

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS

FACULDADE MINEIRA DE DIREITO

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

O DIZER ORIGINÁRIO:

**UMA CONTRIBUIÇÃO DE MARTIN HEIDEGGER À
COMUNIDADE JURÍDICA**

ERON GERALDO DE SOUZA

**Belo Horizonte
2006**

ERON GERALDO DE SOUZA

**O DIZER ORIGINÁRIO:
UMA CONTRIBUIÇÃO DE MARTIN HEIDEGGER À
COMUNIDADE JURÍDICA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Faculdade Mineira de Direito da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, para obtenção de título de Mestre em Direito.

Área de concentração: Teoria do Direito

Orientador: Professor Doutor Márcio Antônio de Paiva

**Belo Horizonte
2006**

FICHA CATALOGRÁFICA
Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

S729d	Souza, Eron Geraldo de O dizer originário: uma contribuição de Martin Heidegger à comunidade jurídica / Eron Geraldo de Souza. Belo Horizonte, 2006. 106f. Orientador: Márcio Antônio de Paiva Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Direito. 1. Linguagem. 2. Heidegger, Martin, 1889-1976. 3. Terminologia jurídica. 4. Memória. I. Paiva, Márcio Antônio de. II. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Direito. III. Título. CDU: 340.11
-------	--

Eron Geraldo de Souza

O DIZER ORIGINÁRIO: Uma Contribuição de Martin Heidegger à Comunidade Jurídica

Trabalho apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Faculdade Mineira de Direito da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.

Professor Doutor Márcio Antônio de Paiva (Orientador) – PUC MINAS

Belo Horizonte, 30 de março de 2006.

Dedicatória

As pessoas que eu amo.

Agradecimentos

À Jaqueline, pelo amor.

Ao Márcio Antônio de Paiva, pela generosidade e orientação.

Aos meus amigos.

*Desde que temos a coisa diante dos olhos
e no coração a atenção à palavra, o pensar
é bem sucedido.*

Martin Heidegger

RESUMO

Esta dissertação tem por objetivo demonstrar as possibilidades de um dizer originário, bem como de uma compreensão do discurso jurídico a partir do pensamento de Martin Heidegger. Na primeira parte, aborda-se a formação da problemática da ontologia fundamental até a descoberta do Dasein como linguagem. Evidenciado esse modo de ser essencial, busca-se, na segunda parte, estabelecer a relação originária da verdade, como (des)-encobrimento com a linguagem, como morada do Ser. Estabelecida a relação entre verdade e linguagem, restou-nos, por fim, desenvolver uma crítica e uma tentativa de (re)-colher o pensamento para pensar o não-pensado pela comunidade jurídica – a dignidade do discurso jurídico. (Re)-colocar a dignidade do discurso jurídico em questão, significa rememorar sua verdadeira essência, que há muito se esconde por detrás de um discurso técnico, isto é, um discurso ocupado com o processo de produção. Enquanto discurso técnico, informativo, as palavras encobrem e esvaziam o sentido do Ser. Rememorando a dignidade do dizer originário, pretende-se que o discurso jurídico avizinha-se da sua essência – dialogar.

Palavras-chave: linguagem, dizer originário, discurso jurídico, (des)encobrimento, rememorar, essência.

ABSTRACT

The present dissertation aims at demonstrating the possibilities of a primary saying, as well as the understanding of the juridical discourse based upon the thought of Martin Heidegger. In the first part, we dealt with the formation of the problem of the fundamental ontology up to the Discovery of the Dasein as language. By evidencing such essential way of being, in the second part, we established the primary relation of truth and the hidden language, as the dwelling of the Being. Once the relation between truth and language was established, we developed a critique and an attempt of (re)-collecting thought in order to think what has not been thought by the juridical community – the dignity of the juridical discourse. Putting (back) the dignity of the juridical discourse in question means to recollect its truthful essence that has lain behind a technical discourse, in other words, a discourse occupied solely with the process of production. As an informative and technical discourse, words hide and empty the meaning of the Being. By recollecting the dignity of the primary saying, one hopes that the juridical discourse gets near of its essence – to dialogue.

Key-words: language, primary saying, juridical discourse, unhidden, recollect, essence.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	10
1.1 PERSPECTIVA GERAL DA PESQUISA E DELIMITAÇÃO DO TEMA.....	9
1.2 MÉTODO E ARTICULAÇÃO DO TRABALHO.....	12
1.3 O HORIZONTE DA LINGUAGEM E NOSSO CONTRIBUTO À COMUNIDADE JURÍDICA	16
 2 PRESSUPOSTOS DA ONTOLOGIA FUNDAMENTAL	 18
 3 A DESCOBERTA DO DASEIN COMO LINGUAGEM.....	 26
3.1 A QUESTÃO DO SER E DO MÉTODO FENOMENOLÓGICO	26
3.2 HOMEM COMO SER-NO-MUNDO	31
3.3 A MUNDANIDADE DO MUNDO	38
3.4 ABERTURA DO SER-NO-MUNDO	46
3.4.1 O Dasein como compreender.....	46
3.4.2 A situação afetiva e o estar lançado.....	54
3.4.3 Dasein como Linguagem	58
 4 ALÉTHEIA E LINGUAGEM ORIGINÁRIA	 66
4.1 IMPOSTAÇÃO DO PROBLEMA	66
4.2 O § 44 – VERDADE EXISTENCIAL COMO VERDADE TRANSCENDENTAL.....	68
4.3 PENSAMENTO ORIGINÁRIO	74
4.4 LINGUAGEM ORIGINÁRIA	79
 5 A LINGUAGEM JURÍDICA E APELO DA LINGUAGEM ORIGINÁRIA	 87
5.1 IMPOSTAÇÃO DO PROBLEMA	87
5.2 O DIREITO A PARTIR DO PENSAMENTO ESSENCIAL	89
5.3 O DISCURSO JURÍDICO E A DIGNIDADE DA LINGUAGEM.....	91
5.4 RECOMENDAÇÃO ORIGINÁRIA	94
 6 CONCLUSÃO	 98
 7 REFERÊNCIAS.....	 102

1 INTRODUÇÃO

1.1 PERSPECTIVA GERAL DA PESQUISA E DELIMITAÇÃO DO TEMA

O homem fala. A fala exprime o ser comum dos homens. Falamos quando não deixamos soar uma palavra. Falamos quando ouvimos. Falamos sempre de um jeito ou de outro. Falamos porque falar é nosso modo de ser. Falamos porque somos-no-mundo. Falamos porque o Ser nos fala primeiro.

Segundo Manfredo (1996), a linguagem se tornou no século passado a questão central da filosofia. O estímulo para sua consideração teria surgido a partir de diferentes problemáticas: na teoria do conhecimento, a crítica transcendental da razão foi, por sua vez, submetida a uma crítica e se transformou em “crítica do sentido” enquanto crítica da linguagem; a lógica se confrontou com o problema das línguas artificiais e com a análise das línguas naturais; a antropologia vai considerar a linguagem um produto específico do ser humano e tematizar a correlação entre forma da linguagem e visão do mundo; a ética, como o direito questionado em relação a sua racionalidade, vai partir da distinção fundamental entre sentenças declarativas e sentenças normativas. Com razão se pode afirmar, com Manfredo A. Oliveira, que a linguagem se transformou em interesse comum de todas as escolas e disciplinas filosóficas da atualidade.¹

¹ A respeito da centralidade da linguagem, Cf. OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea**. São Paulo: Loyola, 1996, p.11.

Nesse contexto, interessa-nos abordar a linguagem jurídica a partir do *logos hermenêutico* de Martin Heidegger. Segundo Heidegger (1969), o questionamento trabalha na construção de um caminho.² Por isso, aconselha-se considerar, sobretudo, o caminho, e não ficar preso as possíveis representações. O caminho é o caminho do pensamento. Todo caminho de pensamento passa, de maneira mais ou menos perceptível e de modo extraordinário, pela linguagem. Questionaremos a *linguagem*, e pretendemos com isso preparar um relacionamento livre com a linguagem. Livre é o relacionamento capaz de abrir nossa pre-sença à essência da linguagem. Se lhe respondermos à essência, podemos fazer a experiência dos limites de tudo que é linguagem.

De acordo com Heidegger (2002), a essência de alguma coisa é *aquilo* que ela é. Questionar a linguagem significa, portanto, perguntar o que ela é. Todos conhecem ambas as respostas que respondem a esta pergunta. Uma diz: linguagem (*voz*³) é uma faculdade do *animal racional*⁴ – o homem. A outra diz: linguagem é uma expressão humana. Ambas as determinações pertencem à história da metafísica ou, como bem disse Vattimo (2000), à *história das palavras*.

² A palavra caminho exprime a necessidade para o pensar de fazer ou re-fazer seus momentos ao longo de seu percurso. Pensar, portanto, é visto dinamicamente, em movimento, correlativo com o dizer, e ambos em caminho ao Ser entre ocultação e des-ocultação do que está diante deles. Neste sentido, mais detalhes podem ser encontrados em HEIDEGGER, Martin. **Da experiência do pensar**. Tradução do Alemão, introdução e notas por Maria do Carmo Tavares de Miranda. Porto Alegre, RS: Globo, 1969, p.11-14.

³ Aristóteles explica que nem todo som emitido por um ser vivo é uma voz; antes é preciso que o corpo que produz o impacto esteja dotado de alma e que sua ação seja acompanhada de alguma *representação*. ARISTÓTELES. **Da alma**. Madrid: Aguilar, 1982. Livro II 8, 420b a 421a. Tradução nossa.

⁴ Aristóteles em *Ética Nicomáquea* deixa claro que a essência do homem, ou melhor, o *próprio* do homem é, pois, a vida conforme o intelecto, (tradução nossa), ARISTÓTELES. **Ética Nicomáquea**. Madrid: Aguilar, 1982. Livro X 7, 1178a. p.517. Tradução nossa.

Supondo, no entanto, que a linguagem não seja nem faculdade, nem expressão, mas, ao contrário, que linguagem seja, ela mesma, linguagem, teríamos, então, uma questão *digna de ser pensada*?⁵ Para a tradição e o entendimento escolado na lógica, habituado a empreender cálculos sobre tudo, e isso quase sempre com arrogância e exaltação, essa frase encerra-se numa tautologia vazia, uma frase que nada diz.

Mas, se resolvêssemos dar ouvidos ao pensamento que ecoa do Silêncio e, então, teimássemos na idéia de que linguagem é linguagem, para onde isso haveria de nos levar? Segundo Heidegger (2003), para lugar nenhum. Porém, seguindo sua própria orientação, se quisermos recolher à vizinhança mais próxima da morada da linguagem, não temos de ir a lugar nenhum. Devemos permanecer onde estamos para, ao menos uma vez, chegar ao lugar que já sempre estivemos. Mas que lugar é este onde já estamos? Como avançar no caminho do pensamento se não devemos ir a lugar algum? Ao que parece, tudo indica que o sucesso da nossa caminhada passa pelo estranhamento da familiaridade.

1.2 MÉTODO E ARTICULAÇÃO DO TRABALHO

Se o estranhamento da familiaridade é imprescindível para avançarmos rumo à essência da linguagem, nosso debate deve partir do debate com as interpretações correntes, no seio das quais as coisas se nos apresentam de

⁵ Para Heidegger, uma questão digna de ser pensada é aquela em que o Ser con-voca o pensar a

início e de ordinário (cotidianidade⁶). Para atingir os fenômenos na sua pureza genuína, Heidegger considerava imprescindível remontar o curso da tradição, a fim de verificar a profundidade de suas fontes e a vitalidade de sua transmissão.⁷ O caminho rumo à morada da linguagem tem, assim, o caráter de recapitulação da história da metafísica, que passa pela história das palavras. Essa recapitulação histórica só tem sentido na medida em que, na história das palavras se anunciam as linhas constitutivas da abertura histórica na qual já estamos lançados⁸ e somente dentro da qual se faz possível todo acontecimento histórico.

Se para alcançarmos a linguagem como linguagem temos que marchar pela tradição, pela história das palavras, o faremos do início ao fim na companhia do filósofo da *Floresta Negra*. Nesse nosso caminho com Heidegger, buscamos, por um lado, colher nas suas obras a peculiaridade do seu pensamento em torno do tema que escolhemos e, por outro, acolher, numa re-apropriação construtiva, aquilo que é digno e intemporal.

Buscando compreender o horizonte da linguagem em Heidegger, articularemos nosso trabalho em quatro momentos:

a – Eclosão das idéias mestras da ontologia fundamental

Nossa primeira tarefa será apresentar os pressupostos necessários à compreensão da ontologia fundamental de Martin Heidegger. Nesta perspectiva,

pensar seu ser, isto é, no Ser dos entes. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1969, p.13.

⁶ Neste sentido, Cf. HEIDEGGER, Martin. **Ser y tiempo**. Chile: Editorial Universitária, 1997, p.40-41.

⁷ Segundo João Mac Dowell, o método de Heidegger consistia em abordar os textos medievais a partir das interrogações modernas. MAC DOWELL, João A. **A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger**. São Paulo: Loyola, 1993, p.42, (Coleção Filosofia).

⁸ “Ao Dasein lhe pertence essencialmente o ser-no-mundo”. Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1997, p.36.

faremos uma abordagem geral do diálogo do filósofo, buscando identificar as idéias mestras que deram origem à ontologia fundamental. Neste contexto, é importante prestar atenção ao desdobramento do diálogo heideggeriano com a tradição, a partir de questões modernas. Segundo Mac Dowell (1993), a intenção passa pela des-construção da metafísica que havia se desvirtuado do Ser desde Platão.

b – Essencialização do homem

No segundo momento, nosso esforço será desvencilhar o ser do homem da interpretação metafísica. Para tanto, recorreremos à gramática heideggeriana, usada em *Ser Tempo*, a qual não visa pensar o homem por seus significados metafísicos, e, em consequência, não se identifica com a *essentia*, a *existentia*, o *Dasein* e a *substância* da metafísica ocidental. Antes, procura pensar a essencialização do homem dentro da referência do ser, e o faz, como espaço de articulação da verdade do ser. Como Mac Dowell (1993), poderíamos afirmar que, na verdade, esse espaço de articulação consiste no traço fundamental da consciência humana, que lhe permite a compreensão do ser. Porém, Heidegger (1997) designou este mesmo fenômeno, entendido pré-originalmente, com a expressão *eis-aí-ser*⁹ (*Dasein*), por apresentar-se como a localidade do lugar da

⁹ Se a fidelidade a um texto não consiste na repetição literal do dito no original, mas pelo contrário, na recriação do que ali está dito, para dizê-lo na forma que é própria da língua a que o traduz vale a pena conferir a interpretação de Mac Dowell a respeito do vocábulo *Dasein*. “O vocábulo alemão *Dasein* significa existência, seja no sentido mais geral do fato de ser, de existir, de estar presente no conjunto da realidade (neste sentido Heidegger emprega o termo *Vorhandenheit*), seja na acepção mais peculiar de existência ou vida humana. Heidegger aproveita aqui, como no caso de *existenz*, o sentido, já existencial, do termo, incutindo-lhe, porém, uma profundidade nova. A expressão *Dasein* para ele caracteriza a existência humana por uma pura relação para o ser. Este ente não pode ser definido, como os outros entes, através de uma quiddidade, de uma determinação particular. O que o constitui essencialmente é a sua transcendência para os ser como tal, isto é, para o transcendente. Daí se vê que o termo *Sein* em *Dasein* exerce uma dupla função. Como em outras expressões análogas (*Zuhandensein*, *in-ser-Welt-sein*, etc.), trata-se em primeiro lugar de exprimir a estrutura ontológica, o ser ou o modo de ser do ente em questão. Assim por exemplo, porque o homem

manifestação do ser e, por conseguinte, do ente enquanto tal, de tal modo, porém, que o ser, sobrepassando a qualquer oposição, funda a compreensão que o eis-aí-ser tem, tanto de si mesmo como do outro ente. Dessa forma, esta compreensão não é uma atividade que ora se exerce ora não; ela constitui a própria estrutura essencial e permanente do eis-aí-ser enquanto tal. Neste sentido, Heidegger (1997) irá deixar claro que, como descobridor do ente no seu ser, o eis-aí-ser, por habitar na linguagem, está constitutivamente na verdade.

c – A linguagem como morada da verdade

A verdade procura sua essência, tornada possível, revelada, pelo Dasein como linguagem. O Dasein é aquele constructo que medeia entre o transcendental e o histórico; é aquela passagem, ou porta, para compreender o próprio ser. É a abertura onde o ser se dá. Sua experiência da abertura se dá quando ele transcende em direção ao mundo. Mundo e linguagem, ambos se explicitam, como outrora em *Ser e Tempo*, como um “*como*”, um *Wie*. E aquelas possibilidades do Dasein se ampliam, traduzindo-se em termos de um projeto de mundo, em termos de *fazer-valer o mundo* ou *deixar-ser o mundo*. Portanto, entre as possibilidades do Dasein e o horizonte do *fazer-valer o mundo* há um

essencialmente é no mundo, ele tem a estrutura ontológica do ser-no-mundo. Mas no do Dasein, a palavra Sein serve, além disso, para indicar qual é a estrutura ontológica deste ente. O seu modo de ser é caracterizado simplesmente pelo ser. O Dasein é o *á* do ser, de modo que a expressão manifesta o seu modo de ser como *ser-Da-do-ser*. Este Da é explicado por Heidegger como a patência, própria da existência humana, que lhe confere o privilégio único de ser o *lugar* da manifestação do ser. O significado local-temporal do advérbio “aí” põe em relevo o caráter finito e histórico da patência. Mas a conotação demonstrativa da palavra deve ser também respeitada, pelos corresponde a aspectos essenciais do fenômeno da compreensão do ser, implicado no “Da”. Por isso traduzimos “Da” por eis-aí, de modo que Dasein equivale a *ser-eis-aí-do-ser*, ou melhor, a *ser-eis-aí-ser*. Entretanto, a função predicativa do primeiro “ser” pode ser acumulada no segundo, simplificando a tradução para *eis-aí-ser*. Seria insuficiente usar só *aí-ser*, pois, neste caso, o caráter peculiar desta localização do ser, como patência, não seria sublinhado. Muito mais inadequada é a versão *ser-aí*, apesar da sua divulgação no francês e também entre nós, pois sugere justamente o modo-de-ser de algo que está à vista entre outras coisas dentro do mundo, isto é, modo de ser do ente que não é o Dasein. MAC DOWELL. *Op. cit.*, 1993, p.121.

alargamento da compreensão da linguagem, dentro do qual se amadurece o conceito de verdade.

d – O dizer originário como linguagem vinculante

A linguagem é mesmo a morada do Ser. Nela, o homem não está simplesmente aí, mas acontece como um “*sendo*”. Na linguagem, o homem pode abrir-se como se fechar. Pode fazer a experiência da verdade e da não-verdade, escolher a autenticidade e a inautenticidade como modos de ser. Na linguagem o homem se dá ao outro, se vincula e se esvazia. Na linguagem o homem deixa de ser o animal racional e passa ser o pastor do Ser.

Nesse último capítulo, desenvolveremos, a partir da analítica existencial, onde a linguagem apresenta-se como modo de ser do Dasein, uma crítica e uma tentativa de superação do decaimento da linguagem jurídica na *fetichização* técnica.

1.3 O HORIZONTE DA LINGUAGEM E NOSSO CONTRIBUTO À COMUNIDADE JURÍDICA

O horizonte da linguagem em Heidegger se desvela como morada do Ser. Esta é abertura ao próprio Ser. Enquanto morada, o Ser pode ou não estar presente. É que a linguagem não tem o poder de obrigar a presença do Ser; ele se dá. *Deixar-ver* o que se mostra é sua graça.

No universo da técnica, a linguagem como dizer e, mesmo, como saber cede o lugar à informação: o conjunto das notícias que é necessário conhecer para permitir aos processos de produção um infinito desenvolvimento.

Nesse contexto, poderíamos incluir a linguagem jurídica, que, por diversas vezes, se torna um lugar vazio, onde as palavras estão a serviço de interesses não muito claros. Sem qualquer referência ao Ser, o discurso jurídico assume um processo de *fetichização*, isto é, por intermédio do discurso dogmático, a lei passa a ser vista como sendo uma-lei-em-si, abstraída das condições (histórico-sociais) que a engendram, como se a sua condição-de-lei fosse uma propriedade natural.

Buscando apresentar um ferramental para a discussão da linguagem jurídica, nossas reflexões, com Heidegger, buscam a (des)-construção do chão lingüístico da metafísica ocidental, mediante o qual será possível descobrir um indisfarçável projeto de analítica da linguagem, numa imediata proximidade com a práxis humana, como existência e facticidade, em que a linguagem – o *como* – não é analisada num sistema fechado de referências, mas, sim, no plano da historicidade. Enquanto baseado no *logos como modo de ser*, o nosso trabalho procura *não se desligar da existência concreta*, nem da carga pré-ontológica ,que, na existência, já vem sempre antecipada.¹⁰

¹⁰ Cf. STRECK, Lenio Luiz. **Hermenêutica Jurídica e(m) crise**: uma exploração hermenêutica da construção do Direito. 4.ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2003, p.19.

2 PRESSUPOSTOS DA ONTOLOGIA FUNDAMENTAL

Ao começar a seguir o caminho de Heidegger, interessa-nos apenas as coordenadas que permitem localizar no mapa da filosofia ocidental o ponto de partida e a direção fundamental do seu questionar¹¹. Sendo assim, trata-se apenas de identificar a gênese da *problemática essencial* que domina *Ser e Tempo*, e as obras do mesmo período até o ponto que nos permite (re)-descobrir o horizonte da compreensão do Ser, isto é, o lugar a partir do qual o Ser pode ser compreendido¹².

Ser e Tempo, a obra que, em 1927, apresentou Heidegger ao mundo filosófico e também à cultura não especializada, leva como epígrafe uma passagem do *Sofista* de Platão (244a), na qual se diz que, apesar da aparente evidência do conceito, o termo *ente* está longe de significar algo claro que não necessita ser indagado. A mesma questão, que outrora manteve em desassossego Platão e Aristóteles, volta na modernidade causar inquietude em Martin Heidegger, tornando o assunto predileto do seu pensar¹³. Ainda hoje, na leitura de *Ser e Tempo*, tende-se a esquecer, amiúde, a questão em torno da qual gira a obra em detrimento de uma interpretação filosófico-existencial ou antropológica¹⁴. Prefere, por circunstâncias diversas, prestar atenção quase

¹¹ Sobre a evolução do pensamento Heideggeriano, desde o início até a fixação em *Ser e Tempo*, conferir excelente pesquisa realizada por Mac Dowell na busca da gênese da ontologia fundamental.

