que passa do ‘estado de aberto’ ao ‘estado de expresso’ (*Hinausgesprochenheit*) [SZ 161]. Heidegger diz:

“O todo de significação da compreensibilidade *obtem* a palavra. Às significações lhes brotam palavras, longe de que a estas coisas que se chamam palavras se lhas provê de significações.”⁴⁸

A passagem deixa claro que as palavras não são coisas que se dotam de significados posteriormente à experiência, mas os significados já estão estabelecidos de antemão, e se materializam por meio das palavras no ‘estado de expresso’. Uma outra passagem comprova que a questão da linguagem pressupõe a da significação, e não o contrário:

“... a pergunta pelo começo ou também o desenvolvimento da linguagem já pressupõe em geral o esclarecimento da pergunta pela origem da significação.”⁴⁹

A linguagem se articula proposicionalmente, como veremos a seguir, no sub-capítulo sobre a proposição. Queremos apenas de passagem, mencionar que a proposição pode ter uma tríplice função: indicativa, predicativa e comunicativa. As duas primeiras articulam lingüisticamente um discursar sobre ... (*Rede über ...*), que é o ‘sobre o quê’ do discurso (o discursado nele) (*das Worüber der Rede (das Beredete)*) ou o discursado (*das Geredete*) [ST 188, SZ 162] referente à ocupação, e a terceira uma comunicação referente ao ‘ser com’. A comunicação não é um transporte de vivências, por exemplo opiniões e desejos, do interior de um sujeito ao interior de outro (*Mitteilung ist nie so etwas wie ein Transport von Erlebnissen*,

⁴⁸ Martin HEIDEGGER, ST 186, SZ 161: “Das Bedeutungsganze der Verständlichkeit *kommt zu Wort*. Den Bedeutungen wachsen Worte zu. Nicht aber werden Wörterdinge mit Bedeutungen versehen.”

zum Beispiel Meinungen und Wünschen aus dem Inneren des einen Subjekts in das Innere des anderen) [ST 187, SZ 162].

Ao afirmar que o fundamento da linguagem é o discurso, Heidegger está apostando num outro fundamento para a gramática, que buscou seu fundamento na ‘lógica’, e esta se funda na ontologia do subsistente (*Die Grammatik suchte ihr Fundament in der ‘Logik’ ... Diese aber gründet in der Ontologie des Vorhandenen*) [ST 191, SZ 165]. Este outro fundamento é a estrutura apriorística do discurso em geral como existenciário (*der apriorischen Grundstruktur von Rede überhaupt als Existenzial*) [ST 191, SZ 165]. Entendemos que a fundamentação da gramática no discurso enquanto ‘estado de aberto’ do Dasein soluciona o problema posto por ele no §7 de *ST*, qual seja, o de que para tratar do ser dos entes faltam não apenas palavras, mas sobretudo a gramática (*fehlen nicht nur meist die Worte, sondern vor allem die ‘Grammatik’*) [SZ 39]. Esta gramática dá origem a uma estrutura ontológica da linguagem ou ontologia da linguagem (*Sprache ontologisch*) [SZ 163].

5.2 – O FALATÓRIO

O falatório (*Gerede*) é o correlato da linguagem no plano da caída. Na caída, o falatório é o ‘estado de expresso’ do ‘estado de interpretado’, de tal modo que a linguagem não tem uma referência ontológica originária, mas sua referência é o que se discursa no mundo público:

“O discursar perdeu ou nunca chegou a ganhar a primária relação do ‘ser relativamente ao ente de que se discursa’, e por ele não se comunica no modo da originária apropriação deste ente, senão pelo caminho do *transmitir e repetir o que se discursa*.”⁵⁰

Esta passagem demonstra como é decisiva a mediação da proposição como comunicação para a proposição como predicação, e vice-versa. Entretanto, não se pode dizer que o encobrimento resultante do falatório – tal como veremos no capítulo seguinte sobre a

⁴⁹ GA 21, p. 152: “... die Frage nach dem Anfang oder auch der Entwicklung einer Sprache setzt schon die Klärung der Frage nach dem Ursprung von Bedeutung überhaupt voraus.”

⁵⁰ Martin HEIDEGGER, *ST* 195, SZ 168: “Und weil das Reden den primären Seinsbezug zum beredeten Seienden verloren bzw. nie gewonnen hat, teilt es sich nicht mit in der Weise der ursprünglichen Zueignung dieses Seienden, sondern auf dem Wege des *Weiter- und Nachredens*.”

verdade – seja consciente. O falatório não tem a forma de ser do *consciente fazer passar algo por algo* (*Das Gerede hat nicht die Seinsart des bewussten Ausgebens von etwas als etwas*) [ST 195, SZ 169].

5.3 – A PROPOSIÇÃO

A proposição é, segundo Heidegger, uma forma derivada de levar a cabo a interpretação (*abgeleitete Vollzugsform der Auslegung*) [ST 178, SZ 154].

Heidegger apresenta três significações do termo proposição:

1. Proposição pode significar *indicação* (*Aufzeigung*). Neste significado, mantém-se o sentido do λόγος como ἀπόφανσις: permitir ver os entes por si mesmos (*Seiendes von ihm selbst her sehen lassen*) [ST 179, SZ 154]. Isso porque o ente é descoberto em seu modo de ser, e no caso específico da proposição ‘o martelo pesa demasiadamente’, no modo de ser do utilizável. Independente das circunstâncias, a proposição com este significado intenciona a indicação do ente mesmo e não, por acaso, uma mera representação dele (*meint die Aufzeigung das Seiende selbst und nicht etwa eine blosse Vorstellung seiner*) [SZ 154]. Heidegger também chama a proposição indicativa de proposição ontológica (*ontologischen Aussage*) ou determinação ontológica (*ontologische Bestimmung*) [Cf. SZ 84], da qual as derivadas são proposições ôntico-ontológicas (*ontisch-ontologischen Assagen*) [ST 133, SZ 115].

2. A proposição pode significar *predicação* (*Prädikation*). Neste significado, de um ‘sujeito’ se ‘enuncia’ um ‘predicado’, o primeiro é *determinado* pelo segundo (*Von einem ‘Subjekt’ wird ein ‘Prädikat’ ‘ausgesagt’, jenes wird durch dieses bestimmt*) [ST 179, SZ 154]. Heidegger também chama a proposição predicativa de proposição ôntica (*ontische Aussage*), por oposição à já mencionada proposição ontológica (*ontologischen Aussage*) [Cf. SZ 84].

3. A proposição pode significar *comunicação* (*Mitteilung*). A proposição neste sentido é um ‘co-permitir ver’ o indicado no modo do determinar. O ‘co-permitir ver’ torna comum ao outro o ente indicado em sua determinação (*Sie ist Mitsehenlassen des in der Weise des Bestimmens Aufgezeigten. Das Mitschenlassen teilt das in seiner Bestimmtheit aufgezeigte Seiende mit dem Anderen*) [ST 180, SZ 155]. Por causa deste significado, o enunciado pode ser ‘transmitido’ (*Das Ausgesagte kann ‘weiter-gesagt’ werden*) [ST 180, SZ 155].

Heidegger resume estes três significados em uma definição de proposição:

“... *proposição é uma indicação determinante comunicativamente.*”⁵¹

Vê-se, com base nesta definição de proposição, que não é a questão de Heidegger discutir uma teoria do juízo pela noção de validade, tal como Lotze. Não é a questão de Heidegger a validade da proposição, mas sua consistência ontológica. Por isso ele escreve que a proposição indica, fundando-se no já aberto do compreender, o descoberto no ‘ver em torno’ (*Das Aufzeigen der Aussage vollzieht sich auf dem Grunde des im Verstehen schon Erschlossenen bzw. umsichtig Entdeckten*) [ST 181, SZ 156]. E enquanto fundada no ‘estado de aberto’, a proposição supõe a mesma estrutura do ‘prévio’ na direção da estrutura do ‘como’: o ‘ter prévio’, no qual se indica o ente previamente dado pelo termo-sujeito (*vorgegebene Seiende*); o ‘ver prévio’ no qual se extrai, por assim dizer, o predicado; e o ‘conceber prévio’, que designa o campo conceitual mediante as palavras. O campo conceitual não chega a surpreender, por que uma determinada linguagem alberga em si já conceitos elaborados (*die Sprache je schon eine ausgebildete Begrifflichkeit*) [ST 182, SZ 157]. O predicado, por tratar do *mesmo* do ente ou do ente *em si mesmo*, é caracteristicamente marcado por uma concepção tautologizante.

Tratamos até aqui da proposição indicativa, justamente porque é a mais fundamental. Sobre este caráter fundador, Heidegger chega a afirmar que toda predicação se funda na indicação. Entretanto, esta fundação supõe uma modificação. Ou melhor, ocorre uma modificação na própria instância da indicação, em que o ‘ter prévio’ perde o ente mesmo, que se torna tema-representação de uma proposição determinante; o ‘ver prévio’ encobre o ente utilizável, em favor do subsistente, o qual possibilita posteriormente as propriedades. Esta modificação corta a significatividade que constitui a circumundanidade (*der Bedeutsamkeit, als welche die Umweltlichkeit konstituiert, abgeschnitten*) [ST 183, SZ 158].

Esta modificação ontológica representa-se, na instância da hermenêutica e da linguagem, como uma modificação do ‘como’ *hermenêutico-existenciário* (*das existenzial-hermeneutische ‘Als’*) para o ‘como’ *apofântico* da proposição (*apophantischen ‘Als’ der*

⁵¹ Martin HEIDEGGER. ST 181, SZ 156: “*Aussage ist mitteilend bestimmende Aufzeigung.*”

Aussage) [ST 183, SZ 158]. Entre um e outro há múltiplos graus intermediários (*mannigfache Zwischenstufen*) [ST 183, SZ 158].

Para Aristóteles, o λόγος tinha duas possibilidades: a σύνθεσις e a διαίρεσις, o juntar e o dividir, o unir e o separar. Ora, se tomarmos o λόγος e as palavras em geral como entes subsistentes, teremos que o unir e separar do λόγος é uma relação de representações, que se converte em logística, cálculo. Heidegger está propondo uma exegese ontológica (*ontologischer Interpretation*) da proposição, a partir de uma lógica que tem suas raízes na analítica existencial do Dasein (*in der existenzialen Analytik des Daseins verwurzelt ist*) [ST 185, SZ 160].

Em suma, Heidegger está propondo que o ‘é’ da proposição não tem o sentido vazio da cópula enquanto ligação de representações, mas guarda em si uma objetividade, isto é, uma referência ontológica, que se esclarece nos predicados.

5.3.1 – TIPOS DE PROPOSIÇÃO

A partir da distinção estabelecida entre proposição indicativa e predicativa⁵², podemos buscar um aprofundamento por intermédio de uma nova divisão no interior de cada uma, de acordo com as estruturas interpretativas⁵³, as estruturas do ‘como’ e do ‘prévio’. Com isso, temos quatro possibilidades de combinação entre os ‘algo’:

- (i) ente como ser;
- (ii) ser como ser;
- (iii) ente como ente;
- (iv) ser como ente.

As duas primeiras possibilidades interpretativas dão origem a uma proposição indicativa, sem bem que com ressalvas, ao passo que as duas últimas possibilidades dão origem a uma proposição predicativa. A proposição indicativa expressa todo o conjunto (ontologia, ‘estado de aberto’ e verdade) do desencobrimento do ente, ao passo que a proposição predicativa expressa o conjunto (ontologia, ‘estado de interpretado’ e falsidade) do

⁵² Entendemos que esta distinção segue, com outras palavras, a distinção proposta por Zeljko Loparic entre *a linguagem objetificante e a linguagem indicial*, em sua obra *Sobre a Responsabilidade*.

⁵³ Sobre a fundamentação da proposição na interpretação cf. GA 21 p. 152. É justamente esta fundamentação que possibilita à proposição ser verdadeira ou falsa.

encobrimento. Com esta análise dos tipos de proposição, fechamos, na linguagem, o paralelismo entre fenomenologia, ontologia, hermenêutica e verdade.

(i) ENTE COMO SER

Em (i), um ente é interpretado em seu modo de ser. Esta interpretação se expressa em proposições ôntico-ontológicas. Temos então:

(Ente como ser)

(O martelo como ser-utilizável)

Esta estrutura pode ser detalhada da seguinte forma:

(O ente; modo de ser, singularidade, concreções)

(O martelo; ser-utilizável, em cada caso este (*Jediesheit*), demasiadamente pesado)

(O Dasein; existência, em cada caso meu (*Jemeinigkeit*), encontrar-se)

O primeiro exemplo (O martelo como ser-utilizável) é uma proposição ôntico-ontológica, sendo o primeiro ‘algo’ um termo ôntico, e o segundo um conceito estritamente ontológico. Neste caso, o subjacente *o martelo* indica um ente experienciado pelo Dasein, e o predicado *ser-utilizável*, a condição ontológica desta experiência, que dá indicações da propriedade do ente. O segundo exemplo⁵⁴ (O martelo; ser-utilizável, este, demasiadamente pesado), em que se põe ênfase no *demasiadamente pesado*, é também uma proposição ôntico-ontológica, mas agora o predicado sendo um conceito ôntico-ontológico. Neste caso, o subjacente *o martelo* indica um ente experienciado pelo Dasein, e o predicado *demasiadamente pesado*, a condição ôntico-ontológica desta experiência. *Demasiadamente pesado* não é, portanto, uma propriedade do ente, mas condição de sua experiência. É ôntica porque indica uma experiência do Dasein, a experiência de manejá-lo com força, pois sua manipulação será difícil [ST 415, SZ 360], e é ontológica porque está ligada ao ser-utilizável: um ente só pode ser *demasiadamente pesado* para o Dasein se for utilizado, se for um

⁵⁴ As considerações feitas aqui para o exemplo do martelo valem também, é claro, para o exemplo do Dasein.

utilizável. Os predicados ôntico-ontológicos, no caso dos utilizáveis⁵⁵, não são formados por termos ontológicos ou ôntico-ontológicos como *ser-utilizável*, *ser-subsistente*, etc, mas por termos coloquiais tais como *demasiadamente pesado*, pois não importa que palavras são usadas, mas *como (wie)* são usadas⁵⁶. Isso vale também para frases, que podem ter diferentes significações. Observamos isso na expressão: a frase *pode* também significar (*Der satz kann aber auch besagen*) [SZ 360], a propósito do uso da frase sobre o martelo tanto do ponto de vista do utilizável quanto do subsistente. O segundo exemplo põe ênfase também na singularidade, que também é um termo ôntico-ontológico. Pode-se dizer que a proposição indicativa em *ST* supõe irremediavelmente esta referência à singularidade, que é o radicalismo da própria noção de indicação. O ente como *este (ente)* só pode ser, em última instância, indicado, apontado com o dedo, se se quer mostrar o que ele é nele mesmo, pois um nome sempre pode ser a cristalização de um significado, que já não reenvia ao ente mesmo. Ao invés de nomes, Heidegger usa, como já vimos no capítulo I, expressões deícticas. Em *Logik, die Frage nach der Wahrheit* e *Die Frage nach dem Ding*, Heidegger apresenta outras formas para a singularidade:

(esta coisa como giz) (*dieses Ding als Kreide*) [GA 21, 148]

(a coisa como a cada vez ‘esta coisa’) (*Das Ding als je dieses*) [GA 41, 23]

Entretanto em (i) pode também ocorrer um ‘estado de desfigurado’, o que justifica nossa ressalva a respeito das proposições indicativas no início deste sub-capítulo. Isto ocorre segundo o seguinte esquema:

(Ente como ser)

(O martelo como ser-subsistente)

⁵⁵ Isso não vale para a ontologia existenciária, em que predicados ôntico-ontológicos podem ser termos existenciários, que não são coloquiais, e existenciais, que são.

⁵⁶ Cf. *ST* 67, *SZ* 57, onde Heidegger afirma, utilizando como exemplo o termo ocupação (*Besorgen*), que os mesmos termos podem ter tanto significações ônticas (*ontischen Bedeutungen*) quanto podem funcionar como termos ontológicos (*ontologischer Terminus*). E poderíamos acrescentar: também significações ônticas em sentido empírico. Isso vale especialmente para dois conceitos: o conceito de mundo para os entes que fazem frente dentro do mundo [Cf. nota 27], e o conceito de preocupação para o *Dasein* [Cf. *SZ* 192].

Apesar de ser uma proposição ôntico-ontológica – o subjacente *martelo* indicando um ente experienciado pelo Dasein, e o predicado *ser-subsistente*, a condição ontológica desta experiência – ela não expressa o conjunto do desencobrimento, mas é a origem do encobrimento.

(ii) SER COMO SER

Em (ii), um modo de ser é interpretado em seu próprio modo de ser, e esta interpretação é expressa em proposições estritamente ontológicas. Temos dois casos.

Primeiro:

(Ser como ser)

(Subsistente como subsistente) (*Vorhandene als Vorhandenes*) [GA 21 p. 157]

(Mundo como mundo) (*Welt als Welt*) [SZ 187]

Segundo:

(Ser como ser)

(A temporalidade se temporaliza) (*Die Zeitlichkeit ... zeitigt sich*) [ST 378, SZ 328]

(A coisa coisifica) (*Das Ding dingt*) [Das Ding 46]

(O ser se dá) (*Sein es gibt*)

Este tipo de interpretação é absolutamente tautológica, isto é, o predicado designa exatamente o mesmo (*Selbst*) que o subjacente, que não é simplesmente o próprio (*eigentlich*) de (i). Nela ocorre um desencobrimento ontológico estrito, mas é importante considerar, que, assim como em (iv), este tipo de proposição se encontra sempre incluída na interpretação ôntico-ontológica, na medida em que um modo de ser é remetido a ele mesmo antes de o ser para um ente. O primeiro caso (Subsistente como subsistente) é uma proposição ontológica, sendo o primeiro ‘algo’ um termo ontológico, e o segundo um termo também ontológico. O segundo caso (O tempo se temporaliza) é também uma proposição estritamente ontológica, mas aqui o primeiro ‘algo’ é um termo ôntico-ontológico, e o segundo é uma flexão verbal do primeiro, de tal forma que são articulados dois termos ôntico-ontológicos. Este último tipo de proposição é uma negação clara da entificação, pois rigorosamente falando, não se pode dizer que *a temporalidade é*, o que significaria que a temporalidade é um ente, assim como não se

pode dizer que *o ser é* [Cf. ST 378, SZ 328]. Também aqui pode haver um ‘estado de desfigurado’, se o subjacente ontológico é remetido a um predicado ontológico que não lhe é pertinente. Este tipo de proposição é proeminente no segundo período do pensamento de Heidegger.

