

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

ADRIELLE COSTA GOMES DE JESUS

SIGNIFICÂNCIA E VERDADE: CAMINHOS PARA UMA SUPERAÇÃO

SALVADOR
2014

ADRIELLE COSTA GOMES DE JESUS

SIGNIFICÂNCIA E VERDADE: CAMINHOS PARA UMA SUPERAÇÃO

Dissertação apresentada ao Programa de pós-graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFBA, como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em filosofia.

ORIENTADORA: ACYLENE MARIA CABRAL FERREIRA

SALVADOR
2014

TERMO DE APROVAÇÃO

ADRIELLE COSTA GOMES DE JESUS

SIGNIFICÂNCIA E VERDADE: CAMINHOS PARA UMA SUPERAÇÃO

Dissertação apresentada ao Programa de pós-graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFBA, como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em filosofia.

Aprovada em, _____ de _____ de 2014.

BANCA EXAMINADORA:

Acylene Maria Cabral Ferreira (UFBA)

Caroline Vasconcelos Ribeiro (UEFS)

Sandro Marcio Moura de Sena (UFPE)

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus pais Isaias de Jesus e Lindinalva de Jesus pelos tempos de apoio e compreensão. A minha orientadora Acylene Ferreira e aos meus amigos do GEP que foram de suma importância para os resultados dessa dissertação. A Rafaela Covra, Valson Evangelista e a todos aqueles que de alguma forma contribuíram e me apoiaram durante todo esse período.

Resumo

Trataremos da ambivalência que Heidegger nos apresenta ao propor uma superação da metafísica tradicional mediante o alargamento de seus conceitos para a abertura das possibilidades de ser da facticidade e para a consumação de uma época como desvelamento de ser. Focaremos nos conceitos de significância, compreensão, linguagem e verdade, descritos em *Ser e tempo*, com o objetivo de confrontar a sua crítica à insuficiência da concepção da atitude teórica como acesso privilegiado ao mundo fundamentado no sujeito com a concepção da histórica como esquecimento do ser, aprofundada a partir da *Kehre*. Por conseguinte, interrogaremos se é possível uma abordagem da originariedade do ser, sem levar em conta que ela já é uma determinação do esquecimento do ser. E se, desse modo, o pensamento de Heidegger ao ser determinado pela metafísica ocidental, seria mais um de seus frutos, codeterminando o soerguimento de um outro período da história da filosofia.

Palavras-chave: abertura, facticidade, significância, verdade e esquecimento.

Résumé

Traiterons de l'ambivalence que Heidegger nous présente pour proposer un dépassement de la métaphysique traditionnelle à travers de l'élargissement de leurs concepts à l'ouverture des possibilités d'être de la facticité et à l'événement d'une époque comme dévoilement de l'être. Nous nous concentrons sur les notions de signification, compréhension, langage et vérité, décrit dans *Être et temps*, pour confronter ses critiques de l'échec du conception d'attitude théorique comme l'accès privilégié au monde fondé sur le sujet avec la conception de l'histoire comme l'oubli de l'être, approfondi dans la *Kehre*. En suite, nous nous interrogeons s'il est possible une approche de l'originité de l'être, sans tenir compte du fait qu'elle est déjà une détermination de l'oubli de l'être. Et si donc la pensée de Heidegger, en étant déterminé par la métaphysique occidentale, il serait l'un de ses fruits, co-déterminant le soulèvement d'une autre période de l'histoire de la philosophie.

Mots-clé: ouverture, facticité, signification, vérité et l'oubli.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	8
2	O PRÉ-TEMÁTICO COMO SUPERAÇÃO DA METAFÍSICA	12
2.1	A questão sobre o ser a partir da abertura da presença para o mundo.....	15
2.2	A concepção de mundo como significância.....	28
2.3	Significância como abertura da significabilidade e fundamento da modalidade predicativa.....	38
3	O DESLOCAMENTO DO COMPREENDER E DA LINGUAGEM PARA UMA ONTOLOGIA E SUAS CONSEQUÊNCIAS NA CONTEMPORANEIDADE.....	44
3.1	A constituição da facticidade como compreensão de ser.....	45
3.2	O privilégio da concepção tradicional da linguagem como apophanesthai e a restituição da facticidade.....	52
3.3	As reverberações da ontologia fundamental e suas críticas em torno da instância derivada da linguagem.....	61
4	A VERDADE COMO ACONTECIMENTO.....	72
4.1	A insuficiência da noção tradicional da verdade como adequação.....	72
4.2	A verdade originária.....	79
4.3	A verdade como interpretação e a pós-modernidade: uma leitura de Vattimo.....	92
5	CONCLUSÃO	101
	REFERÊNCIAS.....	106

1 INTRODUÇÃO

Com essa dissertação pretendemos discutir os argumentos e os limites da proposta heideggeriana de superação da metafísica a partir da descrição da facticidade e da verdade como esquecimento de ser. Restringir-nos-emos ao período de *Ser e tempo* e a preleções escritas em períodos pré-*Ser e tempo* e *Kehre*, para pensar a desconstrução de conceitos tradicionais através da descrição da significância e da verdade. A partir deles, questionaremos em que medida a proposta de deslocamento e alargamento de conceitos da metafísica tradicional para a facticidade ofereceu uma mudança de abordagem à determinação fundacionista da Modernidade que apresenta sujeito como fundamento *inconcussum* do nosso acesso ao real. Discutiremos também se Heidegger sofreu alguma recaída no modo tradicional de questionamento, ao desenvolver o seu pensamento a partir da tentativa de desconstruir e reconstruir os conceitos fundamentais da tradição, para mostrar que eles não foram problematizados de modo suficiente e adequado. Uma vez que, para ele, tenha faltado à tradição questionar aquilo que sempre guiou, de forma latente, a história da filosofia. Qual seja? O ser como acontecimento, consumado a partir da história de seu esquecimento.

No nosso primeiro capítulo apresentaremos o modo como o jovem Heidegger critica o privilégio da postura teórica como acesso fundamental ao mundo ao descrever a facticidade como abertura das possibilidades que antecedem tais determinações. Mostraremos que é com a descrição da facticidade, como abertura de uma conjuntura do mundo chamada significância, que ele realiza a desconstrução inicial dos conceitos de mundo, linguagem, verdade e sujeito, presentes na história da filosofia, para indicar que não é o sujeito cognitivo que nos confere o acesso e o fundamento de nossas relações com o mundo, mas a abertura do ser-no-mundo. Com essa abordagem, pretendemos apontar elementos que mostram que a análise da constituição fática da mundanidade visa mostrar que consumamos a nossa existência a partir de uma multiplicidade de relações com os entes, mediante as quais nos apropriamos de nossas possibilidades de ser. E que a determinação do conhecimento como acesso linguístico-representativo ao mundo deriva dessas relações e é uma das possibilidades de ser da existência fática, e que por isso, não é possível, para Heidegger, que ela possa ter algum privilégio.

No segundo capítulo, indicaremos que tal antecipação da facticidade como abertura das possibilidades do ser-no-mundo é consumada como compreensão de ser e fala; as quais fazem parte da unidade existencial que configura a relação fática que a presença¹ mantém com o seu mundo circundante. Com essa abordagem pretendemos mostrar que Heidegger descreve a existencialidade como a constituição antecipativa do ser-no-mundo, e enquanto tal, ela não diz respeito à constituição da subjetividade. Mas é, para ele, condição para a apropriação de possibilidades históricas, a partir das quais a determinação da subjetividade como fundamento da verdade foi possível.

Com essa abordagem da constituição da facticidade pelos existenciais da presença almejamos mostrar que, embora Heidegger confira um privilégio à presença na abordagem do problema do ser em *Ser e tempo*, ele não visa descrever, com este conceito, a verdadeira constituição transcendental da subjetividade a partir da qual seria possível fundamentar o nosso acesso linguístico e cognitivo ao mundo, mas interrogar o sentido do ser desconsiderado pela história da metafísica.

Confrontaremos essa leitura com a interpretação de Christina Lafont, uma comentadora crítica de Heidegger que assume uma visão da epistemologia e da filosofia da linguagem para analisar o pensamento do filósofo, sobretudo no período de *Ser e tempo*. A partir de sua análise questionaremos se Heidegger, de modo contrário aos seus esforços, nos oferece apenas um novo modo de pensar o sujeito moderno, constituinte de um mundo cognitivo-subjetivo, e assim, se ele apenas transfere a dificuldade do correlato sujeito-objeto para a diferença ontológica entre ser e ente e compreensão e mundo. Analisaremos se tal diferença ontológica confere uma hipostasiação da questão sobre o ser, apresentando com isso algum resquício do idealismo que pretendeu superar, o que ainda faria dele um filósofo moderno, como alguns acreditam.

Será dada continuidade a essas questões a partir das contribuições oferecidas por alguns outros comentadores, tais como, T. Carman, R. Gasché, G. Vattimo, J. Beaufret

1. Adotamos aqui a palavra “presença” que é a tradução brasileira para *Dasein* em *Ser e Tempo*, dada por Márcia Schubak. O termo em alemão é traduzido literalmente por ser-aí. Alguns estudiosos de Heidegger no Brasil optam por sua tradução literal, outros optam por não traduzir. Porém, é preciso esclarecer que o *aí* não pode ser tomado em um sentido puramente espacial, mas como uma antecipação ontológica. O “pre” da “presença” mantém esse caráter antecipativo do *Da*, e “sença” é proveniente do latim *esse* que significa ser. *Dasein* por sua vez pretende designar o homem enquanto existência, em seu caráter de abertura para o ser.

e Michel Haar; que, além de terem reconhecido a mudança de paradigma que o pensamento heideggeriano ofereceu para a filosofia, também enxergaram algumas dificuldades legadas a ela.

No último capítulo, mostraremos que a desconstrução da concepção tradicional da essência da verdade como adequação fundamentada no juízo, além de ser pensada em *Ser e tempo* como parte da constituição existencial e fática da presença, serviu de fio condutor para realizar a virada (*Kehre*) no problema do ser, a partir da qual lhe foi possível pensar a história do ser como história do esquecimento. Indicaremos com essa virada que, se em *Ser e tempo* Heidegger critica a metafísica tradicional por não reconhecer o caráter originário de abertura do ser; com a *Kehre* ele muda a sua crítica ao conceber que ela não foi capaz de reconhecer a sua consumação como esquecimento do ser, a partir do qual a própria história é tornada possível.

Com isso pretendemos indicar a seguinte ambivalência presente no pensamento de Heidegger: por um lado, ele nos aponta a urgência de reconhecer que somos determinados pela historicidade, em outras palavras, por uma abertura de sentido de ser, e que por isso, as reivindicações do estatuto absoluto das verdades até então sustentadas na história da filosofia são perturbadas por essa historicidade. Por outro lado, ele reconhece que a história efetiva-se como história do esquecimento do ser, a partir do qual o valor absoluto para a verdade pôde, desde sempre, ser reivindicado – porque nós somos constituídos como errância (ou como decadência, como descreve em *Ser e tempo*), e nela experienciamos o nosso caráter de abertura como velamento. Dessa forma, por sermos consumados como errância, vivemos no esquecimento do ser. A filosofia, por sua vez, até então não foi capaz de pensar o originário, nem a ambivalência que a permite ser consumada como esquecimento, porque se manteve desde sempre nesse fechamento, em outras palavras, na dissimulação do velamento, sem reconhecê-lo enquanto tal.

Diante dessa dubiedade, nos confrontamos com uma questão: se a errância determina o modo como nos consumamos historicamente, como propor uma abordagem do originário sem também padecer de algum modo do esquecimento do ser? Será isto o que garante a própria mobilidade histórica de todo pensamento sobre o ente? Em caso afirmativo, como confrontar a crítica feita por Heidegger à determinação histórica de uma ontologia da coisa – que nivela todos os modos de ser dos entes, inclusive do homem, a uma mesma estrutura substancializada -, com o fato de com ela também imperar o debilitamento (do ser) que a desvela como um acontecimento histórico, ou seja, como mais um modo de esquecimento?