¹² HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1997, p.67.

¹³ “O enigma do ser, único nas suas múltiplas manifestações, será do princípio ao fim o assunto predileto do pensar. E as imponentes análises de *Ser e Tempo* não constituem senão as etapas mais importantes de uma caminhada, iniciada vinte anos ante, em busca das origens da compreensão do ser, que constitui a metafísica”. MAC DOWELL. *Op. cit.*, 1993, p.14.

¹⁴ “Depois de quase 50 anos, *Ser e Tempo* ainda não foi quase apropriado de uma maneira que corresponda plenamente ao que é requisitado pela obra”. Cf. quanto isso FIGAL, Günter. **Martin**

exclusiva às análises da existência humana, sem perceber que tais análises estão a serviço da questão do sentido do ser em geral de acordo com a autocompreensão heideggeriana¹⁵. Segundo Figal (2005), o pensamento heideggeriano aparece como uma crítica da filosofia, cujo fim é mesmo expressamente constatado: o programa desse pensamento é, com isso, superação ou transpassamento da tradição filosófica denominada metafísica. Neste sentido, Figal vem nos esclarecer:

Se lermos Heidegger sob esse aspecto, parece impossível não assumir nenhuma posição ante seus escritos. Ou bem se aceita sua tese, e, então é necessário aceitar também suas consequências e abdicar do desenvolvimento de questões filosóficas segundo as vias academicamente reconhecidas e abertas pela metafísica; no lugar de um questionamento e de uma argumentação filosófica entra em cena um procedimento próximo da poesia, cujos resultados parecem apontar freqüentemente para a utopia de um entendimento semipoético. Ou bem não aceita a tese filosófico-crítica de Heidegger, e, então, parece no mínimo muito difícil ainda começar alguma coisa com os textos posteriores de Heidegger. (FIGAL, 2005, p. 12).

Como Heidegger chega a reconhecer o caráter central do problema do ser que adiante constitui o tema único de todo seu itinerário? Nas páginas iniciais de *Ser e Tempo*, além da epígrafe tomada do *Sofista*, encontramos também outra referência muito significativa, na medida em que vem expressar uma opção filosófica: a obra está dedicada a Edmund Husserl. Entre linhas, a dedicatória nos diz que, ao mesmo tempo em que rompe com a filosofia dos valores e descrê das possibilidades da Escolástica medieval, Heidegger deposita na fenomenologia uma confiança crescente. Dos estímulos recebidos

Heidegger: fenomenologia da liberdade. Tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense, 2005, p.1.

¹⁵ “A analítica do Dasein assim concebida está inteiramente orientada para a tarefa da elaboração da pergunta pelo ser, que lhe serve de guia. Cf. neste sentido HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1997, p.41.

por Heidegger de Husserl, dão testemunho não só a dedicatória de *Ser e Tempo*, mas as próprias palavras que a justificam:

As seguintes investigações só têm sido possíveis sobre o fundamento estabelecido por E. Husserl, em cujas investigações lógicas a fenomenologia deu seu primeiro passo. (HEIDEGGER 1997, p.61).

Outra questão importante que deve ser salientada é que Heidegger realiza seus estudos universitários em Friburgo, na escola de Heinrich Rickert, isto é, num dos centros da filosofia neokantiana¹⁶ que domina a cultura filosófica alemã no começo do século. Segundo Mac Dowell (1993), as correntes filosóficas do tempo vieram cruzar-se bem cedo com o caminho do pensamento de Heidegger e deixaram marcas mais ou menos profundas, seja de contributo positivo, seja de reação repulsiva, na formação de sua problemática pessoal. É importante, porém, notar que não foi por acaso e sob bafejo das idéias então mais em voga que Heidegger se iniciou no mundo da filosofia. Prova disso é sua própria problemática – *o sentido do ser* – tal como foi formulada em *Ser e Tempo*. Estranha e supérflua foi o que pareceu à mentalidade filosófica da época na qual estava inserido. Contudo, a marcha de Heidegger em direção aos fenômenos originais deixa claro que só seria possível mediante o debate com as interpretações correntes de seu tempo. Dessa forma, não podemos afirmar que tenha sido por acaso que o autor de *Ser e Tempo*, que pretendia testar rigorosamente nas próprias fontes as possibilidades até então pressentidas da metafísica, tenha abordado a tradição a partir das interrogações modernas¹⁷.

¹⁶ Cf. neste sentido VATTIMO, Gianni. **Introdução a Heidegger**. Tradução Alfredo Báez. Barcelona: Gedisa, 2000, p.12.

¹⁷ “Tal modo de proceder justifica-se, a seu ver, pelo fato de que os mesmos problemas centrais voltam de novo à tona no decurso da história da filosofia, embora num contexto diverso e em níveis

De corte neokantiano, já em seus resultados e, sobretudo, na eleição dos próprios temas, são as obras de Heidegger publicadas antes de *Ser e Tempo*, a saber, a tese de doutorado sobre a *teoria do juízo no psicologismo* (1913), a *tese de docência privada e livre em Duns Scoto* (1916) e a resenha no mesmo ano sobre o *conceito de tempo na historiografia*. A tese de doutorado versa sobre um tema corrente na discussão filosófica da época: a reivindicação da validade da lógica contra a tendência psicologista que, remetendo-se a S. Mill, reduzia as leis lógicas a leis empíricas sobre o funcionamento da mente humana¹⁸. Pode parecer que naquele contexto a contraposição estabelecida por Heidegger não tenha grande originalidade, tendo em vista que a própria questão do sentido do ser teria nascido acerca da questão da subjetividade, isto é, da necessidade de obter um horizonte ontológico mais amplo, que desse reconhecimento do caráter absoluto do ser e das categorias, bem como de sua transcendência em relação ao pensar. No entanto, uma consideração mais próxima, mais cuidadosa, nos fará ver que a marca peculiar da filosofia heideggeriana é a dimensão do *pensamento essencial*. Em outras palavras, isto significa que o pensamento está sempre e apenas se (des)-dobrando, restituindo ao Ser algo que lhe foi entregue pelo próprio Ser¹⁹. Como um desdobrar, o pensamento nunca se fecha, a não ser quando tomado como

sempre mais profundos. Encarada sob este ponto de vista, a Escolástica apresenta uma face remoçada e sobremaneira sugestiva”. Cf. neste sentido MAC DOWELL. *Op. cit.*, 1993, p.42.

¹⁸ “Onde reina uma mentalidade positivista, é natural que a Psicologia experimental se arvore em intérprete exclusiva dos fenômenos da consciência. A interpretação da verdade através das causas psíquicas, responsáveis pela efetuação do juízo, chama-se *Psicologismo*”. Segundo esta interpretação a lógica trata do pensamento. O pensamento deve ser inserido, sem dúvida alguma, naquele complexo de fatos que se apresenta como o todo dos processos psíquicos. Daí resulta que a Psicologia, como a ciência propriamente fundamental, deve literalmente absorver a lógica”. Cf. neste sentido MAC DOWELL. *Op. cit.*, 1993, p.28.

¹⁹ “O pensamento con-suma a referência do Ser à Essência do homem. Não a produz nem a efetua. O pensamento apenas a restitui ao Ser, como algo que lhe foi entregue pelo próprio Ser”. Cf. neste

instrumento da técnica, senão, se deixa requisitar pelo Ser, a fim de proferir-lhe a verdade²⁰. Se o restabelecimento da metafísica sobre bases incontestáveis significava, outrora, a busca do reconhecimento do caráter absoluto do ser e das categorias, agora a pergunta pelo ser apresenta-se como algo mais urgente²¹. Esta já não é entendida, todavia, como o valor do conhecimento do ser, mas sim como o sentido da compreensão do ser. Se a pergunta pelo ser deve ser formulada explicitamente e levada até o fim, de tal maneira que seja totalmente transparente, a elaboração da mesma exigirá um interrogado e que o mesmo (*o ente*) tenha uma *compreensão deste ser e mova-se a todo o momento num certo estado interpretativo de si mesmo*²². Sem dar lugar a dúvidas, Heidegger sabe que para o êxito da sua caminhada a prévia e adequada exposição daquele ente (do Dasein), no que diz respeito a seu ser²³, era fundamental. Se a primazia do Dasein foi destacada em detrimento do seu modo de ser, isto é, este ente não tem nem terá jamais o modo de ser do que somente está-aí²⁴, o acesso à sua essência não poderia, por conseguinte, ser por meio de categorias que já haviam se mostrado incapazes na interpretação do ser²⁵. Sendo assim, exigia-se pensar em características (propriedades) que estivessem de acordo com o modo de ser daquele ente, pois só assim ele

sentido HEIDEGGER, Martin. **Sobre o humanismo**. Introdução, tradução e notas de Emmanuel Carneiro Leão. 2.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995, p.24.

²⁰ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1995, p.25.

²¹ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1997, p.70.

²² Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1997, p.39.

²³ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1997, p.39.

²⁴ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1997, p.69.

²⁵ Segundo Mac Dowell (1993), Heidegger, na recapitulação da tradição, teria observado a incapacidade da filosofia de aproveitar, ontologicamente, a compreensão da existência, oferecida concretamente na experiência procrústica, manifestando-se, assim, inadaptação das categorias metafísica ao fenômeno em apreço. Esta incapacidade demonstra que a compreensão do ser, que se achava à disposição e à luz da questão do ser de cada ente, foi compreendida, não correspondia ao fenômeno da existência. Daí se segue a necessidade de pôr em questão a idéia tradicional de ser, herdada pelo Ocidente dos gregos.

poderia se mostrar em sua essência. Se a sua essência consiste em seu ter-que-ser, suas características não poderiam ser senão sempre maneiras (modos) de ser possível para ele²⁶. Neste sentido, as palavras de Heidegger em *Ser e Tempo* vêm resolver qualquer dúvida:

Não se deve aplicar a este ente de modo dogmático e construtivo uma idéia qualquer de realidade e ser, por mais óbvia que ela seja; nem se deve impor ao Dasein, sem prévio exame ontológico, categorias desenvolvidas a partir de tal idéia. O modo de acesso e de interpretação deve ser escolhido, ao contrário, de maneira que este ente se possa mostrar em si mesmo e desde se mesmo. E isto quer dizer que o ente deverá mostrar-se tal como é imediato e regularmente, em sua cotidianidade média. Nesta cotidianidade não deverá vir à luz estruturas acidentais, senão estruturas essenciais, que se mantenham em todo modo de ser do Dasein fático como determinantes de seu ser. É, pois, com referência à constituição fundamental da cotidianidade do Dasein que se porá de relevo o modo de ser deste ente. (HEIDEGGER 1997, p. 40-41) tradução nossa.

Seguindo adiante, pode-se dizer que a tarefa da destruição da ontologia tradicional, à luz da questão do sentido do ser, não é somente indicar a compreensão de Ser, que nela vigora, mas, sobretudo, descobrir o seu fundamento. Dando um passo atrás em nosso caminhar, vimos Heidegger deixar claro que, se quiséssemos formular explicitamente e levar até o fim a pergunta pelo ser, era necessário que o ente estivesse, ele mesmo, envolvido pelo próprio movimento do perguntar. Em outras palavras, a própria pergunta, como um modo de ser daquele ente, está, ela mesma, determinada por aquilo que nela se pergunta – pelo ser²⁷. Se a busca do fundamento – o do ser do ente, está ligado indissociavelmente ao Dasein, tendo em vista seu modo próprio de ser; a busca do fundamento só poderia acontecer historicamente por meio da

²⁶ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1997, p.67.

²⁷ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1997, p.30.

existência do Dasein²⁸. Neste sentido, as palavras de Heidegger vêm deixar claro o já exposto:

O Dasein é de tal maneira que, sendo, compreende algo assim como o ser. Sem perder de vista esta conexão, deverá mostrar-se que aquilo a partir de onde o Dasein compreende e interpreta implicitamente isso que chamamos o ser, é o tempo. O tempo deverá ser trazido à luz e deverá ser concebido genuinamente como o horizonte de toda compreensão do ser e de todo modo de interpretá-lo. (HEIDEGGER 1997, p. 41)

Conforme já havíamos destacado, o Dasein existe sempre dentro de uma compreensão do seu ser, num estado interpretativo de si mesmo. Ora bem, como ao Dasein não só lhe pertence uma compreensão do seu ser, senão que, graças à própria constituição ôntico-ontológica²⁹, pode este ente dispor de uma ampla compreensão do ente diverso dele. Digno de nota, neste momento, são as palavras esclarecedoras de Márcio Paiva:

Existência significa estar historicamente aberto ao Ser, ou antes, na abertura do ser. A análise do Dasein não é uma ontologia regional ou um retorno ao subjetivismo. A pergunta sobre o Ser é o ponto de partida e a inevitável vereda, através da qual o perguntar, desfolhando-se a si mesmo, no seu escondimento. A todo o resto dos entes o Ser permanece escondido, razão pela qual neste o Ser pode ser revelado pelo homem, que o pode extrair do seu escondimento. Pelo seu ligame com os entes, o Ser no seu desvelamento permanece sempre velado e o homem deve, sempre de novo, buscá-lo através de uma leitura dos entes. (PAIVA, 1998, p. 32).

Depois de termos seguido o desdobrar do pensar de Heidegger na busca por (re)-descobrir o sentido do Ser, cabe a nós agora mirar os existenciais, maneiras de ser possíveis do Dasein, na tentativa de evidenciar a linguagem a

²⁸ “Seguindo adiante, pode-se dizer que em Heidegger a busca do significado, o do ser do ente, acontece historicamente através da existência do Dasein, que é envolvido pelo próprio movimento do perguntar”. Cf. PAIVA, Márcio Antônio. **A liberdade como horizonte de verdade segundo M. Heidegger**. Roma: Gregorian University Press, 1998, p.32.

²⁹ “Se tem insinuado já que o Dasein tem como constituição ôntica um ser pré-ontológico”. Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1997, p.41.

partir da existência – *essência daquele ente* –, como um modo de ser possível. Todavia, esta tarefa não é tão simples quanto à primeira vista poderia parecer. Tendo em vista que o compreender humano não é absoluto³⁰; ao mesmo tempo em que manifesta, ele oculta também o ente. Dessa forma, no apelo da situação hermenêutica³¹, isto é, levando sempre em conta o caminho, se ele é o único ou mesmo o acertado, isto somente pode ser decidido após o percurso. É que seguimos adiante rumo ao lugar em que já nos encontramos desde sempre – *no mundo*³².

³⁰ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1997, p.171.

³¹ Ernildo Stein faz alusão aos pontos de sustentação metodológica do travamento do discurso heideggeriano. Cf. neste sentido STEIN, Ernildo. **Seis estudos sobre ser e tempo**. Petrópolis: Vozes, 2005, p.63-72.

³² Segundo Heidegger, o ponto de partida adequado para a analítica do Dasein consiste na interpretação desta estrutura. Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1997, p.79.

3 A DESCOBERTA DO DASEIN COMO LINGUAGEM

3.1 A QUESTÃO DO SER E DO MÉTODO FENOMENOLÓGICO

A eclosão das idéias mestras de *Ser e Tempo* só foram possíveis, segundo a interpretação de Mac Dowell (1993), graças ao gênio próprio de Martin Heidegger em *pôr a descoberto as raízes de qualquer interpretação das coisas*. Sendo assim, o pensamento heideggeriano, em vez de progredir na sua explicação, toca-lhe, sempre, recuar, descer ao fundo sem fundo do pensar para pensar o não-pensado.

Com este *espírito* e guiado pela *questão fundacional*³³, o sentido do ser, Heidegger ergue, numa empreitada magistral, sua grande obra, *Ser e Tempo*. Esta obra nos interessa de maneira capital, na medida em que abre, com toda metafísica ocidental, outra dimensão de pensamento: a dimensão do *Pensamento Essencial*, que, reconduzindo a vigência histórica do homem às suas raízes, impõe a necessidade de questioná-la em seus fundamentos. Ora, a nova aspiração em deixar os fenômenos anunciarem, por si mesmos³⁴, o seu sentido, implica que a verdade, meta de toda a inquirição filosófica, não significa

³³ Em seu tratado, *Sobre a essência do fundamento*, Heidegger ex-põe claramente a tríplice dimensão do fundar – fundar como erigir, fundar com tomar-chão, fundar como o fundamentam –. Fundamentar significa dar-chão, motivar, justificar, é a transcendência, isto é, a possibilidade ontológica da verdade ôntica. HEIDEGGER, Martin. **Sobre a essência do fundamento**. Tradução Ernildo Stein. São Paulo: Duas cidades, 1971, p.65.

³⁴ “A fenomenologia, como <<pesquisa>>, se caracteriza e se realiza como *tensão* em direção <<às próprias coisas>>”. PAIVA, Márcio Antônio. *Op. cit.*, 1998, p.19.

senão aquilo que os gregos chamavam já de *alétheia*³⁵, o desocultamento do ente. Se, como afirma Mac Dowell (1993, p. 109), era modo de ser de Heidegger *descobrir as raízes de qualquer interpretação*, em *Ser e Tempo*, ao preparar o questionamento do problema sobre o sentido do ser, a proposta, por motivos inerentes à própria tarefa, era (re)-pensar a essência do homem a partir da *experiência fundamental do esquecimento do ser*³⁶. Para isso, serve-se dos termos e da gramática vigente na filosofia, como essência, substância, Dasein, existência, etc. Mas o emprego desses termos e dessa gramática tem uma função bem precisa. Visa acionar o superamento da metafísica. Isso veio provocar uma situação fundamental e intencionalmente ambígua. A desconsideração dessa ambigüidade levou a equívocos elementares de interpretação e entendimento. É que a compreensão dessa linguagem intencionalmente ambígua exige que, ao esforço de apreender-lhe o sentido habitual, corresponda um esforço de superá-la num pensamento que ponha em questão a própria *essência* da linguagem³⁷.

Toda interpretação do homem, em suas diversas modalidades – desde a interpretação grega à interpretação existencialista – funda-se sempre na interpretação metafísica, isto é, um ente entre outros entes. Articulado no binômio de essência/existência, determina a realização das faculdades de animalidade e racionalidade, quer confira o primado à essência, quer faça

³⁵ Neste sentido confira a explanação de PAIVA, Márcio Antônio. *Op. cit.*, 1998, p.82. Ainda sobre Alétheia, verificar neste trabalho nossa explanação no Capítulo 4: “A relação entre alétheia e linguagem”.

³⁶ “Temos hoje uma resposta à pergunta acerca do que propriamente queremos dizer com a palavra “ente”? De modo algum. Então será necessário formular de novo a *pergunta pelo sentido do ser*. Estamos, hoje, ao menos perplexos pelo fato de não compreendermos a expressão ser? De modo algum. Então, será necessário, imediatamente, despertarmos novamente uma compreensão para o sentido desta pergunta”. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1997, Prólogo. (Tradução nossa).

³⁷ Neste sentido confira a introdução Emmanuel Carneiro Leão à Carta sobre o humanismo de Martin Heidegger. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1995, p.11.

prevalecer a existência em suas várias dimensões. Uma determinação que não surgiu e se impôs por acaso. Vigora, ao contrário, no esquecimento do sentido do ser como tal.

Mas a metafísica não questiona a articulação desse vigor em que ela repousa. Sua determinação do ser como *estar-aí*³⁸ se funda numa interpretação do sentido do ser que não é posta em questão. Daí a tese de *Ser e Tempo* de que, edificando-se num esquecimento do ser, a metafísica exige ser pensada no fundamento de sua possibilidade e, assim superada em seu esquecimento.

Ao radicalizar o método fenomenológico, Heidegger (1997) põe à luz a existencialidade; isto é, o homem consiste em seu ter-que-ser, a perspectiva autêntica que há de dirigir a interpretação ontológica do fenômeno humano. Neste ponto, apresenta-se para nós o revés paradigmático – mundo como conjunto de coisas para mundo vivido – marca singular de *Ser e Tempo* em face das outras obras. Este *novum*³⁹ do paradigma, ser-no-mundo, será uma das chaves obrigatórias para avançarmos em nossa compreensão da linguagem como horizonte do ser, e não como uma mera faculdade do animal que representa, como nos informou a tradição.

Tendo recusado a compreensão do ser do homem como estar-aí (presença), Heidegger propõem pensar o *fim da metafísica* a partir da hermenêutica da factidade⁴⁰, inspirado, sobretudo, em Dilthey, levantando,

³⁸ Assim nos esclarece Mafalda de Faria Blanc. “O ser aparece, por oposição ao devir, como a permanência, a solidez estável do que nunca varia: ele é engendrado e incorruptível, completo e sem limites exteriores, imóvel. o ser, diz-nos o Poema (frag. 8,5), é *agora*, ele manifesta-se no instante”. BLANC, Mafalda de Faria. **Estudos sobre o ser**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998, p.36-37.

³⁹ “Este *novum* do paradigma do ser-no-mundo será uma das chaves para compreender a ação da obra heideggeriana sobre outros filósofos”. STEIN, Ernildo. *Op. cit.*, 2005. p.17.

⁴⁰ Cf. DITHEY, Wilhelm. **El mundo histórico, o ensaio**: orígenes de la hermenêutica. México: Fondo da Cultura Económica, 1978, p.321.

assim, a questão de pensar o sentido a partir da contingência, isto é, a partir de algo que cessa de não se inscrever e a partir da possibilidade, isto é, a partir de algo que cessa de inscrever-se. *Por que existe o ente e não antes o nada*⁴¹?, é a questão leibniziana que Heidegger vai retomar, não mais no paradigma da metafísica da subjetividade, mas a partir da analítica existencial. Por que algo cessa de não se inscrever-se? Porque há o eis-aí-ser. Somente enquanto eis-aí-ser (Dasein), dá-se ser⁴². A racionalidade está vinculada com a existência: a essência do homem é a existência⁴³. Algo cessa de inscrever-se. A ontologia fenomenológica e a fenomenologia hermenêutica de Heidegger foram resultado de uma manobra de superação da metafísica, que só foi possível quando se permitiu a linguagem do homem historial⁴⁴, isto é, o dizer que vem do silêncio. Para Ernildo Stein (2005), esta manobra produziu o que ele resolveu chamar de encurtamento hermenêutico.

Entendendo por esta expressão a inauguração de um novo paradigma na filosofia que se determina basicamente por uma delimitação de um conhecimento possível na filosofia que implica na exclusão de um discurso sobre o mundo material (origem do mundo, origem do homem, evolução, evolução, etc.) e sobre a teologia natural (existência de um ser supremo, criação do mundo, etc.) e que se passa constituir o mundo hermenêutico (STEIN, 2005, p.75).