(iii) ENTE COMO ENTE

Em (iii) um ente é explicado mediante outro ente já dado pela metafísica⁵⁷, por meio de uma recondução a outro ente. Esta interpretação explicadora se expressa em proposições ôntico-empíricas⁵⁸, que no caso das ciências modernas são as proposições científico-objetificadoras, em que estão em jogo dois conceitos ôntico-empíricos. Temos então:

(Ente como ente)

(Um Martelo como gênero-subsistente martelo)

(Um algo como mesa, como casa, como árvore) [Cf. SZ 42]⁵⁹

Esta estrutura pode ser detalhada da seguinte forma:

(Um ente; gênero, exemplar, propriedades)

(Um martelo; gênero-subsistente martelo, um, peso)

O primeiro exemplo (Um martelo como gênero-subsistente martelo) é uma proposição ôntico-empírica, sendo o primeiro ‘algo’ um termo ôntico, e o segundo um conceito genérico ou empírico. Neste caso, os subjacentes *um martelo* e *um algo* indicam um ente experienciado pelo Dasein, e os predicados *gênero-subsistente martelo* ou *mesa, casa, árvore*, as classes a

⁵⁷ Freud, que buscou fundamentar a psicanálise em solo científico, fala sobre o problema da tradução do desconhecido para o conhecido como um elemento possível do paradigma científico.

⁵⁸ Não há a expressão ‘ôntico-empírico’ em Heidegger, mas há a expressão ‘ôntico-biológico’ (*biologisch-ontischen*) [SZ 246] e ‘ôntico-psíquico’ (*ontisch-psychische*) [SZ 299] como exemplos de ‘ôntico-empírico’. Mas importa menos encontrar uma expressão referente do que entender que há dois níveis de ôntico: o ôntico no sentido ontológico e o ôntico no sentido empírico.

⁵⁹ Nesta passagem, Heidegger nega que o ‘que é’ (*sein Was*) do dasein possa ser interpretado como mesa, como casa, como árvore (*wie Tisch, Haus, Baum*), e afirma que ele deve ser interpretado pelo ser (*sondern das Sein*). Entendemos que esta negação se estende a qualquer tipo de ente; trata-se da negação de se interpretar um ente como ente.

que pertencem um martelo ou um algo. O segundo exemplo (Um martelo; gênero-subsistente martelo, um, peso), em que se põe ênfase no *peso*, é também uma proposição ôntico-empírica ou proposição ‘física’ (*‘physikalischen’ Aussage*) [SZ 361], mas agora o predicado sendo uma categoria entre outras. Neste caso, o subjacente *um martelo* indica um suporte (*Träger*) [GA 41, 31] que traduz o grego ὑποκείμενον, e o predicado *peso*, uma categoria simples, uma propriedade (*Eigenschaft*), que traduz o grego συμβεβηκός. O agora visto [em (iii)] não é peculiar do martelo como útil, mas como coisa corpórea que está sujeita às leis da gravidade (*Das nummehr Gesichtete eignet nicht dem Hammer als Werkzeug, sondern als Körperding, das dem Gesetz der Schwere unterliegt*) [SZ 361]. O segundo exemplo também põe ênfase no exemplar, que também é um termo ôntico-empírico. O procedimento (iii) caracteriza o segundo ‘estado de oculto’, supondo já o ‘estado de não-descoberto’.

A respeito do homem, temos o seguinte exemplo:

(Ente como ente)

(Ego cogito como res cogitans) [SZ 89]

Ou, mais detalhadamente:

(Um ente; gênero, exemplar, propriedades)

(Ego cogito; gênero-subsistente cogitatio, um, pulsões)

O primeiro exemplo (Ego cogito como res cogitans) é uma proposição ôntico-empírica, sendo o primeiro ‘algo’ um termo ôntico, e o segundo um conceito genérico ou empírico. Neste caso, o subjacente *ego cogito* indica um ente experienciado pelo Dasein, e o predicado *res cogitans*, a classe a que pertence um ego cogito. E a classe da cogitatio é um atributo ôntico-ontológico tornado ôntico-empírico pelo processo de entificação. O segundo exemplo (Ego cogito; gênero-subsistente cogitatio, um, pulsões), em que se põe ênfase em *pulsões*, é também uma proposição ôntico-empírica, mas agora o predicado sendo uma categoria entre outras. Neste caso, o subjacente *ego cogito* indica um ente experienciado pelo Dasein, e o predicado *pulsões*, uma categoria simples.

(iv) SER COMO ENTE

E, por fim, em (iv) um modo de ser é explicado mediante um ente, por meio de uma recondução a um ente, que se estabelece metafisicamente pela teoria do regresso a um ponto dogmático, este ponto constituindo o fundamento ou razão suficiente. Este tipo de interpretação se expressa em proposições entificadoras, que são as proposições metafísicas. Temos diferentes casos.

O primeiro é a entificação mais comum, a entificação mediante um gênero:

(Ser como ente)

(Ser-subsistente como gênero-subsistente martelo)

A segunda entificação diz respeito à explicação heraclitiana do ente enquanto ente (ser) mediante um ente (fogo):

(Ser como ente)

(Ser como gênero-subsistente fogo)

A terceira entificação é um caso de entificação em sentido estrito, mediante um gênero:

(Ser como ente)

(Ser-vivente como gênero-subsistente vivente)

Quanto à última entificação, poderia também ser denominada entificação em sentido estrito. Um exemplo claro disso é a explicação cartesiana do ser (substância) mediante um atributo (extensão):

(Ser como ente)

(Substância como extensão)

O primeiro caso (Ser-subsistente como gênero-subsistente martelo) é uma proposição entificadora, sendo o primeiro ‘algo’ um termo ontológico, e o segundo um conceito genérico ou empírico. Neste caso, o subjacente *ser-subsistente* é remetido ao predicado *gênero-subsistente martelo*, que designa a classe a que pertence um martelo. O segundo caso (Ser como gênero-subsistente fogo), semelhante ao primeiro, é também uma proposição entificadora, sendo o primeiro ‘algo’ um termo ontológico, e o segundo um conceito genérico ou empírico. Neste caso, o subjacente *ser* é remetido ao predicado *gênero-subsistente fogo*, que designa a classe a que pertence o ente fogo. O terceiro caso (Ser-vivente como gênero-subsistente vivente) é também uma proposição entificadora, porém com um sentido estrito, pois não é uma mera recondução de um ser a um ente, mas é a própria entificação do ser, sendo o primeiro ‘algo’ um termo ontológico, e o segundo um conceito genérico ou empírico. Neste caso, o subjacente *ser-vivente* é remetido ao predicado *gênero-subsistente vivente*, que designa a classe a que pertencem os entes viventes. O último caso (Substância como extensão) é também uma proposição entificadora, sendo o primeiro ‘algo’ um termo ontológico, e o segundo um atributo ôntico-ontológico deste mesmo termo ontológico. Neste caso, o subjacente *substância* é remetido ao predicado *extensão*, que é um atributo ôntico-ontológico. À pergunta ‘como conceber em geral uma substância enquanto tal, quer dizer, em sua substancialidade?’ (*Wie ist überhaupt eine Substanz als solche, das heisst ihre Substantialität fassbar?*) [ST 105, SZ 90], Heidegger responde que na metafísica cartesiana as substâncias resultam acessíveis em seus ‘atributos’ (*Substanzen werden in ihren ‘Attributen’*) [ST 105, SZ 90]. Este procedimento se justifica pelo fato de que o ser não é, com efeito, acessível *como um ente* (*‘Sein’ in der Tat nicht als Seiendes zugänglich ist*) [ST 110, SZ 94], e por isso ele se expressa mediante determinações ônticas dos entes correspondentes, os atributos (*wird Sein durch seiende Bestimmtheiten des betreffenden Seienden, Attribute, ausgedrückt*) [ST 110, SZ 94]. A tradução disso em termos kantianos é ‘o ser não é um predicado real’ (*Sein ist kein reales Prädikat*) [ST 109, SZ 94]. Em outras palavras, e dito de modo definitivo:

“O ontológico é suplantado pelo ôntico e o termo *substantia* tão pronto funciona com uma significação ontológica como uma significação ôntica, ainda que

no mais das vezes com uma vagarosa significação
ôntico-ontológica.”⁶⁰

Vemos aqui que o não ou mal⁶¹ esclarecido conceito ontológico de substância é determinado *como* uma significação ôntica, ou melhor, ôntico-ontológica (*ontisch-ontologischer*), que é o conceito de extensão e tudo o que deriva dele: *divisio, figura, motus, durities, pondus, color*, profundidade, longitude e latitude. Entretanto, a entificação não termina aí, mas ela prossegue na entificação da extensão, tornando-o um termo ôntico-empírico, uma classe genérica a que pertencem os entes substanciais.

O procedimento (iv) caracteriza o primeiro ‘estado de oculto’.

Heidegger se opõe a (iv) em uma passagem muito clara:

“O ‘ser’ não pode, com efeito, conceber-se como um ente; *enti non additur aliqua natura*: o ‘ser’ não pode ser objeto de determinação predicando dele um ente. O ser não é suscetível de uma definição que o derive de conceitos mais altos ou o explique por mais baixos.”⁶²

5.3.2 – RECAPITULAÇÃO E CONCLUSÃO

Agora podemos desenhar um quadro sumário dos tipos de proposição, e enquadrá-los em três tipos básicos de linguagem: a indicativa, a empírica e a metafísica. A primeira corresponde, no ‘estado de aberto’, ao *como hermenêutico*, ao passo que a segunda e a terceira ao *como apofântico*.

A linguagem indicativa tem por referência o ser mesmo de um ente, e ela tem dois lados. De um lado, em seu uso legítimo, ela causa um desencobrimento do ser, na medida em

⁶⁰ Martin HEIDEGGER, *ST* 110, *SZ* 94: “Weil dem Ontologischen Ontisches unterlegt wird, fungiert der Ausdruck substantia bald in ontologischer, bald in ontischer, zumeist aber in verschwimmender ontisch-ontologischer Bedeutung.”

⁶¹ Heidegger chega a dizer que o conceito ontológico não só não é esclarecido mas é impossível esclarecê-lo (cf. *SZ* 94). Mas entendemos que seja melhor dizer que o conceito ontológico é mal esclarecido, pois a metafísica chega a esclarecer o conceito de substância pela idéia de não necessidade (*Unbedürftigkeit*) [Cf. *SZ* 92] de outro ente (o que faz de Deus um termo puramente ontológico (*‘Gott’ ist hier ein rein ontologischer Titel*) [*ST* 108, *SZ* 92]) e pela idéia de constante subsistência (*ständige Vorhandenheit*) [Cf. *SZ* 96]. Mas estas idéias não são suficientemente esclarecedoras.

⁶² Martin HEIDEGGER, *ST* 5, *SZ* 4: “‘Sein’ kann in der Tat nicht als Seiendes begriffen werden; *enti non additur aliqua natura*: ‘Sein’ kann nicht so zur Bestimmtheit kommen, dass ihm Seiendes zugesprochen wird. Das Sein ist definitiv aus höheren Begriffen nicht abzuleiten und durch niedere nicht darzustellen.”

que interpreta o ente como o ser que lhe é pertinente, o que supõe (ii), a interpretação do ser como o ser que lhe é pertinente. Este processo conduz ao desencobrimento – a verdade. De outro porém, num seu uso ilegítimo, ela pode causar uma desfiguração do ser, no momento em que um ente é interpretado como um ser que ele não é, o que supõe (ii), a interpretação do ser como um ser que ele não é.

A linguagem empírica é uma linguagem cuja referência são os fatos do mundo, ela trata dos fatos e objetos. Esta linguagem, mediada pela interpretação, causa o segundo ‘estado de oculto’. O ‘estado de oculto’ ocorre nas proposições ôntico-empíricas (iii), justamente quando, ao reconduzir um ente a outro ente, supõe (iv), que é uma recondução do ser a um ente, ou seja, uma entificação do ser. Em outras palavras, para um ente ser reconduzido a outro, este último tem que ser o resultado de um processo de entificação. Assim o ser, ao ser entificado, designa o primeiro ‘estado de oculto’. O encobrimento ou falsidade é um processo mais amplo, que abrange separadamente os ‘estados de oculto’ e o ‘estado de desfigurado’, ou ambos conjuntamente. Neste último caso, dá-se uma dupla má-interpretação: o ‘estado de oculto’ metafísico e ôntico-empírico e o ‘estado de desfigurado’ ontológico.

Tomemos agora um caso completo de encobrimento para sintetizar o que mencionamos fragmentadamente nos quatro tipos de proposição. Como exemplo, tomemos o caso do ente que nós mesmos somos. Primordialmente, a metafísica nivela todos os entes a partir do modo de ser do ser-subsistente; todos os entes são substanciais ou simplesmente *não são*, sob pena de ferir o princípio de não-contradição, que não é somente um princípio lógico, mas também ontológico. Por causa deste nivelamento, o ente homem foi tomado como um ente substancial. Aqui podemos notar os casos (i) e (ii), o ‘estado de desfigurado’ da interpretação apofântica. Em seguida, o ser-subsistente como tal nem sequer é posto em questão, mas, pelo contrário, é tomado como evidente, e entificado a partir do gênero-subsistente vivente, que por sua vez, já foi entificado. Temos aqui o caso (iv), o primeiro ‘estado de oculto’ da interpretação apofântica. Finalmente, o ente em questão, já no ‘estado de não-descoberto’, é remetido, como um exemplar, à espécie-subsistente homem, que faz parte do gênero-subsistente vivente, a partir dos quais o ente será predicado de certas outras propriedades – as categorias. Este procedimento corresponde ao caso (iii), o segundo ‘estado de oculto’ da interpretação apofântica. Com isso segue a possibilidade de uma predicação totalmente empírica.

Podemos esquematizar este processo da seguinte forma:

(Um ente; ser como gênero e espécie, exemplar, propriedades)

(Um homem: ser-subsistente como gênero-subsistente vivente e espécie-subsistente homem, um, branco/ sentado/ etc)

Pode-se dizer, com Heidegger, que (iv) foi o procedimento padrão de todo o pensamento metafísico, que fundamentou o modelo científico baseado em (iii)⁶³. Com efeito, as proposições metafísicas são sempre ocultadoras, na medida em que reconduzem o ser a um ente ou entificam o ser, deixando o ser mesmo no esquecimento. Aqui, o ente a que foi reconduzido ou entificado o ser, na medida em que é um gênero, se resolve antecipadamente numa definição, que Aristóteles chamou de *o quê era ser* (τὸ τί ἦν εἶναι), e São Tomás traduziu por *essentia*, e pode também ser chamada de οὐσία primeira, ente em si, predicação homogênea ou essencial. Heidegger também chamou isto de pretérito apriorístico (*apriorisches Perfekt*) [Cf. ST 99, SZ 85].

Este procedimento metafísico fundamenta o procedimento científico e a possibilidade de proposições ôntico-empíricas, pois a essência, que é o fundamento ôntico do ente⁶⁴ mediante a redução a uma identidade, é a constituição de um gênero, que serve de base para a classificação dos entes e a divisão das ciências. As proposições objetificantes são sempre proposições que classificam um determinado ente numa classe definida de antemão, metafisicamente. As proposições ôntico-empíricas começam com uma classificação genérica, que foi um procedimento denominado de οὐσία segunda, ainda um ente em si ou predicação homogênea ou essencial, e se estendem por concomitância, a predicações derivadas, que são os entes por concomitância ou predicações heterogêneas ou concomitantes. Em termos heideggerianos, são proposições ôntico-empíricas. Como se pode notar, os conceitos de

⁶³ O fato de qualquer teoria científica ser uma das formas hermenêuticas do Dasein, permite a Heidegger afirmar um *conceito existenciário de ciência* (*existenzialen Begriff der Wissenschaft*) [ST 410, SZ 357]. O conceito existenciário compreende a ciência como um modo da existência e por fim como um modo do 'ser no mundo' que descobre ou abre entes ou o ser (*Der existenziale Begriff versteht die Wissenschaft als Weise der Existenz und damit als Modus des In-der-Welt-seins, der Seiendes bzw. Sein entdeckt, bzw. erschliesst*) [ST 410, SZ 357]. Isso significa que há uma projeção científica dos entes (*wissenschaftliche Entwurf des ... Seienden*) [ST 417, SZ 363].

⁶⁴ Cf. anteriormente sub-capítulo 2.1. onde mostramos que a filosofia, enquanto metafísica, procurando o fundamento do ente, determinou-o como uma essência ôntica, pelo fato de o partícipio grego permitir pensar o fato de ser de modo substantivado.

metafísica e de ciência aos quais nos referimos e pressupomos durante toda a análise, têm uma determinação a partir do pensamento antigo. Tratamos da crítica heideggeriana à metafísica clássica realista. Não é objetivo deste trabalho aplicar a mesma análise ao conceito da metafísica moderna da subjetividade, tampouco da ciência moderna dela resultante.

Em *O Fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento*, há uma passagem categórica sobre a derivação da ciência a partir da metafísica:

“Esquecemos que já na época da filosofia grega se manifesta um traço decisivo da Filosofia: é o desenvolvimento das ciências em meio ao horizonte aberto pela Filosofia. O desenvolvimento das ciências é, ao mesmo tempo, sua independência da Filosofia e a inauguração de sua autonomia. Este fenômeno faz parte do acabamento da Filosofia.”⁶⁵

Podemos citar um trecho da *Carta Sobre o Humanismo*, onde se encontra uma síntese do processo de encobrimento aqui descrito:

“A apatridade que assim deve ser pensada reside no abandono ontológico do ente. Ela é o sinal do esquecimento do ser. Em consequência dele a verdade do ser permanece impensada. O esquecimento do ser manifesta-se indiretamente no fato de o homem sempre considerar e trabalhar só o ente. E como nisto não pode evitar de ter o ser na representação, também o ser é explicado apenas como o ‘mais geral’ e, por conseguinte, o que engloba o ente ou como criação do ente infinito ou ainda como produção de um sujeito finito. Ao mesmo tempo, ‘o ser’, desde a Antiguidade, situa-se em lugar ‘do ente’, e vice-versa, este em lugar daquele; ambos acossados numa estranha e não pensada confusão.”⁶⁶

⁶⁵ Martin HEIDEGGER, *O Fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento* 270.