Para apontar essa questão levaremos em conta a tese de Vattimo segundo a qual Heidegger contribuiu para o acontecimento de uma outra época na filosofia; a qual se consoma como radicalização das possibilidades da modernidade. De acordo com ele, teríamos na filosofia contemporânea o reconhecimento de que a verdade não é fundamentalmente uma adequação, mas interpretação do acontecimento do ser. A partir dessa leitura, discutiremos se Vattimo não acaba restringindo o que Heidegger considera uma constituição ontológica ao acontecimento de uma época.

2 O PRÉ-TEMÁTICO COMO SUPERAÇÃO METAFÍSICA

Guiar-nos-emos pela seguinte questão para o desenvolvimento dos dois capítulos dessa dissertação: foi possível a Heidegger elaborar uma ontologia a partir da destruição (desconstrução) de conceitos sustentados pela metafísica tradicional, tais como os conceitos de verdade e significado descritos em *Ser e tempo*, sem recair em uma “teoria do conhecimento”, isto é, em uma teoria da verdade e da significação tal como desenvolve a filosofia tradicional? Essa leitura justifica a interpretação de alguns críticos de que Heidegger ainda deve ser considerado um filósofo moderno? Como a descrição da facticidade contribuiu para uma mudança de abordagem na filosofia contemporânea?

Para pensar o alcance do projeto heideggeriano de superação da atitude teórica como origem e fundamento de toda relação com o mundo, pretendemos fazer a seguir algumas considerações introdutórias e gerais – que serão aprofundadas no segundo capítulo - sobre o argumento utilizado por Cristina Lafont, no livro *Linguagem e abertura do mundo*, em torno da estrutura da referencialidade, presente na análise da mundanidade, em *Ser e tempo*. Justapondo-a, por conseguinte, à abordagem da facticidade, oferecida por Heidegger.

Lafont parte da seguinte crítica: Heidegger teria recaído nas dificuldades da filosofia tradicional, ao tentar superá-la se valendo dos mesmos elementos conceituais a partir dos quais ela se edifica. A estrutura da referencialidade que constitui a mundanidade seria para ela uma modificação da concepção husserliana da estrutura intencional da consciência. Ao passo que também sofreria influência direta da tradição analítica da filosofia através de Frege, e manteria, nessa medida, uma constituição correlativa sujeito-objeto, na sua distinção puramente semântica entre significado e referência, subjacente à estrutura ser-no-mundo. Esta distinção, do mesmo modo, revelaria uma imanência à linguagem lógico-proposicional na análise da mundanidade. Dando margem à leitura de uma “teoria da referência e da significação” em *Ser e tempo*. Segundo a autora, a modificação realizada por Heidegger apenas substitui a relação cognoscitiva que o “sujeito” mantém com o mundo para uma relação de compreensão do mundo. Mas mantém, com o conceito de diferença ontológica, a dicotomia entre essência e ente na relação de derivação mantida entre compreensão de ser e conhecimento. Do mesmo

modo, a relação entre referência e referido, presença e intramundano, também manteriam tal cisão.

Podemos ser levados a acreditar em tal recaída na metafísica tradicional, pelo motivo que levou Heidegger a deixar a obra *Ser e tempo* inacabada e realizar uma virada no seu pensamento, a partir da qual, e só então, a superação seria possível. Mas certamente, não pelo mesmo motivo que levou Lafont a afirmá-la.

Compartilhar com a opinião de Lafont seria o mesmo que afirmar que Heidegger teria acedido à concepção de que a atitude teórica seria, senão a única, ao menos a postura mais fundamental do homem, em detrimento de uma facticidade da existência e do sentido do ser. Ao passo que esta seja a questão central do pensamento do filósofo durante a década de 20. Ou seja, significaria o mesmo que afirmar que o conhecimento seria irremediavelmente o ponto de partida e de chegada para todas as ações humanas, não sendo possível nenhum outro modo de ser que não fosse regrado por este. Do mesmo modo, estaríamos concebendo com isto que Heidegger seria partidário da concepção de que a constituição ontológica do mundo, bem como a estrutura fundamental da presença estariam reduzidos à constituição do ente como objeto.

Tendo em vista tal crítica, realizaremos nesse capítulo uma análise do deslocamento feito por Heidegger dos conceitos de significado e verdade para um âmbito pré-temático. O qual é concebido primeiramente como abertura, descoberta e significância de mundo, para mostrar que tais conceitos não resguardam uma teoria epistemológica implícita na ontologia fundamental, pois não são definidos e regrados pelo modelo de argumentação de uma teoria do conhecimento.

Focaremos esse capítulo na abordagem de alguns aspectos de *Ser e tempo*, para posteriormente mostrar, a partir do segundo capítulo, a inconsistência do argumento de Lafont. A justificativa para este primeiro enfoque reside no fato de que, dentre os autores com os quais dialogaremos nessa dissertação para questionar a recaída de Heidegger nas dificuldades da metafísica tradicional, ela é quem nos oferece uma análise pormenorizada desses conceitos aqui em jogo com o objetivo de provar que a ontologia fundamental de *Ser e tempo* se sustenta em elementos epistemológicos. Tendo em vista essa crítica, pretendemos defender, ao contrário, que se determinados conceitos da epistemologia estão presentes na formulação da ontologia fundamental, ela é oferecida como uma desconstrução dos fundamentos da filosofia tradicional, a partir da qual foi possível a Heidegger questionar o esquecimento do sentido de ser na história da metafísica. Em vista disso, Heidegger propôs uma reconstrução desses conceitos presentes na tradição a partir

da abordagem do pré-temático como instância de acontecimento da facticidade, que é a própria condição ontológica da vida – desconsiderada pela metafísica tradicional. Pretendemos indicar com isso que a abordagem da facticidade parece ter sido negligenciada por Lafont, ao defender que há uma epistemologia em *Ser e tempo*.

Para defender que o caráter originário do questionamento do filósofo não coincide com uma análise lógico-proposicional da relação entre presença e mundo, pensaremos a constituição pré-temática² da facticidade, a partir da análise da presença como ser-no-mundo, enquanto ente que questiona o sentido do ser. Tendo em vista que Heidegger denomina de pré-temático ou pré-predicativo, em *Ser e tempo*, o modo originário da presença desvelar-se e constituir-se previamente. Como abertura da presença, o pré-temático constitui, não só as suas estruturas existenciais, mas (também enquanto existencial) uma totalidade aberta, conjuntural e referencial que constitui o mundo em sua mundanidade como significância. O conceito de significância pretende designar em *Ser e tempo* que o mundo se constitui como uma familiaridade referencial, que sustenta a relação que a presença mantém com ele. Enquanto abertura, o pré-predicativo será a via por meio da qual se buscará o sentido do ser a partir dessa facticidade da presença.

Diante disso, explicitaremos no decorrer deste capítulo que, com a análise do pré-temático, Heidegger afirmará que a atitude teórica que se determinou na história da filosofia desde a Antiguidade até a Modernidade, não é a única postura fundamental constitutiva da presença; ela é codeterminada por uma praxis, na medida em que é fundada em uma facticidade, articulada em possibilidades de ser, a partir da ocupação e preocupação cotidianas que a presença mantém com os entes. Ou seja, a partir das possibilidades de concretizações de sua existência. Onde surge a impossibilidade de se determinar uma estrutura lógico-epistemológica para se analisar as condições ontológicas das relações cotidianas, mediante as quais se constitui a facticidade da presença. Pois, tal leitura inverte a relação de originariedade que o pré-temático mantém frente ao epistemológico. Desse modo, o que está em jogo para Heidegger não é o desenvolvimento de uma “teoria semântica” como condição para as relações mantidas pela presença como ser-no-mundo, mas o desenvolvimento de uma hermenêutica da facticidade a partir da qual se poderá levar em consideração o caráter finito da presença como condição ontológica para questionar a existência e o sentido do ser.

2. Na preleção *Introdução à filosofia* aparece como pré-científico, e é traduzido por alguns como antepredicativo, ambas as traduções mantêm o sentido constituição prévia, que precede a constituição do objeto, da ciência e das atitudes teóricas em geral.

2.1 A questão sobre o ser a partir da abertura presença para o mundo

Os conceitos de verdade, linguagem e significado são alguns dos conceitos que demarcam a história da metafísica. O modo como eles foram determinados na Modernidade adveio de um privilégio conferido, desde o aristotelismo, à interpretação do *logos* como enunciado, e posteriormente (na Modernidade), como razão. Embora a partir de determinado momento da Modernidade se tenha pretendido estabelecer uma ruptura entre a metafísica tradicional e a epistemologia (com Kant), a formação de tais conceitos - o modo como eles se desdobraram desde a concepção do enunciado como *apophanesthai* e da verdade como *alethéia* até a sua fundamentação última no sujeito e a fragmentação de ambos em composições significativo-proposicionais – são, segundo Heidegger, determinações de uma metafísica da subsistência inaugurada por Aristóteles, ao conferir o privilégio do conhecimento das substâncias, e assim, da atitude teórica, à qual os outros modos de práxis deveriam estar subordinados. Tal privilégio, resultou em uma supressão da facticidade (*Faktizität*), a qual veio a possuir a sua face mais radical na Modernidade, a partir de Descartes, com a sua concepção do real como objeto e do sujeito como fundamento de todo conhecimento.

Essa determinação ainda reverbera na história da filosofia contemporânea. Podemos apontar em Husserl, por exemplo, um traço muito patente dessa determinação, pois a análise da intencionalidade da consciência - onde reside a sua proposta de fundamentação de uma ciência rigorosa – pode ser considerada como um desdobramento do projeto moderno da filosofia da consciência. Em Husserl, a significação, analisada como ato constitutivo da consciência, é doaroda de sentido e de verdade, e desse modo, dá objetividade ao mundo. É na intencionalidade da consciência que se fundamenta a condição de possibilidade dessa objetividade e de todo conhecimento objetivo, ou seja, é nela que reside originariedade da relação com “o mundo”. O conhecimento é assegurado pela capacidade de ser mensurado pela conformidade que a consciência deve manter com os “estados-de-coisas” que significa intencionalmente. Esse acordo e medida do conhecimento matém a definição tradicional da verdade enquanto concordância do enunciado (ou do intelecto) com a coisa – embora Husserl recuse, por outro lado, a concepção tradicional do juízo como fundamento da verdade.

Tais conceitos são apropriados por Heidegger a partir do seu projeto inicial de superação da metafísica tradicional. Os direcionamentos dados por Heidegger, em *Ser e tempo*, aos conceitos de significação e verdade consistem em um alargamento e deslocamento do terreno epistemológico para o ontológico, indicando com isso a necessidade de se pensar em que medida conceitos que no mais das vezes são considerados estritamente como escopo da epistemologia, só são possíveis porque estão enraizados na abertura da presença, a qual Heidegger analisará a partir de sua constituição existencial. Esse deslocamento, por sua vez, não se exaure na facticidade de uma relação epistemológica com o mundo, pois tal relação não é a única possível, mas se dá ao lado de uma multiplicidade de relações outras com o mundo.

Com tal deslocamento, a análise da existencialidade da presença também se retira do âmbito da transcendentalidade da consciência, para ser pensada a partir da existência fática e concreta, em seu caráter de abertura para o ser. Com isso, Heidegger pensa aquilo que é purificado de todas as análises epistemológicas e metafísicas da consciência como fundamento do conhecimento, a saber: o caráter mutável, finito, histórico e fático daquilo que é o lugar desse sujeito transcendental que se autolegitima de um modo isolado e purificado de suas próprias condições de ser-no-mundo.