⁴¹ Com uma pergunta, que é própria da metafísica ocidental, Heidegger busca problematizar a metafísica em seus fundamentos. O pensamento originário que retorna ao fundamento da metafísica somente pode fazê-lo porque superou o objetivismo da metafísica que confundiu o ser com o ente e não pensa o próprio ser. “A questão do nada põe a nós mesmos - que perguntamos – em questão. Ela é uma questão metafísica”. HEIDEGGER, Martin. **Conferências e escritos filosóficos**. Tradução e notas de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p.44. (Os pensadores).

⁴² HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1997, p.67.

⁴³ “A essência do Dasein consiste em sua existência”. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1997, p.67.

⁴⁴ “O pensamento, dócil à voz do ser, procura encontrar-lhe a palavra através da qual a verdade do ser chegue à linguagem. Apenas quando a linguagem historial emana da palavra, está ela inserida no destino que lhe foi traçado”. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1969, p.51.

O § 9 de *Ser e Tempo* vem reforçar esse entendimento, na medida em que, ao voltar às raízes fundantes da metafísica, Heidegger (1997) descobre o ser do homem como *ter-que-ser*. Sendo assim, as categorias da tradição então em voga usadas para a compreensão do estar-aí, não interessam a análise existencial, pois, afinal, são essencialmente incompatíveis com o ente que tem o modo de ser do Dasein. Ainda no mesmo §9, Heidegger (1997) deixa claro que as características deste ente não são, por conseguinte, *propriedades*, que estão-aí de um ente que está-aí, com este ou aquele aspecto, senão sempre maneiras de ser possíveis para ele, e tão-somente. Seguindo fio do encurtamento hermenêutico, a análise existencial pretende descrever os três modos de ser fundamentais do Dasein como ser-no-mundo: a representação do ente puramente subsistente; o lidar *com* o ente disponível; e o compreender-se em direção da existência.

Se, como vem afirmando o filósofo da Floresta Negra (1997), a essência do Dasein consiste em sua existência e suas características constituem modos de ser possíveis, tomar a linguagem como uma propriedade como as outras que estão-aí só nos colocaria uma de suas faces – a instrumentalidade. Se não quisermos repetir o erro corriqueiro da maioria, cabe a nós esforçarmos pelo pensamento originário e pensar a linguagem na sua essência. Só o dizer do pensamento originário, que vem do silêncio longamente guardado e da cuidadosa clarificação do âmbito nele aberto, pode nos levar à linguagem como horizonte do Ser.

3.2 HOMEM COMO SER-NO-MUNDO

As dificuldades que encontra a metafísica tradicional e o pensamento moderno estão diretamente relacionadas ao arsenal conceitual herdado da ontologia grega⁴⁵, que tomado como óbvio, tornaram-lhes incapazes de pensar essencialmente o fenômeno da historicidade e do ser do homem. Uma vez identificado o conceito de ser com a noção de *presença*⁴⁶, o tempo serve desde então como critério ontológico, melhor, ôntico, da distinção ingênua de uma ontologia regional, que termina por compreender o homem como um ente entre os outros⁴⁷ e o tempo como espaço. Segundo Heidegger (1997), a compreensão grega do ser como estar-aí não oferece o sentido original de ser. Tendo em vista que o homem é sempre essencialmente sua possibilidade, este ente pode em seu ser escolher ganhar a si mesmo ou pode perder-se, isto é, não ganhar-se jamais ou só aparentemente⁴⁸. Por este motivo, não podemos dizer que a interpretação grega seja infundada ou falsa. Ela apenas

⁴⁵ “A tradição que deste modo chega a dominar não torna propriamente acessível o *transmitido* por ela, senão que, pelo contrário, imediata e regularmente o encobre. Converte o legado da tradição em coisa óbvia e obstrui o acesso às fontes originais de onde foram tomadas, de forma parcialmente autêntica, as categorias e conceitos que nos têm sido transmitidos. A tradição nos faz, inclusive, esquecer as origens. Ela insensibiliza até para compreender sequer a necessidade de um tal retorno”. Cf. neste sentido: HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1997, p.45.

⁴⁶ Heidegger, no § 6 de *Ser e Tempo*, ao tratar da *destruição da história da ontologia*, afirma categoricamente que a interpretação antiga do ser do ente está orientada pelo “mundo” ou, si se quiser, pela natureza no sentido mais amplo desta palavra, e que, de fato, nela a compreensão do ser se alcança a partir do “tempo”. A prova extrínseca disto – embora por certo só extrínseca – é a determinação do sentido do ser como presença. O ente é apreendido em seu ser como “presença”, isto é, fica compreendido por referência a um determinado modo do tempo – o “presente”. Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1997, p.48.

⁴⁷ “O Dasein tem, em virtude de um modo de ser que lhe é próprio, a tendência a compreender seu ser a partir daquele ente com o que essencial, constante e imediatamente se relaciona em seu comportamento, isto é, a partir do *mundo*”. Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1997, p.39-40.

⁴⁸ Apropriar-se ou não, no sentido heideggeriano, não diz respeito à questão moral, ao contrário, nos remete à idéia de proximidade com o ser, até porque a impropriedade pode determinar o Dasein naquilo que ele tem de mais concreto. Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1997, p.68.

corresponde, antes, a um certo modo do ser-no-mundo do homem e do seu compreender ontológico. Se a tradição, no que diz respeito ao conceito de ser, é inautêntica, para Heidegger não há dúvidas que esta inautenticidade está diretamente relacionada ao ponto de vista tomado inicialmente que, ao longo do tempo, terminou por esconder o modo mais próprio de ser do homem.

Ser e Tempo começa com uma análise preparatória do ser do homem. Esse ser deve ser assumido e estudado em sua acepção mais geral e compreensiva, para evitar, antes de tudo, o risco de que furtivamente um aspecto se apresente como essencial (por exemplo, tomar a razão como essência do homem), isto é, teorização sobre esse aspecto sem tê-lo previamente problematizado⁴⁹. Este escrúpulo de inicial imparcialidade da indagação que herdara da fenomenologia leva Heidegger a começar a desenvolver o problema do ser do homem partindo do que ele chama de cotidianidade média⁵⁰. Dessa forma, a análise do ser do homem deve-se dirigir a seu modo de dar-se tanto mais comum como mais geral. A cotidianidade não é uma estrutura que se privilegia inicialmente em detrimento de outras, já que indica em contrapartida, e precisamente, o conjunto – a princípio confuso e indeterminado – dos modos de ser reais ou possíveis do homem, como uma espécie de média estatística das maneiras em que os homens individualmente se determinam no mundo.

⁴⁹ O fato de a análise existencial partir da existencialidade não significa que parta de uma idéia concreta de existência. Segundo Heidegger, principalmente no começo da análise, o Dasein não deve ser interpretado a partir de um diferencial. Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1997, p.69.

⁵⁰ “O modo de acesso e de interpretação do Dasein deve ser escolhido de tal maneira que este ente possa mostrar em si mesmo e a partir de si. Isto quer dizer que o ente deverá mostrar-se tal como é imediato e regularmente, em sua cotidianidade média. Nesta cotidianidade não deverão vir à luz estruturas furtivas ou acidentais, senão estruturas essenciais, que se mantêm em todo modo de ser do Dasein fático como determinação do seu ser.” Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1997, p.41.

Nesta decisão de partir da cotidianidade, está já implícita certa idéia do ser do homem. Essa idéia não é, contudo, uma suposição do que deveria ficar livre de análise: o conceito de compreensão que elabora Heidegger justamente em *Ser e Tempo* reconhece como essencial a toda compreensão certa pré-compreensão⁵¹, certo horizonte preliminar, aberto e acessível, que, antes de limitar a liberdade da compreensão, a torna possível. Não tem de eliminar as suposições; há que assumi-las explicitamente e esclarecer suas implicações durante a caminhada. Essas suposições consistem no fato de que quem parte da cotidianidade o faz porque reconhece implicitamente que o ser do homem está caracterizado por descobrir-se diante de um complexo de possibilidades. Sendo assim, o problema da análise, que Heidegger se propõe a resolver com o conceito de cotidianidade é o problema de não isolar uma destas possibilidades em detrimento de outra. O homem está referido a seu ser como a sua possibilidade mais própria⁵². Esta idéia de homem como poder ser, que está implícita na maneira mesma em que se apresenta o problema do modo de ser do homem, guiará⁵³ substancialmente todo o desenvolvimento de *Ser e Tempo*.

O poder ser é, com efeito, o sentido próprio do conceito de existência. Descobrir que o homem é esse ente que é enquanto está referido a seu próprio ser, como sua possibilidade mais própria, a saber, que é só enquanto poder ser, significa descobrir que o caráter mais geral e específico do homem, sua

⁵¹ Ernildo Stein destaca que o pre-supor tem aqui no caso o *caráter do projetar compreensivo*, que é característica do próprio Dasein. É uma justificação que resulta da estrutura compreensiva do ser-no-mundo. Cf. neste sentido STEIN. *Op. cit.*, 2005, p.59.

⁵² “Como ente deste ser, ele está entregue ao seu próprio ser”. Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1997, p.67.

⁵³ “O Dasein, pelo ser modo de ser, é a condição de possibilidade ôntico-ontológica de todas as ontologias”. Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1997, p.36.

natureza essencial ou essência, é o existir. A essência do homem é a existência⁵⁴. Que sentido tem falar neste caso de essência e existência? Tradicionalmente, quando se fala da essência de um ente, se entende o conjunto das características constitutivas que ele possui e sem as quais não é aquilo que é. Porém, dizer que a essência do homem é poder-ser equivale a dizer que sua natureza consiste em não ter uma natureza ou uma essência. Ainda mais complexo é o uso do termo “existência”. Algo existente é geralmente entendido como algo “real”, e, segundo se tem dito, algo simplesmente presente. Porém, se o homem é poder ser, seu modo de ser é o da *possibilidade*, e não o da *realidade*. O homem não é um existente no sentido do estar-aí⁵⁵. Dizer que o homem existe não pode significar que o homem seja algo “dado”, porque o que o homem tem de específico e o que distingue das coisas é justamente o fato de estar referido a possibilidades e, portanto, de não existir como realidade simplesmente presente⁵⁶. O termo existência, no caso do homem, há de entender-se no sentido etimológico de *existere*, estar fora, sobrepassar a realidade simplesmente presente em direção à possibilidade. Se entendermos tal termo neste sentido, teremos de reservá-lo somente ao homem. A existência tal como a entendia a ontologia tradicional é simples estar-aí.

Em conformidade com estas palavras, as características que a análise do ser do homem colocará de manifesto não poderão entender-se como conjunto de propriedades que determinam a realidade do homem, senão só como

⁵⁴ “A essência do Dasein consiste em sua existência”. Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1997, p.67.

⁵⁵ “O Dasein não é tão somente um ente que se apresenta entre os outros entes”. Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1997, p.35.

⁵⁶ Heidegger afirma categoricamente que o estar-aí é uma forma de ser essencialmente incompatível com o ente que tem o modo de ser do Dasein. Segundo ele, este ente não tem nem terá jamais o modo de ser do que somente está-aí dentro do mundo. Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1997, p.67-68.

possíveis modos de ser. Se chamarmos, como a tradição filosófica, de categorias aos modos mais gerais em que se determina o ser das coisas simplesmente presentes, os modos possíveis de ser do homem que se colocaram de manifesto por obra da análise da existência (análise existencial) se chamarão existenciais⁵⁷.

A diferença radical entre o modo de ser do homem e o modo de ser das coisas é tão somente o ponto de partida. Mesmo assim, os filósofos sempre se detiveram aqui e se limitaram a caracterizar negativamente o ser do homem no que diz respeito ao ser das coisas (o sujeito é o não objeto). Porém, a Heidegger lhe interessa elaborar uma definição positiva da existência e desenvolver até o final as implicações destes primeiros resultados. Neste desenvolvimento, a noção de estar-aí se revelará não só insuficiente para descobrir o modo de ser próprio do homem senão, também, inapropriada para definir o ser das coisas diferentes do homem.

O primeiro passo da analítica existencial consiste, pois, em definir a essência do homem como existência⁵⁸, isto é, como poder ser. Se procurarmos para além deste conceito formal de existência, encontramos, em primeiro lugar, a noção de ser-no-mundo⁵⁹. O ser do homem consiste em estar referido a possibilidades. Porém, concretamente, este referir-se se efetua não em um colóquio abstrato consigo mesmo, senão como ocupar-se de algo. O modo de

⁵⁷ Se as características deste ente não são propriedades em detrimento do seu modo de ser e, se todas as explicações que surgem da analítica do Dasein se alcança mirando sua estrutura existencial, suas características, que na verdade são maneiras de ser possíveis, Heidegger as nomeou como existenciais. Neste sentido Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1997, p.69.

⁵⁸ "O Dasein é um ente que em seu ser comporta-se compreensivamente no que diz respeito ao seu ser. Com isto, fica indicado o conceito formal de existência. O Dasein existe". Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1997, p.79.

⁵⁹ Segundo Heidegger, o ponto de partida adequado para analítica do Dasein consiste na interpretação desta estrutura. O ser no meio do mundo, como um existencial, não é pensado, jamais

ser médio e cotidiano do homem, do qual decidimos partir, apresenta-se antes de tudo, como ser-no-mundo⁶⁰. O termo vem expressar bem o fato de que a existência não se define só como um ultrapassar que transcende a realidade em direção da possibilidade, senão que este ultrapassar é sempre um ultrapassar de algo, está sempre situado, está aqui. Neste sentido, a cotidianidade torna-se palco da facticidade do Dasein. Isto é, o Dasein compreende-se como ligado em seu destino ao ser do ente que comparece para ele dentro do seu próprio mundo⁶¹. Poderíamos dizer simplesmente que na cotidianidade se dá o acontecer da abertura do Dasein. Em virtude desta facticidade, o ser-no-mundo do Dasein dispersa-se e, até, fragmenta-se assumindo as mais variadas formas, por exemplo: saber, cultivar, cuidar, discutir, abandonar... Segundo Heidegger, estas maneiras de ser-no-mundo têm o modo de ser da ocupação. Posto que ao Dasein lhe pertence, por essência, ser-no-mundo, seu ser está voltado essencialmente para a ocupação⁶². Segundo nossa exposição e de acordo com o filósofo da Floresta Negra, o ser-no-mundo não é uma propriedade que o Dasein tem e às vezes não, sem a qual pudesse ser. Dessa forma, a relação com o mundo não se trata de algo ocasional. Como ente que é essencialmente desta maneira, o Dasein pode descobrir de forma explícita o ente que comparece no mundo circundante. Sendo assim, ser-no-mundo constitui uma estrutura fundamental do Dasein, na medida que com seu ser o Dasein fica

como algo assim como um mero estar-junto das coisas que estão-aí. Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1997, p.79-81.

⁶⁰ "O Dasein é enquanto ser-no-mundo". Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1997, p.83.

⁶¹ "O conceito de factidade implica: o ser-no-mundo de um ente *intramundano*, de tal forma que este ente possa-se compreender como ligado em seu destino ao ser do ente que comparece para ele dentro do seu próprio mundo". Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1997, p.82.

⁶² "A expressão ocupar-se de algo se usa na presente investigação como termo ontológico (como um existencial) para designar o ser de uma determinada possibilidade do ser-no-mundo". Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1997, p.83.

aberto para sua compreensão do ser⁶³. Sendo assim, não há qualquer dificuldade em reconhecer que conhecer o mundo, falar do mundo, dizer algo dele, é o modo primário do ser-no-mundo, mesmo que esta estrutura não tenha sido devidamente compreendida. Na maior parte das vezes, o fenômeno da abertura fica erroneamente compreendido ou deficientemente interpretado, levando o Dasein a compreender seu ser-no-mundo, primeiro, a partir do ente e do ser do ente que não é ele mesmo, mas aquele que comparece para ele dentro do seu mundo⁶⁴. Embora fenomenologicamente experimentado e conhecido, o ser-no-mundo se faz invisível como consequência de uma interpretação ontologicamente inadequada, como a dos gregos, que compreendeu o homem a partir da natureza. Desde então, o que foi conquistado no supremo esforço do pensar terminou por se estabelecer como ponto de partida evidente e obrigatório para os que haveriam de continuar pensando. É assim que o conhecimento, modo de ser primário da abertura do Dasein, termina, numa inversão mirabolante, por guiar a compreensão do próprio Dasein⁶⁵. Se o Dasein se define como ser-no-mundo, terá que definir mais precisamente a noção de mundo. Só num segundo momento, uma vez desembaraçados os equívocos na elaboração imprecisa deste conceito, poderemos abordar uma determinação positiva das estruturas existenciais do Dasein.

⁶³ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1997, p.84.

⁶⁴ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1997, p.85.

⁶⁵ “Se o Dasein se define como ser no mundo, o conhecimento é um modo do existir que se funda na abertura do Dasein”. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1997, p.89.

3.3 A MUNDANIDADE DO MUNDO

Ao terminar o tópico anterior, salientamos que antes de partirmos rumo à determinação positiva das estruturas existenciais do Dasein era necessário esclarecer mais precisamente a noção de mundo. Neste sentido, o § 14 de *Ser Tempo* vem confirmar dizendo que o ser-no-mundo deverá ser esclarecido a partir do ponto de vista do momento estrutural mundo.

*O que é o mundo no sentido ontológico?
O que significa descobrir o mundo?
É o mundo um modo de ser do Dasein?
E quando se formula a pergunta pelo mundo, a que mundo nos referimos?
Qual o caminho leva a este fenômeno? (HEIDEGGER, 1997, p. 92).
Tradução nossa.*

Com essas perguntas, Heidegger não tenciona simplesmente requestrar uma questão da ontologia antiga, mas antes, provocar⁶⁶ uma questão. Isto é, evocar uma proximidade com a experiência original, a qual nomeamos mundo, que há muito vem sendo respondida ora como conjunto de entes que estão-aí, ora como ser dos entes que estão-aí. Segundo Heidegger, nem a descrição ôntica do ente intramundano, nem a interpretação ontológica do ser deste ente podem nos dar, como tais, o fenômeno mundo, pois ambos os modos de acesso supõem já o mundo⁶⁷.

⁶⁶ Heidegger deixa claro em sua conferência sobre a linguagem que o pensamento que vem do silêncio evoca uma proximidade; provocar é retirar do resguardo a vigência. Cf. neste sentido HEIDEGGER, Martin. **A caminho da linguagem**. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schubak. Bragança Paulista, SP: Vozes, 2003, p.15.

⁶⁷ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1997, p.92.

Analisando com atenção o fenômeno do mundo, descobre-se que o mundo não é de modo algum uma determinação do ente oposto ao Dasein; antes pelo contrário, é um modo de ser do próprio Dasein, isto é, o mundo é um existencial⁶⁸. Isto não exclui que o caminho da investigação do fenômeno mundo deva passar pelo ente intramundano e pelo seu ser⁶⁹. Porém, Heidegger deixa claro que a *natureza*, como conceito categorial global das estruturas de ser de um ente determinado que comparece dentro do mundo, jamais pode tornar compreensível a mundanidade, senão o contrário⁷⁰.

Se no modo de ser do conhecimento do mundo o Dasein omite, ôntica e ontologicamente, o fenômeno do mundo⁷¹, qual seria o ponto de partida adequado que pudesse obstruir esta omissão tão corriqueira? Como de costume, Heidegger irá responder a esta pergunta como se estivesse fazendo um caminho, em que o mais importante é caminhar. Sendo assim, a marcha não poderia partir de outro lugar, senão daquele capaz de descobrir o mais imediato modo de ser do Dasein, a cotidianidade média⁷². Sabemos bem, nesta altura, que o modo cotidiano do ser-no-mundo consiste no trato⁷³ (no manuseio) dos entes intramundanos, isto é, aqueles entes que não têm a estrutura do Dasein mas que também não estão simplesmente aí, como veremos adiante.

Trato tem se dispersado numa multiplicidade de modos de ocupar-se. Porém, o modo imediato do trato não é o conhecer puramente teórico,

⁶⁸ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1997, p.92.

⁶⁹ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1997, p.92.

⁷⁰ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1997, p.93.

⁷¹ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1997, p.94.

⁷² "Ser-no-mundo e mundo devem converter-se em tema da analítica no horizonte da cotidianidade média, como o mais imediato modo de ser do Dasein". Cf. Neste sentido: HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1997, p.94.

⁷³ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1997, p.94.

senão o ocupar-se que manipula e utiliza, o qual tem seu próprio conhecimento. (HEIDEGGER, 1997, p. 95). Tradução nossa.

Mas o que é, com efeito, que aparece na cotidianidade média, no manuseio com as coisas das quais nos ocupamos e que estão no mundo? Antes de estar-aí simplesmente, realidades providas de uma existência objetiva, as coisas comparecem para nós como instrumentos. A utilidade das coisas ou, em geral, seu significado em relação com nossa vida (prazer, ameaça, indício de algo diferente, etc., em suma, todos os modos em que as colocamos em nossa existência e de alguma maneira as referimos a nossos fins) não é algo que se agregue à objetividade das coisas, senão que é seu modo de dar-se mais originário, o modo primário em que se apresentam à nossa experiência⁷⁴. Que as coisas sejam antes de tudo instrumentos não quer dizer que sejam todas meios que empregamos efetivamente, senão que as coisas se apresentam a nós, antes de tudo, providas de certa significação em relação com a nossa vida e com nossos fins. Este resultado corresponde ao que já temos descoberto sobre a existência entendida como caráter essencial do Dasein. O homem está desde sempre no mundo como ente referido a suas possibilidades mais próprias, isto é, como alguém que se projeta. E encontra as coisas, em primeiro lugar, incluindo-as em um projeto, isto é, assumindo-as, em um sentido amplo, como instrumentos. Instrumento neste sentido é também o Sol, que, ao se pôr no fim da tarde, nos remete a um estado de ânimo melancólico. Em geral, também a contemplação desinteressada da natureza coloca sempre a esta um

⁷⁴ “Nós chamaremos o ente que comparece na ocupação de útil”. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1997, p.96.

contexto de referências, por exemplo, recordações, sentimentos ou pelo menos de analogias com o homem e suas obras⁷⁵.