⁶⁶ Martin HEIDEGGER, *Carta Sobre o Humanismo* 360; *Brief über den Humanismus* 339: “Die so zu denkende Heimatlosigkeit beruht in der Seinsverlassenheit des Seienden. Sie ist das Zeichen der Seinsvergessenheit. Dieser zufolge bleibt die Wahrheit des Seins ungedacht. Die Seinsvergessenheit bekundet sich mittelbar darin, dass der Mensch immer nur das Seiende betrachtet und bearbeitet. Weil er dabei nicht umhin kann, das Sein in der Vorstellung zu haben, wird auch das Sein nur als das ‘Generellste’ und darum Umfassende des Seienden oder als eine Schöpfung des unendlichen Seienden oder als das Gemächtige eines endlichen Subjekts erklärt. Zugleich steht von altersher ‘das Sein’ für ‘das Seiende’ und umgekehrt dieses für jenes, beide wie umgetrieben in einer seltsamen und noch unbedachten Verwechslung.”

Nesta passagem, Heidegger trata do esquecimento do ser (*Seinsvergessenheit*) como o sentido amplo de encobrimento. A proposta de Heidegger é o resgate deste domínio público para um outro nível da linguagem:

“Aquilo que se diz, em *Ser e Tempo* (1927), §§ 27 e 35, sobre o ‘a gente’ (...) contém, ao contrário, a indicação, pensada a partir da questão da verdade do ser, para o pertencer originário da palavra ao ser. Esta relação permanece oculta sob o domínio da subjetividade que se apresenta na opinião pública. Se, todavia, a verdade do ser tornou-se digna de ser pensada para o pensar, deve também a reflexão sobre a essência da linguagem alcançar um outro nível.”⁶⁷

⁶⁷ Martin HEIDEGGER. *Carta Sobre o Humanismo* 349: *Brief über den Humanismus* 317-18: “Was in ‘Sein und Zeit’ (1927), §§27 und 35 über das ‘man’ gesagt ist (...) enthält vielmehr den aus der Frage nach der Wahrheit des Seins gedachten Hinweis auf die anfängliche Zugehörigkeit des Wortes zum Sein. Dieses Verhältnis bleibt unter der Herrschaft der Subjektivität, die sich als die Öffentlichkeit darstellt, verborgen. Wenn jedoch die Wahrheit des Seins dem Denken denk-würdig geworden ist, muss auch die Besinnung auf das Wesen der Sprache einen anderen Rang erlangen.”

ANÁLISE EM *HERÁCLITO*

CAPÍTULO I – O MÉTODO FENOMENOLÓGICO

Na segunda fase de seu pensamento, que é a fase posterior à famosa virada (*Kehre*), Heidegger parece manter o propósito da fenomenologia, mas com uma veiculação diferente. Os fundamentos desta nova fenomenologia, Heidegger buscou em Heráclito⁶⁸, um pensador não-metafísico. De acordo com isso, vejamos brevemente a noção de fenomenologia.

No que toca a idéia de fenômeno, esta é determinada pela noção de φύσις, que significa o surgimento incessante (*das ständig Aufgehen*) ou sempre surgir (*das immerdar Aufgehen*). Entretanto, este surgimento admite a possibilidade do encobrimento:

“Mas se sempre surgir, a φύσις, vira as costas para alguma coisa, e até se vira contra alguma coisa, se em sua essência o sempre surgir não conhecer alguma coisa e não deve conhecer, então sempre surgir já é encobrir-se e já adentra o encobrimento.”⁶⁹

Esta passagem nos assegura o caráter claramente fenomenológico do uso das palavras de Heráclito, e como Heidegger continua na direção da fenomenologia em seu segundo período.

No que se refere ao ‘estado de aberto’, na primeira fase, a fenomenologia era intermediada pela hermenêutica. Isso significava que, antes de alcançar o fenômeno em sua verdade, o λόγος da fenomenologia passava pela hermenêutica do Dasein. Intermediada desta forma, a fenomenologia se punha a analisar os temas filosóficos em geral, os quais se reduziam sempre à questão do ser. Agora a fenomenologia é intermediada pelo λόγος. A

⁶⁸ A opção por Heráclito e suas palavras fundamentais não é casual ou arbitrária, mas uma decisão absolutamente necessária, decorrente da própria indicação recebida do Λόγος. Este, enquanto organizador do ‘estado de aberto’ do ser, instaura uma história – a história do ser (*Seinsgeschichte*) – caracterizada como história da metafísica, sobre a qual Heidegger se debruça buscando aquele apelo que impulsionou os pensadores a mencionar o ser desta ou daquela forma. Neste regresso, Heidegger encontra Heráclito, um pensador não metafísico, que se manteve na obediência ao ser *em si mesmo*. A proposta de Heidegger é de se manter junto a Heráclito, e fazer a experiência que este fez do pensamento. Não por acaso Heidegger busca a origem (*Ursprung*) da *verdade do ser* no começo (*Anfang*), num começo que é fenomenologizado. A noção de origem é a mesma que a noção de originário da fenomenologia, designando portanto a totalidade e propriedade de um ente.

⁶⁹ Martin HEIDEGGER. *Origem* 122. *Anfang* 110: “Wenn überhaupt das immerdar Aufgehen, die φύσις, sich von etwas abkehrt und gar gegen etwas sich kehrt, wenn das immerdar Aufgehen seinem Wesen nach etwas nicht kennt und nicht kennen darf, dann ist es das Verbergen und das Eingehen in die Verbergung.”

substituição da hermenêutica pelo λόγος não é um capricho. Heidegger está buscando o âmbito mais originário do ser, que já não se caracteriza como hermenêutica, mas como λόγος.

A questão da verdade centra-se numa outra palavra fundamental, a saber, a ἀλήθεια, que designa o processo de desencobrimento da φύσις pelo Λόγος ao λόγος humano.

Veremos de novo estas três dimensões da fenomenologia: a φύσις (ser), o λόγος ('estado de aberto') e a verdade, além da expressabilidade lingüística destas dimensões, a linguagem. Veremos estas dimensões, porém, numa nova perspectiva, a saber, a partir de uma fenomenologia diferente da fenomenologia clássica. Em linhas gerais – e veremos isso detidamente nos capítulos que seguem – a diferença consiste em que (i) ser (*Sein*) não significa mais ser do ente, e não diz mais respeito a uma região ontológica que responde pela clássica pergunta metafísica τί τὸ ὄν, a pergunta pela essência do ente. Ser (*Sein*), compreendido agora como φύσις, significa uma verdade profunda dos conceitos e dos acontecimentos, que se dá (*es gibt*) no dinamismo do velar-se e desvelar-se. (ii) A abertura, por sua vez, não se centra mais na hermenêutica compreensiva do Dasein, mas no desdobramento do λόγος, que é, por assim dizer, a própria historicidade lógica do ser, a ação de dizer (λέξις), de transmitir indicando, o destino do ser nas épocas do ser. E (iii), a verdade é, por conseguinte, esta relação desveladora. E a linguagem humana, finalmente, é a acolhida ou não desta mensagem.

CAPÍTULO II – Α φύσις

Como vimos, a noção de fenômeno e portanto de ser passa e se determina pela palavra φύσις. Vejamos agora esta determinação com mais detalhes. Vimos anteriormente que o ser em *ST* significava um modo de ser, isto é, um modo de apresentação do ente, ou um modo de acesso a ele. Em outras palavras, o ser se caracterizava fundamentalmente como uma espécie regional. Agora Heidegger determina o ser a partir da noção de φύσις, tomada de Heráclito. Heidegger inicia *A Origem do Pensamento Ocidental*, anunciando o fragmento 16 de Heráclito, enumerado como o primeiro no percurso de sua investigação:

“Como alguém poderia manter-se encoberto face ao que a cada vez já não declina?”⁷⁰

Sobre este fragmento interessa a Heidegger o particípio do verbo declinar: τὸ δύναι. Isto diz “o que declina”. O particípio grego apresenta a particularidade de poder ser dito tanto nominalmente – como substantivo – quanto verbalmente. Assim sendo, poderia significar tanto ‘algo que declina’, caso se o entenda nominalmente, ou verbalmente ‘o declinar’, portanto o ato, a ação contínua de declinar, atingir o ocaso. Como Heráclito apresenta a sentença mediante uma negação, ficaria: ‘algo que não declina’ e ‘o não declinar’ respectivamente. Mas o dizer da sentença não pode ser analisado apenas filologicamente, pois isso obstaria o pensamento. O pensamento mesmo deve se pôr na escuta do dizer. Neste caso, Heidegger, “num golpe de força”, opta pelo significado verbal, e pensa o “não declinar” como um processo de ser:

“Nas últimas aulas decidimo-nos, quase num golpe de força, pela compreensão verbal do δύναι e, por ouvir a sentença de tal forma que a palavra do nunca declinar possa ser apreendida em sua ressonância. A ênfase no significado verbal tem apenas o sentido imediato de permitir que o olhar pensante adentre a perspectiva em que se movimenta o pensamento dos pensadores, quando eles nomeiam o ente. Nesse caso, ‘nunca declinar’ seria um processo e, como tal, algo que é, e que, em consequência, sempre recai no ser.

⁷⁰ Martin HEIDEGGER. *Origem* 61. *Anfang* 44: “ ‘Dem ja nicht Untergehenden(den) je, wie möchte irgendwer (dem) verborgen sein?’ ”. DK 155: τὸ μὴ δύναι ποτε πῶς ἂν τις λάθοι.

Se os pensadores pensam o ser dos entes e se, como pensador, Heráclito pensa o nunca declinar, então ainda é preciso esclarecer a relação entre ser e nunca declinar.”⁷¹

Um esclarecimento desta relação é sugerido por Heidegger na passagem que segue.

“A questão em aberto coloca-se da seguinte forma: será que o nunca declinar é apenas uma modalidade de ser, entre outras, ou a essência encoberta do que se chama de ‘ser’ abriga-se, principalmente, num nunca declinar?”⁷²

A sugestão é exatamente a inversão da relação: é o $\delta\bar{\nu}\nu\alpha\iota$ que participa do $\delta\bar{\nu}\nu\alpha\iota$ ou o contrário, o $\delta\bar{\nu}\nu\alpha\iota$ que participa do $\delta\bar{\nu}\nu\alpha\iota$? Surpreendentemente Heidegger faz prevalecer a primeira alternativa, e põe em questão, em uma nova base, a essência do ser. Este fragmento responde pela origem do ser, que aqui procuramos, mas por meio dele apenas vislumbramos tal origem. Há outro fragmento que o complementa. Trata-se do fragmento 123, ao qual Heidegger dedicou longa reflexão. Este fala da φύσις, cuja gênese está ligada à compreensão positiva do $\tau\bar{o}\ \mu\eta\ \delta\bar{\nu}\nu\alpha\iota\ \pi\omicron\tau\epsilon$.

Esta palavra (a φύσις) é comum e grosseiramente entendida como natureza. Assim φύσις significaria terra, mar, céu, os entes em geral. Ou mais dignamente como a natureza de algo, sua essência. Ou ainda como comum, que abrange uma quantidade de entes segundo sua semelhança. Heidegger nega a possibilidade da interpretação da φύσις como essência porque a noção de essência (*οὐσία*) aparece apenas em Platão⁷³.

Para Heidegger, uma interpretação coerente desta noção em Heráclito e no pensamento antigo em geral impede de vê-la como ente, essência ou comum. Ela é o

⁷¹ Martin HEIDEGGER, *Origem* 94, *Anfang* 81: “Nun haben wir uns in der vorigen Stunde fast in der Art eines Gewaltstreiches dafür entschieden, das $\delta\bar{\nu}\nu\alpha\iota$ ‘verbal’ zu denken und also den Spruch so zu hören, dass darin das Wort vom Niemals-Untergehen vernehmlich wird. Diese Hervorhebung der verbalen Bedeutung hat zunächst nur den Sinn, den denkenden Blick in den Hinblick einschwingen zu lassen, in dem sich überhaupt das Denken der Denker bewegt, wenn sie das Seiende nennen. Das ‘Niemals-Untergehen’ wäre dann ein Vorgang, also doch solches, was *ist*, und was demzufolge immer noch unter das Sein fällt. In jedem Fall muss dieser Bezug zwischen dem Niemals-Untergehen und dem Sein aufgeheilt werden, wenn anders die Denker das Sein des Seienden und Heraklit als Denker das Niemals-Untergehen denkt.”

⁷² Martin HEIDEGGER, *Origem* 95, *Anfang* 81: “Die Frage, die jedoch stehenbleibt, sei daher formelhaft festgehalten: Ist das Niemals-Untergehen nur eine Weise des Seins neben anderen, oder ruht überhaupt das verborgene Wesen dessen, was da ‘Sein’ genannt wird, vielleicht im Niemals-Untergehen?”

⁷³ Cf. Martin HEIDEGGER, *Origem* 132.

surgimento incessante. Mas uma ambigüidade fundamental provoca o pensamento no Fragmento 123, o segundo no percurso, que diz:

“Surgimento favorece o encobrimento.”⁷⁴

Com esta sentença Heráclito parece colocar todo o pensamento em contradição, pois *ser*, que recebia a determinação do surgimento, agora acolhe uma determinação interior ao próprio surgimento, a saber, que este ama ocultar-se, favorece o encobrimento. Para o pensamento lógico, a sentença enunciada anteriormente – no F123 – revela o absurdo porque fere o princípio máximo da lógica, o *princípio de não-contradição*. Este diz que algo não pode ser e não ser ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, ou, não se aplica a uma coisa um predicado que a contradiga. Mas Heráclito diz que o surgimento favorece o encobrimento, o que surge encobre. Em primeiro lugar,

“O que se pensa não é, (...), algo que surge e depois entra, ou mesmo provoca o declínio, mas que o surgimento já é em si mesmo declínio, encobrimento. (...)

É fácil imaginar que um surgimento tenha por consequência um declínio. O surgimento admite o declínio, no sentido de que o ‘surgimento’ desaparece nesse meio tempo. Assim, ao entrar em declínio não existe nada mais que estabeleça contradição ou que seja incompatível. Segundo o fragmento, porém, o surgimento não desfaz o declínio. O surgimento é em si declínio, a ponto de favorecê-lo.”⁷⁵

⁷⁴ Martin HEIDEGGER, *Origem 122, Anfang 110*: “ ‘Das Aufgehen dem Sichverbergen schenkt’s die Gunst.’”. DK 178: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ.

⁷⁵ Martin HEIDEGGER, *Origem 129, Anfang 118*: “Gedacht wird nicht dies, dass etwas Aufgehendes auch und hernach dem Untergang anheimfällt oder gar auf ihn zutreibt, sondern zu denken ist, dass das Aufgehen in sich schon das Untergehen ist. (...)”

Dass an ein Aufgehen in der Folge dann ein Untergehen sich anschliesst, lässt sich leicht vorstellen; das Untergehen schliesst an das Aufgehen in der Weise an, dass dieses, ‘das Aufgehen’, inzwischen verschwindet. So ist, wenn es unterdessen zum Untergang kommt, auch nichts mehr vorhanden, dem das Untergehen widersprechen, womit es unverträglich sein könnte. Allein nach dem Spruch soll aber das Untergehen nicht das Aufgehen nur ablösen, sondern das Aufgehen soll in sich ein Untergehen sein, ja sogar diesem ‘die Gunst gewähren’.”

Além disso, o surgimento recebe um predicado, a saber, o encobrimento, que o contradiz essencialmente. E recebe este predicado mediante o verbo amar, favorecer, tender, quando deveria ser odiar, desfavorecer. Em tudo este fragmento contradiz o pensamento. Não se trata de uma relação de sucessão temporal, superação ou mesmo justaposição entre estados de coisas opostos, o que seria de mais fácil solução. Heidegger se propõe pensar nos termos surgimento e encobrimento no modo de uma relação de propiciação. Na sentença *surgimento é encobrimento*, o *é* não é simples cópula, mas significa, enquanto $\phi\iota\lambda\acute{\iota}\alpha$, *vigorar a partir de (desde)*, ou até mesmo *vigorar por causa de*. Ele diz ainda que eles não estão colocados lado a lado (*nebeneinanderstellt*), mas são o mesmo (*Selbe*). Esta $\phi\iota\lambda\acute{\iota}\alpha$ é uma amizade mediante a qual a essência reciprocamente propiciada e favorecida libera-se para si mesma (*In der 'Freundschaft' wird das wechselweise gegönnte Wesen zu sich selbst befreit*) [Origem 140, Anfang 128], de tal sorte que a amizade é então o favor que favorece ao outro a essência que ele já possui (*ist demgemäss die Gunst, die dem anderen das Wesen gönnt, das er hat*) [Origem 140, Anfang 128]. A $\phi\iota\lambda\acute{\iota}\alpha$ é a amizade que favorece ao outro ser o que ele é *em si mesmo*, ser o que vigora a partir de si mesmo (*aus sich selbst Waltenden zu stehen*) [Origem 141, Anfang 129].

Na medida em que o ser tem o traço da $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$, ele se caracteriza pelo jogo entre encobrimento e desencobrimento. O surgimento é o surgimento [abertura] a partir de si mesmo (*aus sich heraus gehende Aufgehen*) [Lógica 307, Logik 298], ao passo que o encobrimento é o retorno para si mesmo constitutivo de um fechamento (*verschliessende In-sich-zurück-gehen*) [Lógica 307, Logik 298]. Este jogo ocorre simultaneamente ao desencobrimento do ente. Em geral, o ente está descoberto, mas o ser permanece encoberto, o ser constitui o espaço de um não-surgido. Enquanto não-surgido, o ser mesmo não pode ser intuído, conhecido, tematizado ou mesmo calculado, tal como o ente. Isso não significa, porém, que o ser não possa ser pensado, originariamente, através de uma lógica originária, o que veremos mais adiante. A relação do homem com o ser e com os entes ocorre simultaneamente:

“... a relação do homem com o ser não se encontra ao lado da relação do homem com os entes. Não se trata de duas relações separadas, uma com o ser e outra com o ente, mas de uma relação sem dúvida caracterizada por uma dobra peculiar em que o

homem, estando no presente do ser, se comporta com entes e o ente vem ao encontro à luz do ser.”⁷⁶

A passagem deixa claro que não se trata de um dualismo, mas de uma dobra (*Zwiefalt*) ou uma fissura (*Riss*), onde ocorre a diferença.