Mas por que escolhemos tais conceitos para nortear a nossa análise, visto que Heidegger não se restringe a eles, nem mesmo na analítica da presença? Ora, porque no deslocamento desses conceitos para a existencialidade da presença, como possibilidade de superação do representacionismo moderno - e nele, da redução da relação com os entes ao binômio sujeito-objeto - está pressuposta toda a analítica da presença. Como? Com a desconstrução do conceito de significado como representação mediante o conceito de significância (*Bedeutsamkeit*), o filósofo desloca o sentido, do âmbito restrito da semântica, para a temporalidade do mundo. Propondo com isso que essas determinações são possíveis porque advêm de uma relação primordial de familiaridade com o mundo, da qual brota um sentido de ser na história. E com isso, ele nos indica que tal sentido de ser doado pela temporalidade não se reduz à semântica enquanto instância linguística, pois esta parte dessa relação com o mundo e, por isso, concerne a ele. Uma vez deslocado o significado para a instância da significância e revelada assim a sua pertinência constitutiva ao mundo, também nos está sendo proposto que há uma compreensão de ser, isto é, um acolhimento do mundo pela presença, que permite que o mundo seja apropriado em um sentido de ser como significância, isto é, como familiaridade. Desse modo, a significância é consumada a partir da constituição relacional entre presença e mundo. A

linguagem, por sua vez, também consoma essa relação como uma fala convivial. No final da analítica da presença, Heidegger nos afirma que essa relação entre presença e mundo é um acontecimento de uma verdade. E enquanto tal, essa constituição ontológica da verdade não pode ser reduzida à concepção tradicional de uma adequação fundada no juízo, porque ela é primordialmente um fenômeno. Ela desvela um contexto, um mundo, uma história, um sentido de ser, e é assim uma condição ontológica para a sua concepção moderna de adequação do enunciado (ou do intelecto) com a coisa e do juízo como fundamento. Assim, podemos perceber que a desconstrução dos conceitos de significação e verdade pressupõe a conjuntura da analítica existencial, destinada à crítica do representacionismo moderno e da concepção do sujeito como fundamento.

Tais relações expostas acima serão esclarecidas ao longo dessa dissertação. Mas com essas considerações já podemos notar que toda analítica existencial é desenvolvida mediante a desconstrução de conceitos tradicionais, tais como mundo, significado, compreensão, linguagem e verdade, que estão aqui em jogo. A partir dessa desconstrução, tais conceitos são deslocados para a constituição existencial da presença, e desse modo, retirados do domínio da consciência. Assim, aquele “eu” que havia sido entendido transcendentemente como consciência, passa a ser considerado doravante como um ente que se concretiza faticamente como possibilidades de ser (a presença). Esse ente não é mais analisado como um sujeito consciente, mas primeira e fundamentalmente a partir da descentralidade de seu ser-no-mundo³. Enquanto tal, a presença possui o modo de ser público e cotidiano, e se distingue dos outros entes que se dão no mundo, porque possui compreensão de ser. Nessa medida, ela se relaciona com os outros entes ao acolhê-los no projeto de compreensão de suas possibilidades de ser-no-mundo. É dessa facticidade que surge o lugar da transcendentalidade que fundamenta a possibilidade do conhecimento, como uma das possibilidades de ser-no-mundo. Ou seja, o que é considerado como transcendente não é mais o sujeito, mas o modo pelo qual a presença se constitui como um projeto de possibilidades de ser.

Tal deslocamento das questões da filosofia tradicional para a constituição ontológica da facticidade é uma radicalização da fenomenologia husserliana. Com ela, Heidegger questiona as insuficiências também cometidas por Husserl, ao restringir a fenomenologia à reformulação da lógica e da teoria do conhecimento tradicional,

3. Cf. STEIN, E. *Seminário sobre a verdade: lições preliminares sobre o parágrafo 44 de *Sein und Zeit**. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 214.

sustentando que o fenômeno intencional da consciência é o fundamento de uma ciência rigorosa. Para esse fim, Husserl formulou a sua fenomenologia como uma teoria da consciência, por meio da qual foi possível oferecer uma descrição da estrutura intencional das vivências, de onde deriva a possibilidade do conhecimento.

Com essa proposta de reformulação da teoria do conhecimento tradicional Husserl alarga a concepção de objetividade para um âmbito pré-judicativo. Já que, para ele, as vivências não podem ser sustentadas pelo juízo uma vez que este é apenas uma das possibilidades de doação da consciência. Assim, a intencionalidade é antecedente e fundadora do juízo e da objetividade. Ao retirar o privilégio do juízo, Husserl também desloca o “ser” da estrita função de cópula” e o define como ser-dado, como sinônimo de objeto intencional.⁴ Heidegger considera este alargamento uma das contribuições fundamentais da fenomenologia de Husserl, pois, conquanto ela ainda esteja sustentada na concepção de sujeito como fundamento, a crítica à determinação tradicional do juízo oferece o caminho que o conduziu ao problema do ser.

Além disso, Heidegger afirma Nos *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo* que o conceito de *Intentio* - o qual é definido como “consciência de” (um objeto intencional) -, resguarda literalmente o significado de um “dirigir-se-a”.⁵ O que permite a interpretação de uma concepção tácita de abertura (da consciência) para o mundo no conceito de intencionalidade. Isso levará Heidegger a deslocar a possibilidade do conhecimento para relação originária do homem com o mundo, concebida como um encontro de aberturas. Indicando com isso que a proposta de elaboração de uma fenomenologia, oferecida por seu mestre, só é capaz de superar as dificuldades da Modernidade, se pensada a partir de uma ontologia – e não da consciência.

Para ele, apesar de seus alcances Husserl não consegue superar as dificuldades da filosofia moderna com a intencionalidade da consciência, porque, ao manter a concepção de que o fundamento, não só do conhecimento, mas de nossa relação originária com a objetividade reside na estrutura intencional da consciência, Husserl acaba sustentando um prolongamento da concepção moderna do sujeito como fundação última para todos os modos possíveis de relação com o mundo. E tal relação só é possível para este, porque o que é experienciado como fenômeno se dá a partir de uma intenção de significação do

4. Cf. HUSSERL, Edmund. *Investigações lógicas*. Vol. 2. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007, p. 128.

5. Cf. HEIDEGGER, M. *Prolegômenos para uma história del concepto de tempo*. Madrid: Aliança Editorial, 2007.

objeto intencional, e assim, mediante a concepção do real – a partir de então restrito ao âmbito da legalidade e da idealidade da consciência - como objeto, e da verdade como identidade (adequação) entre intenção de significação e objeto intencional.

Desse modo, embora Husserl tenha concebido a descrição intencional da consciência como uma instância pré-temática, para Heidegger ele se manteve preso às mesmas dificuldades cometidas pela Modernidade, ao privilegiar a consciência como ponto de partida para a sua análise e suprimir uma abordagem ontológica e fática do pré-temático. É tendo em vista tais dificuldades que Heidegger oferece uma descrição pré-temática da constituição da significabilidade e da verdade, como radicalização da descrição de Husserl. Pensando doravante a constituição ontológica do pré-temático, como uma instância a partir da qual seria possível questionar sobre os modos de ser da existência fática, e a partir desta, questionar o sentido do ser.

Talvez por isso, embora a obra *Ser e tempo* tenha sido dedicada ao seu mestre, tenha sido necessário a Heidegger - ao invés de dialogar com os conceitos fundamentais de Husserl - situá-lo em um conjunto de pressupostos e determinações fundamentais da filosofia tradicional. Para então, tornar manifesto o que estava na raiz dessas determinações, inaugurada por Descartes. Para mostrar que essa estrutura correlativa sujeito-objeto inaugurada pela Modernidade suprime um contexto prático de relações no qual se formam homem e mundo, o filósofo descreve em *Ser e tempo* o modo de ser-no-mundo como pré-temático.

Embora não tenha sido Heidegger o primeiro a tentar resolver tais dificuldades da filosofia moderna, somos levados a acreditar que a originalidade do seu pensamento reside na crença de que o caminho para essa superação é o retorno à pergunta pelo ser, esquecida pela tradição, restituindo a esta o lugar de pergunta-guia do questionamento filosófico. Esse lugar foi destituído a partir da filosofia kantiana, a afastou da filosofia por ser uma questão da velha metafísica, destituída de sentido, ou seja, isenta de objetividade, de qualquer “pedra de toque”. Tal retorno à questão do ser, proposto por Heidegger, pretende interrogá-lo a partir da história do seu esquecimento inaugurada pelo privilégio aristotélico do teórico como práxis fundamental.

Ná década de 20, é a partir do âmbito pré-temático (ou pré-predicativo) que a questão do ser é colocada por Heidegger, haja vista que ele a concebe como uma modalidade de experiência e de relação com o ser e com o mundo, que antecede as determinações do sujeito como fundamento e dos entes como objeto de conhecimento, mostrando a partir dela a originariedade do ser-no-mundo, frente a essas determinações.

Nessa medida, o pré-temático é o caminho que conduz ao questionamento sobre o ser a partir do modo de ser da presença. É a partir dessa via pré-temática que se constitui a significabilidade formadora de mundo e da verdade que o desvela.

Recorreremos à preleção *Introdução à filosofia* (1928-29) para entender melhor o que Heidegger concebe como pré-temático. Uma vez que nela o filósofo se detenha em uma análise minuciosa da sua constituição, enquanto âmbito pré-científico.

O termo pré-temático é analisado nesta preleção como pré-científico porque a ciência é o modo como a Modernidade se desvela como uma das possibilidades de determinações fundamentais constitutivas do homem, de sua história e do seu mundo. Nesta época, também a filosofia é concebida como ciência. Isso acontece porque, na Modernidade, a presença se desvela em seu modo de ser-científico. Com a constituição pré-científica, Heidegger mostrará que o modo de ser-científico não é a determinação fundamental mais elevada da presença, mas é apenas uma de suas possibilidades, consumada como desvelamento de ser, ou seja, como verdade da época moderna.

Afirmar o ser-científico como modo de ser da presença significa dizer que a cientificidade determina a sua facticidade na modernidade. Não está em seu domínio deixar de sê-lo, eliminá-lo de si, e pretender retornar à condição pré-científica, pois cientificidade condiciona uma disposição⁶ de ser histórica. E o modo de estar disposto, desvelado no mundo moderno como ser pré-científico só é possível a partir de um ente que já é previamente científico. O modo de desvelar-se da presença como ser-científico não significa o mesmo que ter conhecimento de seus fundamentos e desenvolver teorias científicas. O arsenal de suas descobertas já fazem parte, previamente, da constituição do mundo e da história. Não vivemos mais em um mundo ptolomaico-aristotélico, no qual o sol girava em torno da terra, mas em um mundo copérnico-galileano, no qual se dá o inverso; em um mundo cartesiano no qual o real se dá como objetividade, e a ciência como teoria do real, e assim por diante.

Dessa maneira, com o termo “pré-científico” não se pretende designar um âmbito

6. O termo disposição (*Befindlichkeit*) não está presente nesta preleção, pois, não há nela uma análise da existencialidade da presença. Utilizaremos o conceito de existencial da disposição no decorrer dessa dissertação, sem nos determos em uma análise aprofundada dele. Por isso, faz-se necessário ressaltar, desde já, a fim de que se desfça qualquer preconceito, que disposição não significa o mesmo que disponibilidade. A qual Heidegger definirá em obras tardias como dispor-se moderno do real como objeto de investigação e domínio. A disposição descrita em *Ser e tempo* é um dos existenciais fundamentais da presença. Ela caracteriza o seu modo de estar aberta para o mundo, ou seja, desvelada em seu ser e lançada em um mundo, em uma história que a precede e determina a sua facticidade .

de experiência isento de conhecimento, de fundamentações teóricas e dotado de opiniões dispersas e vagas; pois as edificações teórico-científicas já estão pressupostas nessa constituição. Ao contrário, pretende-se indicar que as descobertas das verdades científicas pressupõem o desvelamento de uma verdade pré-científica que as funda, que as sustenta e faz parte da constituição ontológico-existencial da presença.