Com o explicitado até aqui tem-se conseguido algo para a compreensão ontológica do fenômeno do mundo? Uma coisa é certa, a integração destes entes em uma soma total não produz certamente algo assim como o mundo, mas, por outro lado, tem feito pensar a fundo o próprio conceito de realidade como simples presença. A filosofia e o senso comum pensam há séculos que a realidade verdadeira das coisas é a que se apreende *objetivamente* com uma observação desinteressada, que é, por excelência, a observação da ciência e de seus cálculos matemáticos. Porém, se, como se viu, o modo de apresentar originário das coisas em nossa experiência não é aparecer como objetos independentes de nós senão que nos dão como instrumentos, fica aberto o caminho para reconhecer a própria objetividade das coisas como um modo de determinar-se particular da instrumentalidade. Neste sentido, Heidegger não deixa qualquer dúvida que o conhecimento não consegue pôr a descoberto o que somente está-aí, senão passando através do manuseio na ocupação. Dessa forma, o estar-a-mão é a determinação ontológico-categorial do ente tal como é em si⁷⁶. A simples presença se revela, assim, como um modo derivado da utilidade e da instrumentalidade, que é o verdadeiro modo de ser das coisas⁷⁷.

Sobre a base de todo isto, pode-se entender facilmente grande parte do desenvolvimento posterior da analítica existencial. Os passos dados até aqui nos mostraram já como a simples presença não só é inadequada para conceber

⁷⁵ “A contemplação é originariamente ocupar-se, assim também como o atuar tem também sua própria visão”. Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1997, p.97.

⁷⁶ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1997, p.99.

⁷⁷ “Ficar sem saber o que fazer descobre, como modo deficiente de uma ocupação, o só-estar-aí de um ente à mão”. Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1997, p.101.

o ser do homem, senão que é um modo de ser só parcial e derivado também das coisas diferentes do homem (dos entes intramundanos, como disse Heidegger). A simples presença⁷⁸ é um modo no qual as coisas se manifestam em relação com uma operação precisa do homem. E, em geral, as coisas não são em si, senão que antes de tudo estão em relação com nós mesmos como instrumentos. Seu ser está radical e constitutivamente em relação com o ser projetante do Dasein. Este é o primeiro passo para levar ao fim uma revisão geral do conceito de ser.

As coisas são, antes de tudo, instrumentos, porém o instrumento nunca está isolado, sempre é instrumento *para algo*⁷⁹. Isso significa que o instrumento, por ser assim, exige que esteja dada uma totalidade de instrumentos dentro da qual ele se define: antes do meio individual, está já descoberta uma totalidade de meios. Em outras palavras, como diria Heidegger (1997), antes de cada útil, já está sempre descoberta uma totalidade de úteis.

Nesta perspectiva, o mundo não é em si mesmo um ente ou a soma deles, porém determina de tal maneira o ente intramundano que este só pode comparecer e o ente descoberto só pode mostrar-se em seu ser na medida em que há mundo⁸⁰. Assim, a totalidade dos instrumentos se dá só enquanto existe alguém que os emprega ou pode empregá-los como tais, enquanto há Dasein, para o qual os instrumentos têm seu sentido, sua utilidade. Primeiro que o mundo, ou na raiz do dar-se do mundo como totalidade instrumental, está o

⁷⁸ “O não acusar-se do mundo é a condição de possibilidade para que o à mão não saia de sua não-chamatividade. Esta operação constitui a estrutura fenomênica do ser-em-si deste ente”. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1997, p.102.

⁷⁹ “Essencialmente o útil é “algo para”... na estrutura do para algo há uma remissão de algo para algo. De acordo com sua programaticidade, só há um útil a partir de sua pertinência a outros úteis”. Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1997, p.96.

⁸⁰ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1997, p.99.

Dasein⁸¹. Não há mundo se não há Dasein. É também certo, que a sua vez, o Dasein não é senão enquanto ser no mundo. Porém, a mundanidade do mundo se funda só sobre a base do Dasein, e não vice-versa. É neste sentido que há na cotidianidade do ser-no-mundo modos de ocupação que fazem comparecer o ente sobre o qual recai o ocupar-se de uma tal maneira que nele se manifesta a mundicidade do ente intramundano⁸². Por isso, como se tem visto, o mundo é um modo de ser do próprio Dasein.

No que se refere às coisas, ser não significa, pois, em primeiro lugar, estar-aí simplesmente, senão que se subordina ao complexo remissional do *para algo*. Ora bem, ao impedir-se a remissão – na impossibilidade do emprego, por exemplo –, a remissão se faz explícita, embora não como estrutura ontológica, senão que comparece onticamente para a circunspecção que tropeça com o imperfeito do utensílio⁸³. Sendo assim, o instrumento se refere não só ao uso específico para o qual está feito, senão também, por exemplo, se refere às pessoas que o usam, o material de que é constituído, ao portador etc. Dessa forma, o contexto programático não resplandece como algo jamais visto, senão como um todo já constantemente e de antemão sinalizado na circunspecção⁸⁴. Com este resplandecer do *todo*, acusa-se⁸⁵ o mundo, porém o mundo só pode resplandecer de alguma maneira, porque já está aberto. O mundo é, por conseguinte, algo *no que* o Dasein, enquanto ente, já se encontra desde sempre.

⁸¹ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1997, p.92.

⁸² Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1997, p.100.

⁸³ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1997, p.102.

⁸⁴ “A obra produzida não só remete ao para-quê de seu emprego e ao de-quê de sua composição em suas condições artesanais simples, ela remete, além disso, ao portador e usuário. A obra se faz à sua medida; ele está presente ao surgir a obra. Neste sentido Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1997, p.98.

⁸⁵ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1997, p.102.

Há, contudo, um tipo de ente intramundano utilizável em que o modo de ser da referência (da remissão), precisamente neste sentido *informativo*, não é somente accidental, senão que é constitutivo: são os signos. Neste sentido, Heidegger os define:

Os signos são em primeiro lugar úteis e seu específico modo de ser consiste em sinalizar. (HEIDEGGER, 1997, p. 104).

Heidegger não fala aqui da linguagem, que trata explicitamente mais adiante, porém, evidentemente, não o faz porque aqui a análise se dirige à consideração da coisalidade das coisas, como entes intramundanos, pois para ele quanto mais avançarmos na compreensão do ser do ente intramundano, tanto mais ampla e segura será a base fenomênica para pôr a descoberto o fenômeno do mundo. Quanto à linguagem, Heidegger a vincula diretamente aos existenciais – modo-de-ser. Para entender o conceito heideggeriano de compreensão como parte constitutiva do ser-no-mundo e para compreender os desenvolvimentos de sua filosofia nos anos posteriores a *Ser e Tempo*, e, especialmente, seus escritos mais recentes, convém ter em conta que o que se diz aqui sobre o signo é válido também, e principalmente, no caso da linguagem.

Como já foi salientado, no signo a utilidade coincide com a capacidade de referência (remeter, sinalizar). Sendo assim, o signo não tem outro uso que o de referir-se a algo. Porém, é necessário ter em mente que este referir, que é o sinalizar, não é a estrutura ontológica do signo. O referir que é o sinalizar se

funda, em contrapartida, na estrutura do ser útil, na utilidade-para⁸⁶. Dessa maneira, no signo se põe de maneira particularmente clara o que em geral é próprio de todas as coisas intramundanas. Isto é, a referência no sentido da conexão com outra coisa enquanto instrumentos, as coisas remetem constitutivamente a algo que não sejam elas mesmas. Porém, no signo este constitutivo estar-em-relação se apresenta em primeiro plano, se mostra na identidade de utilizabilidade e capacidade de referência. Por isso, o signo manifesta a essência de toda coisa intramundana. Ora bem, se o ser do imediato à mão dentro do mundo tem esse modo de ser já descrito, que é o conter-se e esconder-se, daí o sentido mais profundo que surge para o signo, que é de revelar a mundanidade do mundo e o ser das coisas⁸⁷. Com efeito, pode-se dizer que o mundo é a totalidade dos instrumentos do homem, os signos são um pouco como as instruções⁸⁸ para usar os ditos instrumentos. Como se aclarará sempre mais no desenrolar da análise existencial, nosso ser-no-mundo não é somente, ou principalmente, um estar no meio de uma totalidade de instrumentos, senão que é um estar familiarizado com uma totalidade de significados.

A instrumentalidade das coisas, segundo já dissemos, não é só seu servir efetivo a fins, senão que, de maneira mais geral, é seu valer para nós em um sentido ou outro. Porém, estes valores das coisas que nunca se descobrirão todos em seu uso efetivo são manifestados por meio da linguagem e, em geral, através dos signos. Dispomos do mundo mediante os signos e em virtude dele

⁸⁶ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1997, p.105.

⁸⁷ “Os signos mostram sempre primariamente aquilo no que se vive, aquilo no que a ocupação se move, que é o que passa”. Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1997, p.106.

⁸⁸ “O signo toma sua chamatividade da não-chamatividade do todo de úteis obviamente à mão na cotidianidade”. Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1997, p.107.

somos no mundo. *O signo é um ente ôntico utilizável que, na medida em que é este meio determinado, faz ao mesmo tempo as vezes que algo manifeste a estrutura ontológica da utilidade, da totalidade das referências e da mundanidade*⁸⁹.

Assim, chega a precisar-se a noção de ser-no-mundo em virtude do descobrimento da instrumentalidade constitutiva das coisas e do descobrimento do signo como coincidência de utilizabilidade e capacidade de referência. Ser-no-mundo significará agora nem tanto ter sempre relação com uma totalidade de coisas instrumentos, como ter já familiaridade com uma totalidade de significados. Esta conexão entre mundanidade e significatividade prepara já, segundo veremos, a aparição da linguagem em primeiro plano ao longo da especulação heideggeriana. Portanto, também é essencial aqui essa conexão na descrição das estruturas existenciais do ser no mundo do próprio Dasein.

3.4 ABERTURA DO SER-NO-MUNDO

3.4.1 O Dasein como compreender

Sem perder de vista o conquistado até aqui, é o próprio Heidegger que nos convida a seguir adiante na explicitação (interpretação) do ser-no-mundo enquanto tal. Neste exame mais a fundo, o autor de *Ser e Tempo* propõe abrir

⁸⁹ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1997, p.106.

caminho para a captação do ser originário do Dasein – o *cuidado*⁹⁰. Porém, para nós, a explicitação do ser-no-mundo enquanto tal nos interessa, tão somente, na medida em que nos aproxima (avizinha) da linguagem como um modo de ser possível do Dasein. Em que direção é necessário olhar para obter a caracterização fenomênica do ser-em enquanto tal?

Já salientamos, no momento oportuno, que a análise das características do ser do Dasein é uma análise existencial. Isto quer dizer que estas características não são propriedades de um ente que simplesmente está-aí, senão modos existenciais essenciais de ser. Será, pois, necessário, segundo Heidegger, pôr à luz a constituição deste ser no seu modo cotidiano de existir⁹¹.

Se este ente move desde sempre numa compreensão do ser⁹², expor à luz sua constituição equivale a perguntar: Como é possível a compreensão do ser, que constitui a própria essência do homem? O exame da compreensão, como veremos, nos remete diretamente ao problema da metafísica, isto é: Como é possível uma compreensão do ser do ente, anterior a toda apreensão do ente da experiência? Segundo Mac Dowell, trata-se, em outras palavras, do problema da transcendência, isto é, da possibilidade do conhecimento transcendental, que, para Kant, equivale ao juízo sintético *a priori*⁹³. Pelo que parece, temos uma questão – *a finitude do ente e sua possibilidade de conhecer* – e dois pontos de partida, o metafísico que considera o sujeito humano finito (eu) como fundamento do conhecido; e o da ontologia fundamental, que

⁹⁰ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1997, p.155.

⁹¹ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1997, p.158.

⁹² Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1997, p.34.

⁹³ Cf. MAC DOWELL. *Op. cit.*, 1993, p.182.

compreende o homem como abertura para a manifestação do ser, independentemente do compreender humano.

Se a essência do Dasein consiste em sua existência⁹⁴, a transcendência ontológica não pode residir em um ente que está-aí, simplesmente, como instância pontual que na isolada e obscura intimidade da introspecção se fundamenta a si mesmo: o ser do ser humano é um “aí”, como uma abertura do ser, como entorno de orientação atuante em que diariamente nos movemos. Esse entorno é mundo, significado, cuidado. Nesse cuidar, *o que é*, tem para nós determinações que se dão no do conjunto relacional em que nos movemos, com anterioridade a qualquer objetivação e a qualquer enunciação explícita. Tal é a dimensão das significações primárias das quais brotam as palavras⁹⁵ que é susceptível de diferentes níveis de articulação enunciativa, incluindo, é claro, enunciação proposicional. Porém, sempre será aquela prévia a esta; daí seu nome de pré-compreensão ou compreensão primária.

A fenomenologia hermenêutica do Da-sein quer ser interpretação do cuidar fundamental da existência humana, que se depreende antes de todo julgar proposicional. Para Heidegger, compreender deixa de ser o conceito metodológico de uma operação que a contramão da vida que tende para a idealidade do sentido e passa a ser traço ontológico da vida humana: compreender se identifica com a existência e com sua orientação atuante. Neste sentido, as palavras de Silvio de Macedo não deixam qualquer dúvida:

O homem existe, e como ente existente compreende mais do que aquilo que lhe está diante dos olhos. A compreensão é uma projeção, e

⁹⁴ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1997, p.67.

⁹⁵ “Às significações lhes brotam as palavras, em vez de ser as palavras carregadas de significações”. Cf. Neste sentido. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1997, p.184.

nesta projeção estão as suas possibilidades: um modo de ser da existência. (MACEDO, 1966, p.87).

A nova concepção do compreender primário se remete ao giro alemão *entender de algo, ser capaz de algo*, expressão que, graças a sua forma reflexiva, tem um valor mais ontológico que cognitivo e aponta, portanto, a um saber prático.

Entender de algo quer dizer estar em condições de resolver-se com algo, dizendo antes de tudo a uma capacidade não demonstrativa nem sofisticada. Trata-se de um saber prático que incide em nossa orientação no mundo de todos os dias. Esta compreensão atuante não é explícita normalmente. Ao ver (estar com) algo não faço enunciados temáticos predicativos sobre ele. A determinação básica daquilo que vejo, por sua vez, não está, em princípio, ligada à predicação, pois é um modo de ser do meu comportamento; eu sou aí no trato compreensivo. Daí que na linguagem cotidiana o que se fala e do que se fala é, antes de tudo, o cuidar do que cuidamos. Mais uma vez, Silvio de Macedo vem nos apoiar com seus ensinamentos:

*Não é o compreender, na nova filosofia, uma operação intelectual **vinda de fora** (negrito do autor), estranha à experiência pessoal. No sentido ôntico de Heidegger, nada tem a ver com uma percepção que seja imanente, antes é inerente ao próprio ser do "aí". O conhecimento, do saber, é uma forma, um momento, da própria existência. Esta, tudo totaliza. (MACEDO, 1966, p.87).*

É justamente a partir do cuidar que se determina o caráter específico do projeto que tem o compreender. Está claro que se trata de projetos que não estão a nosso arbítrio, já que resultam da situação respectiva na qual estamos inseridos. Tendo em vista que a existência projeta seu modo de ser nas suas

possibilidades, o projeto faz parte da pré-estrutura básica do compreender. A esta pré-estrutura podemos torná-la explícita valendo-nos da interpretação, isto é, enunciação articulada do primário e implicitamente compreendido. Sendo assim, a interpretação não consiste em tomar conhecimento do compreendido, senão da elaboração das possibilidades projetadas no compreender⁹⁶. Em *Ser e Tempo*, o compreender se apropria compreensivamente do compreendido por ele: assim, na interpretação o compreender não se converte em outra coisa, senão que chega a ser ele mesmo. A interpretação se funda existencialmente no compreender, e não é este o que chega a ser por meio daquela⁹⁷. Em nossa ocupação diária, as coisas com as quais estamos têm seu sentido pleno no do conjunto referencial de nosso atuar, só que esse sentido igualmente ao ser do que está à mão é discreto. Daí que necessitamos da interpretação para torná-lo enunciativamente exposto, ganhando assim uma distância que não é, todavia, a da atitude objetiva. Nesta medida, a interpretação ajuda o auto-esclarecimento da compreensão. Todo esforço genuíno de compreensão requer apropriação, consolidação e salvaguarda. Disto se ocupa a Hermenêutica, entendida até *Ser e Tempo* como a questão da interpretação.⁹⁸

Assim, em seu empenho explicitante a interpretação, ao apropriar-se da compreensão prévia, funda-se sempre numa maneira prévia de ver que recorta o dado no ver prévio para uma determinada interpretabilidade⁹⁹. A interpretação discorre, pois, na circularidade, move-se numa compreensão voltada para uma

⁹⁶ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1997, p.172.

⁹⁷ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1997, p.172.

⁹⁸ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1997, p.60.

⁹⁹ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1997, p.174.

totalidade respectiva já compreendida¹⁰⁰, a qual reduz consideravelmente o espaço para as pretensões críticas, e até crítico-ideológicas, que teve originalmente a *hermenêutica da facticidade*. Este círculo, mesmo longe de ser vicioso, é para Heidegger expressão da estrutura ontológica do existir. O círculo no compreender pertence à estrutura do sentido, fenômeno que está enraizado na estrutura existencial do Da-sein, no compreender interpretante.

Neste sentido são as palavras de Silvio de Macedo:

*O compreender é um prévio, um jecto, um dado primário da percepção da existência, do ver. A interpretação é o **como** (negrito do autor) da projeção do compreender. Heidegger torna claro que compreender o mundo supõe compreendida a existência. Mas adverte, mais adiante, que esse compreender e interpretar existencial não são revelados na exegese filosófica. Os primeiros são originários, enquanto os segundos são derivados. A analítica existencial se interessa, como ontologia, pelos primeiros, deixando os outros para o conhecimento científico. É uma ciência primeira, dos fundamentos, que busca Heidegger. O homem não pode sair do círculo da sua existência. Um saltar para fora do círculo é uma irreabilidade, um inconcebível existencial. (MACEDO, 1966, p. 91).*

A circularidade da compreensão se faz ainda mais evidente no § 2, no momento em que a elaboração da pergunta pelo ser mescla-se com a pergunta pelo ser do homem, já que a pergunta é o modo de ser daquele ser cujo ser consiste em compreender de alguma maneira o que é ser¹⁰¹. Que coisa é senão mover-se em um círculo determinar em um ente em seu ser, e sobre esta base querer formular, em seguida, a pergunta pelo ser¹⁰²?

Segundo Silvio de Macedo (1966), a circularidade é a possibilidade de um conhecimento mais originário, que parte das próprias coisas.

¹⁰⁰ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1997, p. 174.

¹⁰¹ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1997, p.30.

¹⁰² Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1997, p.30.

A circularidade funda-se no fato de que o começo está condicionado pelo fundamento nele implícito. O começo tem que ser remetido ao fundamento que está nele. O fundamento, por sua vez, tem que permitir uma compreensão do começo, a que, a seu tempo, permite uma exposição mais completa do fundamento. Há, portanto, um movimento circular entre começo, fundamento e repetição em que se move a ontologia fundamental. Repetição é justamente algo que Heidegger exige da analítica existencial para poder tomar rumo para a questão da temporalidade do Da-sein e para um conceito esclarecido do ser¹⁰³. A pergunta pelo ser, de um lado, só se pode adiantar graças a seu entrelaçamento com a pergunta pelo ser do Da-sein. De outro lado, pressupõe já uma idéia do que é o ser. É por isso que o desenvolvimento explícito e transparente da pergunta pelo sentido do ser exige a prévia e adequada exposição de um ente (Da-sein) no que diz respeito a seu ser¹⁰⁴, na medida em que a possibilidade de levar ao fim a análise do Da-sein depende também da prévia elaboração da pergunta pelo sentido do ser em geral¹⁰⁵.

A circularidade que tem resplandecido entre ser e Da-sein como abertura do ser não é outra coisa senão a estrutura fundamental do cuidado¹⁰⁶, tal como Heidegger a formula na segunda metade de *Ser e Tempo*. Negar, ocultar ou querer superar o círculo equivale a consolidar o desconhecimento de que o compreender constitui um modo fundamental do ser do Da-sein e de que este ser está pelo cuidar. Sendo assim, as coisas deixam vir à luz de um modo

¹⁰³ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1997, p.41.

¹⁰⁴ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1997, p.30.

¹⁰⁵ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1997, p.36.

¹⁰⁶ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1997, p.333.

originário e pleno dentro do círculo para assegurar-se desde o começo da análise a visão completa do caráter circular do Da-sein¹⁰⁷.

A circularidade do compreender remete, em última instância, à maneira de ser do Da-sein desde sempre referido ao mundo, o que, de fato, abre-lhe o caminho às coisas: o Da-sein, por si mesmo, desempenha, de fato, o papel da possibilidade de atuar no mundo. O Da-sein e sua estrutura se deve ao mesmo tempo ao que toda coisa possua sentido, e a enunciação deste sentido por parte do Da-sein é a interpretação. Porém, a rigor, não se interpreta coisa alguma senão um determinado ponto de vista do Da-sein em sua relação com o mundo, um aspecto do conjunto respectivo no que se move e no que consiste seu existir. Sentido é um existencial; só o tem o Da-sein, na medida em que a abertura do ser-no-mundo pode ser satisfeita pelo ente nela descoberto¹⁰⁸. Na compreensão, tudo provém do Da-sein e tudo aponta para ele. Por isto se afirma em *Ser e Tempo* que o Da-sein é iluminado em si mesmo, não em virtude de outro ente, senão porque ele mesmo é a luminosidade¹⁰⁹. Para Heidegger, compreender não se relaciona para ele com apropriação alguma de conteúdos particulares senão com as possibilidades de realização da existência, com as possibilidades que tem o Da-sein de comportar-se no mundo. Por isso, é o compreender a abertura de tudo o que encontramos. A hermenêutica heideggeriana tem, então, que ser vista à luz da intenção principal da ontologia fundamental do Da-sein. A dimensão ontológica do Da-sein é o fundamento último do nosso compreender. Compreender é a maneira originária em que um Da-sein é como tal Assim, à medida que compreendemos existimos. Teremos

¹⁰⁷ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1997, p.334.

¹⁰⁸ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1997, p.175.

¹⁰⁹ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1997, p.157.

aqui uma fundamentação prática da ontologia. A reflexão filosófica transcendental fica restrita ao esclarecimento prático, o qual permite que a intenção ontológica de Heidegger culmine assinalando-lhe globalmente ao Dasein o traço do compreender.

Não há dúvida que no compreender está o sentido, cujas raízes mergulham na existência. É a estrutura ontológica circular. O compreender – interpretativo é que esclarece a situação do homem no mundo, torna clara a sua existência¹¹⁰.