A φύσις não é um modo de ser que pudesse ser caracterizado, mas é o próprio fato de que o ser se dá (*es gibt*), em si mesmo, ou melhor, o ser na perspectiva da φύσις é um mostrar-se a partir de e dentro de si mesmo (*auf- und hervorkommenden Sichzeigens*) [Origem 101, Anfang, 88]. A palavra φύσις designa o que constitui o a-se-pensar dos pensadores (*Das Wort φύσις nennt das, was für die Denker das Zu-denkende ist*) [Origem 140, Anfang 128], e o a-se-pensar dos pensadores é o próprio ser. Em outra passagem Heidegger diz que a φύσις é a livre emergência que é a origem ‘do’ ser como o ser (*der Anfang ‘des’ Seyns als das Seyn*) [Origem 143, Anfang 131]. Em suma: a φύσις é a essência do ser. E ser agora é *seyn*, o surgimento que se encobre a partir de si mesmo, e não a partir de outro⁷⁷.

Esta origem, porém, como bem se vê, não é uma coisa em si, isto é, o favor não é uma coisa em si, externa ao φύειν e κρύπτεσθαι (*Die Gunst wiederum ist nicht etwas für sich und ausser dem φύειν und κρύπτεσθαι*) [Origem 145, Anfang 133], o que prova que a origem é uma possível relação, e não uma coisa ou um estado (*das Bezughafte west, weder ein Ding noch ein Zustand*) [Origem 144, Anfang 133].

Ao longo do texto *A Origem do Pensamento Ocidental*, Heidegger se estende sobre as várias determinações da φύσις, como πῦρ e κεραυνός, ζώή, κόσμος e ἁρμονία ἀφαιής. Não vamos nos deter na exposição destas determinações. Passemos rapidamente por estas determinações.

A primeira utilizada por Heidegger é a palavra ἁρμονία. Heidegger se refere a este uso quando enuncia o fragmento 54, que ele enumera como o terceiro no percurso de sua investigação, após os fragmentos 16 e 123. O fragmento diz:

⁷⁶ Martin HEIDEGGER. *Lógica* 349-350, *Logik* 343: “Aber der Bezug des Menschen zum Sein steht nicht neben dem Bezug des Menschen zum Seienden. Es sind nicht zwei getrennte Bezüge, der zum Sein und der zum Seienden, sondern es ist da ein Bezug, der freilich durch eine einzigartige Zwiefalt ausgezeichnet ist, dass der Mensch in der Gegenwart des Seins stehend zum Seienden sich verhält, dass Seiendes begegnet im Licht des Seins.”

“Junção inaparente supera em nobreza a junção que clama pela aparência.”⁷⁸

Esta junção ou harmonia é inaparente porque ela é a verdade inscrita no aparecimento dos entes em geral. Por isso mesmo ela supera em nobreza a junção dos entes que aparecem. Esta inaparência, porém, não significa invisibilidade. Muito pelo contrário, ela tem uma visibilidade específica, sendo justamente o que se vê originariamente (*gerade das anfänglich Gesichtete*) [Origem 155, Anfang 143].

Esta relação entre surgimento e encobrimento inerente à φύσις independe da atitude humana. É certo que no mais das vezes o homem está fechado para a φύσις, mas além disso, também esta tem um dinamismo próprio de encobrimento e surgimento⁷⁹.

Heidegger usa ainda outra palavra para definir a φύσις, porém esta circunscrita à já mencionada ἀρμονία. Esta palavra consta no fragmento 8, que Heidegger enumera como o quarto. A palavra é ἀντίξουν, e designa o com-por (*zusammenbringen*), que reúne os opostos. Não se trata de uma justaposição (*Aneinanderschieben*) de coisas. O com-por é um arrastar de uma essência à outra, de modo que uma se realiza na outra. Este com-por é a chave para compreender a posterior correlação com o λόγος, pois, como diz Heidegger, esta palavra [com-por] diz o mesmo que λέγειν, ou seja, ler, colher, recolher (*das Wort meint dasselbe wie λέγειν, d.h. lesen, sammeln*) [Origem 160, Anfang 148]. O que está com-posto é uma unidade (*Einheit*) que já vigora a partir de si mesma (*schon von sich aus wesende*) [Origem 160, Anfang 148]. A φύσις constitui esta unidade que abarca e reúne tudo, e como tal, ela é o caminho de ida e de volta, o onde e para onde (*Die φύσις ist das Hinweg und Zurück, das Hin und Her*) [Origem 164, Anfang 153].

Entretanto, Heidegger reconhece uma ambigüidade na noção de φύσις. Vejamos isso em seu próprio texto:

“... a φύσις designa, por um lado, o surgimento na diferença com o declínio – a φύσις na sua relação

⁷⁷ Em *ST* o ser era o surgimento a partir de outro ente, a saber, a historicidade do Dasein. Agora, o surgimento do ser ocorre a partir de sua própria historicidade – a história do ser (*Geschichte des Seins*), que se manifesta nas épocas do ser.

⁷⁸ Martin HEIDEGGER, *Origem* 154, *Anfang* 142: “Fügung unscheinbare über das zum Vorschein drängende Gefüge edel.” DK 162: ἀρμονίη ἀφανὴς φανερῆς κρείττων.

⁷⁹ Cf. Martin HEIDEGGER, *Origem* 151, *Anfang* 140.

com o κρύπτεσθαι -, e, por outro, a essência una da junção de φύσις e κρύπτεσθαι. (...)
A φύσις é, de um lado, o nome de um dos correlatos e, de outro, o nome da relação.”⁸⁰

Este enigma ou ambigüidade não pode ser resolvido pela lógica tradicional, para a qual a solução seria o privilégio da φύσις como surgimento sobre a φύσις como relação. A lógica justifica esta solução pelo privilégio do positivo sobre o negativo, em função do privilégio dos entes sobre o nada. Mas para o pensamento de Heidegger, esta solução é superficial, pois se trata de um pensamento que põe a questão sobre o privilégio do ente. Antes deve-se perguntar: por que antes o ente, e não o nada? (*Warum Seiendes und nicht eher nichts?*) [Origem 170, Anfang 159].

Outra palavra para determinar a φύσις é πῦρ, que significa fogo. O fogo e o raio (κεραυνός) são propriamente aquilo que fazem aparecer o ente em sua totalidade, como diz o fragmento 64:

“O raio conduz, porém, o ente em sua totalidade.”⁸¹

E o fragmento que diz respeito ao fogo é o 66:

“O fogo eterno, sempre em advento, haverá de (numa junção) desprender e suspender tudo.”⁸²

A última palavra que Heidegger usa é κόσμος, que é mencionado por Heráclito no fragmento 30:

“Este arranjo, agora nomeado, o mesmo em tudo que se arranja, nenhum dos deuses e nenhum dos homens (algum) o produziu; mas sempre foi, é (sempre) e será (sempre) (a saber) o fogo que sempre surge,

⁸⁰ Martin HEIDEGGER. *Origem* 168, *Anfang* 158: “... die φύσις nennt einmal das Aufgehen im Unterschied zum Untergehen, also die φύσις in ihrem Bezug zum κρύπτεσθαι, und nennt zumal das einige Wesen der Fügung der vorgenannten φύσις und des κρύπτεσθαι.”

⁸¹ Martin HEIDEGGER. *Origem*, 173. *Anfang* 162: “Das Seiende im Ganzen aber steuert der Blitz.” D.K. 165: τὰ δὲ πάντα οἰακίζει Κεραυνός.

⁸² Martin HEIDEGGER. *Origem* 174, *Anfang* 163: “Alles nämlich das Feuer, stets im Kommen, wird (fügend es) herausheben und wegheben.” D.K. 165: πάντα γὰρ, φησί, τὸ πῦρ ἐπελθὼν κρινεῖ καὶ καταλήψεται.

acendendo o amplo (as clareiras), apagando (trancando) o amplo (na não clareira).”⁸³

O κόσμος é o arranjo ou conjunção de tudo numa unidade, porém não uma conjunção ôntica, mas originária. Relativamente a esta, toda conjunção dos entes que aparece, comparece e se oferece em sua totalidade é somente o pano de fundo em que a pura junção se recobre e, de certo modo, se desfigura com a solidez da conjunção (*Im Vergleich zu dieser ist jedes erscheinende und anscheinende und anwesende Gefüge des Seienden im Ganzen je nur das Vordergründige, worin die reine Fügung überdeckt und so in gewisser Weise verunstaltet ist durch das festgewordene Gefüge*) [Origem 176, Anfang 165]. O κόσμος é o amplo aberto a partir do qual toda medida espacial é possível. Ele tem também uma conotação temporal, ou melhor, pré-temporal, querendo indicar assim que o κόσμος é mais originário que todo o temporal (*das Vorzeitliche und deuten damit an, dass der κόσμος ursprünglicher ist als jedes Zeitliche*) [Origem 178, Anfang 168].

ζωή, por fim, é também uma palavra usada por Heidegger para determinar a φύσις. Ela significa vida, que segundo Nietzsche, é sinônimo do ser.

Ao contrário da determinação do ser como φύσις, a metafísica de Platão determinou o ser dos entes como uma idéia supra-sensível, como o ente mais universal, e portanto o ente foi entificado, porque a idéia, por mais universal que seja, tem um aspecto ôntico:

“Essa determinação se cumpre de maneira que o próprio ente e o ser se projetam a partir dos entes, e o ser dos entes é pensado como o mais universal de todos os entes.”⁸⁴

⁸³ Martin HEIDEGGER. *Origem* 176, *Anfang* 165: “Diese Zier, die jetzt genannte, die selbige in allen Gezierten, weder irgendwer der Götter noch der Menschen (einer) hat sie hergestellt, sondern sie war immer und ist (immer) und wird sein (immer): (nämlich) das Feuer immerdar aufgehend, entzündend sich die Weiten (Lichtungen), sich verlöschend (verschliessend) die Weiten (ins Lichtungslose).” D.K. 157: κόσμος τούδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ’ ἦν αἰεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πᾶρ ἀείζων, ἀπτόμενοι μέτρα καὶ ἀποσβεινύμενοι μέτρα.

⁸⁴ Martin HEIDEGGER. *Lógica* 266, *Logik* 254: “Diese Bestimmung vollzieht sich so, dass vom Seienden aus das Seiende selbst auf das Sein entworfen und das Sein des Seienden als das Allgemeinste alles Seienden gedacht wird.”

Heidegger lembra que é justamente esta determinação da metafísica⁸⁵ que é pressuposto para a possibilidade de se apreender o λόγος como enunciação (*Die Voraussetzung dafür, dass der λόγος schrittweise gefasst werden kann als das Ansprechen von etwas in seinem Was-sein*) [Lógica 266, Logik 254] como veremos mais adiante, no capítulo sobre o λόγος.

Se pudéssemos comparar a noção de fenômeno a partir da φύσις de Heráclito com aquela noção de fenômeno de *ST*, diríamos que o fenômeno da φύσις é o des-velamento da verdade do ser, ao passo que o fenômeno de *ST* é o fenômeno ôntico (ente) explicado causalmente pelo fenômeno ontológico (ser do ente). Em outras palavras, em *ST* lida-se melhor com o ente se este for explicitado em suas pressuposições ontológicas, ao passo que agora o ser é uma verdade profunda dos entes, que inclusive nos destina na história, mas que não importa nas relações ônticas.

⁸⁵ Heidegger afirma em *Lógica* 285, *Logik* 275, que não só Platão, mas toda a metafísica pensou o ser como idéia, cada um à sua maneira.

CAPÍTULO III – Ο λόγος

3.1 – Ο λόγος⁸⁶

O que significa λόγος? A resposta a esta pergunta se orienta pela busca daquela outra história a que nos referimos. Trata-se de buscar a origem (*Ursprung*) no começo (*Anfang*) do pensamento ocidental-metafísico, mais especificamente no fragmento 50 de Heráclito, que diz:

“Se não ouvirem simplesmente a mim, mas se tiverem auscultado (obedecendo-lhe, na obediência) o λόγος, então é um saber (que consiste em) dizer igual o que diz o λόγος: tudo é um.”⁸⁷

Em primeiro lugar, fala-se de um auscultar (*Hören*) que traduz ἀκούειν. Esta auscultar difere-se do ouvir (*Anhören*), pois esta última é uma mera percepção físico-psicológica de sons, ao passo que a primeira é uma remissão obediente (*gehorsamen Bezugs*) ou uma pertinência (*Hörigkeit*)⁸⁸. A auscultar é, melhor dizendo, um já ter-auscultado (*Zuvor-gehört-haben*) ou uma escuta prévia (*zuvor schon horchsam*). Isso quer dizer que esta auscultar caracteriza-se como um primeiro momento do estar-aberto ou ‘estado de aberto’ (*Offensein*), no qual já estamos previamente, ao qual pertencemos (*wir gehören*) de antemão.

Na seqüência, o fragmento nega que esta auscultar seja uma escuta de um discurso particular – o discurso de Heráclito. O fragmento diz *não a mim* (*nicht mich*) que traduz οὐκ ἐμοῦ, e nem a qualquer discurso outrem deve-se escutar, mas o próprio λόγος. A recusa da auscultar como uma escuta de um discurso particular é a recusa da escuta do falatório do ‘a gente’. Deve-se então auscultar o λόγος, e tendo auscultado-o, dizer igual (*das Gleiche sagen*) a ele, que traduz ὁμολογεῖν. Sobre a igualdade, Heidegger escreve:

“Toda igualdade, e sobretudo a igualdade da ὁμολογία, funda-se numa diferença. Só o diverso

⁸⁶ Segundo orientação do próprio Heidegger, seguiremos uma peculiar distinção entre o ‘Λόγος’ e o ‘λόγος humano’. Quando utilizarmos apenas ‘λόγος’ estaremos nos referindo ao λόγος em geral, ou seja, aos dois primeiros conjuntamente enquanto ‘estado de aberto’.

⁸⁷ Martin HEIDEGGER. *Lógica* 255-256, *Logik* 243: “Habt ihr nicht bloss mich angehört, sondern habt ihr (ihm gehorsam, horchsam) auf den Logos gehört, dann ist Wissen (das darin besteht), mit dem Logos das Gleiche sagend zu sagen: Eins ist alles.” D.K., p. 161:

οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα εἶναι

⁸⁸ Heidegger lança mão, claramente, da relação entre escutar (*hören*) e pertencer (*gehören*).

pode ser igual. O diverso só é igual em virtude de sua referência ao mesmo. Neste e na sua mesmidade é que se apóia a diversidade do diverso e a igualdade do igual.”⁸⁹

A igualdade e a diferença se fundam no mesmo. Portanto, se se diz o mesmo, este mesmo implica já uma alteridade em sua igualdade. Deve-se estabelecer a respeito de que o Λόγος diz, e definir a partir daí a igualdade e diferença em seu mesmo. Mas antes de buscar o conteúdo, permaneçamos um pouco mais no aspecto formal do fragmento. Heráclito diz que, se se diz o mesmo que o Λόγος, então a consequência é o saber verdadeiro, que traduz σοφόν. O fragmento 112 diz:

“E assim o saber propriamente dito consiste em dizer e fazer o que se desvela, numa escuta pertinente, ao longo e de acordo com o que se mostra surgindo a partir de si mesmo.”⁹⁰

O saber verdadeiro consiste em dizer o que se desvela (*Unverborgene*) de acordo com o que se mostra surgindo (*entlang und gemäss dem, was von sich ... aufgehend ... zeigt*) [Lógica 261, Logik, 248] a partir de si mesmo (*aus sich*) [Lógica 261, Logik, 248]. Ora, o que se mostra surgindo é a φύσις, o que leva Heidegger a questionar se se deve auscultar o λόγος ou a φύσις. Sua conclusão é que há entre eles uma afinidade (*verwandtschaft*) essencial, de tal modo que auscultar um é o mesmo que auscultar o outro. Porém, o que nos interessa é a afirmação de que este saber já está no âmbito da verdade, pois ele é o dizer que diz o que se desvela. Veremos isso com mais detalhes no capítulo sobre a verdade.

3.2 – Ο Λόγος

Até aqui, tratamos do λόγος, isto é, os aspectos mais gerais do λόγος. Agora nossa tarefa é tratar do Λόγος. Antes disso queremos relembrar uma passagem citada no capítulo

⁸⁹ Martin HEIDEGGER, *Lógica* 262, *Logik* 250: “... jede Gleichheit, vor allem aber die Gleichheit der ομολογία, gründet in einer Verschiedenheit. Nur das Verschiedene kann gleich sein. Das Verschiedene ist gleich durch seinen je verschiedenen Bezug auf das Selbe. An diesem und seiner Selbigkeit hängt das Verschiedene in seiner Verschiedenheit und die Gleichheit des Gleichen.”

⁹⁰ Martin HEIDEGGER, *Lógica* 261, *Logik* 248: “Und so besteht das eigentliche Wissen darin, das Unverborgene zu sagen und zu tun, aus dem Hinhorchen, entlang und gemäss dem, was von sich aus aufgehend sich zeigt.” D.K. p. 176: καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαύοιτας.

anterior, sobre a determinação do ser do ente em Platão como uma idéia supra-sensível, e que esta determinação é o pressuposto para se tomar o λόγος como enunciado. A tradição metafísica toma o λόγος como um enunciar algo sobre algo (*etwas über etwas aussagen*) [Lógica 265, Logik 253], que traduz o grego λέγειν τι κατὰ τινος. Neste sentido, se nós dizemos a frase ‘esta casa é alta’, temos o primeiro *algo* como um ‘vigir a partir de si mesmo’ (*von sich aus anwesen*) [Lógica 267, Logik 256], e o segundo *algo* como um ‘ter propriedade’ (*Beschaffensein*). A primeira traduz o grego οὐσία, o segundo κατηγορία.

No intuito de questionar esta tradição metafísica da linguagem, Heidegger regressa a Heráclito, e medita sobre o que restou do fragmento 50: a expressão ‘tudo é um’ (*Eins ist alles*), que traduz o grego ἓν πάντα εἶναι. Na verdade, o ἓν πάντα εἶναι é um dos caminhos para responder à pergunta sobre a essência do Λόγος. Ao proferir ἓν πάντα εἶναι, o Λόγος fala, ao mesmo tempo, de uma amplitude (*Weitestreichende*) e de uma simplicidade (*Einfache*).