O desvelamento dessa verdade pré-científica deriva da constituição ontológica do mundo como mundanidade (*Weltlichkeit*). Nela os entes são dispostos como totalidade referencial aberta como significância, da qual se parte todas as possibilidades de determinações, não só do ente em particular, mas do próprio mundo que se desvela “como” algo, ou seja, como sentido de ser. Assim o mundo é constituído, na Modernidade, como científico e a mundanidade como pré-científica; pois enquanto existencial que constitui previamente a presença, a mundanidade expõe as possibilidades de descoberta das verdades derivadas, tal como as científicas:⁷

No sentido em que usamos o termo “descoberta”, o que é descoberto é a terra em meio ao cultivo do campo, o mar em meio à navegação. O cultivo do campo, assim como a navegação, desempenham o papel de intermediadores de informações de certas condições meteorológicas, sobre as estações do ano, a astronomia, o cômputo do tempo. Do mesmo modo, a arte de curar os homens pertence ao ser-aí; tudo isso surgiu da confrontação direta do ser-aí com o ente ao qual ele sempre já se vê referido *qua ser-aí*.⁸

Tal afirmação nos mostra que a constituição pré-científica do mundo não é isenta dos conhecimentos adquiridos pelo homem na formação e consumação de sua história e de sua facticidade. Mas estes surgem dessa constituição por meio da ocupação referencial da presença com o seu mundo circundante. Por isso, os fundamentos científicos e os seus pressupostos se vêm sustentados por um fundo abissal,⁹ que se dá como abertura e descoberta fática do ser dos entes. Esse fundo que sustenta os entes é um abismo, para Heidegger, porque os fundamentos são dados como possibilidades de ser, abertas

-
7. Diferente de *Ser e Tempo*, em *Sobre a essência do fundamento* (1929) Heidegger considera a descoberta já uma dimensão derivada da verdade como abertura e desvelamento, pois ela se dá como verdade ôntica, restrita ao ente, mesmo em seu âmbito pré-predicativo. O que já é um traço marcante da virada de seu pensamento.
 8. HEIDEGGER, M. *Introdução à filosofia*, São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 173. Em *Introdução à filosofia 'Dasein'* está sendo traduzido por ‘ser-aí’, o qual temos traduzido nessa dissertação por “presença”, em conformidade com a tradução da Mácia Schuback.
 9. Id.Ibid, 170.

e acolhidas pela presença. Ou seja, eles não são caracterizados pelo fato de ser uma determinação última do ente, tal como reza a tradição. Mas são possíveis porque a presença e o mundo são constituídos antecipadamente (e de um modo pré-teórico) por um fundo designado disposição. Nesse sentido, os fundamentos se dão a cada vez porque a ocupação com os entes intramundanos (os entes que não têm o modo de ser da presença) e a preocupação com as co-presenças (isto é, os outros) são para a presença descobertas pré-científicas. É esse caráter de abertura e descoberta que fornece à presença pré-científica o seu apoio. Em outras palavras, é por meio da lida com os entes que o mundo se desvela como algo: como no cultivo da terra do campo, no navegar em meio ao mar, ou na lida familiar ou profissional com os outros. Tal constituição pré-científica mostra que o homem não é determinado nem primeira, nem unicamente pela ciência, mas pelo projeto antecipativo do existencial do compreender¹⁰, com o qual a presença se determina faticamente como acolhimento de possibilidades de ser.

Podemos pensar, a partir de *Sobre a essência do fundamento*, esse caráter de instauração de um mundo a partir do projeto da presença como condição para o fundamento: nesse texto Heidegger nos mostra que o erigir-se do mundo acontece porque o fundamento se dá primeiramente como abertura. Tal abertura, que é a origem das determinações do fundamento, é chamada liberdade. Liberdade de e para um mundo que se deixa-ser e faz imperar como é e pode ser. É dessa liberdade de deixa-ser o ente, a partir do qual o ser pode ser desvelado no horizonte do mundo, que brota a possibilidade de determinar o mundo como imerso no projeto de possibilidades da presença. É a partir de tal disposição, caracterizada como abertura e liberdade para deixar-ser, que o fundamento se faz como um tomar-chão. Ou seja, como algo que é fundado no desvelamento do ser. É com o tomar-chão que o fundamento pode ser apropriado como projeto da presença, donde o mundo irrompido se forma e concretiza como instauração, como aquilo que se erige porque é acolhido pelo projeto da presença. Do mesmo modo, ao erigir um mundo como aquilo que faz parte do seu projeto, a presença erige e forma a si. É mediante o ente em meio ao qual está, a partir do qual tomou-chão, e fez de si projeto de possibilidade de ser, que a liberdade se concretiza como fundamento da presença. Ao estar fundada em um abismo, presença é transcendência, um trans-projeto. Pois, no

10. O conceito de existencial do compreender será tratado mais detidamente no próximo capítulo. Porém, embora ainda não o tenhamos abordado nesse capítulo, ele já está articulado com o presente tema, pois o abordamos aqui não raras vezes como possibilidade de ser e projeto.

projetar-se, como aquela que erige o seu mundo, ela ultrapassa a si e ao seu mundo como possibilidade de ser. E como o mundo erigido vai além do mundo dado, do mundo disposto, também ele é um trans-projeto, e assim transcendente.¹¹

A constituição do fundamento emerge desse fundo abissal que se dá como liberdade. É porque a presença está fundada nessa liberdade de deixar-ser que ela é pré-científica, ou seja, que ela se constitui originariamente de um modo pré-objetivo. Pois, a abertura da liberdade e o projeto das possibilidades da presença antecedem à determinação do real como objeto. É por isso que a ciência, para Heidegger, não pode ser a determinação mais elevada do homem; pois, ela brota de um desvelamento histórico de ser a partir do qual foi possível à presença projetar-se e determinar-se essencialmente como ser-científico.

Ao determinar-se a partir da cientificidade, a presença moderna abstrai-se e se esquece daquilo que lhe permite ser e projetar-se tal como é. Ela esquece desse desvelamento histórico do ser que funda suas verdades. Podemos considerar, com base nesses textos da *Kehre*, o esquecimento da constituição pré-temática da facticidade como indício do esquecimento do ser na história da filosofia.

Essa supressão da antecedência facticidade, como condição para o desvelamento do mundo moderno como científico, nasce da determinação histórica do privilégio teórico como fundamento de nossas relações com o mundo. Esse privilégio passa a ser configurado na Modernidade a partir de uma cisão entre a atitude teórica e a atitude prática. Heidegger recorre à Grécia Antiga para mostrar que tal contraposição, legada pela Idade Média, adveio de uma relação íntima. Uma vez que a atitude teórica era, desde Aristóteles, um tipo de práxis por meio da qual o homem se realizava como o seu próprio *telos*:

E essa atividade é a única que é amada por si mesma, pois dela nada decorre além da própria contemplação, ao passo que das atividades práticas sempre tiramos maior ou menos proveito, à parte da ação.[...] E todas as demais qualidades que são atribuídas ao homem sumamente feliz são, evidentemente, as que se relacionam com essa atividade, segue-se que essa será a felicidade completa do homem. [...] E dir-se-á, também, que esse elemento é o próprio do homem, já que é a sua parte dominante e a melhor dentre as que o compõe.

11. Cf. HEIDEGGER, M. Sobre a essência do fundamento. In: *Conferência e escritos filosóficos*. São Paulo: Nova cultural, 1979 (Os Pensadores), p.120.

Seria estranho pois, que não escolhesse a vida do seu próprio ser, mais que a de outra coisa. E o que dissemos atrás tem aplicação aqui: o que é próprio de cada coisa é, por natureza, o que há de melhor e de aprazível para ela; e assim, para o homem a vida conforme a razão é a mais aprazível, já que a razão mais que qualquer outra coisa é o homem. Donde se conclui que esta vida é também a mais feliz.¹²

Como podemos perceber, Aristóteles definiu a teoria como um tipo de atividade que diz respeito a própria vida. Contudo, ao determiná-la como atividade fundamental, por ser a única que diz respeito à natureza do homem, o filósofo ofereceu o embrião do que se determinou na história da filosofia, desde o período medieval, como uma contraposição, e que se consumou na Modernidade como objetivação do real.¹³

Desse modo, a possibilidade da ciência desvelar-se na história da filosofia como postura fundamental da existência humana, bem como a própria ideia ocidental de ciência, surgiu desse conceito aristotélico de vida contemplativa (φωρητικός βίος),¹⁴ o qual representava para os gregos um ideal de vida.¹⁵

Segundo Heidegger, Aristóteles considera o *teoretikós bíos* como o comportamento mais elevado do homem porque nele se constitui a mobilidade própria da vida, o primeiro movimento. A partir dessa concepção, a teoria passou a vigor em toda história ocidental como determinação fundamental da humanidade, mas foi esquecida, a partir da Idade Média, como um modo de práxis, como um comportamento que leva o homem a sua própria consumação. Vindo a ser considerada doravante de modo contraposto. Na Idade Média, a teoria assumiu uma determinação teológico-religiosa e passou a ser concebida *contemplatio*. A qual veio a designar a contemplação das coisas divinas. Ela, além de diferenciar-se da prática por estar associada à vida do mundo, assumiu uma outra distinção com o conceito de *speculatio*. O qual era uma modalidade

12. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril cultural, 1984. (Col. *Os pensadores*), p.229.

13. Cf. HEIDEGGER, M. *Ciência e pensamento do sentido*. In: *Ensaio e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002, p 44.

14. *Bíos* está sendo definido por Heidegger como possibilidade da existência humana determinar-se em posturas fundamentais. Isso significa que o homem abarca antecipadamente diversas possibilidades de tais determinações de seus *Bíos*. Uma delas é a vida contemplativa, ou a atitude teórica por meio da qual a modernidade se consuma a partir do ideal de cientificidade.

15. Tal ideal de vida não vige pela primeira vez com Aristóteles, mas está presente na história da filosofia desde Heródoto (como contemplação do mundo), e Platão (com o conceito de ideia como olhar e contemplar do mundo sensível e inteligível). Não aprofundaremos essa concepção grega de teoria. Nos deteremos apenas na interpretação heideggeriana do conceito de *teoretikós bíos*, pensado por Aristóteles, pois é nele que reside o conceito de *práxis* ao qual a atitude teórica está relacionada. Essa interpretação goza de um caráter essencial em nossa análise, uma vez que influencia a descrição de Heidegger da constituição pré-predicativa.

de contemplação das coisas divinas por meio do conhecimento dos entes criados, e não apenas a partir da fé. Foi o conceito de *speculatio* que se determinou na modernidade como aquilo que diz respeito ao âmbito “puramente” teórico e observativo, como algo independente e totalmente separado do prático (o qual se torna patente na radicalização da separação concebida por Kant com a análise da razão pura, como o especulativo, e da razão prática).

A Πραξις (práxis) é definida em Aristóteles como uma atuação, um agir que se consoma no próprio homem. Como práxis,¹⁶ o homem se toma como *telos*, meta para si mesmo, como *εὐπραξία*, (eupraxia) onde se dá a plenitude da ação.¹⁷ Como a *teoretikós bios* é a postura mais elevada do homem, é com ela que, para Aristóteles, o homem vem a ser propriamente homem. Em tal postura, o homem encontra-se abstraído de todas as utilidades práticas, almejando o conhecimento do ente nele mesmo e por ele mesmo. Não sendo, assim, pretendido outro fim senão o próprio conhecimento. Nesse sentido, o prático e a práxis “não significam ser ativo na aplicação e no emprego de algo, mas designam o agente e a ação”,¹⁸ não o seu resultado.