3.4.2 A situação afetiva e o estar lançado

Se a análise do Dasein enquanto tal nos avizinha do fenômeno original da linguagem, o apelo, neste momento, é que avancemos um pouco mais rumo ao mais próprio da existência. Estamos nos referindo ao que Heidegger chama de disposição afetiva¹¹¹. Antes de colocar a questão propriamente dita, Heidegger deixa claro que não se trata de um exame sob o foco da psicologia. Antes pelo contrário, o que se busca é ir além, ao fundo, é ver este fenômeno como um existencial fundamental¹¹².

O Dasein, enquanto ser no mundo, não só tem já certa compreensão de uma totalidade de significados, senão que encontra-se em certo estado; isto é, as coisas não só estão providas de um significado no sentido teórico, mas também possuem uma carga emotiva. Se a análise existencial quer resguardar-

¹¹⁰ Confira a exposição de MACEDO, Silvio de. **Intuição e linguagem em Bergson e Heidegger**. Maceió: São Pedro, 1966, p.92.

¹¹¹ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1997, p.158.

¹¹² Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1997, p.158.

se do risco de privilegiar um aspecto do Dasein em detrimento de outro, deve prestar atenção neste fenômeno, pois, como nos chama a atenção o próprio Heidegger, a serenidade, o desgosto, a alternância de ambos e o mau humor não são ontologicamente um nada, embora passem, na maioria das vezes, despercebidos¹¹³. Segundo Sílvio de Macedo (1966), Heidegger teria elevado assim a afetividade, que é o estado de ânimo, o *encontrar-se*, como o primeiro e grandioso passo para o conhecer.

Porém, não se trata só de reconhecer os direitos da afetividade junto com os da compreensão. A elaboração do conceito de disposição afetiva proporciona a Heidegger um passo decisivo no desenvolvimento de seu discurso¹¹⁴. Que o Dasein se encontra sempre e originalmente em disposição afetiva não é um fenômeno que acompanhe necessariamente a compreensão e a interpretação do mundo; a afetividade é, ela mesma, uma espécie de compreensão, ainda mais originária do que a própria compreensão. Vejamos o que tem a dizer *Ser e Tempo* neste sentido:

Na disposição afetiva, o Dasein já está sempre afetivamente aberto como aquele ente a que a existência [Dasein] lhe tem sido confiada em seu ser, um ser que ele tem que ser existindo. Aberto não quer dizer conhecimento como tal. E justamente na mais indiferente e insignificante cotidianidade o ser do Dasein pode irromper como transparente factum de que é e tem que ser (HEIDEGGER, 1997, p. 159). Tradução nossa.

Em outra passagem, Heidegger reforça mais ainda esta idéia com as seguintes palavras:

¹¹³ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1997, p.158.

¹¹⁴ Neste sentido confira a argumentação de VATTIMO, Gianni. *Op. cit.*, 2000, p.37.

A disposição afetiva é uma das estruturas em que se move o ser do "aí". Este está constituído, cooriginariamente com ela, pelo compreender. A disposição afetiva tem sempre sua compreensão, mesmo quando a reprima. O compreender é sempre um compreender afetivamente equilibrado (HEIDEGGER, 1997, p. 166). Tradução nossa.

A disposição afetiva, isto é, o modo originário de encontrar-se e de sentir-se no mundo, é uma espécie de primeira apreensão do mundo que, de alguma maneira, funda a própria compreensão. No mesmo sentido Sílvio de Macedo vem confirmar nosso entendimento nos dizendo que é no encontrar-se que se dá a abertura, o estado de fato¹¹⁵.

Se até aqui as estruturas do ser-no-mundo pudessem nos levar a pensar em algum tipo de subjetivismo no próprio Heidegger, agora esse possível equívoco fica inteiramente afastado. O Dasein não é nunca um sujeito puro, no sentido kantiano, porque nunca é um expectador desinteressado das coisas e dos significados. O *encontrar-se* da existência dentro do qual o mundo aparece para o Dasein não é promovido pela razão como tal (como o *a priori* Kantiano), senão um *encontrar-se* tendencioso¹¹⁶. A afetividade, segundo Vattimo (2000), não é um acidente que se coloque junto à pura visão teórica das coisas como um aspecto susceptível de ser distinguido e do qual possa prescindir. Neste mesmo sentido, Heidegger é categórico ao afirmar que o horizonte da objetivação como tal só pode vir a ser mediante certa perceptibilidade¹¹⁷. Dessa forma, o mundo não seria acessível se não tivéssemos uma pré-compreensão dele como totalidade de significados. Porém, agora esta pré-compreensão tem-

¹¹⁵ Cf. MACEDO, Sílvio de. *Op. cit.*, 1966, p.84.

¹¹⁶ Segundo Mac Dowell, a ontologia fundamental apresenta-se, para Heidegger, como a recapitulação da Crítica de Kant. Tal é a tese exposta por Heidegger na sua obra "Kant e o problema da Metafísica". Neste sentido cf. HEIDEGGER, Martin. **Kant y el problema de la metafísica**. Tradução Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p.82.

¹¹⁷ HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1996, p.83.

se manifestado constitutivamente com um *encontrar-se* determinado. Enquanto a análise se mantinha no nível da compreensão e da interpretação, o Dasein podia, talvez, parecer semelhante ao sujeito Kantiano. Entretanto, o caráter extático, que Heidegger atribui ao homem mostra que este homem encontra-se desde sempre na condição de lançado¹¹⁸.

Se a disposição afetiva é um aspecto constitutivo do nosso estar aberto ao mundo, conforme nos atesta Heidegger em *Ser e Tempo*:

O estado de ânimo já tem aberto desde sempre o ser-no-mundo em sua totalidade, e torna possível por primeira vez um dirigir-se para... (HEIDEGGER, 1997, p. 161). Tradução nossa.

A conclusão será, pois, que a disposição afetiva nos põe diante do fato de que nosso modo de captar e compreender o mundo é algo cujos fundamentos nos escapam, tendo em vista que as possibilidades de abertura do conhecimento do Dasein são demasiadamente pequenas diante do originário abrir dos estados de ânimo, nos quais o Dasein fica posto ante seu ser enquanto “aí”¹¹⁹.

Tomar a existência por guia na determinação da essência do homem não só constitui algo de completamente novo na filosofia como também provoca uma verdadeira revolução nas suas teses mais arraigadas. Segundo Mac Dowell, seguindo este caminho, até a palavra homem precisa ser, temporariamente, posta de lado, já que estava aliada a uma interpretação errônea do fenômeno em apreço¹²⁰. O não-pensado deste caminho nos faz ir para um lugar em que já

¹¹⁸ HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1997, p.160.

¹¹⁹ HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1997, p.159.

¹²⁰ MAC DOWELL. *Op. cit.*, 1993, p.188.

estamos e que pouco conhecemos: o lugar da essência mesma que nos faz ver o homem não como um ente entre outros ou como um sujeito puro, mas como vizinho do ser¹²¹. Sob este foco, a linguagem desponta-se não mais como uma faculdade ou instrumento de que o homem racional pode dispor, mas como o modo de ser mais autêntico, que tem suas raízes mais profundas no próprio Ser¹²².

3.4.3 Dasein como linguagem

Só a língua permite ao homem ser este ser vivente que ele é enquanto homem. É enquanto ser falante que o homem é homem. (HEIDEGGER, 1999, p. 30).

Para onde este pensamento de Heidegger nos conduz? Talvez para o mesmo lugar do poeta Rainer Maria Rilke, onde o ser é trazido à linguagem pela palavra.

*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 mesma jamais
pensaram ser intimamente. Não é o mas secreto ardil
da terra silenciosa, ao impelir os amantes, fazer
com que tudo se rejubile no seu sentimento?
Umbral: o que significa para dois amantes
que eles também desgastem o velho umbral
da porta, eles também, depois de tantos outros,
e antes dos que virão ... inevitavelmente?
Eis aqui o tempo do dizível, eis aqui sua pátria.
Fala e proclama.*

¹²¹ “Em sua essência no plano da História do Ser, o homem é o ente cujo ser consiste, como existência, em morar na vizinhança do Ser. O homem é o vizinho do Ser”. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1995, p.68.

¹²² HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1997, p.184.

O poeta, tomado pelo pensamento, escutou o apelo do ser e percebeu, viu, como num relampejo, o que o pensamento heideggeriano havia desvelado em sua *Carta Sobre o Humanismo*: por toda a parte, o homem, expelido da Verdade do Ser, gira em torno de si mesmo como o animal rationale.

Abordar o Dasein como linguagem é pensar o não-pensado. O não-pensado significa para nós, neste momento, o en-coberto, o escondido; melhor dizendo, significa pensar a essência mesma, o mais originário. Abordar o Dasein como linguagem é afirmar com Heidegger que o destino do homem consiste em falar o Ser, pois, só enquanto ser falante que o homem é homem¹²³. O poeta Rainer Maria Rilke fala da missão do homem no mundo, que é a de, ouvindo o apelo do ser, torná-lo palavra, no ato mesmo de fazer o mundo e as coisas. Nesta medida, a linguagem se identifica com o ato de revelação do ser. Colocar a questão da linguagem nestes termos busca não só retornar aos tempos antigos em que prevaleceu a doutrina segundo a qual o homem, diferentemente da planta e do animal, é o ser capaz da linguagem, mas, sobretudo, pôr à luz o dito não-pensado desse dizer metafísico – o homem é o pastor do ser¹²⁴.

Se o pensamento de Martin Heidegger é essencialmente busca do sentido do ser, nele a linguagem emerge como um problema de vital importância. Isto é, o sentido do ser está arraigado à linguagem e não pode ser encontrado se estiver dela desvinculado. Neste sentido, para Heidegger a linguagem se identifica como o ato de revelação do ser. É por meio dela que o homem é o que é. Dessa forma, como nos afirma Silvio de Macedo (1966), o estado de aberto

¹²³ “Só a língua permite ao homem ser este ser vivente que ele é enquanto homem”. Neste sentido Cf. HEIDEGGER, Martin. **Língua de tradição e língua técnica**. 2.ed. Lisboa: Vega. 1999b, p.30.

¹²⁴ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1995, p.68.

da existência só se torna possível, totalmente, na linguagem. Assim, a linguagem é o traço de união entre homem e ser, o fruto de duas aberturas, que se interpenetram, se entregam para integrar-se. A linguagem pertence ao Ser, pois é ele quem se oferece a nós, mostra-se em seu dizer silencioso. É desvelamento (alétheia), o âmbito do aparecer que o ser delimita e dá o homem para mover-se. Ou, como diz Heidegger, linguagem é a casa do Ser, edificada em sua propriedade pelo Ser e disposta a partir do Ser. Por isso, urge pensar a essência da linguagem numa correspondência ao Ser e como uma tal correspondência, isto é, como a morada da Essência do Homem¹²⁵. Heidegger, definitivamente, leva o pensamento aos confins do não-pensado, não obstante pretender algo muito simples, a proximidade calma de um vigor que não se impõe à força. Isto nos faz pensar como a professora Maria do Carmo Tavares de Miranda:

Não há, a meu ver, um Heidegger "I" e um Heidegger "II", nem um "último Heidegger", de que falam alguns estudiosos como se houvesse oposições em seus escritos ou uma ruptura em seu pensamento. O que há é um Pensar que pensa o pensado, e o não-pensado ainda, e busca sempre pensar o Ser mesmo em sua origem (MIRANDA, 1969, p. 6).

Quando Mac Dowell sugere que, ao assumirmos o caminho do pensamento heideggeriano, até a palavra homem precisaria ser, temporariamente, posta de lado, ele nos acena para o pensado e o não-pensado; isto é, o esforço, ofício do pensar, de Martin Heidegger não está em negar ou declarar falsas as interpretações metafísicas do homem, como *animal rationale*, como pessoa, como ser dotado de alma, espírito e corpo, mas em descobrir, ex-por o que havia sido esquecido pela interpretação embotada da

¹²⁵ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1995, p.55.

metafísica: a dignidade do homem como o pastor do ser¹²⁶. Dessa forma, Heidegger reclama um ir à origem, um penetrar vertical no dizer do Ser, e uma exegese rigorosa deste recolher, um re-encontrar o que é o primordial, o Ser em sua irradiação, que é magnificência, mas que aparece se ocultando. Este aparecer, este re-velar do Ser, segundo a professora Miranda (1969), introduz a consideração do ocultamento: o que re-vela supõe, antes, um estar oculto, e ao re-velar-se fica sempre ainda oculto. Com estas palavras não queremos adiantar o nosso próximo tema, que será *alétheia e linguagem*, mas tão somente chamar a atenção para o que pode estar en-coberto na palavra homem e que até hoje ainda não foi pensado.

Retomando a questão, o que dá ao homem condição de falar é o fato de que é um ser de presença. Aos demais entes, pelo contrário, o traço em comum é a ausência, ou seja, a não-presença a eles próprios e àquilo que os cerca.

O homem, presente a si e a tudo o que o cerca, é o ponto de partida para a interrogação sobre o ser, visto que pode entrar em contato com ele. Conhecendo o ser, o homem o exprime, apresentando e manifestando aquilo de que teve experiência. Constitui-se, assim, por ser essencialmente o que tem poder de trazer à luz as coisas, mesmo quando se retira da presença meramente física. Como bem diz Thais Curi Beaini (1981), o homem é o signo do ser, pois o indica, enquanto que o animal apenas usa os signos. Assim, o que caracteriza essencialmente o homem é o fato de relacionar-se com o ser¹²⁷.

Em linhas gerais, parece muito simples o processo de reciprocidade em que homem e ser estão intimamente vinculados por meio da linguagem num

¹²⁶ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1995, p.51.

¹²⁷ Cf. BEAINI, Thais Curi. **À escuta do silêncio**: um estudo sobre a linguagem no pensamento de Heidegger. São Paulo: Cortez, 1981, p.28.

comum-pertencer – o ser se envia ao homem, se des-vela, numa entrega em que ambos se constituem: o homem como aquele que se relaciona com o ser e o diz; o ser como dom que é experienciado e dito pelo homem. Dessa forma, o comportamento humano de abertura, isto é, a ec-sistência, é reveladora do sentido do ser, enquanto relacionamento entre ser e homem. Este é o fundamento que se identifica com o ato de revelação do ser. O homem, ec-sistindo, está junto do ser e redimensiona, assim, o sentido de seu ser-no-mundo, pois, o mundo significa agora para o homem ec-sistente a clareira do ser que o convida a uma proximidade. Neste contexto, o homem atento manifesta-se como o ente privilegiado que pode estabelecer um contato com o ser, penetrar no âmbito de sua abertura, tornar-se seu portador. Segundo Beaini (1981), o fato de o homem ser ec-sistente não lhe assegura um contato permanente com o ser, pois ele enquanto homem corre o risco de afastar-se do ser. Ele apega-se àquilo que lhe é mais acessível a um contato físico; ele vive em meio aos entes. Isto é o que Heidegger denomina como in-sistência. Neste sentido, Heidegger, na *Carta Sobre o Humanismo*, acusa a metafísica por não ter dado um passo rumo à Verdade do Ser:

A metafísica só conhece a clareira do Ser ou simplesmente como o viso que oferece, em seu "aspecto" (Idea), o presente (das Auwesende) ou criticamente como o visado na pro-spectiva da representação categorial por parte da subjetividade. Isso quer dizer: a Verdade do Ser, como a própria clareira, permanece oculta à metafísica (HEIDEGGER, 1995, p. 52).

Em outra passagem, Heidegger é ainda mais enfático em sua acusação:

Até hoje ainda não foi pensado o est in gar einai de Parmênides. Por aí se pode medir como se dá o progresso da filosofia. (HEIDEGGER, 1995, p. 57)

Enquanto homem e ser estão apropriados, suas essências se pertencem, e atingimos o significado mais próprio da linguagem no acontecimento-apropriador. Este nos conduz propriamente à palavra. De que modo isto se efetua? Qual é a sua importância? De tudo que foi dito até aqui, podemos concluir que o ser se diz ao homem, enquanto se des-vela, mostra. Contudo, o ser necessita da palavra para que possa aparecer, e o homem que assume seu relacionar-se com o ser, mantém-se fiel ao que foi manifesto, de modo que sua palavra revela realmente o ser, ao invés de encobri-lo. Assim, o acontecimento-apropriador culmina na entrega de homem e ser, que se faz na linguagem. O acontecimento-apropriador, enquanto vinculação entre ser e homem, torna o homem um ente que fala, atualiza sua essência. Coloca-nos também em contato com aquilo que é próprio da palavra: a habitação na proximidade do ser que se des-vela e a constante vinculação da palavra ao ser. Do mesmo modo que a palavra necessita do ser, o ser utiliza a palavra para revelar-se: o ser se dá pela palavra, que, por sua vez, o manifesta. Assim, o acesso à palavra em si mesma nos é dado pelo acontecimento-apropriador, no qual o ser, tornando-se presente, diz-se ao homem que, por sua vez, o pronuncia.

Se o próprio da palavra é re-colher o ser, como pensar o esvaziamento da linguagem e sua entrega simplesmente como instrumento? Segundo Heidegger, para responder, ainda que sumariamente, a esta questão são necessárias duas coisas: uma definição do que é próprio da linguagem, do que é definitivamente o falar do homem (que iremos enfrentar no penúltimo capítulo, *linguagem originária*); a seguir, é preciso que seja suficientemente delimitado, o que significa informação no sentido rigorosamente técnico.

Retomando o pensamento anterior, essas reflexões lançam uma luz estranha sobre a maneira corrente, e por isso mesmo sempre apressada, de caracterizar o homem como *animal racional*. Analisando mais de perto a definição cunhada por Aristóteles, que parecia tão sólida, é para Heidegger e para nós agora, no mínimo, insatisfatória. Isto porque o *animal racional* terminou por fechar-se ao horizonte próprio da significação de sua própria essência¹²⁸. Assim, na referência constante ao ser, a essência do homem não pode caracterizar-se nos termos do *animal racional*. Para o homem, a questão é se ele encontra o que é “destinado” à sua Essência corresponde ao destino do Ser, pois é de acordo com esse destino que, como ec-sistente, ele tem de guardar a Verdade do Ser¹²⁹. O homem é o pastor do Ser. Dessa forma, o homem é aquele que guia e guarda a verdade do ser na Linguagem, adquirindo assim toda sua grandeza. Enquanto respondendo ao apelo do ser, zela para que sua mensagem não se perca. Ao que nos parece a definição metafísica do homem como *animal racional* é apenas uma junção inadequada de dois termos: animalidade e racionalidade, visando apenas ao aspecto do conhecimento¹³⁰.

Se a linguagem depende do apelo do ser, que não podemos forçar, se a linguagem é uma mediação, um encontro entre ser e homem, entre duas aberturas que se penetram, surge uma questão para continuarmos no esforço do pensar: ser homem, isto é, realizar-se como Dasein des-velador, aceder à verdade, pensar o Ser e alcançar a palavra são movimentos entrelaçados. Se a vocação do homem é aceder à verdade, antes de falar – escreve Heidegger (1995) – o homem terá que deixar-se apelar pelo Ser mesmo, com o risco de

¹²⁸ Cf. BEAINI, Thais Curi. *Op. cit.*, 1981, p.67.

¹²⁹ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1995, p.51.

¹³⁰ Cf. BEAINI, Thais Curi. *Op. cit.*, 1981, p.68.

sob tal apelo ter pouco ou raramente algo a dizer. Somente assim se restituirá à palavra a preciosidade de sua Essência e ao homem a habitação para morar na verdade do Ser.

Se a verdade é o des-velamento do Ser, qual é o papel da linguagem na sua *pro-dução*?

4 ALÉTHEIA E LINGUAGEM ORIGINÁRIA

4.1 IMPOSTAÇÃO DO PROBLEMA

É certo que a metafísica representa o ente em seu ser e pensa assim o ser do ente. Porém, ela não pensa a diferença entre eles. A metafísica não questiona a Verdade do Ser em si mesmo. Daí também nunca colocar a questão: de que modo a Essência do homem pertence à Verdade do Ser. *Ser e Tempo* é a tentativa de recolher de modo pensante aquilo que permanece não-pensado – a *diferença ontológica*, diferença entre Ser e ente, que para professora Maria do Carmo Tavares consiste em ponto fundamental para a compreensão da Ontologia Fundamental. Prefaciando *Á escuta do silêncio*, de Thais Curi Beaini, Salma Tannus Muchail diz que o pensamento de Heidegger trava um círculo de relações entre a Verdade (compreendida como desvelamento do ser dos entes), o homem (compreendido como abertura ao próprio ser) e o Ser (compreendido como mistério, condição de possibilidade, fundamento do fundamento). O ciclo se completa: a questão da essência da verdade, recolocada, torna-se na questão da verdade da essência¹³¹, isto é, na questão mesma do Ser, e com ela, na questão do homem e Ser, acabam por reunir-se numa única e mesma pergunta: aquela e que se constitui o cerne mesmo da filosofia, ou melhor, aquela que é o ofício do pensamento.

¹³¹ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1979, p.143.

Mas é também para Heidegger, no pensamento do Ser, que o homem alcança a sua palavra.¹³² Outro círculo se anuncia: ser homem, isto é, realizar-se como Dasein desvelador, aceder à Verdade, pensar o Ser e alcançar a Palavra são movimentos entrelaçados. Sabemos que o Ser não se mostra como tal simplesmente porque não “é”. O Ser é, antes, a possibilidade inexaurível de ser isto ou aquilo, a saber, do “é” dos entes particulares. Ele próprio, indemarcável, torna, contudo, possível todo contorno que demarca cada ente no seu “é”. Correlativamente, não é possível ao homem captar o próprio Ser na medida mesma em que se relaciona com os entes e com eles se espanta. Esta disposição ao Ser a nos afetar no trato com os entes pode também ser dita uma correspondência ao apelo do Ser nos entes com os quais nos relacionamos. A correspondência responde, e esta resposta é a vocação do homem. A palavra, que responde ao chamamento do Ser nos entes particulares, nomeia o “é” dos entes, fá-los surgir na presença, opera a sua verdade. E eis que os círculos se circundam numa espiral que vertiginosamente nos envolve, agora, na questão da essência mesma da linguagem.

Pensemos um pouco mais neste envolvimento. Ele significa, primeiramente, que, mais que a simples colocação em círculo do que já está manifesto ou oculto, a linguagem não é, originalmente, meio de comunicação ou forma de expressão. Como expressão a serviço da comunicação, a linguagem é derivada de seu sentido originário. A linguagem, de cuja essência deriva sua possibilidade como meio de comunicação, é o dizer que responde à interpelação do Ser sempre implícita na apreensão dos entes. Mais ainda: este dizer correspondente pronunciado pelo homem começa no pensamento originário que ouve o Ser. É, antes, e primeiro, silêncio da escuta para fazer-se palavra que

¹³² Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1979, p.144.

responde.¹³³ Antes de falar, o homem terá que deixar-se apelar pelo Ser mesmo, com o risco de sob tal apelo ter pouco ou raramente algo a dizer,¹³⁴ pois, somente assim se restituirá à palavra a preciosidade de sua Essência e, ao homem, a habitação para morar na Verdade do Ser.