Entendemos que há duas possibilidades na interpretação heideggeriana desta expressão heracliteana. Temos, de um lado e primeiramente, a dupla de conceitos fenomenológicos: totalidade e propriedade, que se referem, respectivamente, à amplitude do tudo e à simplicidade do um. Esta possibilidade parece ser confirmada pela passagem:

“πάντα, como o ente na totalidade, e ἓν, como traço fundamental dos entes ...”⁹¹

A passagem parece confirmar a possibilidade interpretativa por nós anunciada, em virtude de o conceito de totalidade e o conceito de unidade serem traços fundamentais do ente, assim como os conceitos fenomenológicos de totalidade e propriedade. Bem, a interpretação que acabamos de considerar não chega a surpreender, visto que a expressão grega de fato refere-se aos entes sobre os quais o Λόγος ‘discorre’. Isto é, trata-se, por assim dizer, do assunto do Λόγος; e o assunto corresponde ao conceito de fenômeno já apresentado. Entretanto, de outro lado e secundariamente, há uma segunda possibilidade interpretativa, e esta não tanto trivial.

⁹¹ Martin HEIDEGGER. *Lógica* 275-276, *Logik* 264: “Das πάντα als das Seiende im Ganzen und das ἓν als der Grundzug des Seienden ...”

Heidegger começa questionando a essência do ‘um’ (*Eins*), e elenca quatro possibilidades de resposta: o um como número, o um do mesmo, o um da unidade unificante e o um da unicidade. Entre estas, Heidegger aparentemente assume a terceira. O um no sentido de uma reunião. Ora, este ‘um’ agora não é mais apresentado como traço do ente, mas uma reunião, uma unidade de todos os entes de um mundo, em que todos estes estão essencialmente associados, constituindo uma totalidade (*Ganzheit*) prévia, e não uma mera soma (*Summe*) a posteriori de partes. Agora a totalidade fenomenológica se identifica com a propriedade: algo só pode ser ele próprio se estiver reunido a tudo o mais.

Na seqüência, Heidegger associa intimamente o Λόγος àquilo que ele diz da φύσις, como se o ἔν πάντα εἶναι fosse pertencente ao Λόγος e não à φύσις. Na verdade, este paradoxo não deve surpreender, pois de fato, para Heidegger, o Λόγος é um desenvolvimento da φύσις⁹², e na qualidade de tal, assume o que pertence a esta. Veremos isso no segundo caminho de resposta sobre a essência do Λόγος.

O segundo caminho parte do sentido originário de λέγειν como colher. Ora, se λέγειν significa colher, o Λόγος deve significar colheita: λέγειν, colher - λόγος, a colheita (λέγειν, lesen - λόγος, die Lese) [Lógica 278, Logik 267].

Heidegger observa, mais detidamente, que o λέγειν é colher (*Lesen*), mas antes um suspender (*Aufheben*), que termina no resguardo (*Aufbewahren*). Colher é o mesmo que coletar (*sammeln*). Mas este colher não é um ajuntar coisas que se acham dadas (*Vorliegendes zusammenträgt*) mas um concentrar-se em si mesmo, em que tudo já foi determinado previamente [Cf. Lógica 297, Logik 288]. Este caráter do prévio é extremamente importante, pois ele indica uma dimensão onde tudo já está escolhido, colocado em conjunto, articulado [Cf. Lógica 298 ss., Logik 289 ss.]. Neste sentido, arrancar, suspender e resguardar não são fases de um curso temporal, mas o tempo está determinado a partir do referido prévio.

Conclui-se, a partir deste sentido de λέγειν, que Λόγος tem também o sentido de colheita ou coletividade (*Versammlung*) resguardadora. E este sentido de colheita e coletividade tem tudo a ver com o primeiro sentido, o de união de tudo:

“Praticamente não se necessita de uma indicação específica para evidenciar que, pensado como

⁹² Sobre este desenvolvimento, Heidegger chega a afirmar que o ser precisa de λέγειν (*Das Sein bedarf des Λεγειν*) [Lógica 385, Logik 379].

colheita e coletividade originárias, o Λόγος só pode desentranhar-se com o uno reunidor.”⁹³

Ao final da reflexão, Heidegger apresenta o objetivo de se refletir sobre o Λόγος. O objetivo é constituir uma lógica mais originária (*ursprünglichere Logik*), mediante a qual, o pensamento dê um passo de simplicidade no âmbito do a-se-pensar em sentido próprio (*einen einfachen Schritt des Denkens in den Bereich des eigentlich Zu-denkenden zu tun*) [Lógica 289, Logik 279], e deixe vigorar o ser a partir de sua própria verdade (*das Sein wesen zu lassen aus seiner eigenen Wahrheit*) [Lógica 289, Logik 279]. Em função deste objetivo, o Λόγος é a co-letividade originária, a que confere origem e se contém na origem, enquanto essência do próprio ser (*ó Λόγος ist die ursprüngliche, Ursprung verleihende, im Ursprung einbehaltende Ver-sammlung als das Wesen des Seins selbst*) [Lógica 301, Logik 291]. O Λόγος é a origem da verdade do ser, e é o que mantém esta origem.

Além das já dadas caracterizações do Λόγος, Heidegger apresenta uma outra determinação, a partir do fragmento 108, que diz:

“De todos os λόγοι que (já) ouvi, nenhum alcança o lugar a partir do qual se torna familiar que o a-se-saber, em sentido próprio, relativo a todo ente vigore a partir de sua (própria) contréa.”⁹⁴

Aqui o Λόγος é pensado a partir do verbo χωρίζειν, cujo substantivo correspondente é ἡ χώρα, ὁ χώρος, que significa o arredor, a cercania que rodeia, que envolve e resguarda uma morada (*die Umgebung, die umgebende Umgegend, die einen Aufenthalt einräumt und gewährt*) [Lógica 342, Logik 335]. Esta cercania pode ser esclarecida pela palavra contréa (*Gegend*) que significa a região aberta (*offenen Bereich*), a partir da qual vêm ao encontro lugares e direções (*Orte und Richtungen*).

Então

⁹³ Martin HEIDEGGER. *Lógica* 281, *Logik* 269-270: “Es bedarf jetzt wohl kaum noch eines besonderen Hinweises darauf, dass der Λόγος, als ursprüngliche Lese und Versammlung gedacht, sich überhaupt nicht als etwas anderes enthüllen kann denn als das vereinende Eine.”

⁹⁴ Martin HEIDEGGER. *Lógica* 338, *Logik* 330: “Sovieler λόγοι ich (schon) vernommen habe. keiner gelangt dorthin, von wo aus er vertraut ist damit, dass das eigentlich Zuwissende im Bezug auf alles Seiende aus seiner (eigenen) Gegend west.” D.K. p. 175: ὁκόποι λόγους ἤκουσα. οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο, ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφόν ἐστὶ πάντων κε χωρισμένον.

“... enquanto λόγος πάντων κεχωρισμένων, o λόγος (sic! Versão correta: Λόγος) é: em relação à totalidade dos entes, a contréa que tudo rodeia, que para tudo se abre e vem ao encontro de tudo. O presente que tudo e todos coletiviza e resguarda, a partir do qual (...) tudo surge e experimenta sua geração e corrupção, seu aparecimento e desaparecimento.”⁹⁵

Além do Λόγος, e complementarmente a ele, Heidegger anuncia a γνώμη, no fragmento 41:

“Um, o único um é o que se sabe (e saber significa) demorar-se de pé diante do γνομε [sic! Versão correta: γνώμη], que dirige tudo através de tudo.”⁹⁶

Antes de comentarmos, enunciemos outro fragmento citado por Heidegger. Trata-se do fragmento 78:

“A morada, aquela do homem (em meio à totalidade dos entes) não possui γνώμα [sic! Versão correta: γνώμαι], mas a dos deuses possui.”⁹⁷

Os dois fragmentos falam sobre a γνώμη. O fragmento 41 diz que o γνώμη dirige tudo através de tudo, e o 78 que a morada dos homens, isto é, sua ψυχή, não tem γνώμη, apenas a morada dos deuses a tem. Por γνώμη Heidegger entende o tipo de sensibilidade, o modo em que todo ente se deixa encontrar e se torna visível. γνώμη é a disposição de ânimo, pensada como disposição fundamental (*die Sinnesart, und zwar als die Weise, die alles Seiende begegnen lässt und erblickbar werden lässt. γνώμη ist die Gemütsstimmung, und zwar als*

⁹⁵ Martin HEIDEGGER, *Lógica* 345, *Logik* 338: “Der Λόγος ist das λόγος πάντων κεχωρισμένων: in Beziehung auf das Ganze des Seienden die alles umgebende, für alles sich öffnende und allem sich entgegennende Gegend: die Gegenwart, in die alles und jedes versammelt und verwahrt ist; aus der her (...) jegliches aufgeht und sein Hervorgehen und sein Untergehen, sein Erscheinen und Verschwinden, empfängt.”

⁹⁶ Martin HEIDEGGER, *Lógica* 357, *Logik* 348: “Eins, das einzig Eine ist das Wissende (und Wissen heisst) vor der γνώμη stehend verweilen, die steuert alles durch alles hindurch.” D.K. p. 160: είναι γάρ ἐν τῷ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ὅτῃ ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων.

Grundstimmung gedacht) [Lógica 359, Logik 350]. Esta disposição não deve ser pensada no sentido dos ‘estados mentais’ (*seelischen Tatbeständen*) da psicologia, mas ela é a primeira abertura da totalidade dos entes, imediatamente ao seu encontro. O que surpreende, porém, é que para Heidegger, os homens não possuem esta disposição, mas apenas os deuses, que representam aqui o Λόγος.

γνώμη também pode ser traduzida por conselho (*Rat*), que deixa encontrar os entes no preparo de um olhar e de um caminho (*das sicht- und wegbereitende Begegnenlassen des Seienden*) [Lógica 360, Logik 351]. Este preparo (*Bereiten*) não possui origem humana (*ist nicht menschlichen Ursprungs*) [Lógica 360, Logik 351], o que confirma que o homem não tem γνώμη. A disposição é um preparo porque nela, o ente está de início recolhido e contido (*In diesem ursprünglichen Rat ist zuvor das Seiende versammelt und einbehalten*) [Lógica 360, Logik 351], mas ainda não suficientemente desenvolvido, o que ocorrerá apenas com o Λόγος.

A finalidade desta direção da γνώμη enquanto conselho é para que nenhum ente se esbarre com um outro, para que cada um possa, a seu modo, juntar-se com o outro e tudo possa aparecer numa junção (ἀρμονία) com tudo (*so dass kein Seiendes am andern sich stösst und doch jedes je in seiner Weise dem andern zugefügt und alles mit allem in einem Fug (ἀρμονία) erscheint*) [Lógica 360, Logik 351].

Entendemos que esta γνώμη θεία está associada ao Λόγος e não ao λόγος humano porque o próprio Heidegger tenta equipará-los, ao dizer que não devemos nos esquivar diante desse passo ousado que equipara γνώμη θεία e Λόγος. Na seqüência ele diz que eles estão associados como ἐπίστασθαι, ou seja, na medida em que estendem-diante a totalidade dos entes, e os entes em sua totalidade⁹⁸.

Finalmente, podemos acrescentar que a linguagem originária, tal como descrita em *Unterwegs zur Sprache*, corresponde a esta noção de Λόγος. Esta Linguagem não é um ente, mas ela simplesmente fala (*Die Sprache spricht*), do que resulta a impossibilidade de objetificá-la; e por não podermos objetificá-la, não somos nós que a temos, mas ela nos tem, já sempre nos movemos na linguagem originária, e por isso buscar sua essência para dominá-

⁹⁷ Martin HEIDEGGER. *Lógica* 358. *Logik* 349: “Der Aufenthalt, nämlich der menschliche (inmitten des Seienden im Ganzen), hat zwar nicht γνώμη, der Göttliche aber hat sie.” D.K. p. 168: ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνώμης, θεῖον δὲ ἔχει.

⁹⁸ Cf Martin HEIDEGGER. *Lógica* 361. *Logik* 352.

la conduz-nos à conversão essência da linguagem: linguagem da essência. A Linguagem consiste simplesmente em falar do ser, da essência, o que justifica a afirmação de Heidegger, em *Brief über den Humanismus*, de que a Linguagem é a casa do ser.

3.3 – Ο λόγος HUMANO

Ainda quando tratava do Λόγος, Heidegger tinha levantado uma questão, que agora se faz pertinente e provocadora para pensarmos o λόγος humano. Ele dizia ser necessário alcançar uma referência possível do Λόγος para nós (*um einen Bezug des Λόγος zu uns möglich werden zu lassen*) [Lógica 283, Logik 272]. E, conjuntamente com esta referência ao Λόγος, Heidegger busca uma remissão ao ser:

“Ele, o ser, possa ao menos uma vez condescender numa remissão configurável a nós mesmos, garantir-nos a construção dessa remissão e o alcançar a nossa própria constituição essencial, para então introduzir e nos introduzir numa transformação essencial.”⁹⁹

A referência ao Λόγος que Heidegger mencionou ocorre ao se tomar o λόγος humano como ὁμολογεῖν. Este significa: recolher-se no mesmo que o Λόγος, enquanto co-letividade. colheu e coletou em si e para si mesmo (*sich auf das Selbe sammeln, was der Λόγος als die Versammlung in sich und auf sich zu gesammelt hält*) [Lógica 290, Logik 280]. Entretanto, o modo em que o homem se recolhe na co-letividade é diverso do modo em que o Λόγος é, em si mesmo, co-letividade (*Die Weise, wie der Mensch sich sammelt auf die Versammlung, ist anders als die Weise, wie der Λόγος in sich die Ver-sammlung ist*) [Lógica 290, Logik 280]. Veremos esta diferença mais adiante.

O λόγος humano consiste basicamente em corresponder ao Λόγος, e isso no modo do ὁμολογεῖν, que se caracteriza como auscultar ou remissão obediente. Mas onde se situa o λόγος humano? Segundo Heidegger, na ψυχή, que é a alma do homem enquanto um tipo de ‘ser vivo’ (*Art des ‘Lebewesens’*). Sobre a ψυχή, Heidegger diz:

⁹⁹ Martin HEIDEGGER. *Lógica* 288, *Logik* 278: “... das Sein, vielleicht einmal uns eigens eines gestaltbaren Bezugs seiner selbst zu uns würdigt, das Bauen an diesem Bezug gewährt und uns so in unserer eigenen Wesensverfassung trifft und damit eine Wesenwandlung einleitet und in sie geleitet.”

“A essência da ψυχή repousa, pois, no abrir-se do surgimento para o aberto, onde o surgimento assume e reassume a cada vez o aberto e, nesse assumir, atém-se e detém-se no aberto.”¹⁰⁰

A ψυχή é um tipo de ente, qual seja, o ente humano. Enquanto tal, tem a marca da ζωή e da φύσις, e por isso repousa na abertura. Ora, por residir na abertura, possui um λόγος, que confirma esta abertura. O fato de a ψυχή possuir um λόγος determina o homem como um ὅν λόγον ἔχον, que é a versão heideggeriana do metafísico ζῶν λόγον ἔχον.

O fragmento 45 ilumina a reflexão sobre isso:

“Não encontrarias no teu caminho os confins mais extremos da vida, mesmo que percorresses todos os caminhos, tão indicadora do amplo é a colheita (coleta) que possui.”¹⁰¹

Como vemos, Heidegger afirma que a ψυχή possui um λόγος, e este é indicador do amplo (*weitweisende*). Indicadora do amplo é a tradução de βαθύς. Isso significa que tão amplo é o Λόγος, que o λόγος humano apenas pode indicar, assinalar (*anweisen*). A noção de indicação é uma noção complementar à ausculta do ὁμολογεῖν, que agora, a partir da noção de ψυχή, pode ser melhor visualizada.

Se o Λόγος se caracteriza por esta amplitude, também o λόγος humano a tem, e também a ψυχή. O fragmento 45 afirma que é impossível delimitar os limites do λόγος. Sem dúvida que sim, pois

“A ψυχή possui múltiplos, muitos confins, veredas de chegada. Toda percepção, toda atualização, toda vontade, toda lembrança, toda ponderação e consideração é uma visada, um de-para ..., é o

¹⁰⁰ Martin HEIDEGGER. *Lógica*, 291. *Logik* 281: “Das Wesen der ψυχή beruht somit in dem aufgehenden Sichöffnen ins Offene, welches Aufgehen jeweils das Offene auf- und in sich zurücknimmt und dergestalt nehmend im Offenen sich halt und aufhält.”

¹⁰¹ Martin HEIDEGGER. *Lógica* 291. *Logik* 282: “Der Seele äusserste Ausgänge auf deinem Gang nicht wohl kannst du sie ausfinden, auch wenn du jeden Weg abwanderst; so weitweisende Lese (Sammlung) hat sie.” D.K. 161: ψυχῆς πείρατα ἴων οὐκ ἂν ἐξεύροιο. πᾶσαι ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθύνει λόγον ἔχει.

encaminhamento do caminho. (...) [é] um sair para o aberto ...”¹⁰²

A passagem deixa claro que a amplitude não tem o caráter de espaço físico, e sim a dimensão da não medida do encobrimento e do fechamento (*noch unausgemessene Weite der Verbergung und Verschliessung*) [Lógica 313, Logik 305]. Esta ‘não medida’ também pode ser chamada de ausência (*Abwesenung*), que é um modo de presença (*Gegenwart*), cujo oposto é a vigência (*Anwesenheit*). O Λόγος se apresenta, porém no modo de uma ausência.

No §7, Heidegger anuncia um engrandecimento do λόγος humano, que designa seu caminho de apropriação. Para isto ele cita o fragmento 115:

“À tomada inspiradora pertence um recolhimento que se engrandece a partir de si mesmo.”¹⁰³

O engrandecimento do λόγος humano ocorre quanto mais estiver recolhido na coletividade originária (*Wenn er gesammelter ist auf die ursprüngliche Versammlung*) [Lógica 364, Logik 356].

3.4 – A RE-VIRADA

Começamos com uma frase de Heidegger, a de que o Λόγος dá notícia de si mesmo (*der Λόγος sich selbst kundgibt*) [Lógica 295, Logik 285], e a notícia de si é notícia do *ἐν πάντα εἶναι*, que é a marca fundamental da φύσις, pois o ‘Λόγος ele mesmo’ mostra-se neste *ἐν πάντα εἶναι* como o Λόγος (*In diesem ἐν πάντα εἶναι zeigt sich ‘der Λόγος selbst’, und zwar als der Λόγος*) [Lógica 295, Logik 286].