A teoria é a postura mais elevada porque o homem, ao levar em consideração os próprios entes, é capaz de conhecer neles o que há de permanente, a saber, a sua substância.¹⁹ No voltar-se para o conhecimento dos entes por eles mesmos, e de suas substâncias, o homem volta-se para si mesmo e se realiza como homem, como *telos* de si mesmo. E como ato de voltar-se para o ente tal como se mostra, a teoria se concebe como *alethéia*, como aquilo que torna manifesto o ente. Desse modo, tal desvelamento é alcançado apenas mediante a ação teórica do homem. Em última instância, a verdade é o próprio *telos* no qual o homem se consoma.²⁰

Embora a Modernidade se determine mediante o ideal de uma postura teórico-especulativa antecipada com o pensamento grego e consumada como ciência, como exposto acima, o conceito de teoria não deixa de manter presente a prática em sua

16. Que se distingue da *poiesis*, pois esta designa um fazer produtor, no qual a obra é separada daquele que a produz, e passa a subsistir por si.

17. Heidegger considerará a práxis como constitutiva da presença.

18. Cf. HEIDEGGER, M. *Introdução à filosofia*, p. 187.

19. Para Heidegger, falta em Aristóteles o esclarecimento de que tal substância é o ser que há em todo ente, pois aquilo que pode permanecer em todo ente frente aos seus acidentes é ser como possibilidade.

20. Podemos perceber a partir de tal interpretação que, embora ainda em Aristóteles seja possível conceber a noção de verdade como desvelamento, alcançá-la só é possível a partir da atitude teórica, da vida contemplativa desgarrada das outras possibilidades de práxis. O que levou à restrição da verdade à modalidade teórica na Modernidade, e assim, ao seu fundamento no sujeito.

constituição - mesmo que esta tenha deixado de ser considerada como aquilo a partir do qual o homem se realiza; haja vista que ela faz parte da constituição da própria facticidade da presença. Doravante, o caráter prático da teoria determina-se como manipulação de técnicas de aplicação e experimento. Por isso, para Heidegger o prático e o especulativo não podem ser concebidos de um modo separado e contraposto, pois ambos constituem a facticidade como unidade e mútua pertinência. De modo que toda teoria é um tipo de prática e toda prática seja codeterminada por pressuposições teóricas.

Contudo, afirmar que a teoria está pressuposta na facticidade, não significa atribuir a ela o lugar de fundamento para essa constituição prévia. O que Heidegger pretende sustentar é que ela faz parte de sua constituição da mesma forma que a práxis. Dessa maneira, não podemos considerar que há um privilégio do teórico sobre o prático, ou vice-versa. Mas há, antes de mais, uma antecedência da facticidade na qual se sustenta essas duas instâncias. E como ambas são fáticas, ou seja, se consumam no contexto do mundo, elas não podem ser consideradas de um modo dicotômico e nem assumir um lugar privilegiado frente a outra; visto ser impossível pensar uma teoria que não pressuponha e seja um tipo de prática e uma prática que não esteja envolta por construções teóricas.

Nessa medida, a cisão moderna entre o prático e o especulativo é, em última instância, consequência da determinação histórica do privilégio da postura teórica como acesso ao mundo. O que contribuiu para que o caráter fático da existência tenha sido desconsiderado. Podemos afirmar que o esquecimento do ser se configura, após a filosofia aristotélica, a partir dessa desconsideração da facticidade da existência. Embora não tenha sido Aristóteles que a tenha suprimido da abordagem filosófica, é nele que vige a semente da separação entre o prático e o especulativo, bem como a confusão não esclarecida entre ser e ente na definição da palavra *ousía*; que permitiu que um fosse tomado pelo outro na sua apropriação pela tradição. Foi para desfazer essa confusão, que Heidegger descreveu a constituição da facticidade como caminho para o problema do ser. Mostrando por meio dela que o sentido do ser é a abertura do contexto fático do ser-no-mundo e que a diferença entre o ôntico e o ontológico, subsumida pela tradição, é condição para a própria mobilidade da existência histórica.

Assim, a constituição pré-temática, ou pré-científica, da facticidade não descreve apenas um mundo cotidiano que é o lugar das teorias, das ciências erigidas acerca das esferas do ente, bem como de uma multiplicidade de outras relações com ele. Ao elaborar uma destruição da metafísica tradicional, Heidegger propõe uma dessubstancialização dos conceitos erigidos por esta. Deste modo, se mundo é o lugar a partir do qual teorias

científicas podem ser erigidas e as ciências podem ser legitimadas, este “lugar” deixa de ter o caráter de terreno sólido e inabalável pretendido pela tradição. Trata-se de um lugar aberto e que por isso determina-se a cada vez de um modo, como manifestação e acolhimento de ser. Esta abertura é possível porque a presença é abertura para o ser. Enquanto constituída por existenciais, a presença é o lugar de encontro da abertura de sua existencialidade com a abertura do mundo, as quais permitem que o ser tornado disposto no mundo seja descoberto como modos de manifestação dos entes. Assim, o pré-temático é primeiramente o sentido do ser, pois este abre um contexto fático no qual a presença se encontra e confere o caráter de verdade (e de não-verdade, de retorno ou persistência no encobrimento) do mundo. Ou seja, confere o caráter de abertura e descoberta da significância, que é o modo “como” um contexto se dá a cada vez a partir de suas possibilidades de ser. Como veremos a seguir.

2.2 A concepção de mundo como significância

O conceito de mundo em *Ser e tempo* advém da crítica oferecida por Heidegger à determinação do mundo como *res extensa*, concebida por Descartes. A definição de *res extensas* é, para Heidegger, insuficiente para designar o mundo, pois não é capaz de explicitá-lo como um fenômeno de acontecimento, designado em *Ser e tempo* ‘mundanidade’. Ao invés disso, tal conceito define o mundo como algo que está fora do sujeito, e que só pode ser conhecido clara e distintamente em sua constituição objetiva mediante o que nele há de mensurável, que são as qualidades essenciais de sua extensão, a sua grandeza. O que não pode ser conhecido sob a exatidão aritmética e geométrica perde em grau de perfectibilidade o seu caráter de clareza e distinção. Essa definição resultou no predomínio de um modo naturalista e logicista de conceber o mundo.

Essa determinação do mundo como *res extensa*, por ser uma matematização do mundo exercida pela razão, o reduz à capacidade cognoscitiva do sujeito. As ideias adventícias, ou seja, aquelas que advém de fora do sujeito, induzem ao erro, pois não são capazes de conferir certeza e exatidão sobre o conhecimento de suas propriedades. Por isso, para Descartes só podemos conhecer o mundo em sua verdade, isto é, em sua clareza e distinção por meio de suas propriedades matemáticas, que são comprimento, largura e

profundidade. Apenas mediante o conhecimento destas propriedades podemos ter acesso a sua substância. Uma vez que, para ele, a substância do mundo não pode ser conhecida por si mesma, ela apenas se apresenta por meio dessas propriedades essenciais. Desse modo, a essência do mundo passou a ser determinada pela extensionalidade:

[...] É preciso confessar todavia que há coisas ainda mais simples e mais universais que são verdadeiras e existentes, da mistura das quais, nem mais nem menos que daquela de algumas cores verdadeiras, todas essas imagens das coisas que residem em nosso pensamento, sejam verdadeiras e reais, sejam fingidas e fantásticas, são formadas. Desse gênero de coisas é a natureza corpórea em geral e sua extensão, também a figura das coisas extensas, sua quantidade ou grandeza e seu número, bem como o lugar onde estão, o tempo que mede sua duração, e outras coisas semelhantes. Eis porque talvez não concluamos mal se dissermos que a física, a astronomia, a medicina, e todas as outras ciências que dependem da consideração das coisas compostas são muito duvidosas e incertas, mas que a aritmética, a geometria e as outras ciências dessa natureza, que só tratam de coisas muito simples e muito gerais, sem se preocuparem muito com se elas estão na natureza ou se não estão, contém algo de certo e indubitável. Pois, esteja eu acordado ou dormindo, dois e três juntos sempre formarão o número cinco e o quadrado nunca terá mais de quatro lados; e não me parece possível que verdades tão aparentes possam ser suspeitas de alguma falsidade ou incerteza.²¹

Essa determinação da *res extensa* como substância do mundo inaugura na Modernidade a concepção de que o real constitui como objeto. Com a desconstrução desse conceito cartesiano Heidegger pretende mostrar que tal noção se consumou a partir da definição aristotélica do ente como substância. Tal concepção vigorou por toda a história da filosofia e se desdobrou na modernidade a partir da separação da substância em duas: a *res cogitans* e a *res extensa*. Essa fragmentação da substância passou a determinar uma relação de exterioridade entre o sujeito e a sua realidade objetiva. Da qual o sujeito passou a ser o fundamento, e o seu modo de acesso fundamental passou a ser o teórico-especulativo.

Heidegger pretende defender que a concepção do ente como substância, ou seja, como algo que pode ser conhecido em sua quiddidade, suprime a estrutura fática a qual pertence. Tal estrutura se constitui primeiramente como um conjunto de relações e coexistências entre presença e mundo, denominada significância, e determina-se como

21. Cf. DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*. São Paulo: Martins fontes, 2000, p. 34 e 35.

modo histórico de desvelar-se de uma época. No entanto, podemos questionar a partir de uma passagem de Waelhens:

Mas se, em última análise, o real é coexistência de mim e do mundo, ordenação do mundo à mim e abertura de mim para o mundo, e por sua vez de *mim* para o *outro*, mas segundo uma pluralidade talvez infinita de modos, o que pensar então da ciência, que é sempre, e por princípio, ciência do *objeto puro*, “dado”?²²

Apoiando-se na concepção de mundo como familiaridade e eclosão de significações, Waelhens²³ defende que as construções teórico-científicas só concernem ao mundo (o qual se dá primeiramente como encontro) enquanto possa oferecer um sistema da dimensão objetiva da realidade. Que, porém, não o concerne propriamente como “real”, ou, trazendo para os termos de nossa análise, não diz respeito à sua constituição ontológica como conjuntura, embora esteja remetido, por abstração, a algo dela. A esse respeito podemos afirmar, discordando do Waelhens, que a determinação do ente como objeto não é algo que excede a facticidade que o constitui. Mas é uma possibilidade de ocupar-se com ele, mediante o ideal teórico-científico de relação com o mundo. Mas não é o único modo possível de relacionar-se com o mundo e de a ele concernir, nem o mais fundamental. E é por ser uma possibilidade de relação com o mundo, que âmbito teórico não pode ser considerado um modo de acesso primário a ele, mas algo que já parte de uma abertura, e é uma de suas possibilidades, e que, por ser condicionado por essa antecipação, é incapaz de exauri-lo em determinações objetivas. E por isso, a concepção do ente como objeto, embora suprima essa facticidade pela qual é condicionada, não pode eliminá-la de sua constituição. Pretender eliminá-la seria o mesmo que negar a si, uma vez que seja em função dessa facticidade do mundo que é capaz de se edificar. Essa supressão do mundo no conceito de objeto, não se restringe a um tipo de ocupação, mas está presente na história como um desvelamento do esquecimento do ser que vive na história da filosofia.

A modernidade, além de se apropriar da cisão entre a postura teórica e a prática, tal como se estabeleceu na Idade Média, ao tomar o especulativo como fundamento do

22. WAELHENS, A. *Signification et existence*. Paris: Nauwelaetests, 1958, p. 108.

23. Waelhens segue, neste livro, uma corrente a qual denomina de “fenomenologia existencial”, a qual leva em consideração Hegel e Nietzsche como precursores, e perpassa Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty e Sartre.

prático, também determinou o sujeito como o fundamento do especulativo, e esta postura como aquela que é capaz de conferir objetividade ao mundo. A fundamentação dessa cisão indica que a co-articulação do homem com o seu mundo, ou seja, o modo pelo qual “interage” com ele, é regrada por essa visão epistemológica, i. é., do conhecimento como origem e fundamento de nossas ações. O advento desse ideal, passou a determinar na modernidade a nossa compreensão do real como objeto e o sujeito como ponto de partida inquestionável para a nossa relação cognoscitiva com esse mundo objetivo. Nessa relação, o mundo passa a ser concebido como imagem ou conceito, como objeto de representação do conhecimento.