Na experiência do pensar o já pensado, Heidegger, em *Ser e Tempo*, traz à luz o Dasein como abertura ao próprio Ser, que o leva, por sua vez, a fazer a experiência fundamental da diferença ontológica e do esquecimento do Ser, isto é, o não-pensado, o não-colocado. Neste panorama do não-pensado, a Linguagem Originária é a morada da Verdade do Ser que emerge como *Des-encobrimento*.¹³⁵ Seguindo tal caminho, esperamos conquistar a compreensão do horizonte de um tal filosofar e atingir, com Heidegger, a experiência original que estas palavras nomeiam.

4.2 O § 44 – VERDADE EXISTENCIAL COMO VERDADE TRANSCENDENTAL

Ernilo Stein (1993), em sua obra *Seminário sobre a verdade*, comentando o § 44 de *Ser e Tempo*, faz notar que sua localização central, quando

¹³³ Heidegger reclama um ir à origem, um penetrar vertical no dizer do ser, e uma exegese rigorosa deste re-colher, um re-encontrar o que é o primordial, o Ser em sua irradiação, que é apropriação, mas que aparece se ocultando. Em *Que é Metafísica*, Heidegger deixa claro qual é o destino do Ser (*es gibt*) e a essência da Linguagem (morada). O pensamento, dócil à voz do Ser, procura encontrá-lo a palavra através da qual a verdade do ser chegue à linguagem. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1979, p.51.

¹³⁴ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1995, 34.

¹³⁵ “Des-encobrimento é o traço fundamental daquilo que já apareceu e que deixou para trás o encobrimento”. Neste sentido Cf. HEIDEGGER, Martin. **Ensaio e conferências**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Sá Cavalcante Schubak. 2.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, p.229.

percebida no conjunto do tratado, guarda um sentido capaz de excluir a aparente casualidade. Em primeiro lugar, porque o § 44 se situa no fim da primeira seção de *Ser e Tempo*, precedendo a segunda seção da obra. Na primeira seção de *Ser e Tempo*, Heidegger pretende fazer uma Analítica Fundamental preparatória do Dasein, do eis-aí-ser, como podemos traduzir. Na segunda seção, a intenção fundamental é analisar o Dasein e a temporalidade.

Antes de entrar na questão do Dasein e da temporalidade, ao final do capítulo sexto, cujo título é *El cuidado como ser del Dasein*, que deve ser considerado o capítulo central de *Ser e Tempo*, Heidegger insere o § 44, *Dasein, aperturidade e verdade*. Mas não é simplesmente a questão que é discutida nesse capítulo. Aí se discute também, no § 43, *Dasein, mundaneidad y realidad*.

Segundo Ernildo Stein, o projeto filosófico heideggeriano *Ser e Tempo* é, na verdade, uma Analítica Existencial, cuja intenção é se confrontar consigo mesmo, com a sua interrogação filosófica, no contexto da história da filosofia, sobretudo com três grandes tradições: a kantiana, a cartesiana e aristotélica. Esse confronto tem como guia fundamental a obra de Kant.¹³⁶ Em conformidade com esta análise, Mac Dowell (1993) salienta que Heidegger irá fazer uma recapitulação da *Crítica* de Kant, o que mais tarde vem a ser confirmado pelo próprio filósofo em sua tese exposta na sua obra *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), que seguiu poucos anos a publicação de *Ser e Tempo*. É importante ressaltar que o retorno à *Crítica* é motivado tendo em vista que Kant teria

¹³⁶ Cf. STEIN, Ernildo. **Seminário sobre a verdade**: lições preliminares sobre o § 44 de Sein und Zeit. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993, p.17.

sido o primeiro e único, segundo Heidegger, no curso da história da filosofia a tentar retornar aos seus fundamentos.¹³⁷ Ao retornar aos fundamentos da metafísica, a questão que se faz presente é o problema da transcendência, isto é, interroga-se a possibilidade interna da ontologia. Segundo Heidegger, há que determinar a essência da verdade transcendental; que precede toda verdade empírica e a faz possível. Dessa forma, a verdade ôntica se orienta necessariamente para a verdade ontológica.¹³⁸

Esse retorno à *Crítica* está contextualizado pela discussão com os neokantianos em torno da questão da existência de um tipo de verdade que não é apenas verdade das proposições, verdade simplesmente do proferimento de sentenças, mas uma verdade que seja vista como condição de possibilidade para podermos entender o que é propriedade (verdadeiro e falso) de uma proposição. Em outras palavras, o que Heidegger pretende é realmente uma grande subversão da tradição filosófica, recolocando a questão da verdade não mais *sub specie aeternitatis*, numa espécie de horizonte de intemporalidade, numa espécie de horizonte de necessidade lógica ou de formas puras ou de idealidade.

Segundo ainda Stein (1993), o § 44 ocupa este lugar central no *Tratado* de 1927 por dois motivos: primeiro, porque toda análise existencial usa, no fundo, essa questão, não apenas como problema para os outros, isto é, como problema novo na questão da verdade, que a tradição filosófica não pensara assim, mas isto seria como condição do próprio desenvolvimento que o filósofo realiza na analítica existencial desde o conceito de compreensão do ser e o

¹³⁷ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1996, p.25.

¹³⁸ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1996, p.25.

conceito de ser-no-mundo. Quer dizer, a questão da verdade é importante como questão para o confronto com a tradição filosófica. Esta será problematizada pela ontologia fundamental, mas é ela também importante para Heidegger medir o seu próprio método, os passos desenvolvidos por meio da fenomenologia para ver se houve o avanço que pretendia com suas afirmações ao levantar a questão do sentido do ser e fazê-lo partindo da analítica existencial. Assim, a questão da verdade tem seu lugar central no confronto com a tradição metafísica, mas também como elemento de confirmação do próprio processo no avanço metodológico.

O outro motivo é que a nova argumentação sobre a questão da verdade vai se legitimar pela analítica existencial no contexto da tradição filosófica. Portanto, não apenas como autocontrole e elemento de confrontação. Isto é muito importante. Quando se diz que a verdade fenomenológica é *veritas transcendentalis*, isto decorre do fato de a análise existencial ser construída transcendentemente. Portanto, é uma questão de método, que aí é levada às últimas conseqüências.¹³⁹

Heidegger afirma, sem dúvida, que o ser e a verdade não se dão senão para o Dasein, como podemos constatar a todo tempo no *Tratado* de 1927. Mas, como bem observa Mac Dowell (1993), o fato de não haver ser e verdade senão para o Dasein implica tão-somente a íntima pertinência entre ser e compreender, como podemos constatar pelas palavras do próprio Heidegger:

Que o enunciado seja verdadeiro significa que descobre o ente em si mesmo. Enunciar, mostrar, “fazer ver” o ente em seu estar descoberto. O ser-verdadeiro (verdad) do enunciado deve entender-se como um ser-descobridor. A verdade não tem, pois, em absoluto, a estrutura de

¹³⁹ Cf. STEIN, Ernildo. *Op. cit.*, 1993, p.140.

*uma concordância entre conhecer e objeto, no sentido de uma adequação de um ente (sujeito) a outro (objeto). Neste sentido, o ser-verdadeiro, enquanto ser-descobridor, só é ontologicamente possível em virtude do **ser-no-mundo**. Este fenômeno, no qual temos reconhecido uma constituição fundamental do Dasein é o fundamento do fenômeno originário da verdade. (HEIDEGGER, 1997, p. 239). **Negrito nosso.***

Daí não se pode concluir, entretanto, que o ser seja para Heidegger uma pura projeção do Dasein como o é para Kant. De fato, o caráter extático que Heidegger atribui ao Dasein mostra que a missão do Dasein, que constitui sua essência, é simplesmente abrir o horizonte para a manifestação do ser daquilo que é e é desse ou daquele modo, independente do compreender humano.¹⁴⁰

Poderíamos dizer que Heidegger rompe o círculo da certeza. Isso significa romper o círculo no qual se movem as teorias da verdade, o círculo da adequação, em que uma certa ligação é afirmada e não se problematizam as condições de possibilidade desta relação. Quando problematizo as condições de possibilidade de uma relação, meu discurso, que buscava certeza, fica em segundo plano, e começo a perguntar pelas suas condições de possibilidade. Isto significa sair do círculo fechado da epistemologia ou gnosiologia, com a representação da verdade como objeto da lógica. A filosofia da lógica e as tradições lógico-semânticas sabem desta diferença, mas andam em outra direção.¹⁴¹

A partir do que dissemos, pode-se deduzir que o § 44 tem uma intenção profundamente inovadora e original: colocar o problema da verdade num nível fundante, em que se procura um fundamento ligado às condições concretas, históricas, do modo de ser-no-mundo. Tudo isto faz com que Heidegger, ainda

¹⁴⁰ Cf. MAC DOWELL. *Op. cit.*, 1997, p.183.

¹⁴¹ Cf. STEIN, Ernildo. *Op. cit.*, 1993, p.135.

que se situe numa certa corrente ontológico-transcendental, a supere num aspecto: não existe mais aquele lugar seguro para a verdade. Não há mais um fundamento último para a verdade. O estar descoberto do ente intramundano se *funda* na abertura do mundo. Ora bem, a abertura é o modo fundamental como o Dasein é seu Aí. A abertura está constituída pela disposição afetiva, o compreender e o discurso. O estar descoberto do ente tem lugar na abertura e por ela. Por conseguinte, só com a abertura do Dasein se tem alcançado o fenômeno mais originário da verdade.¹⁴² Se a abertura é essencialmente fática¹⁴³, há uma historicização do problema da verdade, a partir da própria condição de revelação, que é um existencial e um elemento dinâmico ligado à historicidade. A revelação tem um sentido em Heidegger de ser, simultaneamente, uma correção do lugar em que se fazia a discussão da verdade – que era o lugar da consciência – e uma introdução da discussão da verdade ao nível do próprio ser do *Dasein*, do ser-no-mundo.¹⁴⁴

Neste contexto, o fenômeno mais originário da verdade se dá na abertura do Dasein como re-revelação, des-encobrimento do ente: Qual é a missão, o ofício do *Pensar* e da *Linguagem*?

¹⁴² Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1997, p.241.

¹⁴³ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1997, p.241.

¹⁴⁴ Cf. PAIVA, Márcio Antônio. *Op. cit.*, 1998, p.72.

4.3 PENSAMENTO ORIGINÁRIO

É no pensar do Ser que a liberação do homem para ec-sistência, liberação que fundamenta a história, chega à palavra, considerada esta como uma articulação protetora da verdade do ente em totalidade. O número dos que escutam esta palavra pouco importa.¹⁴⁵ A qualidade dos que podem dar atenção (escutar) decide a respeito da posição do homem na história. Neste aprofundar a história do Ser, o Ser e a sua verdade, o velado e o re-velado, o indagar o Ser como *Presença* referido a um modo determinado do tempo, de que já falava *Ser e Tempo*, vai sendo reelaborada no pensamento de Heidegger a exigência de pensar o ainda não-pensado, o que desde muito até agora se dá a ser pensado, mas ainda é não-pensado. E aqui o sentido da exigência do ser pensado, como também o que nos dá a ser pensado, aquilo que é da essência do pensar, o pensável.

Todo pensável dá a pensar. Mas ele não dispensa este dom, senão quando o que dá a pensar é, a partir de si mesmo, o que deve ser pensado. Observamos bem e atribuímos desde agora a cada palavra seu peso. Há o que é tal, que nos dá a pensar, a partir de si mesmo, como de sua origem. Há o que é tal, que reclama que sejamos atentos a ele e, pensando, voltemo-nos para ele: para pensá-lo. O pensável, ou seja, o que nos dá a pensar, não é, portando, de nenhum modo, estabelecido por nós, nem por nós só agora construído, nem representado apenas por nós.

¹⁴⁵ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1971, p. 144.

Denken, pensado em sua essência, é *wohnen* (habitar), enquanto é re-colher, re-pousar, a-colher, guardar, proteger.¹⁴⁶

O que é que se chama pensar? Qual é o próprio significado da palavra pensar? Como é que o que se chama “pensamento” tem sido concebido e definido pela tradição filosófica? Por que a submissão tradicional à lógica como sendo a ciência do pensar? Quais são as condições de um pensar adequado? Que é que o pensar exige de nós ou nos apela a que pensemos? Esta última pergunta funciona como questão central, da qual todas as outras decorrem, pois é do próprio sentido do que significará uma chamada ou re-comendação, ou um dar nome, que é um apelo à palavra, que todo caminho do pensar vai medir-se e ser medida entre a sua origem, a sua proveniência e o que ad-vém.¹⁴⁷

A partir da diferença entre o dizer e o pronunciar, Heidegger, no seu servir-se e comentar os textos de Parmênides e de Heráclito, e no buscar os termos correspondentes na antiga língua alemã, vai encontrar através da palavra usual *Gedanke* (pensamento) o *Gedanc*, que quer dizer guardar como lembrar e que corresponde a *Gemut*, alma, coração. *Gedanc* e *Gedachtnis*, memória, um re-colher, um pensar interiorizado, um pensar *em* e *junto a*, um pensar entre, onde fidelidade e constância caracterizam o deixar ser-presente. É uma presença através do que é passado, do que é presente e do que é a vir (ad-vir).¹⁴⁸

E este pensar essencial é *An-denken*, pensar *em*, *junto a*, *entre*, é pensar co-memorante. Re-colhimento e reconhecimento.

¹⁴⁶ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 2002, p.115.

¹⁴⁷ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1969, p.10.

¹⁴⁸ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1969, p.10.

Pensar, *noeín*, é determinado pelo dizer, *légein*. Mas já *légein* significa o recolher e fazer aparecer o Ser, o deixar exposto, deixar posto diante de, enquanto que *noeín* significa o recolher e o ativar, o dis-por, guardar e a-tender ao Ser que posto diante de, e um guardar, proteger tudo que está re-colhido. Pensar, portando, é visto dinamicamente, em movimento, correlativo com o dizer, e ambos em caminho ao Ser entre ocultação e des-ocultação do que está diante deles. O próprio ser do pensar do Ser e para o Ser, e sua essência é a de ser *entre*¹⁴⁹.

Pelo pensar e dizer é que o homem habita sobre a Terra e sob o Céu, diante dos divinos e da comunidade dos mortais. Habitar não é só construir, mas construir, que e também cultivar são compreendidos em habitar, que significa o deixar-ser, o fazer surgir, o fundamentar e o proteger o que é fundamento. E o construir como fazer surgir e como essencial deixar-ser, o cultivar ou formar, podemos dizer que implicam o habitar como o pensar do homem na referência com as coisas, traço fundamental do ser entre terra e céu, divinos e mortais: saber do ser que somos, ser entre a terra e o céu, divinos e mortais, e conduzir este ser como este ser, mortal como mortal.

Conceição Neves (1998), comentando Heidegger, lembra que o filósofo vive o desencanto do saber erudito e vazio. Em contrapartida, aproxima-se do pensamento numa atitude de carinhosa cumplicidade e serena disponibilidade. Hannah Arendt testemunha que seus alunos viam-no como alguém que *pensava as coisas mesmas, e não sobre as coisas*.¹⁵⁰ Pensar as coisas é aproximar-se delas despretensiosamente.

¹⁴⁹ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1969, p.11.

¹⁵⁰ Cf. ETTINGER, Elzbieta. **Hannah Arent / Martin Heidegger**. Tradução Mário Pontes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996, p.25.

As questões originárias do pensar estão fora da História, embora históricas em sua origem. Assim, o pensar sem objeto, como o caminhante que anda nos caminhos naturais da floresta, encontra-se sempre mais próximo, na vizinhança do Ser.¹⁵¹

Este *dizer o que é* indica a essência do homem como sendo o re-velador do Ser, o re-une e in-staura o que é original. Em seu dizer, o pensamento eleva apenas à linguagem a palavra impronunciada do Ser. Clareando-se, o Ser chega à linguagem. Assim a linguagem é elevada à clareira do Ser.¹⁵²

Dizer é manifestar ou apresentar algo que aparece. O que aparece pode, porém, apenas *ter aparência de*.¹⁵³ Esses dois modos fazem parte do aparecer originário. O ente não só revela o que é, mas revela sua condição de velado, de ser manifestação e ocultamento. A abertura do Dasein para o Ser capta como Verdade do Ser o modo de ser, velando-se e re-velando-se, dissimulando, parecendo ser. Estar atendo à Verdade é saber da possibilidade de dissimulação. A dissimulação do Verdadeiro ou da manifestação do ente é o Mistério. Só é possível a Verdade quando ela coexiste com o Mistério, quando o Dasein se dá conta da verdade como revelação/ocultamento. A *alétheia* manifesta-se, então, como a tensão do arco, na figura do antigo pensamento grego, ou como o aparecer que ama esconder-se da natureza.¹⁵⁴

Pelo exposto acima, podemos afirmar que não há um horizontalismo no conhecimento da verdade, mas uma *leitura vertical*, um apanhar e re-unir em profundidade o que está no mais íntimo, e sempre ir ao mais íntimo, não

¹⁵¹ Cf. Neste sentido. GMEINER, Conceição Neves. **A morada do ser**: uma abordagem filosófica da linguagem na leitura de Martin Heidegger. Santos, SP: Leopoldianum, 1998, p.77.

¹⁵² Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1995, p.96.

¹⁵³ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1997, p.242.

¹⁵⁴ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 2002, p 239.

superposições, mas uma interiorização, e aí se estabelece o diálogo. Tanto pensamento como a verdade não são frutos de uma consciência vazia. A palavra do Ser é in-vocada e re-vocada. Há uma presença oculta. Uma relação e tendência marcam o Ser: o que é, o que não-é; que é o Ser? Aqui caberia entrar na questão do imanente e do transcendente do Ser. Ser – a Presença. No tempo se pronuncia, dá-se, acontece esta relação de abertura ao Ser, e se afirma sua dimensão. O Ser aparece e se oculta, se deixa participar e se retrai. É o mistério do Ser, carregado de inteligibilidade sempre crescente, o ainda não-dito, o dizível. Ele (o Ser) é dispensação e destinação. Necessário, portanto, à hermenêutica do Ser, que é o dizer de reconhecimento, que esta além do conhecimento representativo do sujeito kantiano. Sem a linguagem, falta a toda ação toda dimensão na qual pudesse agir e atuar. Nisso a linguagem nunca é apenas expressão do pensar, sentir e querer. A linguagem é a primitiva dimensão dentro da qual os seres humanos somente podem corresponder ao Ser e à sua reivindicação, e no corresponder e pertencer ao Ser na correspondência.¹⁵⁵ Neste *primitivo corresponder*, realizado propriamente, está a missão do pensamento. Afinal, cabe a ele (o pensamento) transformar em linguagem cada vez esse ad-vento permanente do Ser que, em sua permanência, espera pelo homem. Sendo assim, a primeira lei do pensamento não são as regras da lógica. Com efeito, parece ser este o sentido derradeiro do pensamento: destinar o dizer do Ser, como destino da Verdade.¹⁵⁶

Se é o Ser que se re-vela, se dá ao Da-sein na sua abertura fática restamos, por fim, perguntar: Qual é a pátria e a missão da linguagem em Heidegger?

¹⁵⁵ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1969, p.08.

¹⁵⁶ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1995, p.98-99.

4.4 LINGUAGEM ORIGINÁRIA

Para responder à colocação feita anteriormente, apelamos a Heidegger, que, ao seu modo, responde perguntando: Alguma coisa é onde falta a palavra? A esta pergunta gostaríamos de acrescentar uma outra: Pode a palavra faltar? Heidegger (2003), comentando um dos poemas de Stefan George, chama atenção para o fenômeno que a palavra *faltar* nomeia, dizendo que onde algo falta dá-se o rompimento, uma quebra, ocorre uma interrupção. Romper com alguma coisa significa retirar-lhe, deixar que algo lhe falte e falhe. Algo está faltando significa, algo esta falhando. Nenhuma coisa é onde falha a palavra; esta nomeia a coisa.¹⁵⁷ Parece não haver dúvidas, até para os mais desavisados, de que palavras brotam de um sentido que se dá no mundo (abertura), e não ao contrário, de que o sentido brota das palavras. Supondo que seja assim mesmo o encadear dos fenômenos, somos tentados a dizer, num relampejo, que a linguagem origina na Verdade do Ser e está sempre a seu serviço. Se quiséssemos, a outro modo, poderíamos simplesmente dizer, como Heidegger na *Carta sobre o Humanismo*: a linguagem é a morada do Ser e em sua habitação mora o homem.¹⁵⁸ Para alguns, sobretudo para os menos avisados, a questão se resumiria a um pensamento poético, sem valor racional. A estes, sem demora, Heidegger responderia que o sentido do Ser se dá, se entrega, originalmente, aos pensadores e poetas pensadores. Como não somos agraciados pelo dom da poesia pensante, que dirá pensadores autênticos no

¹⁵⁷ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 2003, p.124.

¹⁵⁸ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1995. p.24.

sentido próprio da palavra, somos obrigados a nos lançar ao esforço medonho do pensar, onde as palavras surgem com a demora que lhes convém.