Por um lado, o Λόγος dá notícia de si mesmo ao λόγος humano, por outro, este mantém-se na atitude de uma auscultação e de uma indicação. Esta relação homológica (*homologischen Bezug*) entre os λόγοι constitui o que Heidegger chama de re-virada (*Rück-*

¹⁰² Martin HEIDEGGER, *Lógica* 313, *Logik* 304: “Die ψυχὴ hat mehrere, viele Ausgänge, Pfade des Hinausgehens; sie alle sind gemeint. Jedes Wahrnehmen, jedes Vergegenwärtigen, jedes Wollen und jedes Erinnern, jedes Bedenken und Be-trachten ist ein Trachten, ein Hin zu..., ist das Unterwegs eines Weges; (...) Hinausgehen ins Offene ...”

¹⁰³ Martin HEIDEGGER, *Lógica* 362, *Logik* 354: “Dem einholenden Ausholen eignet ein Sammeln aus ihm selbst her sich bereichernd.” D.K. p. 176: ψυχῆς ἐστι λόγος ἐαυτὸν αὔξων.

kehr) [Lógica 230, Logik 219], que é uma relação de relações. Isso significa que a essência do homem não é pensada como sendo um ‘ponto’ da relação enquanto ‘o Λόγος’ é o outro (*das Wesen des Menschen nicht nur der eine Bezugs ‘punkt’ ist und ‘der Λόγος’ der andere*) [Lógica 305, Logik 296], mas cada um é a abertura ao outro em sua essência, de tal modo que cada um é a própria relação. Pensar o λόγος humano é pensá-lo já como relação ao Λόγος, e vice-versa. Esta idéia marca profundamente a noção fenomenológica de ‘ser si mesmo’ (*Selbstsein*) como uma relação, o que radicaliza a negação de um ‘si mesmo’ substancial ou mesmo relações substanciais (*Substanzbeziehungen*). Esta relação originária é o que possibilita a relação, também originária, entre o ser e o homem, que Heidegger chama de verdade, o que veremos mais adiante.

Destacamos, para efeito de ratificação, uma passagem na qual Heidegger afirma explicitamente a distinção entre o Λόγος e o λόγος humano, e a relação entre eles:

“O λόγος humano encontra-se sob a pro-vocação ‘do λόγος’ [sic! Versão correta: Λόγος]. (...) distinguimos o ‘λόγος’ [sic! Versão correta: o Λόγος] propriamente dito do λόγος humano. O λόγος [sic! Versão correta: Λόγος] é a coletividade originária, o ser dos entes na totalidade. O λόγος humano é, em sentido próprio, o recolher-se para e na coletividade originária.”¹⁰⁴

Entretanto, não obstante a tentativa de Heidegger de determinar esta relação, ele conclui o §6 afirmando que até hoje ainda não se pensou, e nem mesmo se encontrou uma palavra adequada para designar esta relação. Nem mesmo os gregos encontraram uma palavra ou uma linguagem para isto. Ele conclui dizendo que esse dizer só poderá alcançar uma linguagem quando o ser a se pensar vier à palavra (*Dieses Sagen gelangt eins zu einer Sprache. wenn zuvor das hier zu denkende Seyn in sein Wort gekommen ist*) [Lógica 351, Logik 345], isto é, quando o Λόγος atingir o λόγος humano, possibilitando assim uma linguagem própria para esta relação originária.

¹⁰⁴ Martin HEIDEGGER, *Lógica* 317. *Logik* 309: “Der menschliche λόγος steht unter dem Anspruch ‘des Λόγος’. (...). Wir unterscheiden ‘den Λόγος’ schlechthin d.h. schlicht gesagt, und den menschlichen λόγος. Der Λόγος ist die ursprüngliche Versammlung, das Sein des Seienden im Ganzen. Der menschliche λόγος ist eigentlich das Sichsammeln auf und in die ursprüngliche Versammlung.”

Heidegger conclui dizendo que no fundo, essa relação do λόγος humano com o Λόγος é muito simples. Só que o nosso pensamento, comumente calculador, com seus pontos fixos de remissão, sempre recusa essa simplicidade, subsumindo-a a representações comuns de um sujeito humano, cuja subjetividade deve ajustar-se correta ou equivocadamente com o objetivo (*Im Grunde ist der hier zu denkende Bezug des menschlichen λόγος zu dem Λόγος so einfach, dass gerade seine Einfachheit unser geläufiges, mit festen Bezugspunkten rechnendes Denken überall zum Versagen bringt, indem unser Denken sogleich die geläufigen Vorstellungen eines menschlichen Subjektes bezieht, dessen Subjektivität schlecht und recht mit dem Objektiven übereinkommt*) [Lógica 365, Logik 357]. Esta insuficiência do λόγος humano começa com a ausência de γνώμη na ψύχη, ou ao menos de uma γνώμη adequada.

Se o λόγος humano situa-se dentro do Λόγος, isso dá origem à ‘lógica’ originária (*ursprüngliche ‘Logik’*) [Lógica 367, Logik 359].

CAPÍTULO IV – A VERDADE

Em primeiro lugar, Heidegger trata de ligar a verdade enquanto ἀλήθεια à φύσις:

“... na φύσις, no surgimento, também se pensa e guarda proximidade com ἀλήθεια. No a-privativo demonstra-se, porém, que o surgimento vigora originariamente numa relação com o velamento e o encobrimento.”¹⁰⁵

A relação da φύσις com a ἀλήθεια passa pela relação com o homem, entrevisto na perspectiva do alguém (τίς) do fragmento 16. Este alguém é um quem que entreolha a clareira e esse olhar é a sua ζωή: ‘vida’, como nós dizemos (*er blickt in die Lichtung, und dieses Blicken ist seine ζωή; ‘Leben’ sagen ‘wir’*) [Origem 183, Anfang 173]. Este quem é aquele que Heidegger denomina ek-sistente (*eksistent*). Dizer que a vida deste alguém consiste em entreolhar esta clareira significa que o entreolhar autêntico o faz alcançar seu ‘si mesmo’ (*Selbst*). A relação com o homem é tão fundamental que Heidegger chega a afirmar que o verdadeiro seria a referência entre ambos, que predomina no ser e no mais íntimo da essência humana (*Dann wäre über dem Sein und zuinnerst im Menschenwesen und durchwaltend den Bezug beider als ihr Ursprung erst das Wahre*) [Lógica 302, Logik 293], e que a verdade no sentido desta relação é o mais originário, pois designa a relação de propriedade e totalidade entre ser e homem, que também poderia ser chamada de acontecimento-apropriador (*Ereignis*)¹⁰⁶. Esta relação não é uma transferência (*Übertragung*), na qual o ser se originasse do homem. Na verdade o ser solicita a essência do homem, a qual responde humanamente (*Das Sein beansprucht das Menschenwesen, das menschlich antwortet*) [Lógica 387, Logik 381], e esta resposta acontece silenciosamente, até que esta relação atinja a linguagem.

A ἀλήθεια significa verdade enquanto desencobrimento de algo já simplesmente descoberto pela φύσις. Eis aqui uma sutileza do texto heideggeriano:

¹⁰⁵ Martin HEIDEGGER, *Origem* 168, *Anfang* 157-158: “... in der φύσις, im Aufgehen, die ἀλήθεια gedacht und nahe ist. In ihr zeigt sich aber durch das a-privativum, dass im Aufgehen der Bezug zur Verbergung und Verborgenheit ursprünglich waltet.”

¹⁰⁶ Cf. Martin HEIDEGGER, *Lógica* 388, *Logik* 382, onde Heidegger afirma que a relação do ser com a essência humana e assim a relação em si mesma enquanto verdade do ser e presença do homem é o acontecimento-

“A ἀλήθεια, o descobrimento no desencobrimento é a essência da φύσις, do surgimento, sendo ao mesmo tempo o traço fundamental do modo como alguém é o que é ...”¹⁰⁷

A sutileza consiste na diferenciação, por parte de Heidegger, entre descobrimento (*Entbergung*) e desencobrimento (*Unverborgenheit*). A primeira é um descobrimento simples dos entes, podendo inclusive estar apoiado num encobrimento¹⁰⁸. Condiz com o que em *ST* chamou-se descoberta. O desencobrimento, por sua vez, é ontológico.

Para tratar da verdade, Heidegger destaca o parágrafo 112:

“E assim o saber propriamente dito consiste em dizer e fazer o que se desvela, numa escuta pertinente, ao longo e de acordo com o que se mostra surgindo a partir de si mesmo.”

Já tínhamos anunciado e comentado sucintamente este fragmento a propósito da discussão sobre o λόγος. Nosso objetivo agora é estudá-lo com mais detalhes. Tínhamos introduzido o saber verdadeiro como o que consiste em dizer o que se desvela (*Unverborgene*) de acordo com o que se mostra surgindo (*entlang und gemäss dem, was von sich ... aufgehend ... zeigt*) [Lógica 261, Logik, 248] a partir de si mesmo (*aus sich*) [Lógica 261, Logik, 248]. Então o saber sobre os entes e sobre o ser, que é o resultado de um λέγειν, é verdadeiro se se está alicerçado no descobrimento e no desencobrimento, que traduzem o grego ἀλήθεια, que, por sua vez, é uma manutenção¹⁰⁹ da φύσις em sua

apropriador (*Der Bezug des Seins zum Menschenwesen, insgleichen damit einig der Bezug selbst, ist als die Wahrheit des Seins und als das Dasein des Menschen (...) das Ereignis*).

¹⁰⁷ Martin HEIDEGGER, *Origem* 184, *Anfang* 173: “Die ἀλήθεια, die Entbergung in die Unverborgenheit, ist das Wesen der φύσις, des Aufgehens und ist zugleich der Grundzug der Weise, wie irgendwer, der er selbst ist ...”

¹⁰⁸ A possibilidade de um descobrimento baseado num encobrimento pode ser observada numa questão posta por Heidegger no §8 da *Lógica*. Ele pergunta: “Será que, enquanto descoberta, o desencobrimento é capaz de cobrir (...)?” (*Vermag überhaupt die Unverborgenheit als die Entbergung zu bergen?*) [Lógica 385, Logik 379].

¹⁰⁹ O caráter originário do λόγος possibilita que a φύσις se desencubra para o homem, sem desabitatar o âmbito de sua origem. Assim o homem participa da φύσις originariamente; isso é a ἀλήθεια, o desencobrimento originário que liga o ser ao homem sem sair da região do Mesmo. Isso pode ser observado também no texto *O Princípio da Identidade*, onde, a propósito da discussão a respeito do significado do αὐτό no *Sofista* de Platão, Heidegger afirma a ampliação da identidade intrínseca à proposição para a identidade entre homem e ser. O último parágrafo de *O Caminho do Campo* fala poeticamente sobre este Mesmo: “Tudo fala da renúncia que conduz ao

originariedade. O λέγειν conduz ao pensamento essencial, ao passo que o ποιεῖν, uma ressonância do λέγειν, à poesia.

O λέγειν, como vimos, significa colher, e o ποιεῖν significa ‘pro-duzir’ a partir do encoberto (*‘her-’ aus dem Verborgenen ‘bringen’*) [Lógica 373, Logik 366]. Ambos visam o descobrimento e o desencobrimento, e o καί que separa um do outro não significa simplesmente ‘e’, mas ‘e isso diz igualmente’ (*‘und das heisst zugleich’*) [Lógica 376, Logik 370], quer dizer, ambos tem a mesma função. Pode-se, com isso, notar a consequência desta identidade entre λέγειν e ποιεῖν na esfera do pensamento e da poesia:

“Embora de maneiras fundamentalmente diversas, pensamento e poesia dizem originariamente (no começo – comum início) o mesmo: a pro-dução que recolhe na palavra o ser, conduzindo-o para a palavra.”¹¹⁰

Uma outra palavra para dizer verdade é vigência (*Anwesenheit*), cujo oposto é a ausência (*Abwesenung*). A vigência é um modo de presença (*Gegenwart*) originária, isto é, total e própria, em que nada está ausente. Corresponde ao que em *ST* se chamou pelo caráter ‘tal como’.

Mesmo. A renúncia não tira. A renúncia dá. Dá a força inesgotável do Simples. O apêlo faz-nos de nôvo habitar uma distante Origem, onde a terra natal nos é devolvida.” [O Caminho do Campo, 72]

¹¹⁰ Martin HEIDEGGER. *Lógica* 377, *Logik* 370: “Denken und Dichten sind, obzwar in grundverschiedener Weise ursprünglich (und be-ginnlich) das Selbe: das sich im Wort sammelnde Hervorbringen des Seins ins Wort.”

CAPÍTULO V – A LINGUAGEM

No §5 da *Lógica*, Heidegger escreve:

“É a partir do λέγειν, pensado originariamente como colheita e coleta, que se oferece um caminho para a compreensão do significado corrente de ‘colheita’ como leitura e apreensão do escrito da palavra escrita como palavra e discurso.”¹¹¹

A linguagem, como se pode notar desde já, deriva do sentido originário do λόγος. Então temos de um lado a linguagem humana que corresponde ao λόγος humano, e a Linguagem ou linguagem originária que corresponde ao Λόγος. Conforme esta distinção, Heidegger chega a dizer que essa língua não é nossa como um instrumento. Nós é que somos dela enquanto seus protegidos ou seus expatriados (*Diese ist nicht die unsrige als unser Werkzeug, sondern wir sind die ihrigen als die in ihr Heimischen oder Heimatlosen*) [*Lógica* 308, *Logik* 298].

A Linguagem é a pa-lavra preparadora (*Vor-wort*) que ocorre no silêncio essencial da quietude (*wesende Erschweigen der Stille*) [*Lógica* 389, *Logik* 383], que só se quebra quando a palavra – que corresponde ao λόγος humano – tiver de ser (*wenn das Wort sein soll*) [*Lógica* 389, *Logik* 383]. A pa-lavra preparadora é o dizer e nomear originários (*ursprüngliche Sagen und Nennen*) [*Lógica* 388, *Logik* 382], cuja linguagem correspondente é o pensamento essencial e a poesia. A palavra poética ou a palavra dos pensadores são palavras que fazem juz à exigência do λόγος: a palavra fala de um ente em sua totalidade e propriedade, e em sua unidade com a totalidade dos entes do mundo. A temporalidade desta pa-lavra preparadora é a quietude do já ter sido (*Stille des Einstig*), o passado vigente no encontro com o porvir (*das Gewesene in der Vergegnung mit dem Kommenden*) [*Lógica* 389, *Logik* 383].

Assim como em *ST*, aqui na *Lógica* há uma derivação de linguagens, em que o enunciado só pode enunciar algo sobre algo se, antes, tiver anunciado algo como algo (*Etwas*

¹¹¹ Martin HEIDEGGER, *Lógica* 281, *Logik* 270: “... aus dem ursprünglich gedachten λέγειν - lesen als sammeln – die geläufige Bedeutung von ‘lesen’ als Aufnehmen und Fassen der Schrift und des geschriebenen Wortes und des Wortes und der Rede überhaupt verstehen zu lassen.”

von etwas aussagen kann die Aussage nur, wenn sie zuvor etwas als etwas anspricht) [Lógica 390, Logik 384].

5.1 – METAFÍSICA E TÉCNICA

Como vimos, o λόγος calculador é o que se dá no mais das vezes por estarmos na época da técnica. Calcula-se e projeta-se uma usina hidrelétrica que deturpa a essência mesma do rio, desviando-o e armazenando-o. Neste sentido, diz Heidegger, o Reno não é mais um rio, mas sim fornecedor de energia para a hidrelétrica. Descobre-se o ente como disponível, mas encobre-se sua essência mais originária, que fala no apelo do ser. A disponibilidade é a verdade do ser que desencobre o ente na linguagem técnica, e é por isso uma categoria fundamental:

“A palavra ‘dis-ponibilidade’ se faz agora o nome de uma categoria. Designa nada mais nada menos do que o modo em que vige e vigora tudo o que o desencobrimento explorador atingiu.”¹¹²

A metafísica e a técnica formam o que Heidegger chama de pensamento comum (*gewohnten Denken*), ou pensamento ‘normal’ do entendimento, que pensa ‘logicamente’ (*Das ‘normale’ Denken des ‘logisch’ denkenden Verstandes*) [Origem 127, Anfang 115]. O pensamento comum é o ‘modo mais fácil possível’ de dizer as coisas, para que todo mundo possa entender (*die Dinge ‘möglichst einfach’ zu sagen, damit sie jeder versteht*) [Origem 133, Anfang 122]. O pensamento comum, ou seja, o nosso pensamento moderno, é um pensamento de objetivação (*Das gewöhnliche Denken und zumal das unsere und moderne ist ein gegenständliches Denken*) [Origem 158, Anfang 146].

O mundo dentro do qual o ente faz frente é a composição (*Gestell*), que é uma rede organizada na qual tudo está ligado por conexões técnicas. Temos aqui um conceito ontológico designando a relação identitária entre singularidade e totalidade ôntica, mas uma totalidade desintegrada da verdade do ser, construída, ao invés, por intermédio de ligações artificiais.

¹¹² Martin HEIDEGGER. *A Questão da Técnica* 21.