Tal ideal científico, transpassa a filosofia moderna, e determina a sua crença de que a sua consumação, enquanto filosofia, só é possível se medida e regrada por ele. Dessa forma, compreensão de mundo é, para a filosofia, compreensão e resolução dos problemas epistemológicos, ou seja, dos problemas em torno das condições de possibilidade de conhecê-lo. E tem como princípio a purificação de qualquer elemento subjetivo que possa interferir na exatidão, na matematização, do conhecimento objetivo.

Em vista disso, paradoxalmente, também o conhecimento do sujeito deve ser objetivo. Assim como o mundo deve ser concebido como puro dado para ser conhecido, também o “sujeito puro” deve ser convertido em objeto para ser conhecido naquilo que ele é, ou seja, conhecido como fundamento do objetivo. E como objeto, ou sujeito objetivado, também deve ser desmundanizado, isolado de suas relações mundanas para ser conhecido. Contudo, se temos na Modernidade uma análise do sujeito, ela é posta justamente para provar que ele é o fundamento, e não para questionar os seus pressupostos e a partir deles reivindicar este lugar, ou mesmo colocá-lo à prova. Ele é, ao contrário, tomado como ponto de partida inquestionável.²⁴

Mas, se o sujeito é concebido na Modernidade como fundamento *inconcussum* do conhecimento, não seria uma contradição exigir a supressão de sua constituição mundana, uma vez que ele concerne ao objeto investigado, ou seja, a algo do mundo que o condiciona? Como conciliar o fato de que o conhecimento diga respeito ao sujeito que conhece e representa, com a autoexclusão da dimensão “subjetiva” no resultado objetivo que lhe diz respeito? O conhecimento do objeto não estaria, no final das contas,

24. HEIDEGGER, M. *Conceitos fundamentais da metafísica*. Mundo. Finitude. Solidão. Rio de Janeiro: Forense, 2006, p. 66.

relegado ao que há de mais subjetivo, uma vez que seja pertinente ao sujeito que conhece e fundamenta, e que é capaz de oferecer conceitos sobre o mundo? Ou será que podemos dizer que o conhecimento é tão palpável quanto o objeto dado, que performa o real e que serve de escopo para investigação?

Para Heidegger, essas dificuldades se mantêm porque os problemas do conhecimento são postos na filosofia de um modo inadequado, pois não é levada em consideração a facticidade do ser-no-mundo da qual todo conhecimento é derivado. A determinação desse sujeito cognitivo como o único ou o mais fundamental modo de ser da presença é um encobrimento da estrutura fática e cotidiana que a constitui originariamente como significância e verdade. Ao se levar em conta tal facticidade, tais dificuldades em torno do objetivismo e do subjetivismo poderiam ser superadas, na medida em que considerássemos a mútua pertinência entre presença e mundo.

A partir dessa pertinência fática entre presença e mundo, o mundo passa a ser descrito e analisado por Heidegger a partir da constituição ontológico-existencial da presença, como mundanidade (*Weltlichkeit*). Com tal existencial, ele pretende indicar que, embora os entes sejam considerados onticamente como objeto na modernidade, eles não podem ser reduzidos ontologicamente a tal constituição, pois se mantêm originariamente em uma conjuntura e em uma unidade relacional com a presença.

Ao definir o mundo como aquilo que concerne à presença, ou seja, a mundanidade como existencial, Heidegger sustenta que a sua determinação como objeto é uma concepção derivada do mundo, que o define como simplesmente dado (*Vorhandenheit*). Essa concepção coisificada o reduz a uma constituição representativa. Assim, o homem passa a ter na Modernidade uma experiência indireta do mundo, conferida por meio da imagem. A constituição fundamental da mundanidade, descrita por Heidegger, pretende revelar que o mundo não se dá originariamente de um modo indireto, por meio de conceitos e representações, mas em pertinência com a presença como ser-no-mundo. Pois, ao ser considerado um existencial, o mundo passa a ter caracteres ontológicos da presença, e esta, a ser mundanizada por seu mundo. Isto se dá porque a presença não é fundamentalmente uma *res cogitans*, uma interioridade substancializada e separada do mundo, mas está lançada em um mundo e se concretiza como encontro de aberturas entre ambos. Por isso, ela está desde sempre fora, descentralizada de si e projetada no mundo. Desse modo, a subjetivação do homem e a objetivação do mundo são deslocadas para esse pertencimento, no qual a mundanidade se constitui a partir da possibilidade de mundanização da presença.²⁵

Nesse pertencimento o mundo é concebido como significância. Ou seja, como abertura para a significabilidade e para a constituição de sentido. A significância constitui assim a relação originária da presença com o mundo como uma familiaridade. Tal familiaridade é formada pelas relações designadas por Heidegger de ocupação e preocupação. Ou seja, como uma relação com os entes, concretizada pela lida manual com os entes intramundanos (que são as coisas que se dão no mundo), onde eles são caracterizados como instrumentos,²⁶ e pela convivência com os outros. Nessa medida, ocupação²⁷ é todo modo de relação com os entes que não são dotados do mesmo modo de ser da presença. Nela os entes intramundanos são descobertos pela presença. A preocupação, por sua vez, é o modo da presença relacionar-se com as co-presenças. A ocupação e a preocupação estão sempre pressupostas no mundo em meio ao qual a presença é e está, pois trata-se de um mundo compartilhado e formado pela conjuntura referencial dos entes.

As relações que constitui a presença como ocupação e preocupação indicam que presença e mundo se constituem como referencialidade, pois ocupar-se e preocupar-se com é estar desde sempre referenciado, situado e relacionado com o seu mundo. A descrição da estrutura referencial aberta pela significância revela o caráter ex-cêntrico da existência da presença. De um sujeito que está fora do centro das referências, porque está em meio a elas. O que levará Heidegger, a partir da *kehre*, a grafar a palavra ‘existência’ como ‘existência’. Já que a presença é um ente que se consuma como projeto, transcendência, ultrapassagem de si e do mundo dado.

25. Cf. HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 113.

26. Deve-se ressaltar aqui que a ocupação não é constituída somente pelo uso palpável dos entes. Os instrumentos não precisam estar dados em sua materialidade ou estar sendo manipulados. Palavras, frases, sentimentos, pensamentos não estão dados em sua materialidade (embora sejam passíveis de serem materializados na escrita, por exemplo), mas podem tornar-se instrumentos de uso da lógica e da psicologia.

27. É necessário esclarecer que o conceito de ocupação não condiz com a interpretação de que o único modo de nos relacionarmos com as coisas que nos cercam no nosso mundo cotidiano é quando estamos calculando as suas possibilidades de uso, ou que o que Heidegger designa como manuseio pressuponha uma relação de palpabilidade e materialidade das coisas. Mas que por estarmos sempre em meio a um mundo circundante, estamos sempre nos relacionando (e assim, nos referenciando a) com isso que nos circunda, mesmo que não pensemos ou nos debrucemos sobre isso. O conceito de ocupação em Heidegger tem assim um sentido muito mais lato e está relacionado com o modo como a presença habita no mundo como ser-em meio ao mundo. O que diferencia a ocupação da preocupação é que no modo de ser-com os outros mantém-se a existencialidade das co-presenças. Ou seja, se reconhece que elas têm o mesmo modo de ser, que é de relacionar-se antecipadamente com a sua própria existência e com a existência dos outros. Embora haja a possibilidade de relacionar-se com as outras co-presenças, de um modo privativo, como ocupação, tratando-os como um simplesmente dado. Mas isso só é possível como uma modificação da preocupação que se perfaz no modo de ser-com.

Para analisar a estrutura referencial, Heidegger repensa, além da concepção tradicional de mundo, também os conceitos de sinais (ou signos, como algumas traduções preferem)²⁸ e espaço. Com a análise da constituição dos sinais, o filósofo pretende mostrar que os sinais não estão restritos à função de índice e símbolo. Além de serem sinais... de alguma coisa, ou seja, de serem índices de entes que se encobrem e só se anunciam mediante a manifestação de outros entes que apontam para a sua “presença” velada (como uma fumaça que é sinal do fogo, ou uma seta que é sinal de direcionamento para os veículo). Mais do que isso, os sinais elevam o todo instrumental à circunvisão, levando assim a descoberta do todo referencial. Eles revelam o modo como os entes se reenviam uns aos outros no mundo da ocupação cotidiana da presença. Ora, quando nos deparamos com algo de nosso mundo circundante, ele nunca é encontrado de modo isolado das outras coisas, mas sempre aponta para o contexto no qual é encontrado. E por isso, quando algo como uma caneta, por exemplo, é encontrada em um escritório, ela sinaliza, aponta para o escritório, para sua escrita e para um papel no qual pode ser usada. Ou um sofá, que faz sinal à serventia de ser acento, etc. Ou seja, ao possuir a função de descoberta da totalidade referencial, o sinal aponta para o caráter de conjuntura do mundo enquanto significância. Indicando assim que os entes com os quais nos encontramos e com os quais nos relacionamos no mundo, seja no modo da ocupação manual (ser-junto), seja no modo da preocupação (ser-com), não estão no mundo originariamente como simplesmente dado, mas como conjuntura descoberta na lida referencial. Assim, sempre lidamos com os entes no contexto no qual ele acontece. Lidamos com os colegas “do” trabalho, com amigos “de” infância, com os utensílios “do” nosso escritórios ou “de” nossa casa, e assim estamos sempre em uma conjuntura. São essas relações referenciais que Heidegger pretende mostrar, ao apontar o sinal, primordialmente, como descoberta do todo referencial.

Nos *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo* Heidegger se dedica a uma descrição mais aprofundada desse conceito de sinal. Essa preleção nos ajuda a entender que o conceito de sinal descrito pelo filósofo não está restrito a uma função signitivo-subjetiva, e assim, não pretende sustentar que o mundo é constituído por

28. A análise dos sinais como parte da estrutura referencial é um alargamento e uma radicalização da distinção feita por Husserl nas *Investigações* entre signos e expressões (ou significações), como o próprio Heidegger indica na nota 46 do §17. Heidegger pretende mostrar que os signos não se restringem à função de índice e nem a uma função signitiva, mas constituem a significância.

signos, impostos pelo sujeito,²⁹. Mas trata-se, ao contrário, de mais um deslocamento da concepção subjetiva, sustentada pela tradição, para uma concepção fenomenológica e ontológica:

A universal empregabilidade de ditos fios condutores puramente formais, como forma, signo, símbolo, parece fazer esquecer facilmente a questão da originariedade ou não-originariedade da interpretação assim alcançada. [...] É notório que tais interpretações guiadas por um desses fenômenos universais com os quais se pretende fazer tudo – pois, no final das contas, tudo se interpreta como signo – constitui um grande perigo no desenvolvimento das ciências do espírito. [...] Interpretando o signo como mera concepção ou constituição subjetiva se perde o sentido verdadeiro do que se pode tomar por signo, o qual consiste em apresentar de modo mais verdadeiro o mundo em uma direção concreta, torná-lo descoberto de modo mais penetrante e eficaz, e não concebê-lo subjetivamente. Essa interpretação tão corrente de signo provém uma vez mais da oculta naturalização da objetualidade. O preconceito que em todo momento está presente é: de entrada o que sempre é objetivo é a natureza; o que resulta nisso foi posto pelo sujeito [...].³⁰

De acordo com essa passagem podemos notar que essa descrição do sinal como fenômeno ontológico constitutivo do mundo é mais um dos conceitos que Heidegger desconstrói, para romper com a determinação do sujeito como fundamento absoluto e com a concepção de mundo como natureza. Pois, Heidegger retira o sinal, tanto do domínio do sujeito constituinte do mundo, quanto do domínio do mundo como puro dado objetivo. Ele é, para Heidegger, transcendente a essa dicotomia, pois é uma instauração advinda da relação referencial mantida pela presença com o mundo. E enquanto tal se constitui ontologicamente a partir da unidade que os sustenta. Na medida em que faz parte dessa relação referencial, ele é um manual capaz de sustentar a descoberta do mundo.