Se estamos entregues ao ofício do pensar, gostaríamos de retomar a questão à luz dos parágrafos 33 e 34 de *Ser e Tempo*, em que Heidegger irá tratar, respectivamente, do enunciado enquanto modo derivado da interpretação e da linguagem. A primeira questão que se faz presente, sem qualquer dúvida, é que, na medida em que o enunciado se funda no compreender e representa uma forma derivada de levar adiante a interpretação, ele também tem um sentido. Contudo, segundo Heidegger, o sentido não pode ser definido como algo que se encontra *no* juízo, junto com o ato de julgar.¹⁵⁹ Antes de desenrolar esta questão do sentido, tão caro a Heidegger, gostaríamos de fazer duas ressalvas, uma com Ernildo Stein, situando esta questão do sentido dentro da filosofia como a história do pensamento e a outra com Zeljko Loparic, que iluminará o porquê de se discutir a linguagem jurídica a partir de Heidegger ou, mais especificamente, no horizonte da linguagem originária. Ernildo Stein (2004) afirma que a filosofia, no seu núcleo, trata de dois campos fundamentais. De um lado, ela analisa o problema da verdade dos enunciados, a verdade das proposições teóricas; de outro lado, a filosofia analisa o problema da fundamentação da ação humana a partir de certas normas morais. Esses seriam os temas fundamentais da filosofia enquanto reflexão racional. Não há dúvida quanto à centralidade da reflexão heideggeriana, principalmente se tivermos em conta a primeira questão. Mas quanto à segunda questão – *a fundamentação da ação humana* –, pode parecer que Heidegger tenha se furtado a discuti-la. Pelo menos é o que parece à primeira vista. O professor Loparic (1997), analisando a

¹⁵⁹ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1997, p.177.

pergunta que um jovem amigo teria feito a Heidegger, logo depois da publicação de *Ser e Tempo*: “Quando escrevereis uma Ética?”, diz que a única resposta que Heidegger poderia ter dado ao seu interlocutor era que a Ética já estava escrita ao longo do desenvolvimento da questão do ser, mas de acordo com o princípio da finitude.¹⁶⁰ A resposta do professor espanta quaisquer dúvidas que possam subsistir se Heidegger teria mesmo de fato se furtado a esta questão tão cara ao pensamento filosófico. Para nós, a resposta do professor acena como uma possibilidade plausível de querer enfrentar a linguagem jurídica a partir da linguagem originária.

Retomando a questão do enunciado que havíamos interrompido, Heidegger considera que a celeuma que se criou em torno desta questão – o enunciado como o *lugar* primário e próprio da verdade – tem raízes fincadas lá no mundo grego. Na verdade, trata-se segundo o filósofo, de uma interpretação reducionista do *logos*, que terminou por esconder a experiência original (o fenômeno) que esta palavra acenava. Mas que interpretação é esta que nos teria dado o direito de acreditar que o enunciado é *local* original da verdade? *Antropos-logon-echon*. O que era uma possibilidade se tornou “A” possibilidade. Isto é, no modo de ser do *logos* encontramos a fala, o enunciar, mas encontramos também de-por e pro-por, colher, recolher, escolher.¹⁶¹ A questão é como e em que medida o sentido de-por e pro-por chegou a significar dizer e falar. Dizer e falar vigoram sempre no deixar dispor-se num conjunto tudo que vige postado no des-encobrimento.¹⁶² Se é assim mesmo o modo de ser do

¹⁶⁰ Cf. LOPARIC, Zeljko. **Ética e finitude**. São Paulo: EDUC, 1995, p 31.

¹⁶¹ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 2002, p.184. Heidegger em *Ensaio e Conferências*, irá, analisando o fragmento 50 de Heráclito – *logos* – expor as raízes o sentido original do fenômeno acenado por esta palavra.

¹⁶² Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 2002, p.187.

logos, a expressão aristotélica *Antropos-logon-echon* contém uma inversão que nos ocultou o original que havia se mostrado: a verdade é o lugar do enunciado, e este, por sua vez, cabe simplesmente “*fazer ver*” o que já foi dado. Em *Ser e Tempo*, Heidegger já deixa claro que o mostrar do enunciado se leva adiante sobre a base do já descoberto no compreender. Sendo assim, o enunciado não é um comportamento sem acento que pudesse abrir num sujeito puro, senão que se move já desde sempre sobre a base do ser-no-mundo. O enunciado necessita previamente de algo aberto, que será mostrado na forma de determinação. Por outra parte, a determinação implica já um ponto de vista a partir do qual se observa para o que há que anunciar.¹⁶³ Dessa forma, o enunciado, enquanto comunicação do já des-encoberto, necessita de uma maneira prévia de ver, mediante a qual o predicado que há de destacar e converter em atributo se libera, de certo modo, de sua inexplícita inconclusão do próprio ente. Não há lugar para dúvida de que o enunciado, derivado da interpretação, tem necessariamente seus fundamentos existenciais no ter prévio, na maneira prévia de ver e no modo prévio de entender. Também fica claro mais uma vez que a verdade (o sentido) não está restrita ao conteúdo de um juízo, mas, antes pelo contrário, trata-se de um existencial¹⁶⁴ no qual o homem desde sempre se encontra.

À medida que caminhamos rumo ao fundo, ao des-encoberto da linguagem, vai se fazendo claro o sentido da interrogação-afirmativa de Heidegger – alguma coisa é onde falta a palavra? – sem que tenhamos que nos debandar por caminhos embaraçosos do realismo ingênuo ou do idealismo sem

¹⁶³ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1997, p.180.

¹⁶⁴ “Não restringiremos o conceito de sentido à significação do conteúdo de juízo, senão que o entendemos como o fenômeno existencial.” Cf. neste sentido: HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1997, p.179.

medida. O “é” da coisa falada se dá na abertura do ser-no-mundo. Mundo e linguagem, ambos têm uma estrutura comum: a estrutura do mundo é clivada pelo *algo como algo*¹⁶⁵ e, num ou outro nível, a linguagem possui a estrutura de *algo como algo*. Sendo assim, podemos examinar a linguagem, que trata do mundo através do sentido, através do significado. Ela trata do mundo através de instrumentos que podem ter vários nomes, mas todos vão remeter, finalmente, à linguagem enquanto *como* de sua manifestação. E, por isso, a racionalidade que guarda a linguagem não é a mesma daquele animal racional que tem a linguagem. O ser humano é aquele animal capaz de um discurso racional. Quando se diz que o ser humano só conhece através dos conceitos, só conhece através da linguagem, estamos dizendo que o ser humano somente é racional porque seu acesso ao mundo se dá via sentido, via significado, via conceito, via palavras, via linguagem.

Podemos usar aqui um conceito citado por Stein (2004) em *Aproximações sobre hermenêutica* que diz propriamente aquele elemento ou aquela estrutura de racionalidade que buscamos e que a filosofia sempre buscou, que poderia se resumir no seguinte: o ser humano é racional porque é capaz de fazer uso correto de enunciados assertóricos predicativos. O ser humano é racional porque é capaz de dizer frases que podem ter a propriedade de verdade e de falsidade. Levando isso até as últimas conseqüências, podemos dizer que o ser humano não tem nenhum outro princípio de racionalidade que lhe permite pensar o todo.

Tratamos da linguagem sempre com esse pressuposto fundamental: ser capaz de usar enunciados assertóricos predicativos é ser capaz de falar. Mas

¹⁶⁵ Cf. STEIN, Ernildo. **Aproximação sobre hermenêutica**. 2.ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p.16.

há um problema: não existe, como já deixamos entrever por várias vezes, um sujeito neutro ou puro que, de repente, faz uma proposição assertórica predicativa. Não existiu um dia esse ser humano que pela primeira vez pronunciou uma frase correta do ponto de vista lingüístico, gramatical. O ser humano desde sempre falou dentro de uma história determinada. Quando dizemos que o acesso aos entes intramundanos se faz pela clivagem do significado, pela via do significado, dizemos que o nosso acesso aos objetos é sempre um acesso indireto. Nós chegamos a algo, mas enquanto algo. Nós nunca percebemos a cadeira, ela nunca é conhecida numa identificação plena dela mesma do ponto de vista lógico. Ela está sempre clivada *enquanto algo*, como um ente que simboliza algo, um objeto de uso que de repente pode substituir uma escada, mas antes de mais nada como cadeira. Não termos acesso pleno ao ente a não ser via significado; quer dizer que conhecemos *algo como algo*.

O *algo como algo* é também uma estrutura de nossos enunciados. Mas aí surge a questão: se isso cria dificuldades na análise das estruturas de conhecimento, cria mais um problema ao reconhecermos: a linguagem como tal que fala sobre mundo ou a linguagem enquanto ela é o mundo também sempre é apanhada enquanto tal, enquanto linguagem.

O mundo também tem uma estrutura de algo enquanto algo. Não é só a proposição que tem esta estrutura, mas também o mundo tem a estrutura de *algo como algo*. Nossa compreensão, do mesmo modo, tem a estrutura de algo como algo. Então, propriamente, a linguagem é sempre hermenêutica. Sempre temos que interpretar de alguma maneira; pela interpretação chegamos ao ser do ente. Sempre chegamos a *algo como algo*; isto é, a linguagem traz em si um

duplo elemento, um elemento lógico-formal, que manifesta as coisas na linguagem, e o elemento prático de nossa experiência de mundo anterior à linguagem, mas que não se expressa senão via linguagem, e este elemento é o *como* e o *logos hermenêutico*.

A linguagem, portanto, se constitui sempre em uma maneira ambígua. O Da-sein é, antes de tudo, seu “aí”. Seja nos permitido usar esta palavra: há uma ambigüidade fundamental no homem, e por haver esta ambigüidade fundamental é que estamos condenados à hermenêutica. A linguagem só será morada do Ser na medida em que zelar pelo Ser; caso contrário, o esvaziamento da linguagem, que prolifera por toda parte, não irá correr apenas nossas relações uns com os outros e, até mesmo, com os entes intramundanos, mas, sobretudo, corroerá nossa Essência enquanto homens. Caso o homem ainda deva encontrar o caminho da proximidade do Ser, terá de aprender primeiro existir no inefável. Terá que conhecer o extravio do público como também a impotência do privado. Antes de falar, o homem terá que deixar-se apelar pelo Ser, mesmo com o risco de, sob um tal apelo, ter pouco ou ter raramente algo a dizer. Somente assim se restituirá à palavra a preciosidade de sua Essência e ao homem a habitação para morar na Verdade do Ser.¹⁶⁶

No início da nossa caminhada dizíamos que nosso questionamento sobre a linguagem pretendia um relacionamento livre e que a liberdade não passava pelo viés do empírico, mas, antes, tratava-se de um existencial capaz de abrir nossa pre-sença à essência da linguagem. Para tanto, alertamos que era necessário permanecermos onde já sempre estivemos (na linguagem, na

¹⁶⁶ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1995, p.33-34.

abertura, no mundo): na finitude. Conforme Heidegger, esse é o lugar se quiséssemos re-colher à vizinhança mais próxima da morada da linguagem.

Nesse progredir estranho em que estamos sempre pisando o mesmo lugar para pensar sempre o mesmo foi se fazendo uma clareira que não poderia deixar de iluminar o discurso jurídico. Iluminado por este clarão, a pergunta que se impõem a partir daí à comunidade jurídica é apenas uma: Em que medida o discurso jurídico leva em consideração a linguagem originária?

5 A LINGUAGEM JURÍDICA E APELO DA LINGUAGEM ORIGINÁRIA

5.1 IMPOSTAÇÃO DO PROBLEMA

A reviravolta lingüístico-pragmática e hermenêutica da filosofia põe em xeque, segundo Streck (2003), a idéia de fundamentação, rompendo com uma filosofia da consciência ligada ao modelo de conhecimento orientado na presença e na representação dos objetos. No lugar do sujeito solitário, que constitui seus objetos, emerge, agora, a idéia de um conhecimento mediado lingüisticamente e referido à ação. O conhecimento é, portanto, situado, de antemão, no contexto de uma práxis intersubjetiva, histórica, mediada. Dessa forma, à medida que nos libertamos das ontologias regionais, isto é, a medida que passamos a não acreditar na possibilidade de que o mundo possa ser identificado com independência da linguagem, ou que o mundo possa ser conhecido inicialmente através de um encontro não-lingüístico, e que o mundo possa ser conhecido como ele é, intrinsecamente, começamos a perceber – graças à reviravolta lingüística da filosofia e do nascimento da tradição hermenêutica¹⁶⁷ – que os diversos campos da filosofia, que antes eram determinados a partir do mundo natural, poderiam ser multiplicados ao infinito através da infinitividade humana. A hermenêutica será, assim, esta incômoda verdade que se assenta entre duas cadeiras; quer dizer, não é nem uma verdade empírica nem uma verdade absoluta; é uma verdade que se estabelece

¹⁶⁷ Cf. OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Op. cit.*, 1996, p.231.

dentro das condições humanas do discurso e da linguagem. A hermenêutica é, assim, a consagração da finitude.¹⁶⁸

É evidente que essa mudança de paradigma vai provocar ranhuras e espanto, mormente no seio da comunidade dos juristas. Afinal, para o jurista tradicional, inserido no paradigma epistemológico da filosofia da consciência, é a sua subjetividade que funda os objetos no mundo. Sempre acreditou (e continua acreditando) que é a sua descrição, isto é, a sua atividade subjetiva, que faz o mundo ou as coisas sejam como elas são.¹⁶⁹ Com um pouco mais de atenção, eles poderão perceber que as palavras brotam da abertura em direção ao mundo e que a liberdade é fundamental¹⁷⁰ no aparecer da verdade do ser. Daí que sustentar uma essência verdadeira em si mesma do Direito é esvaziar o jurídico e renovar diariamente o esquecimento do Ser.

Nesse sentido, para uma elaboração de uma crítica ao discurso dogmático-jurídico dominante, é imprescindível o pensamento heideggeriano que põe de imediato à comunidade jurídica a questão sobre as condições de possibilidade do conhecimento jurídico, bem como as condições de possibilidade de sentenças intersubjetivas válidas a respeito do mundo, o que significa dizer que não existe mundo totalmente independente da linguagem.

¹⁶⁸ Cf. STEIN. *Op. cit.*, 1996, p.38.

¹⁶⁹ STRECK. *Op. cit.*, 2003, p.170.

¹⁷⁰ Segundo Márcio Paiva, o fundamento, como condição de possibilidade, se dá na transcendência em direção ao mundo, tornada possível pela liberdade enquanto deixar valer o mundo. Cf. PAIVA, Márcio Antônio. *Op. cit.*, 1998, p 134.

5.2 O DIREITO A PARTIR DO PENSAMENTO ESSENCIAL

Uma crítica recorrente ao Direito diz que ele comete injustiças graves, além de guardar a força como instrumento de efetivação. Constata-se nele, continua a mesma objeção, um sério déficit reflexivo, intelectualmente desabonador, capaz de estremecer a segurança do aplicador diante de um caso concreto. Em particular, o discurso jurídico negligencia¹⁷¹ por completo as questões centrais da Essência do homem. Enraizado na tradição filosófica, o discurso jurídico não consegue ver o homem para além do animal racional capaz de pensar o sentido do mundo. Partindo desse ponto, o discurso jurídico, como criação do homem, guardaria em si um valor (sentido) sempre a ser descoberto. Essa linha de pensamento esquece, na verdade, que só se pode falar de sentido, propriamente dito, tendo em conta o homem que se abre e o ser que se desvela. Quando o discurso jurídico negligencia este ponto de partida, a linguagem, lugar do desvelamento, transforma-se em mero instrumento para mais um processo produtivo.

Gostaria de examinar esta leitura proposta pela crítica moderna sob o viés do *Pensamento Essencial*.¹⁷² Este novo viés proposto por Martin Heidegger, ao contrário da metafísica tradicional e da crítica moderna (a metafísica invertida), impõe a necessidade de questionar o discurso jurídico não a partir da lógica, mas a partir da Verdade do Ser.

¹⁷¹ Cf. DWORKIN, Ronald. **O império do direito**. São Paulo: Martins Fontes. 2003, p. 3.

¹⁷² Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1995, p.24.

De acordo com a interpretação metafísica, o pensamento é, em si mesmo, uma *Techne* – processo de calcular a serviço do fazer e operar. Nesse processo, invariavelmente, abandona-se o Ser como elemento do pensar, e a linguagem, que seria *morada do Ser*, esvazia-se, entregando, simplesmente como instrumento para o domínio do ente, a nosso querer e às nossas atividades. O que a metafísica, seja tradicional ou moderna, propõe, portanto, é a redução do Ser ao ente, do pensamento à *Techne*, da linguagem à instrumentalidade, um ponto de vista que faz parte, desde Platão, da mais estreita ortodoxia do positivismo lógico.

De acordo com Heidegger (1997), a questão do sentido do ser só é possível quando se dá uma compreensão do ser. Diferente das ciências, o rigor do pensamento se edifica na medida em que seu dizer permanece, exclusivamente, no elemento do Ser e deixa vigorar a simplicidade de suas múltiplas dimensões.¹⁷³ O modelo inicial do existir humano considerado por Heidegger não é, de modo algum, a vida guiada por deliberação racional. Com esse argumento, Heidegger está não só invertendo a direção da reflexão, mas, sobretudo, redimensionando a Essência do pensamento. Em Heidegger (1995), o pensamento *a-propria-se* na casa do Ser. Essa proposta ontológica (do homem enquanto ser histórico) surpreende sob vários aspectos. Um tal pensamento não aceita os predicados de teórico nem prático. É, antes, dessa distinção do teórico e prático que ele se *a-propria*. Na medida em que ele é ele mesmo, um tal pensamento não é senão a memória do Ser, e nada mais. Pertencendo ao Ser, por ter sido lançado pelo Ser na guarda e proteção de sua Verdade, e assim para ela requisitado, pensa ele o Ser. Um tal pensamento

¹⁷³ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1995, p.27.

talvez não dê resultado imediato. Não tem efeito programático. Ele se basta à sua Essência sendo. Ora, ele é dizendo a sua causa. À causa do pensamento pertence, e sempre, historicamente, um só dizer, o dizer de acordo com a Essência de sua causa, cuja constringência, por se ater à sua causa, é essencialmente superior à verdade das ciências, por ser mais livre, pois deixa o Ser – ser.¹⁷⁴

Dentro dessa proposta ontológica, o pensamento, seja como faculdade da razão ou como faculdade das categorias ou de qualquer outro modo, não resiste à sua Essência originária de consumir o apelo do Ser para Ser. Continuando nessa linha de pensamento o que o homem é repousa na ec-sistência, não da forma interpretada pela metafísica, como realização de possibilidades, mas, ao contrário, como abertura. De fato, a grandeza da Essência do homem não consiste em ser ele, como “sujeito”, uma substância racional, para, na qualidade de déspota do ser, fazer com que a entidade não se reduza à tão celebrada “objetividade”.¹⁷⁵ Ao invés, o homem foi “lançado” pelo próprio Ser na Verdade do Ser, a fim que ec-sistindo nesse lançamento, guarde a Verdade do Ser, a fim de que na luz do Ser o ente apareça como ente que é.¹⁷⁶

Nessa nova concepção, o pensamento não se afasta de seu elemento originário – o Ser – e tampouco essencializa o homem na razão, como os metafísicos fundacionistas que animaram a filosofia, desde os gregos até os teóricos da semântica formal, acreditam que a representação mental ou verbal seja capaz de espelhar a armação do Mundo.

¹⁷⁴ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1995, p.90.

¹⁷⁵ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1995, p.50.

¹⁷⁶ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1995, p.50.

Refletindo sobre o que foi dito, poderíamos pensar que o Direito, com sua base de pensamento, apesar de estar inserido num processo histórico de civilização, muitas vezes, contribui com o processo de massificação do homem: os conteúdos mais profundos são afastados da linguagem, uma vez que o pensamento se encontra em sua base, instrumentalizado. Nesse contexto, o discurso jurídico tornou-se um fenômeno de superfície que toca apenas a superfície da vida humana. Fazendo essa experiência da linguagem enquanto informação¹⁷⁷, o discurso jurídico presta-se ao papel de esconder o sentido do próprio Direito.

Se nesse contexto o discurso só faz esvaziar o Direito do sentido genuíno, cabe a nós repensá-lo a partir da linguagem originária – o lugar da abertura.

5.3 O DISCURSO JURÍDICO E A DIGNIDADE DA LINGUAGEM

Segundo o professor Zeljko Loparic (2001), a linguagem, sob a custódia da *Téchne*, empobrece as experiências humanas ao instrumentalizá-las.¹⁷⁸ Heidegger (1995) insistirá: para que a filosofia não permaneça no esquecimento e na irresponsabilidade, não basta analisar o uso comum ou filosófico da linguagem; é preciso recorrer a uma medicina muito mais radical, à des-construção do uso

¹⁷⁷ Cf. OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Op. cit.*, 1996, p.204.

¹⁷⁸ Cf. LOPARIC, Zeljko. *Op. cit.*, 2001, p.162.

corrente, baseado na atitude teórica, e proceder a sua substituição por outros modos de uso, mais próximos à Essência da Linguagem. Fica claro para nós que se quisermos avançar é necessário dirimirmos esta questão que se põe.

Tendo em vista precisamente a Essência do Homem, no plano Histórico do Ser, Como ec-sistência – ser-no-mundo –, Heidegger formulou, já no período anterior a *Ser e Tempo*, a exigência de uma “nova relação” com a linguagem. Essa exigência de uma “nova relação” não se reduz a uma simples busca de correção gramatical baseada em algo como a “gramática filosófica”. Desde *Ser e Tempo* Heidegger sabe que gramática é uma disciplina filosófico-científica dominada pela lógica: “tem seu fundamento numa ainda crua ontologia das presentidades”.¹⁷⁹ Isso explica o porquê de os predicados ônticos e, mesmo, ontológicos de uma presentidade serem verbalizados, afigurados e, mesmo, definidos. Uma coisa, contudo, adverte Heidegger (1995): “uma coisa é a linguagem como instrumento, uma outra coisa é a linguagem como morada dos Ser. Sendo assim, relatar algo sobre os entes é totalmente diferente de captar o ser dos entes”. E continua: “para esta última tarefa não só no mais freqüente faltam as palavras, como antes de tudo a gramática”. A verdade do Ser, dentro da originariedade de um Pensamento Essencial, não consiste em um sujeito sujeitar às forças de suas pro-spectivas *Techne* o ser dos entes, transformando-os na objetividade de simples objetos. Este é um caso pragmático em que faltam as palavras gramaticalmente corretas. Mas da “falta de palavras” não se segue a falta de compreensão, de interpretação e, até, de comunicação. Agora se torna, talvez, mais claro que não é a linguagem que instaura o mundo; antes pelo contrário, é na ec-sistência – ser-no-mundo – que a Verdade do ser *des-*

¹⁷⁹ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1997, p.129.

vela, dá-se. De acordo com esse pensamento, a linguagem é a Casa do Ser, edificada em sua pro-priedade pelo próprio Ser e disposta pelo Ser.¹⁸⁰ É nesse sentido que Heidegger conclama a pensar a Essência da Linguagem numa correspondência ao Ser e, como tal, Correspondência, isto é, como a morada da Essência do Homem.

Diante da luz dos argumentos tecidos por Heidegger, podemos dizer claramente alguns problemas que nos oferecem a linguagem como domicílio do pensamento *téchne*. O primeiro problema que nos assalta é que a linguagem, entregando-se ao pensamento como *Téchne*, entrega-se simplesmente como instrumento para domínio, afinal o pensamento como representação, cunhado pela metafísica, presta-se a reduzir o ser do ente a objeto da objetividade, o que equivale a dizer: domínio. Nessa linha segue a linguagem jurídica, que concentra e recolhe em seu dizer uma representação metafísica, chancelada pela lógica, com pretensão de verdade. Imbuídos desse espírito, os legisladores – animais racionais – criam e instauram obrigações e direitos para todos. O fato é que a linguagem como domicílio da *Téchne*, passa a ser um lugar onde os homens habitam para realizar domínio de outros entes.