Para Heidegger, a história do pensamento até hoje foi caracterizado marcadamente pela metafísica, enquanto pergunta pelo ser do ente, e pelas ciências delas derivadas. Porém, esta filosofia chegou ao fim, e o homem assiste hoje o surgimento de uma outra época, a saber, a época da técnica. O fim da filosofia em função do início da era da técnica supõe uma mudança de pergunta. A pergunta fundamental não é mais aquela pela essência das coisas, como a clássica pergunta aristotélica τί τὸ ὄν, ou aquela pelo que as coisas devem ser (o τέλος), mas a pergunta pelo melhor algoritmo possível para a resolução de problemas, prescindindo inclusive de referências ontológicas. Para Heidegger, as coisas se definem na técnica como disponíveis, que é a categoria fundamental de todos os entes, na medida em que estes estão à mercê dos projetos, independente de qualquer reflexão sobre o sentido de seu ser. Calcula-se e projeta-se uma usina hidrelétrica que deturpa a essência mesma do rio, desviando-o e armazenando-o. Neste sentido, diz Heidegger, o Reno não é mais um rio, mas sim fornecedor de energia para a hidrelétrica. Neste sentido, o homem também é um dispositivo no interior do mundo, que é a grande rede na qual todas as coisas estão ligadas por conexões técnicas, e são mobilizadas a qualquer momento a fim de atingir objetivos específicos. Nesta direção, vemos autores como Sloterdijk levantarem uma nova ordem de conceitos, como o conceito de antropológica, cujo núcleo é a genética, e o objetivo resolutivo do melhoramento artificial da espécie. No que diz respeito à psicanálise enquanto ciência sobre o homem, o conceito de antropológica dissolve a obscuridade especulativa da metapsicologia freudiana, bem como seus resíduos mitológicos, redefinindo o homem como uma máquina cujas pulsões podem ser compreendidas como processos eletroquímicos, e colocando em re-discussão problemas clássicos, agora com perspectivas técnicas de elucidação, tais como os problemas da relação e fronteira entre psique e soma, e questionando em que medida o fisiológico pode se referir ao psicológico ou mental; se o fisiológico é uma ciência natural; se o psíquico pode ser descrito numa linguagem fisiológica; se as ações humanas (e aqui o tema é mais atual) são determinadas por processos químicos; ou ainda, em que medida a técnica pode se ligar ao fisiológico e psíquico, constituindo novos conceitos (uma nova ordem de conceitos: conceitos sem referência ontológica) inteiramente independentes do projeto metafísico e científico, como o conceito de cibernética e ciborgue (seres humanos tecnicizados; convivência entre componentes eletrônicos e órgãos vivos no corpo humano). Por isso, a época da técnica é, para Heidegger, o fim da filosofia enquanto

metafísica, o fim da ontologia, e por conseguinte, da própria psicanálise. Se não fosse este o caso, como se poderia explicar a comunicação entre componentes eletrônicos e órgãos vivos, entes pertencentes a regiões ontológicas supostamente diferentes? Como se poderia explicar, no âmbito da τέχνη grega, o fato de componentes técnicos determinarem o tipo de comportamento que todos os entes devem ter, ignorando o que eles são em si mesmos? Em outras palavras, não importa se tal e tal ente pertence aos entes da natureza, regidos pelo princípio de causalidade, ou aos entes regidos pela liberdade, pois estes princípios podem ser transpostos, e tudo é matéria-prima de modo equivalente. A relação com a φύσις mudou, não se responde mais pela velha metafísica da natureza, mas passa agora pela técnica; o Dasein não mais nasce simplesmente, mas é produzido, fabricado nos laboratórios; e o ‘ter de ser’ do Dasein já existente é atravessado por uma pedagogia tecnológica, como atesta Pierre Levy¹¹³.

Em meio a este contexto, poder-se-ia perguntar: que função cabe ainda à filosofia? A resposta é ensaiada por Heidegger na linha da tarefa do pensamento. Visto que a filosofia é metafísica, e esta foi superada, resta-nos agora, a tarefa do pensamento enquanto possibilidade última de reflexão sobre o sentido velado dos acontecimentos, velamento originado do próprio dinamismo da φύσις, e que o homem se encarrega de desocultar, nos limites de uma temporalidade própria do λόγος. Surge então, por exemplo, a questão sobre a essência da técnica. O homem está destinado à técnica, mas qual é o sentido deste destino? Ora, esta reflexão não é um compromisso da técnica, mas dos pensadores, que devem acolher, auscultando a indicação do sentido, propiciada pela própria linguagem. Neste campo, fazem sentido questões tais como *qual é o destino da técnica? Que problemas a técnica visa resolver? Qual é o caráter destes problemas? etc.*

E este pensamento comum da técnica é hoje o que o homem encontra mais comumente em sua cotidianidade. Heidegger interpreta este fenômeno mediante o fragmento 72, que diz:

“Do λόγος para o qual na maior parte das vezes se voltam numa participação (tomando parte), (precisamente) deste se afastam; por isso, também,

¹¹³ A teoria piagetiana do desenvolvimento genético-empírico das estruturas cognitivas deve ser suplantada na teoria de Levy, segundo a qual, o homem não mais aprende naturalmente, mas suas estruturas de pensamento são hoje moldadas pela técnica. Um dos exemplos disso é o conceito de inteligência coletiva.

aquilo que encontram cotidianamente lhes parece estranho.”¹¹⁴

vemos que também na segunda fase¹¹⁵ do pensamento de Heidegger a noção de cotidianidade (*Alltäglichkeit*) está presente para constituir aquele âmbito de fechamento do homem para o ser, e sua abertura apenas e tão somente para o ente. Assim, a totalidade ôntica é familiar ao homem em sua cotidianidade, mas o ser mesmo lhe é estranho. Podemos ver uma passagem onde Heidegger afirma isso claramente:

“No seu cotidiano, o homem não precisa voltar-se para o fato de que o ente ‘é’, e que, enquanto ente, o ‘é’ determina-se pelo ser. Mas ele se volta cotidianamente para o ente. O ser dos entes lhe permanece, porém, estranho. (...)

O homem está sempre se relacionando com os entes, ou seja, com o ser, mas está sempre esquecendo o ser dos entes, mesmo a ele se referindo em todo esquecimento e embora o ser esteja sempre se clareando para ele, sem que ele sequer atente para esse clarão e para essa claridade.”¹¹⁶

Essa passagem, que praticamente dispensa maiores comentários, aponta uma distinção no comportamento cotidiano do homem, que no mais das vezes estando decaído e perdido no ente (*an das Seiende verfallen und verloren*) [Lógica 331, Logik 324], o homem se esquece do ser (*vergisst der Mensch des Seins*) [Lógica 331, Logik 324].

Esta situação discrepante do cotidiano é o que Heidegger chama de desmedida (*Vermessenheit*), que traduz o grego ὕβρις do fragmento 43. Esta desmedida, diz Heráclito, deve ser apagada mais que o incêndio, pois ela retira o homem de sua morada originária, que

¹¹⁴ Martin HEIDEGGER. *Lógica* 326. *Logik* 318-319: “Dem sie am meisten, ihn austragend (austragsam) zugekehrt sind, dem λόγος. (gerade) mit dem bringen sie sich auseinander. - worauf sie tagtäglich treffen. (eben) dieses ihnen fremd erscheint.” D.K. p. 167:

οἱ μάλιστα διηλεκῶς ὁμιλοῦσι λόγοι τῷ τὰ ὅλα διοικοῦντι, τούτῳ διαφέρονται, καὶ οἷς καθ’ ἡμέραν ἐγκυροῦσι. ταῦτα αὐτοῖς ξένα φαίνεται.

¹¹⁵ Em *ST* a cotidianidade era definida pela relação do Dasein com os utensílios utilizáveis, ao passo que agora ela é definida pela relação dos mortais com artefatos tecnológicos.

¹¹⁶ Martin HEIDEGGER. *Lógica*, 330. *Logik* 322: “Dass das Seiende ‘ist’ und als das Seiende, das ‘ist’, durch das Sein bestimmt wird. daran braucht sich der Mensch in seinem Alltag nicht zu kehren. Das Seiende wohl, darauf trifft er tagtäglich. Aber das Sein des Seienden bleibt dem Menschen fremd. (...)”

é a re-virada e a verdade. Ela fere a busca do homem por si mesmo, um ‘si mesmo’ que designa a morada essencial do homem, tal como anunciada no fragmento 101.

5.2 – PENSAMENTO ESSENCIAL E POESIA

O pensamento essencial (*wesentliche Denken*) é o pensamento que corresponde ao λόγος, e que se contrapõe ao pensamento comum. Heidegger apresenta uma definição bastante precisa dos dois pensamentos na seguinte passagem:

“... se a opinião comum representa o ente, e somente ele, enquanto que o pensamento essencial pensa o ser, e se, ademais, a diferença entre ser e ente é uma diferença essencial ou até a diferença originária em si mesma, então a bifurcação entre o pensamento comum e o pensamento essencial deve ter seu começo na diferença entre ser e ente.”¹¹⁷

O objetivo de Heidegger é operar a passagem do pensamento comum ao essencial:

“Pois somente quando se imobiliza o entendimento, tão imbuído e manipulado pelo discurso, não só do ‘lógico’ e do ‘ilógico’, mas também do ‘normal’, é que pode deslanchar o outro pensamento, o pensamento essencial ...”¹¹⁸

Esta passagem, mencionada por Heidegger a partir de uma imobilização do pensamento comum, que inclui tanto o pensamento lógico, quando o normal, ocorre apenas por meio de um salto (*Sprung*):

Der Mensch verhält sich ständig zum Seienden, das ist, also zum Sein, aber er vergisst auch ständig das Sein des Seienden, welchem Sein er bei aller Vergessenheit zugewiesen bleibt, welches Sein ihm gleichwohl ständig zuleuchtet, ohne dass er dieses Leuchtens und gar dieses Lichtes achtet.”

¹¹⁷ Martin HEIDEGGER, *Origem* 162, *Anfang* 150: “wenn das gewöhnliche Meinen das Seiende vorstellt und nur dieses, und wenn das wesentliche Denken das Sein denkt, und wenn der Unterschied zwischen dem Sein und dem Seienden ein wesenhafter Unterschied ist oder gar der anfängliche Unterschied selbst, dann muss der Zwiespalt zwischen dem gewöhnlichen Denken und dem wesentlichen Denken in dem Unterschied von Sein und Seiendem seinen Ursprung haben ...”

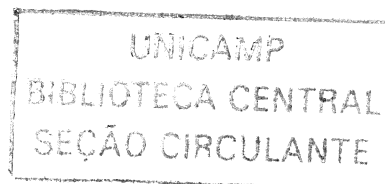
¹¹⁸ Martin HEIDEGGER, *Origem* 127, *Anfang* 116: “... dann erst, wenn dieser überall geschäftige und mit den Redensarten ‘logisch’ und ‘unlogisch’ drängelnde, aber zugleich doch ‘normale’ Verstand still steht, kann vielleicht das andere, wesentliche Denken in Gang kommen ...”

“Nunca podemos escapar da impertinência velada e multiplamente disfarçada do pensamento comum. Se em algum momento conseguimos pensar essencialmente, por oposição ao entendimento, e, assim, nos abrigar na periferia de um pensador, isso só poderia acontecer por meio de um salto.”¹¹⁹

A imagem do salto evidencia que Heidegger pensa a diferença entre os dois tipos de pensamento como dois mundos separados por um abismo, um contra o outro, um sobre o outro (*wie zwei durch eine Kluft getrennte Welten neben- oder übereinander*) [Origem 130, Anfang 120]. O pensamento essencial é para Heidegger o pensamento que cumpre a finalidade de compreender efetivamente o dinamismo da φύσις, cujo surgimento favorece o encobrimento. O pensamento essencial, ao contrário do pensamento comum, é capaz de compreender que surgimento e encobrimento não são etapas de uma ocorrência temporal, mas são o mesmo (*Selbe*). O pensamento é, como dissemos, a versão heideggeriana do λόγος de Heráclito. O λόγος ou seu correlato verbal λέγειν é a palavra que aqui se opõe à κρύπτειν, significando, portanto, ‘descobrir’ por oposição a ‘encobrir’ (*λέγειν ist hier eindeutig als das Gegenwort zu κρύπτειν gebraucht und bedeutet deshalb im Gegensatz zu ‘Verbergen’ das ‘Entbergen’*) [Origem 188, Anfang 177-178].

Além destas considerações, há uma peculiaridade a se ressaltar, a qual reside no caráter de sinal do λόγος, na medida em que em Parmênides, o outro pensador originário, ο νοεῖν - escuta do uno – encontra-se junto ao λέγειν. O λόγος é um recolhimento indicativo, porém, no extremo da radicalização desta indicação, o λόγος, por ter um caráter noético, está associado antes de tudo à noção de sinal (*Zeichen*), que corresponde ao grego σῆμα. A essência do sinal é o encobrimento descobridor (*Das Wesen des Zeichens ist die entbergende Verbergung*) [Origem 189, Anfang 179], e o que se descobre é de tal modo que indica um não-mostrado, um não-aparente, um encoberto (*dieses Entborgene aber ist der Art, dass es in ein Nicht-gezeigtes, Nichterscheinendes, Verborgenes weist*) [Origem 189, Anfang 179]. Heidegger diz ainda que se pensando de modo grego, ‘os sinais’ são o mostrar-se do próprio surgimento a que pertence esse mostrar-se (*‘Die Zeichen’, griechisch gedacht, sind das*

¹¹⁹ Martin HEIDEGGER. *Origem 130, Anfang 119*: “... wir entgehen der versteckten und in vielerlei Formen verkleideten Aufdringlichkeit des gewöhnlichen Verstandes nie und nirgends. Wenn es aber gleichwohl glückt, im Unterschied zum gewöhnlichen Denken einmal wesentlich zu denken und im Umkreis eines Denkers uns aufzuhalten, dann glückt das nur durch den Sprung.”



Sichzeigen des Aufgehens selbst, zu dem dieses Sichzeigen gehört) [Origem 189, Anfang 179]. Para a metafísica, o sinal é tomado como cifra, que em si é diferente daquilo que assinala.

Este não-mostrado constitui na esfera da linguagem o não-dito. Com isso podemos complementar o que dissemos acima sobre o pensamento essencial. Heidegger diz que pensar essencialmente significa escutar esse não-dito no pensamento que perpassa o dito e, assim, entrar em consonância com aquilo que silencia no não-dito (*Wesentlich denken heisst, dieses Ungesagte im Durchdenken des Gesagten vernehmen und so ins Einvernehmen kommen mit dem, was im Ungesagten sich uns entgegenschweigt*) [Origem 190, Anfang 180]. O não-dito assim o é porque a linguagem que dá conta dos entes não dá conta, obviamente, do ser. Este não-dito é o que permaneceu impensado na história da metafísica.

Por isso, o resgate da linguagem se dá pela meditação dos conceitos fundamentais dos pensadores – em especial os pré-socráticos. Em suas palavras se manifesta a história do ser. Neste sentido, o pensamento do ser pode-se deter na essência (ser) da técnica, e arrancar o λόγος do perigo (*Die Gefahr*) de um uso irrefletido da técnica. A técnica corresponde a uma época na história do ser; toda a metafísica e mesmo a técnica fazem parte desta história porém encobrendo o apelo mais originário do ser. Assim como as ciências, surgidas a partir da filosofia ou metafísica desde os gregos, implicam o acabamento das mesmas, também a técnica, e esta de maneira definitiva, implica o fim da filosofia e da metafísica, na medida em que se tornam independentes dela. Então, para Heidegger, surge a tarefa do pensamento e da poesia, que consiste em buscar o aceno originário, esquecido pela tradição metafísica:

“... ninguém pergunta de onde Platão recebeu o aceno para pensar o ser, como ἰδέα, de onde Kant recebeu o aceno para pensar o ser, como o transcendental da objetividade, como posição (posicionamento).”¹²⁰

Quanto à poesia, esta é a concretização da ποίεσις, que por sua vez tem as mesmas características do λόγος. Em diversos textos e passagens Heidegger afirma que a ποίεσις é a pro-dução, isto é, o favorecimento de uma condução do ser do ente a partir de si mesmo. Agora a própria linguagem, enquanto linguagem poética, é a morada do ser, pois nela e por

¹²⁰ Martin HEIDEGGER, *A Coisa* 163, *Das Ding* 58: “... lässt sich niemand einfallen zu fragen: woher hat Platon die Weisung, das Sein als ἰδέα zu denken, woher hat Kant die Weisung, das Sein als das Transzendente der Gegenständlichkeit, als Position (Gesetzheit) zu denken?”

ela se manifesta a verdade do ser, nela acontece o salvar enquanto fazer brilhar a essência mais originária. E a poesia, por meio do poeta, é a captação da indicação da Linguagem. Heidegger confirma isso na *Carta Sobre o Humanismo*:

“A linguagem é a casa do ser. Nesta habitação do ser mora o homem. Os pensadores e os poetas são os guardas desta habitação. A guarda que exercem é o consumir a manifestação do ser, na medida em que a levam à linguagem e nela a conservam.”¹²¹

O consumir (*vollbringen*) que os poetas operam significa: desdobrar alguma coisa até a plenitude de sua essência (*etwas in die Fülle seines Wesens entfalten*). Este desdobramento é a própria manifestação ou apresentação do ser, que ocorrendo na linguagem originária da qual os poetas são guardiões, eles mesmos a conduzem para a linguagem poética e nela conservam. A ênfase na poesia recai sobre a palavra (*Wort*) ou nome. Nomear é o indicar que deixa perceber [Cf. Interpretações sobre a Poesia de Hölderlin 200], pois o nome dá ser à coisa. Neste sentido, a linguagem poética é nomeação. Mas o nome não é o termo de uma classe, de um gênero. O nome na poesia guarda uma dimensão sagrada, uma referência aos deuses. Esta dimensão sagrada consiste numa semântica que se instaura não a partir da cotidianidade dos homens, mas a partir de um ‘antes’ de tempo, quando o poeta está sozinho, em silêncio. O silêncio evita o falatório dos homens, dos mortais, e assim o poeta pode acolher o sentido profundo (sagrado) da palavra que denota o ser ele mesmo. O sagrado nada tem a ver com religião, mas com a outra dimensão da linguagem, a dimensão que não se alcança na cotidianidade. Esta outra dimensão, por ser misteriosa, Heidegger a chama de sagrada, é a dimensão do divino. Heidegger chega a qualificar este nomear de obscuro. Heidegger se expressa claramente sobre isso em *O Poema*:

“A determinação temporal ‘antes’ significa esse ‘antes de tempo’ ao que os poetas estão lançados adiante com seu dizer nomeador.”¹²²

¹²¹ Martin HEIDEGGER, *Carta sobre o Humanismo* 347, *Brief über den Humanismus* 313: “Die Sprache ist das Haus des Seins. In ihrer Behausung wohnt der Mensch. Die Denkenden und Dichtenden sind die Wächter dieser Behausung. Ihr Wachen ist das Vollbringen der Offenbarkeit des Seins, insofern sie diese durch ihr Sagen zur Sprache bringen und in der Sprache aufbewahren.”

¹²² Martin HEIDEGGER, *O Poema* 201, *Das Gedicht* 190: “Die Zeitbestimmung ‘ehe’ meint jenes ‘Vor der Zeit!’, der die Dichter mit ihrem nennenden Sagen vorausgeworfen sind.”