Quanto ao espaço, o filósofo concebe que, se o mundo é constituído por ele, não é como sustenta a definição cartesiana de *res extensa*. As definições do espaço como *res extensas*, composta por comprimento, largura e profundidade são determinações de um espaço matemático-geométrico. Tal espaço, na mesma medida que não abarca o fenômeno do mundo, como já foi exposto, também é insuficiente para indicar o fenômeno da

29. Como interpreta C. Lafont, ao defender, a partir de uma conclusão precipitada, que o ser-no-mundo mantém uma relação signitiva com o mundo. Por conseguinte, para ela, isso conduziu a uma hipostasiação da linguagem ao longo de todo o pensamento de Heidegger. Trataremos dessa crítica no nosso segundo capítulo.

30. HEIDEGGER, M. *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo*, p. 255 – 256 e 259.

espacialidade desse mundo. Assim, o espaço como *res extensas* é derivado da constituição de uma espacialidade, que se forma a partir das relações de proximidade, distanciamento e direcionamento. Tais relações são os modos pelos quais a presença se orienta no seu mundo circundante. O distanciamento não designa, por sua vez, uma distância em relação ao ente. Ele pode ser *um* modo de estar próximo ao ente, e, do mesmo modo, a proximidade pode ser um tipo de distância, de indiferença.³¹ Como a própria tradução o sugere, no dis-tanciar está mantida uma tensão, um laço com o ente com o qual se pode estar relacionado. Podemos ser distante de algo ou alguém que nos está próximo, por não manter uma relação “familiar” com ele. Bem como, podemos ser próximos dos entes dos quais estamos distantes espacialmente, por estarmos relacionados, familiarizados com eles.

Tanto os sinais, quanto a espacialidade fazem parte da referencialidade que constitui a significância. Isso implica em dizer que a referencialidade faz parte das relações espacializantes da presença. Isto é, o modo como os entes se remetem uns aos outros, a partir da lida da presença, “espacializam os espaços”, e assim constituem a estrutura própria da espacialidade. Desse modo, o espaço não pode ser um dado a priori passível de ser composto por relações referenciais, mas se forma a partir do modo como a presença se compreende e se projeta no mundo. A totalidade de lugares, aberta por uma região, se determina a partir da referência do “aqui” e do “lá” no qual pode estar situado um instrumento (o modo de ser dos entes intramundanos na ocupação manual), e para os quais a totalidade instrumental está enviada. Isso mostra que a espacialidade é formada primeiramente pelo que está na lida ocupacional, pela manualidade, e não por uma tridimensionalidade.

Ao abrir esse contexto referencial, a significância, que é o modo pelo qual o mundo se dá como mundanidade, abre o que Heidegger designa como “ações de *signi-ficar*”:

Aprendemos o caráter de remissão dessas remissões de referência como ação de *signi-ficar*. Na familiaridade com essas remissões, a presença “significa” para si mesma, ela oferece o seu ser e seu poder-ser a si mesma para uma compreensão originária, no tocante ao ser-no-mundo. [...] Chamamos de significância o todo das remissões dessa ação de significar (*Bedeuten*).³²

31. Cf. HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 156.

32. HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 137 e 138.

Isso implica em afirmar que: a presença já está desde sempre lançada em um contexto, isto é, em um sentido de ser, na medida em que é constituída pela temporalidade e pela historicidade. Em segundo lugar, a abertura das “ações de *signi-ficar*” expressa que no remeter-se da presença aos entes, ela já está desde sempre familiarizada com o sentido de ser destes entes, pois ela é um ser-lançado em um mundo, enquanto totalidade conjuntural, no qual ela já está antecipadamente situada; e na familiaridade com o sentido de ser dos entes, ela é capaz de verbalizá-los, trazê-los ao seu pronunciamento pela fala. Desse modo, ‘ações de significar’ designa aqui que a presença, ao estar familiarizada com seu mundo circundante pressupõe o seu contexto, e nele, o modo como o seu mundo foi aberto, afetado por uma disposição de ser, isto é, desvelado em um sentido.

Nessa medida, estando essa significabilidade originária inserida na constituição da mundanidade do mundo, a sua determinação predicativa vê-se alargada para a sua fundação pré-predicativa, não mostrando-se como uma modalidade puramente teórica, mas sendo descrita no modo como se insere no mundo cotidiano da presença, no qual toda teoria é constituída e do qual é derivada.³³

Em *Ser e tempo*, a significância e a verdade, enquanto aberturas da significabilidade, constituem e sustentam a presença em seu modo de ser-lançada em um mundo, porque a presença acolhe o mundo no projeto de suas possibilidades de ser. Por isso, a mundanidade do mundo é um existencial da presença, pois ao se abrir para a presença, pela disposição, o mundo é apropriado como uma significabilidade aberta, como interpretação, ou seja, como significância e descoberta da verdade. E por fazer parte do projeto de possibilidades da presença, o mundo no qual ela está lançada é o mundo familiar e cotidiano. A mundanidade do mundo se constitui a partir dessas relações referenciais que, enquanto significância, o determina como totalidade aberta dessa conjuntura e constitui a facticidade da presença. É por meio dessa estrutura fáctica que Heidegger desloca o cerne do questionamento da história da metafísica, na qual se determina o privilégio da interpretação do conceito de *logos* e *apophanesthai* como razão e enunciado, e da *alethéia* como uma adequação que tem o seu fundamento no juízo, para

33. Assim, como veremos com mais detalhe posteriormente, também a linguagem vê-se alargada para além de sua função teórica e instrumental. Sendo considerada em *Ser e tempo* originariamente como “fala” (como fundamento ontológico-existencial da linguagem), é dada de modo copertendente com o existencial da significância. A fala passa então a ser descrita em *Ser e tempo* não somente em sua modalidade pré-temática, mas como um existencial que efetiva a prática comunicativa entre os homens. Ela possui, como todos os outros existenciais, um caráter ontológico, e enquanto tal, constitui existencialmente a presença em sua facticidade.

a via pré-predicativa, por meio da qual desenvolve o seu questionamento sobre o sentido de ser. Onde é revelado o caráter derivado desses conceitos, por surgirem de uma ontologia (em *Ser e tempo*, ontologia fundamental), então descrita a partir de uma hermenêutica da facticidade.³⁴

2.3 Significância como abertura da significabilidade e fundamento da modalidade predicativa

Como foi abordado acima, a descrição da constituição da significabilidade tem início em *Ser e tempo* com a descrição da significância como abertura que constitui a mundanidade do mundo. A possibilidade de determinação do significado do ente em um enunciado está fundada nessa abertura do contexto referencial dos entes que se descobrem no mundo, a partir da relação que a presença mantém com eles na sua cotidianidade. Afirmar que o mundo é formado por uma verdade e por uma significância quer dizer que a facticidade da presença como ser-no-mundo, ou seja, o seu modo lidar com os entes, confere sentido ao seu mundo e a si.

Uma vez que a constituição da significabilidade seja dada primeiramente no âmbito pré-predicativo de abertura e descoberta do mundo, a modalidade enunciativo-predicativa deriva e se mantém em unidade com a constituição de sentido aberta como significância. Ao afirmar no § 34 que “dos significados brotam palavras”,³⁵ Heidegger explicita essa derivação mostrando que, se o mundo já não fosse constituído pelo sentido de ser como significância, as palavras seriam um mero conjunto de concatenações sem sentido. Elas constituem o sentido de ser dos entes e da presença, porque são constituídas primeiramente como fala do ser-no-mundo.

Se as palavras estão fundadas no significado, tal como o enunciado está fundado na verdade, elas mantêm-se em unidade com o ente manifesto. De modo que o enunciado

34. O termo hermenêutica da facticidade surgirá pela primeira vez na preleção de verão *Ontologia (hermenêutica da facticidade)*, desenvolvida em 1923. Essa preleção já era um dos primeiros esboços da ontologia fundamental a qual Heidegger viria a desenvolver de forma acabada em 1927 em *Ser e tempo*. Embora o filósofo não utilize o termo “hermenêutica da facticidade” em *Ser e tempo*, devemos considerar que é essa constituição que está sendo analisada sob o nome de ontologia fundamental. Cf. HEIDEGGER, M. *Ontologia (hermenêutica da facticidade)*. Petrópolis: Vozes, 2012.

35. Cf. HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. p. 224.

tem o caráter de “deixar e fazer ver o ente naquilo que ele é”, ou seja, é um dos seus modos de descoberta. Essa unidade mostra que a função representacional que uma predicação abarca é derivada do seu caráter de apresentação do ente em seu ser. Sendo assim uma repetição do ente que já foi dado e descoberto antecipadamente no mundo. Assim, a constituição da significabilidade e da verdade se dão primeiramente no fenômeno da mundanidade do mundo. É porque a significabilidade e a verdade sustentam a presença, que ela significa e julga o mundo como algo.

Desse modo, os conceitos de significância e verdade não são considerados mediante os padrões que delimitam o domínio do ente como objeto, pois a constituição ontológica delas antecede as possibilidades de tal determinação. Trata-se assim de uma constituição pré-objetiva do mundo, dos entes, e da presença. As determinações dos entes como substância e objeto, estão co-implicadas, e subjugadas aos modos de desvelamento dos entes na história do esquecimento do ser. O predomínio histórico do ente como objeto tornou toda pergunta pelo ser do ente uma pergunta sem sentido. Como afirma Loparic, em uma análise acerca da contribuição de Kant para a teoria do conhecimento moderna, sustentada como purificação da “velha metafísica”:

Em outras palavras, *a partir de Kant* [- grifos nossos] o ente concebido como objeto não é determinado pela sua essência, mas pelo conjunto de leis empíricas que o determinam, ou ainda, pela sua posição no “sistema da natureza”. As perguntas das ontologias regionais pela essência deste ou daquele tipo de coisa, bem como a pergunta ontológica fundamental pela essência do ente – pelo ente enquanto ente ou pelo ser do ente – perdem o caráter de pergunta-guia.³⁶

Em assim sendo, se ainda em Descartes se mantém de forma latente um questionamento sobre o ser, na análise da possibilidade de conhecer as duas substâncias: a pensante e a extensa; e desse modo, se é mantida, embora não problematizada, a questão que conduz a metafísica tradicional, através da diferença ontológica entre as substâncias e sua substancialidade (que é em Descartes o ente incriado – Deus). A partir Kant, questões como estas são destituídas de legitimidade, pois excedem os limites da razão, uma vez que esta só pode conhecer os entes que se oferecem como objeto da experiência

36. Cf. LOPARIC, Z. *A linguagem objetificante de Kant e a linguagem não-objetificante de Heidegger*, 4 e 5.

empírica.

Diante dessa necessidade de recolocar a questão do ser, Heidegger oferece como superação da metafísica a retomada dos seus conceitos fundamentais, dentre eles os conceitos de verdade e significado aqui tratados, para pensar o que sempre esteve nas suas entrelinhas, e que assim guiou implicitamente todo o seu questionamento sobre o fundamento do mundo, a saber, o sentido do ser. Em vista disso, Heidegger questiona em *O que é a metafísica?* sobre a possibilidade de superar a metafísica a partir dela mesma, de suas questões fundamentais, indo além dela. Ou seja, como mover-se nela e lidar com os seus conceitos e a partir disso realizar uma superação? O filósofo propõe uma desconstrução³⁷ do modo como estes conceitos se determinaram historicamente, para trazer à luz aquilo que os radicaliza, de onde brota as possibilidades de determinações do ser do ente. Mostrando com isso que elas emergem da abertura do ser.