Cientes de que a linguagem como domicílio da *Téchne* não se apropria como linguagem, resta-nos fazer uma pergunta: Como resgatar o sentido da palavra?.

Segundo Heidegger (1997), a proximidade que se dá pela linguagem não emprega a força da certeza do pensamento do “eu” de Descartes nem a liberdade da “universalidade” de Kant; ao contrário, a proximidade promovida pela linguagem vem do cuidado, pois é no cuidado que o homem faz a

¹⁸⁰ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1995, p.55.

experiência do lugar do Ser. Como diria Heidegger (1997), é no cuidado que o homem suporta o Ser.

Vencida esta etapa da reflexão, podemos e temos que avançar em nossa descida, afinal não há nada mais transcendente do que ser-no-mundo. Esta última descida propõe analisar, precisamente, as raízes da lei e da regra, perguntando se as mesmas provêm de uma representação metafísica ou da experiência ec-sistente do homem, afinal somente na medida em que o homem, ec-sistindo na Verdade do Ser, é que pode provir do próprio Ser a recomendação das prescrições que tornar-se-ão para o homem lei e regra.

5.4 RECOMENDAÇÃO ORIGINÁRIA

Considera-se agora nosso último questionamento: saber se o Direito posto – vigente – tem suas raízes fincadas na representação metafísica ou na ontologia fundamental. Não estamos querendo negar de imediato a validade de qualquer teoria do agir ou, mesmo, descartando a hipótese de elaboração de uma teoria satisfatória. O questionamento que fazemos é se as leis e regras enraizadas na metafísica, como modo de pensar da representação, levam em consideração a condição de finitude do homem; se a ec-sistência do homem nos forneceria um ponto de partida hermenêutico promissor para pensarmos com Heidegger.

A fenomenologia heideggeriana do existir, como já exposto, foi elaborada como desconstrução explícita das teorias da vida, em particular, da concepção

“deliberativa” da vida. Na *Carta sobre o humanismo* Heidegger propõe uma leitura a partir da ec-sistência como uma reviravolta ao Essencial (o sentido do ser). Esta leitura parte do sentido fundamental do ser-no-mundo que é o homem. Isso significa que ela deve, por um lado, reconhecer a tendência fundamental dessa existência para a subida tentadora, tranquilizadora e alienadora nos “conceitos e máximas universais”, opondo o caráter encobridor da existência e de toda metafísica baseada no ente; e, por outro lado, restabelecer a visibilidade da ec-sistência, no horizonte de uma Essência específica, explicitada a partir do fenômeno da abertura, ou seja, partir do movimento contrário ao da subida, sendo que nesse “*contra*” manifesta-se a Verdade do Ser. A hermenêutica da ec-sistência de Heidegger está muito longe, portanto, de ser uma simples contemplação da concepção de viés fundada na metafísica tradicional. Segundo o professor Zeljko Loparic (2001), a posição mais extremada dos gregos sobre o existir humano afirma um modelo de ser do homem, no qual ele tem a mais alta possibilidade de não ter um fim.¹⁸¹

Na *Carta sobre o humanismo*, a ec-sistência é o *a priori* ou a condição de possibilidade existencial-ontológica das possibilidades existenciais-ônticas de verdade. Mais precisamente, no ser-aí abre-se a clareira como lugar do ser no qual é compreendido o sentido das possibilidades ônticas do homem de estar junto das coisas e com os outros. Compreender o sentido de possibilidade ôntica humana (por exemplo, como a de julgar uma pessoa) significa identificar a que entes intramundanos ela se dirige, o “esquema” a que é submetida e o a-fim-de-quem ela está para ser efetivada. Dentro dessa possibilidade ôntica

¹⁸¹ LOPARIC, Zeljko. Ética originária e práxis racionalizada. **Manuscrito**, Campinas, n. XXIV, p. 141-227, abril. 2001.

humana estão a lei e a regra visando garantir o bem-estar comum e individual. Essa finalidade apregoada pelo discurso jurídico, não há dúvida, tem raízes fincadas na metafísica tradicional. Ela reduz o homem ao um ente caracterizado por necessidades vitais, a ponto de fazê-lo esquecer que a *urgência primária*, definitiva do ser humano, é de cuidar da Verdade do Ser à luz do poder não-ser. Não que essa permaneça apenas no abstrato; pelo contrário, ela é tão real quanto qualquer uma das necessidades vitais e implica uma série de desafios igualmente “ônticos”, singularizadores e pessoais. A questão do sentido do Ser não é uma questão do uso de palavras ou tampouco, de um agir que visa à preservação e ao bem-estar da espécie, mas, conforme Heidegger¹⁸², somente na medida em que o homem ec-sistindo, tendo cuidado, é que pode provir do próprio Ser a recomendação das prescrições que tornar-se-ão para o homem lei e regra.

Literalmente, tomando as palavras de Heidegger (1995), mais Essencial para homem do que todo e qualquer estabelecimento de regras é encontrar um caminho para a morada da Verdade do Ser, pois é essa morada que assegura a experiência do que propicia amparo e sustento. O apoio para toda atitude concede a Verdade do Ser.

Diante do novo viés – a *finitude* – proposto por Heidegger, é irrefutável que os argumentos usados pela Crítica Moderna para questionar o Direito não têm nenhuma força promissora, uma vez que esta Crítica Moderna tem suas raízes fundamentais, também, fincadas na Metafísica tradicional e moderna, levando-nos a concluir que se quisermos avançar na reflexão sobre o Direito, na verdade, temos que voltar à *urgência primária* (a Verdade do Ser), a única

¹⁸² Sobre o humanismo, cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, 1995, p.94.

capaz de nos lançar para fora da problemática que distorce e oculta as questões *guias* do ser-no-mundo.

6 CONCLUSÃO

Buscar o sentido do Ser é tarefa humana primária e inadiável. No entanto, o homem, encantado com o “mundo”, descreve o “mundo” e esquece o Ser. Heidegger, recapitulando a questão do sentido do Ser, levantada pelos grandes pensadores gregos, observou que pensamento, há muito, cessou de desdobrar o silêncio do Ser. Na tentativa de despertar o pensamento para sua essência, o filósofo da Floresta Negra foi ao fundo da tradição metafísica para buscar de uma autêntica ontologia que pudesse resgatar o sentido do Ser. Ao descer às raízes do pensamento metafísico, Heidegger expõe o não-pensado; melhor dizendo, traz à luz o Dasein, como ponto de partida para a compreensão do ser. Em outras palavras, Heidegger elabora assim uma hermenêutica da existência a serviço da questão do sentido do ser. Nesse contexto, o conceito tradicional de homem, como animal racional capaz de descrever o “mundo”, dá lugar ao Dasein, como abertura ao Ser. O homem é, em sua essência, linguagem, lugar onde o ser se desvela, se abre. A questão da linguagem, portanto, está, vinculada à questão central do pensamento heideggeriano.

Entende-se a linguagem a partir do dualismo originário que caracteriza a metafísica ocidental: a linguagem é vista, em última análise, como expressão; isto é, trata-se da efetivação de uma essência ideal (razão, sentido) que ocorre na medida em que a razão humana se utiliza de uma matéria (no caso de um som) e a articula e a transforma de tal maneira que ela possa ser veículo de manifestação. Linguagem, nesta perspectiva, é exteriorização da razão, do sentido. Como ficou demonstrado, Aristóteles expõe com toda clareza que a voz

inteligível é fruto da razão. Guiado por este pensamento, o homem de hoje experimenta a linguagem como informação, como processo, por meio do qual toma conhecimento dos entes, a fim de poder exercer sobre eles o domínio. A linguagem, nessa medida, transforma-se em instrumento a serviço do saber necessário para dominação.

A experiência da linguagem como informação se faz a partir de um determinado paradigma: o paradigma da consciência pura, que encontrou pleno respaldo na atual fase da nossa civilização. Ao descer ao fundo do pensamento ocidental, Heidegger (des)encobre outro tipo de experiência com a linguagem, não mais como faculdade, mas como modo de ser fundamental do Dasein. Em suma, Heidegger não pretende negar o que está posto, mas simplesmente trazer à luz o esquecido, isto é, a relação originária do homem com a linguagem.

Rumo a essa tarefa, nosso trabalho evidenciou que o primeiro passo de Heidegger consistiu em superar a postura objetivante na consideração da linguagem: a linguagem não é um objeto que está ao meu dispor, mas, ao contrário, o homem está na linguagem, na medida em que é ser-no-mundo. Nosso ser-no-mundo é abertura ao ser lingüisticamente mediado. Também ficou claro para nós que a reflexão de Heidegger faz-se no sentido de mostrar que o originário não é que falamos uma linguagem e dela nos utilizamos para poder manipular o real, mas, antes, que a linguagem nos marca, vincula, e nela se dá a (re)velação dos entes a nós, o que só é possível porque, em sua essência, a linguagem é morada do Ser. A compreensão e a linguagem pertencem ao mesmo âmbito: ao âmbito da abertura que radica na essência da linguagem enquanto morada do Ser.

Dizer que o Dasein é linguagem significa agora dizer que ela emerge como articulação da abertura originária do ser-no-mundo. Ora, a linguagem, enquanto articulação da compreensão originária, situa-se na esfera do desvelamento. Isso nos permite apontar para um dizer que é mais originário do que a objetividade que ocorre na sentença. A verdade que se mostra movimenta-se na direção da palavra. Nessa perspectiva, Heidegger destaca a verdade ontológica como condição de possibilidade da verdade ôntica. Toda a metafísica ocidental se orienta na sentença, e com isso se fez incapaz de perceber a verdadeira essência da linguagem. A dimensão da sentença é uma dimensão de validade – é nela, por exemplo, que se situa o discurso jurídico, mas não constitui a dimensão mais originária da linguagem. Se a sentença não constitui a dimensão mais originária, conseqüentemente, o discurso jurídico pode estar tomado de superficialidade. Melhor dizendo, tudo indica que o discurso jurídico, no seu formato atual, não permite que o homem aconteça como homem enquanto correspondência originária ao Ser. Se o Ser emerge enquanto linguagem, a linguagem é o caminho necessário de nosso encontro com o mundo, já que é o sentido que funda e instaura todo mundo.

Em suma, se a comunidade jurídica quiser escutar as palavras que brotam do dizer originário pode ser que Heidegger venha a contribuir para que o discurso jurídico aproprie-se da sua essência enquanto espaço hermenêutico. Experimentar o discurso jurídico enquanto espaço hermenêutico significa experimentar a linguagem não simplesmente como o lugar da dominação e da manipulação, mas, antes de tudo, como o lugar da factidade do homem, da abertura. Ou seja, o discurso jurídico, antes de ser a instância da representação, seria o lugar da escuta e da resposta. A validade, o sentido do

discurso jurídico, estaria resguardada na medida em que não se fechasse ao que se mostra e o interpela. O dizer válido do discurso jurídico, em última análise, deveria ser uma resposta ao apelo originário do ser, que torna qualquer fala possível. O dizer originário é, assim, o vir à linguagem do próprio ser. Finalmente. O discurso jurídico enquanto espaço hermenêutico fica sempre aberto para a verdade de tudo: falar é desvelar o mundo, tornar possível a emergência do sentido essencial e constitutivo de tudo.

Aqui não se encerra o caminho da linguagem. A linguagem é o próprio caminho que deixa o homem ser. Sendo, o homem permanece sempre na linguagem. Enquanto *sendo* o homem não é, certamente, uma coisa como as outras, mas o sentido do homem encontra-se na abertura a uma doação originária de sentido. A doação se dá como *dom* na linguagem. Não há dúvida: a linguagem é morada do ser e habitação do homem. Se a crítica heideggeriana à linguagem informativa procede, conforme acreditamos, poderíamos concluir que, por diversas vezes, o discurso jurídico encontra-se vazio por não guardar a essência do Direito. Questão digna de ser pensada.

7 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALEXY, Robert. **Teoria de los Drechos Fundamentales**. Tradução de Ernesto Garzón Valdes. Madrid: Centro de Estudos Constitucionais, 1997. 607p.

ARISTÓTELES. **Ética a nicômacos**. Tradução de Mário da Gama Kury. 4.ed. Brasília: UNB, 2001a. 238p.

ARISTÓTELES. **Física**. Madrid: Editorial Gredos, S.A., 1995. Introducciones, traducciones e notas por Guillermo R. de Echandía. 506p.

ARISTOTÉLES. **Metafísica**. Tradução e comentário de Giovanni Reale. v.I. São Paulo: Edições Loyola, 2001b. Tradução para edição brasileira Marcelo Perine.

ARISTOTÉLES. **Metafísica**. Tradução e comentário de Giovanni Reale. v.II. São Paulo: Edições Loyola, 2002. Tradução para edição brasileira Marcelo Perine.

ARISTÓTELES. **Obras**: Del alma. Madrid: Etica nicomaquea, Etica eudemiana, Constitucion de Atenas, Introducciones, traducciones preámbulo e notas por Francisco de P. Samaranch. Poetica: Aguiar, 1982. 1165p.

BARZOTTO, Luiz Fernando. **O positivismo jurídico contemporânea**: uma introdução a Kelsen, Ross e Hart. São leopoldo: UNISINOS, 1999. 152p.

BEAINI, Thais Curi. **À escuta do silêncio**: um estudo sobre a linguagem no pensamento de Heidegger. São Paulo: Cortez, 1981. 111p.

BLANC, Mafalda de Faria. **Estudos sobre o ser**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998. 339p.

BOBBIO, Norberto. **A era dos Direitos**. 16ª tiragem. Rio de Janeiro: Campus, 1992. 217p.

CHUEIRI, Vera Karam. **Filosofia do Direito e modernidade**: Dworkin e a possibilidade de um discurso instituinte de direitos. Curitiba: JM, 1995. 188p.

DITHEY, Wilhelm. **El mundo histórico, o ensaio**: orígenes de la hermenêutica. México: Fundo da Cultura Econômica, 1978.

DUATE, Écio Oto Ramos. **Teoria do discurso e correção normativa do Direito**: aproximação à metodologia discursiva do Direito. 2.ed. São Paulo: Landy, 2004. 268p.

DWORKIN, Ronald. **Levando os Direitos a sério**. Tradução de Nelson Boeira. São Paulo: Martins Fontes, 2002. 568p.

DWORKIN, Ronald. **O império do Direito**. Tradução Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1999. 504p.

DWORKIN, Ronald. **Uma questão de princípio**. Tradução de Luiz Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2000. 593p.

ECARNAÇÃO, João Bosco da. **Filosofia do Direito em Habermas: a hermenêutica**. 3.ed. Lorena, SP: Stiliano, 1999. 181p.

ERBER, Pedro Rabelo. **Política e verdade no pensamento de Martin Heidegger**. Rio de Janeiro: PUC – Rio; São Paulo, 2003. 117p.

ETTINGER, Elzbieta. **Hannah Arendt / Martin Heidegger**. Tradução Mário Pontes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996. 140p.

FIGAL, Günter. **Martin Heidegger: fenomenologia da liberdade**. Tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense, 2005. 384p.

GAOS, José. **Introducción a el ser y el tiempo de Martin Heidegger**. 2.ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1996. 151p.

GMEINER, Conceição Neves. **A morada do ser: uma abordagem filosófica da linguagem na leitura de Martin Heidegger**. Santos, SP: Leopoldianum, 1998. 219p.

GUNTHER, Klaus. **Teoria da argumentação**. Tradução Claudio Molz. São Paulo: Landy, 2004. 423p.

HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro: estudos de teoria política**. Tradução de George Sperber, Paulo Astor Soethe e Milton Camargo Mota. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2004. 404p.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia: entre faticidade e validade**. Tradução de Flávio Beno Siebeneicheler. 2.ed., v.I. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. 354p.

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. Tradução Luiz Sérgio Repa. São Paulo: Martins Fontes, 2000. 540p.

HABERMAS, Jürgen. **Verdade e justificação**. Tradução Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2004. 330p.

HART, Herbert L. A. **O conceito de Direito**. Tradução de A. Ribeiro Mendes. 3.ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001. 348p.

HEIDEGGER, Martin. **A caminho da linguagem**. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schubak. Bragança Paulista, SP: Vozes, 2003. 229p.

HEIDEGGER, Martin. **Arte y poesia**. Traducción e prólogo de Samuel Ramos. México: Fondo de Cultura Económica, 1958. 148p.

HEIDEGGER, Martin. **Conferências e escritos filosóficos**. Tradução e notas de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979. 302p.

HEIDEGGER, Martin. **Da experiência do pensar**. Tradução do Alemão, introdução e notas por Maria do Carmo Tavares de Miranda. Porto Alegre, RS: Globo, 1969. 54p.

HEIDEGGER, Martin. **El concepto de tiempo**. Prólogo, traducción y notas de Raúl Gabás Pallas y Jesús Adrián Escudero. 2.ed. Madrid: Minima Trotta, 2001a. 69p.

HEIDEGGER, Martin. **El ser y el tiempo**. Tradução de José Gaos. 2.ed. México: Fondo da Cultura Económica, 1971a. 478p.

HEIDEGGER, Martin. **Ensaio e conferências**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Sá Cavalcante Schubak. 2.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001b. 269p.

HEIDEGGER, Martin. **Introdução à metafísica**. Apresentação e tradução de Emmanuel Carneiro Leão. 4.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999a. 227p.

HEIDEGGER, Martin. **Kant y el problema de la metafísica**. Tradução Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

HEIDEGGER, Martin. **Língua de tradição e língua técnica**. 2.ed. Lisboa: Vega. 1999b. 72p.

HEIDEGGER, Martin. **Que é uma Coisa?** Doutrina de Kant dos princípios transcendentais. Tradução Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 2002. 237p.

HEIDEGGER, Martin. **Ser y tiempo**. Chile: Editorial Universitária, 1997.

HEIDEGGER, Martin. **Sobre a essência do fundamento**. Tradução Ernildo Stein. São Paulo: Duas cidades, 1971b. 85p.

HEIDEGGER, Martin. **Sobre o humanismo**. Introdução, tradução e notas de Emmanuel Carneiro Leão. 2.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995. 100p.

JUNGER, Ernst; HEIDEGGER, Martin. **Acerca do nihilismo**. Traducción de José Luis Molinuevo. Barcelona: Paidós, 1994. 127p.

KANT, Immanuel. **A metafísica dos costumes**. Tradução Edson Bini. Bauru: Edipro, 2003a. 335p.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. Tradução, introdução e notas de Valerio Rohden. Edição bilíngüe. São Paulo: Martins Fontes, 2003b. 620p.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Introdução e notas Alexandre Fradique Morujão. 5.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. 680p.

KANT, Immanuel. **Doutrina do Direito**. Tradução Edson Bini. 2.ed. São Paulo: Ícone, 1993. 224p.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. **Aprendendo a pensar**. 4.ed., v.I. Petrópolis, RJ: Vozes, 1977. 266p.

LOPARIC, Zeljko. **Ética e finitude**. São Paulo: EDUC, 1995.

LOPARIC, Zeljko. Ética originária e práxis racionalizada. **Manuscrito**, Campinas, n. XXIV, p. 141-227, abril. 2001.

MAC DOWELL, João A. **A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger**. São Paulo: Loyola, 1993. 206p. (Coleção Filosofia).

MACEDO, Silvio de. **Intuição e linguagem em Bergson e Heidegger**. Maceió: São Pedro, 1966. 102p.

MORA, J. Ferrater. **Dicionário de Filosofia**. Tradução Maria Stela Gonçalves. Tomo III. São Paulo: Loyola, 2001. 1624-2419 p.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea**. São Paulo: Loyola, 1996. 427p.

OLIVEIRA, Marcelo Andrade Cattoni de. (Coord.). **Jurisdição e hermenêutica constitucional no estado democrático de Direito**. Belo Horizonte: Mandamentos, 2004. 587p.

OLIVEIRA, Marcelo Andrade Cattoni de. **Direito Constitucional**. Belo Horizonte: Mandamentos, 2002. 208p.

PAIVA, Márcio Antônio. **A liberdade como horizonte de verdade segundo M. Heidegger**. Roma: Gregorian University Press, 1998. 254p.

PLATÃO. **A República**. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 9.ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001. 511p.

REALE Giovanni. **História da filosofia antiga**. Tradução Henrique C. De Lima Vaz e Marcelo Perine. v.II. São Paulo: Loyola, 1994. 502p.

SAFRANSKI, Rudiger. **Heidegger um mestre da alemanha entre o bem e o mal**. Tradução de Lya luft. São Paulo: Geração Editorial, 2000. 518p.

SLOTEDIJK, Peter. **Regras para o parque humano**: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo. Tradução de José Oscar de Almeida. São Paulo: Estação Liberdade, 2000. 63p.

STEIN, Ernildo. **Aproximação sobre hermenêutica**. 2.ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. 115P. (Coleção Filosofia, 40).

STEIN, Ernildo. **Instauração do sentido**. Porto Alegre: Movimento, 1977. 17p.

STEIN, Ernildo. **Nas proximidades da antropologia**. Ijuí, RS: Unijuí, 2003. 296p.

STEIN, Ernildo. **Pensar é pensar a diferença**. Ijuí, RS: Unijuí, 2002. 200p. (Coleção Filosofia, 2).

STEIN, Ernildo. **Seis estudos sobre ser e tempo**. Petrópolis: Vozes, 2005. 149p.

STEIN, Ernildo. **Seminário sobre a verdade**: lições preliminares sobre o § 44 de Sein und Zeit. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993. 343p.

STRECK, Lenio Luiz. **Hermenêutica Jurídica e(m) crise**: uma exploração hermenêutica da construção do Direito. 4.ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2003. 328p.

STRUCHINER, Noel. **Direito e Linguagem**; uma análise da textura aberta da linguagem e sua aplicação ao Direito. Rio de Janeiro: Renovar, 2002. 179p.

VATTIMO, Gianni. **Introdução a Heidegger**. Tradução Alfredo Báez. Barcelona: Gedisa, 2000. 190p.

VATTIMO, Gianni. **Para além da interpretação**: o significado da hermenêutica para a filosofia. Tradução Raquel Paiva. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999. 153p.

VOLPI, Franco. **O niilismo**. Tradução Aldo vannucchi. São Paulo: Loyola, 1999. 163p.