Este *antes*, diz Hölderlin, é antes da manhã, antes que a vida arda ao meio-dia, pois neste momento o falatório público já tomou conta do discurso. Para Heidegger, o falatório mais incisivo agora é a técnica, que em seu procedimento (*Verfahren*) [GA 13, 233] calculador, obstrui o caminho (*Weg*) dos homens aos nomes sagrados, os quais agora só os poetas tem acesso. Por isso Heidegger retoma Hölderlin para dizer que ‘faltam nomes sagrados’ (*es fehlen heilige Nahmen*) [GA 13, 232], e só o vir à presença dos deuses (*Anwesens des Göttlichen*) [GA 13, 232], operado pelos poetas, pode nos conduzir novamente à pátria. A pátria é a linguagem originária ou simplesmente Linguagem, para a qual os poetas estão a caminho – à caminho da Linguagem (*Unterwegs zur Sprache*).

Esta outra dimensão da palavra pode ser averiguada nas seguintes linhas de Rilke:

“Estamos aqui talvez para dizer: casa, ponte, árvore,
porta, cântaro, fonte, janela, e ainda: coluna, torre ...
Mas para dizer, compreenda, para dizer as coisas
como elas jamais pensaram ser intimamente.”¹²³

Quando o poeta nomeia uma *coisa*, ele referencia todo o mundo, a terra, o céu, os mortais e principalmente, os deuses, como foi dito. Esta reunião dos quatro é o mundo; mundo entendido como quadro (*Geviert*). Deve-se observar que o conceito de coisa designa uma verdade do ser dos entes na medida em que estes coisificam¹²⁴, isto é, reúnem um mundo. Em outras palavras, agora a propriedade ontológica consiste simplesmente em conduzir a singularidade ôntica à sua totalidade, em união com o desvelamento da verdade do ser. Por isso as proposições tautológicas do tipo (ii) na análise em *ST*, que antes não tinham muito significado, agora têm um significado amplo, também ôntico, porque tem uma referência ao homem em suas relações com o mundo, que se expressam no nome. O nome é a captação da indicação do Mesmo das proposições tautológicas. Heidegger dá vários exemplos, entre eles o exemplo da ponte. A ponte reúne um mundo, totaliza uma situação para a existência dos mortais, onde não só os quatro estão reunidos, mas através deles, todas as coisas se reúnem e se conjugam. Esta situação, Heidegger diz, é sempre e a cada vez

¹²³ *Apud* Conceição Neves GMEINER, *A Morada do Ser* 151: “Sind wir vielleicht hier um zu sagen: Haus. Brücke. Brunnen. Tor. Krug. Obstbaum. Fenster. hochtens: Saule, Turm... aber zu sagen, verstehs oh zu sagen so, wie selber die Dinge niemals innig meiten zu sein. (...)”

diferente (*immer und je anders*), é flexível (*schmiegsam*) e por isso nada subsiste, tudo depende da conjuntura aberta a cada vez. Este lugar dá origem ao espaço (*Raum*), que não é o espaço da *res extensa*, mas é o da arrumação ou disposição dos lugares específicos dentro do quadro, circunstanciados pelo lugar principal – a ponte, onde o homem percorre seu caminho cotidiano. Em outras palavras, o homem percorre espaços em função dos lugares criados pelas coisas construídas. Ao sair do canto da sala em direção à porta, o espaço passa a existir em função dos lugares, na medida em que é sua arrumação. Neste sentido, um homem que pensa em algum lugar, pode estar mais perto dele, mesmo estando distante do ponto de vista do espaço geométrico, do que outro que está ao lado dele. Sobre a origem do espaço a partir dos lugares, Heidegger diz:

“Por isso os espaços recebem sua essência dos lugares e não ‘do’ espaço.”¹²⁵

Este espaço originário é chamado por Heidegger de dimensão; a dimensão entre os quatro do quadro. Nesta dimensão não há uma medição calculadora, mas uma medição que o homem opera para se conceber como o ser que está sob o céu, sobre a terra, aguardando os deuses e se compreendendo como mortal. É a justa medida que constitui o autêntico habitar, que é o habitar poético.

Mas mostramos aqui a poesia em sentido estrito, no sentido literário. Há ainda a poesia em sentido lato. Poeta não é simplesmente um escritor, mas todo aquele que habita poeticamente sobre a terra, isto é, que pro-duz o desencobrimento do ser, a partir da acolhida de uma indicação. O oleiro, ao construir a jarra, o faz neste modo de habitação, nesta morada originária. Esta é a dimensão política da poesia em seu sentido mais próprio. O oleiro é poeta enquanto acolhe a indicação do ser ele mesmo, e sua resposta à indicação é política porque contribui para a edificação da πόλις, na medida em que produz o ente a partir dos desígnios do ser. Esta produção do ente *como* coisa reúne, como a palavra poética, os quatro do quadro. Na verdade, pode-se dizer que o poeta e o produtor são o mesmo, fazem a mesma experiência da coisa.

¹²⁴ Heidegger mostra que *coisa* (*Ding*) significa etimologicamente *reunião* (*Versammlung*) [Cf. *Das Ding* 46].

¹²⁵ Martin HEIDEGGER, *Construir, Habitar, Pensar* 134, *Bauren, Wohnen, Denken* 29: “*Demnach empfangen die Räume ihr Wesen aus Orten und nicht aus ‘dem’ Raum.*”

Com base nisso, vemos que Heidegger, ao superar a metafísica (a filosofia) e a técnica, e adentrar na esfera da experiência do pensamento, não reduziu o pensamento à poesia. Eles têm funções diferentes, cada um a seu modo capta a indicação. E a passagem da linguagem metafísica e técnica à linguagem indicativa da poesia e do pensamento não é a passagem por uma ponte, mas, como já dissemos, é a passagem por meio de um salto. Esta passagem, deixando claro o abismo entre as linguagens, demonstra também uma irreducibilidade entre elas. Com isso, podemos concluir que ou o homem habita tecnicamente ou poeticamente sobre esta terra. A primeira corresponde à expressão *cheio de méritos* da poesia de Hölderlin, ao passo que a segunda à continuidade dela: *mas poeticamente habita o homem sobre esta terra*. O homem tem méritos por seu poder de projeto técnico e construção de coisas, porém ele tem uma habitação poética inegável.

CONCLUSÃO

Nosso objetivo, com este trabalho, foi mostrar a incidência da fenomenologia heideggeriana sobre a linguagem, passando pela ontologia, pela abertura e pela verdade. Para alcançar este objetivo, servimo-nos de dois textos, a saber, *Ser e Tempo* e *Heráclito*, que são textos-representantes das duas fases do pensamento de Heidegger.

Em *ST*, a ontologia se determina pela noção de modo de ser, derivada da fenomenologia de Husserl; a abertura é hermenêutica; e, a verdade é o desencobrimento operado pelo Dasein. A linguagem, finalmente, é a instância expressiva das outras três. No *Heráclito*, a ontologia se determina pela noção de φύσις; a abertura se determina pela noção de λόγος; e, a verdade é o desencobrimento da clareira. A linguagem, agora poética, é a correspondência do homem ao Λόγος.

Em ambos os casos, a incidência da fenomenologia instaura na linguagem uma referência ontológica, justificando, no plano da linguagem, a diferença heideggeriana entre ser e ente.

BIBLIOGRAFIA

PRINCIPAL

- HERÁCLITO. In: Diels, Hermann & KRANZ, Walther. 1954: *Die Fragmente der Vorsokratiker*.
- HEIDEGGER, Martin. 1927: *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.
- _____. 1967 [1950]: *Das Ding*. In: *Vorträge und Aufsätze*, teil II. Neske, pp. 37-59.
- _____. 1967 [1952]: *Was heisst Denken?* In: *Vorträge und Aufsätze*, teil II. Neske, pp. 3-19.
- _____. 1967 [1952]: *Bauen Wohnen Denken*. In: *Vorträge und Aufsätze*, teil II. Neske, pp. 19-37.
- _____. 1967 [1953]: *Die Frage nach der Technik*. In: *Vorträge und Aufsätze*, teil I. Neske, pp. 5-56.
- _____. 1975 [1927]: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. GA 24, Frankfurt/M: Vittorio Klostermann.
- _____. 1976 [1925/26]: *Die Frage nach der Wahrheit*. GA 21, Frankfurt/M: Vittorio Klostermann.
- _____. 1976 [1946]: *Brief über den Humanismus*. In: *Wegmarken*. GA 9, Frankfurt/M: Vittorio Klostermann.
- _____. 1976 [1974]: *Der Fehl heiliger Namen*. In: *Aus der Erfahrung des Denkens*. GA 13, Frankfurt/M: Vittorio Klostermann, pp. 231-235.
- _____. 1979 [1925]: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. GA 20, Frankfurt/M: Vittorio Klostermann.
- _____. 1979 [1943]: *Der Anfang des Abendländischen Denkens*. In: *Heraklit*. GA 55, Frankfurt/M: Vittorio Klostermann, pp. 2-181.
- _____. 1979 [1944]: *Logik. Heraklits Lehre vom Logos*. In: *Heraklit*. GA 55, Frankfurt/M: Vittorio Klostermann, pp. 182-402.
- _____. 1981 [1968]: *Das Gedicht*. In: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. GA 4, Frankfurt/M: Vittorio Klostermann, pp. 182-193.
- _____. 1983 [1929/30]: *Die Grundbegriffe der Metaphysik*. GA 29/30, Frankfurt/M: Vittorio Klostermann.

- _____. 1984 [1935/36]: *Die Frage nach dem Ding*. GA 41, Frankfurt/M: Vittorio Klostermann.
- _____. 1987 [1919]: *Zur Bestimmung der Philosophie*. GA 56/57, Frankfurt/M: Vittorio Klostermann.
- _____. 1987 [1960-70]: *Zollikoner Seminare*. Frankfurt/M: Klostermann.
- _____. 2001 [1959]: *Unterwegs zur Sprache*. Verlag Günther Neske.
- _____. 1951 [1927]: *El Ser y El Tiempo*. México – Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- _____. 1969: *O Caminho do Campo*. São Paulo: Livraria Duas Cidades.
- _____. 1973: *O Princípio de Identidade*. In: *Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural.
- _____. 1973: *O Fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento*. São Paulo: Abril Cultural.
- _____. 1973: *Carta sobre o Humanismo*. São Paulo: Abril Cultural.
- _____. 1982: *The Basic Problems of Phenomenology*. Indiana University Press.
- _____. 1985: *History of the Concept of Time*. Indiana University Press.
- _____. 1983: *El Poema*. In: *Interpretaciones sobre la Poesia de Hölderlin*. Barcelona, España: Editorial Ariel, pp. 193-203.
- _____. 1988: *Il Cammino verso il Linguaggio*. Milano: Mursia Editore.
- _____. 1997: *O Conceito de Tempo*. Ed. Bilíngüe. São Paulo: Cadernos de Tradução.
- _____. 1998: *A Origem do Pensamento Ocidental*. In: *Heráclito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, pp. 15-191.
- _____. 1998: *Lógica. A Doutrina Heraclítica do Logos*. In: *Heráclito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, pp. 193-405.
- _____. 2001: *Seminários de Zollikon*. Petrópolis, São Paulo: EDUC, RJ: Vozes.
- _____. 2001: *A Coisa*. In: *Ensaio e Conferências*. Petrópolis, RJ: Vozes, pp. 143-164.
- _____. 2001: *O que Quer Dizer Pensar?* In: *Ensaio e Conferências*. Petrópolis, RJ: Vozes, pp. 111-124.
- _____. 2001: *A Questão da Técnica*. In: *Ensaio e Conferências*. Petrópolis, RJ: Vozes, pp. 11-38.
- _____. 2001: *Construir, Habitar, Pensar*. In: *Ensaio e Conferências*. Petrópolis, RJ: Vozes, pp. 125-141.
- _____. 2002: *Que é uma Coisa?* Lisboa: edições 70.

_____. 2003: *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude, Solidão*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

SECUNDÁRIA

- APEL, Karl-Otto. 2000: *Transformação da Filosofia I. Filosofia Analítica, Semiótica, Hermenêutica*. Tradução de Paulo Astor Soethe. São Paulo, Brasil: Edições Loyola.
- BARNES, Jonathan. 1992: *Los Presocráticos*. In: *Colección Teorema*. Ediciones Cátedra S. A., p. 73-102. (Série Mayor Madrid).
- BERGE, Damião. 1969: *O Lógos Heraclítico; Introdução ao Estudo dos Fragmentos*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro.
- CANÁN, Alberto J.L. Carrillo. (2000). *The Concept of "Earth" in Heidegger*. <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/carrilloing.htm>. E outros textos eletrônicos: *Interpretación y Verdad. Acerca de la Ontología General de Heidegger; Mundo y Predicados Ontológicos en Heidegger; Poesía, Lenguaje e Interpretación en Heidegger*.
- FLEIG, Mario. 1998: Culpa e Responsabilidade em Heráclito Segundo a Leitura Heideggeriana. Porto Alegre: *Veritas*, v. 43, nº1: p. 55-80, Março.
- GADAMER, Hans-Georg. 1997: *Verdade e Método. Traços Fundamentais de uma Hermenêutica Filosófica*. 3ª edição. Petrópolis, RJ: Vozes.
- HEGEL, Georg W. F. 2000: *Preleções Sobre a História da Filosofia*. In: *Pré-socráticos*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Editor Victor Civita, Abril S.A., p. 102-116. (Os Pensadores)
- HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer Reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie*. Haag, M. Nijhoff, Husserliana, Band III.
- _____. *Investigações Filosóficas. Sexta Investigação*. São Paulo: Victor Civita.
- _____. 1986: *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica*.
- _____. 2001: *The Shorter Logical Investigations*. London and New York: Routledge.
- _____. *A Idéia da Fenomenologia*. Lisboa: Edições 70.
- KELLY, Sean Dorrance. *On Time and Truth*. www.webcom.com/~paf/ereignis.html

- LEGRAND, Gérard. *Os Pré-Socráticos*. Tradução Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, p. 54-82.
- LOPARIC, Zeljko. 1982: *A Fenomenologia do Agir em Sein und Zeit*. In: Manuscrito, v. 6, n.1, p. 149-180.
- _____. 2003: *Sobre a Responsabilidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS.
- MOURA, Carlos Alberto. 2000: *Sensibilidade e Entendimento na Fenomenologia*. In: Manuscrito, 23, n. 2, p. 207-250.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A Filosofia na Época Trágica dos Gregos*. Tradução de Maria Inês Madeira de Andrade; revista por Artur Morão. Lisboa: Edições 70, s/d. 109 p.
- REIS, Róbson Ramos dos. 1999: *Modalidade Existencial e Indicação Formal: Elementos para um Conceito Existencial de Moral*. In: *Revista Natureza Humana*. Vol. I, n. 1 (1999). São Paulo: Educ, p. 273-301.
- _____. 2001: *Verdade e Indicação Formal: a Hermenêutica Dialógica do Primeiro Heidegger*. In: *Veritas*, v. 46, n. 4, p. 607-620.
- REIS, Róbson Ramos dos & ROCHA, Ronai Pires. 2000: *Filosofia Hermenêutica*. Santa Maria: ed. da UFSM, p. 137-157.
- RORTY, Richard. 1999: *Ensaio sobre Heidegger e Outros*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, p. 45-95.
- SOUZA, José Cavalcante de. 2000: *Fragmentos*. In: *Os Pensadores*. Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora Nova Cultural, v.1, p. 81-101.
- STEIN, Ernildo. 1997: *A Caminho de Uma Fundamentação Pós-Metafísica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, p. 91-147.
- _____. 2000: *Diferença e Metafísica: Ensaio sobre a Desconstrução*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 293 p.

APÊNDICE 1 – OBSERVAÇÕES METODOLÓGICAS

Em primeiro lugar, queremos justificar nossa opção pela tradução castelhana de Gaoz para *Sein und Zeit, El Ser y el Tiempo*. A tradução castelhana tem, a despeito de suas falhas, uma terminologia bem mais precisa e adequada para nossos propósitos do que a tradução brasileira. Melhor seria, evidentemente, um trabalho direto com os textos originais, procedimento que pretendemos para o doutorado.

A tradução de *Logik. Heraklits Lehre vom Logos* é a tradução brasileira de Márcia Cavalcante, *Lógica. A Doutrina Heraclítica do Logos*.

Não obstante o uso das traduções, realizamos o estudo cotejando com o texto original, do que resultou um trabalho com remissões constantes ao original. Além disso, há algumas exceções em relação à opção pelas referidas traduções, como consta no apêndice 2.

As citações, tanto nas notas de rodapé, quanto no corpo do texto, são extraídas da tradução e do original, nesta ordem, e são indicadas pela abreviação: SZ – *Sein und Zeit*; ST – *El Ser y el Tiempo*; Anfang – *Der Anfang des Abendländischen Denkens*; Origem – *A Origem do Pensamento Ocidental*; Logik – *Logik. Heraklits Lehre vom Logos*; Lógica – *Lógica. A Doutrina Heraclítica do Logos*.

Em algumas citações que continham erro, mantivemos a citação *ipsis literis*, mas indicando ao lado, entre colchetes, a versão correta. Indicamos sempre, também entre colchetes, a versão pela qual optamos, quando esta diverge da tradução oficial.

Por fim, queremos mencionar que a bibliografia secundária, embora lida, não foi objeto de trabalho, tal como a bibliografia principal. Procedemos assim com o intuito de mantermo-nos nos textos mesmos de Heidegger e Heráclito, reservando um debate com os comentadores para o doutorado.

APÊNDICE 2 – TRADUÇÃO

Conforme mencionado, optamos por duas traduções para as duas obras principais de estudo deste trabalho. Não obstante, há algumas ressalvas, as quais seguem abaixo:

Ser e Tempo

Bewandtnis – optamos pela tradução brasileira: *conjuntura*.

Besorgen – optamos pela sugestão de Fausto Castilho em seus cursos sobre SZ¹²⁶ e pela tradução brasileira: *ocupação*.

Fürsorge – optamos pela sugestão de Fausto Castilho: *preocupação com outrem*.

Gegend – optamos pela sugestão de Fausto Castilho: *zona*.

Man – optamos pela sugestão de Fausto Castilho: *'a gente'*.

Nähe – optamos pela tradução brasileira: *proximidade*.

Rede – optamos pela sugestão de Fausto Castilho: *discurso*.

Vorhandensein – optamos pela sugestão de Fausto Castilho: *ser-subsistente*.

Worumwillen – optamos pela tradução brasileira: *em função de*.

Zuhandensein – optamos pela sugestão de Fausto Castilho: *ser-utilizável*.

¹²⁶ Estes cursos aconteceram entre 2001 e 2004 na UNICAMP, nos quais o prof. Fausto Castilho apresentou e discutiu a sua tradução de SZ.