Como lidar com tais conceitos, tão imiscuídos em pressupostos epistemológicos, para explicitar que eles concernem a uma facticidade e ao sentido do ser sem fazer uma epistemologia ou recair na filosofia da consciência?

Sabe-se que Heidegger abandona o projeto de *Ser e tempo* a partir da terceira parte da primeira sessão, por considerar que por essa via não seria alcançada a pretendida superação da metafísica. Pois, ele pensava ainda sob as rédeas *dessa mesma* tradição. Um sinal patente disso é visto na própria analítica da presença, onde a constituição do mundo e da verdade é pensada por meio da descrição de existenciais.

Mas com a virada realizada por Heidegger, do questionamento em torno da abertura do modo de ser desse “ente privilegiado”, porque se compreende em seu ser, ao desvelamento do ser que se abre para este ente que é capaz de sustentá-lo, de ser o lugar de sua verdade - ainda está em questão o ser desse ente que é o homem. Pois, mesmo na virada, a questão sobre a verdade do ser retorna e repousa na questão sobre a essência³⁸ do homem.

Qual é, nessa medida, o lugar e o papel do homem nesse questionamento? Se ele não apenas se sustenta nessa verdade, mas é ele quem a acolhe? Ainda é possível dizer que ele é formador de um mundo compreendido e “interpretado” como significância e verdade? Ou será que esta ainda é uma abordagem subjetivista?

37. Optamos por usar desconstrução aqui para mostrar que a palavra destruição, usada por Heidegger, não possui um sentido negativo de eliminação dos conceitos a partir dos quais a tradição se edificou. Mas que com a destruição da metafísica, está sendo proposto um retorno à história do ser para mostrar o modo como seus predecessores entificaram o ser.

Essas questões serão aprofundadas ao logo dessa dissertação. Porém, ao fazer essas considerações pretendemos indicar aqui que é preciso considerar que, frente ao abandono da questão da significância, em obras posteriores a *Ser e tempo*, e do ser da verdade, com vistas ao questionamento sobre o modo de desvelamento da verdade do ser, o que persiste no pensamento de Heidegger é o questionamento sobre o modo fundamental de relação entre o ser, o homem e a história. Seja como presença que compreende ser, como ek-sistência, seja como desvelamento e o seu lugar de doação. Se a significância perde o seu lugar fundamental na constituição do mundo, no pensamento de Heidegger, não é porque ela recai em uma teoria dos signos e da significação em *Ser e tempo*, tal como defende Lafont.³⁹ Mas porque ela dá lugar a um pensamento mais radical em torno do modo de dar-se desse desvelamento que erige uma verdade de ser na história.

Em vista disso, podemos afirmar que se o filósofo atribui a conjuntura referencial como um conjunto de relações a partir do qual a presença constitui uma significabilidade de mundo, que se dá primeiramente como familiaridade com uma facticidade, e assim, como pressuposição de um mundo já constituído de sentido; isso não significa que a linguagem que esteja pressuposta na estrutura referencial, seja uma linguagem objetual, como defende Lafont. Ou seja, uma linguagem analisada a partir de sua constituição objetiva. Tampouco que a estrutura da referencialidade seja imanente à linguagem lógico-proposicional. Mas que a fala, a significância, a mundanidade e a verdade, bem como os outros existenciais analisados em *Ser e tempo*, estão enraizados na estrutura fática da presença:

A totalidade fenomenal da abertura, a partir da qual ganha significação um vir ao encontro fático apontado em seu *ai*⁴⁰ constitui ela mesma uma peculiar rede de referências. O como de *tal* significar por referências aparece com o caráter de *familiaridade* em cada ocasião. O ser simplesmente dado bem como a manifestação do que vem ao encontro são conhecidas [...], e não no sentido de que se tenha conhecimento disso ou acerca disso, mas tal como *impessoalmente* se conhece aquilo em que alguém, segundo o que vem ao

38. Essência é um dos conceitos que são desconstruídos por Heidegger. O sentido em que ele a emprega não define a quiddidade de algo. Ao contrário, designa a abertura originária de todo ente, a qual permite que ele se mostre a cada vez de um modo.

39. Cf. LAFONT, C. *Lenguaje y apertura del mundo*. Madrid: Alianza, 1997, p. 219- 301.

40. *Dasein*

encontro, tem ou faz experiência. A cotidianidade atravessa e predomina em todos os diferentes aspectos determinados da rede de referências. Cada qual se comporta em determinada ocasião, sendo conhecido dos outros, da mesma maneira que os outros lhe são conhecidos. Este conhecimento do mundo compartilhado é um conhecer mediano, que nasce e se desenvolve na cotidianidade e que sempre lhe é suficiente. Essa familiaridade não é uma outra maneira de ver as coisas, mas o modo como o ser-aí⁴¹ mesmo se encontra consigo mesmo, ser-em.⁴²

Assim, podemos perceber que referencialidade não é senão o termo utilizado por Heidegger para designar essa familiaridade mantida com o mundo, na qual já se pressupõe desde sempre o que mundo é, o modo “como” ele se manifesta, ao ser acolhido como compreensão de ser. Podemos afirmar que à medida que a presença significa, conceitua ou questiona o mundo, ela coloca a si mesma em questão, pois ao acolher o mundo como projeto de possibilidades de ser, o que está em jogo desde sempre é o seu próprio ser, nas possibilidades de significações do mundo.

Retomaremos tais questões sobre a reconstituição da facticidade a partir da abordagem do pré-temático ao longo do segundo capítulo. Doravante, a partir da abordagem conferida por Heidegger em torno dos conceitos de compreensão e linguagem.

41. Vide nota 37

42. HEIDEGGER, M. *Ontologia (hermenêutica da faticidade)*, p. 105.

3 O DESLOCAMENTO DO COMPREENDER E DA LINGUAGEM PARA UMA ONTOLOGIA E SUAS CONSEQUENCIAS NA CONTEMPORANEIDADE

Nesse capítulo pretendemos abordar o modo pelo qual Heidegger atribui às estruturas prévias, abordadas anteriormente, os existenciais do compreender e da fala. Mostraremos o deslocamento desses dois conceitos da abordagem do âmbito do conhecimento – e também do domínio próprio das ciências humanas onde também se estabeleceu uma relação de conhecimento com a história – para uma abordagem ontológica, que precede e serve de condição fática para essas determinações, e que, por sua vez, não se restringe a essa relação cognitiva. O co-entrelaçamento entre o existencial do compreender e da fala se dá a partir de uma constituição de pressupostos que acontecem como possibilidades de ser, e enquanto tais escapam a toda tentativa de objetivação.

A abordagem ontológica do compreender responde a uma tradição hermenêutica, prelineada por Schleiermacher e que, a partir de Dilthey, pretendeu-se estabelecer um método adequado para as ciências humanas, onde se pudesse colocar em escopo o problema da vida e da história. Porém, o método ainda estava estreitamente relacionado e determinado pelo modelo das ciências naturais. Para Heidegger, somente uma abordagem ontológica poderia reconduzir o olhar para uma reflexão mais autêntica do fenômeno da vida, bem como da relação que ela mantém com sua história.

A abordagem da linguagem, por sua vez, toma como interlocutora a tradição aristotélica que determinou o privilégio do *apophanesthai*, da linguagem enunciativa, frente às possibilidades da fala convivial, e assim, abriu caminho para o privilégio epistemológico conferido à linguagem pela tradição metafísica. Frente a essas determinações, Heidegger privilegia a fala convivial aristotélica, relegada pelo estagirita a um segundo plano derivada da *apophanesthai*, para mostrar que há uma inversão na relação de originariedade determinada por Aristotéles que contribuiu para a supressão da facticidade e para o esquecimento do ser. Heidegger conceberá, ao contrário, a fala como originária do enunciado, pois, é por constituir ontológica e existencialmente o homem como presença que é possível a ele se pronunciar acerca do mundo. E por isso, é o enunciado que deriva da pronunciabilidade da fala, da linguagem convivial.

A partir da indicação dos direcionamentos dados por Heidegger ao compreender e à linguagem convivial como fala, mostraremos como essa concepção ressoou na crítica

de C. Lafont. Após explicitá-la, pretendemos indicar que a sua leitura vai contra o deslocamento conferido por Heidegger do conhecimento, como relação primordial com o mundo, para a constituição da facticidade como lugar para pensar o sentido do ser.

3.1 A constituição da facticidade como compreensão de ser

A abordagem precedente em torno da estrutura pré-teórica não levaria à interpretação de uma descrição da instância irracional da experiência do homem? Não se trata de uma apologia ao irracionalismo que Heidegger quer sustentar. Em *O que é isto – a filosofia?* ele responde a esse tipo de acusação indicando que, se ele estivesse apoiando a sua filosofia em uma descrição do irracional, ele ainda estaria pensando a partir do modelo do racionalismo moderno. Pois, o conceito de irracional define-se e subjugase ao ideal do que seria o racional, limitando-se à uma abordagem negativa dele.⁴³ Para pensar a história do ser como sentido de ser, no período de *Ser e tempo*, Heidegger se recusa a reduzir as estruturas antecipativas do ser-no-mundo ao sujeito racional, pois isso significaria também reduzir a história da filosofia ao ideal da Modernidade, que é por sua vez, apenas um dos momentos da tradição metafísica.

Na redução da história da filosofia à história da razão que acontece na Modernidade, o ideal das ciências naturais determina o modo como devemos conhecer o mundo e a história através do conhecimento do objeto. Restringindo o acontecimento do mundo em sua historicidade à quiddidade. Diante dessa interpretação, Heidegger pretende nos mostrar que o modelo das ciências naturais não pode ser aceito como um ideal absoluto para toda experiência do mundo e de sua historicidade. Porque ele é apenas *um modo como* se concretiza uma relação com mundo conferido por uma época que se desvelou a partir de um sentido de ser. Considerá-lo como absoluto significa ocultar o fenômeno de seu acontecimento.

Na primeira fase de seu pensamento desenvolvida em torno da ontologia fundamental proposta em *Ser e tempo*, Heidegger descreve esse acontecimento como

43. Cf. HEIDEGGER, M. *O que é isto – a filosofia?* IN: Conferência e escritos filosóficos. São Paulo: Abril cultural, 1979 (Os pensadores), p. 14.

sentido de ser, a partir da temporalidade da constituição existencial do compreender (*Verstehen*). Com a análise desse existencial ele sustenta que o mundo e a história se constituem a partir do projeto existencial da presença, e de sua constituição fática de ser-lançada no mundo.

Como já foi dito, quando afirmamos que a mundanidade é um existencial da presença, indicamos que a constituição ontológica do mundo faz parte do projeto de possibilidades de ser da presença. Com isso afirmamos que as relações que mantemos com os outros e as coisas em nosso mundo circundante constituem-se como parte desses projetos, uma vez que o acolhimento do fenômeno do mundo em seus modos de ser como familiaridade (ou seja, como significância), não é senão o acolhimento dessas relações como algo que sustenta o ser-no-mundo e faz dele um ser-lançado em possibilidades. É como projeto que a abertura para uma compreensão se perfaz como acolhimento de um sentido de ser. Em outras palavras, a presença é essencialmente poder-ser porque está sempre lançada em meio a escolhas de possibilidades, e está desde sempre, decidida por ser de um ou de outro modo. E a sua familiaridade com o mundo é determinada por esses direcionamentos dados por sua compreensão de ser.

A escolha de possibilidades é algo que antecede o próprio modo de estarmos conscientes acerca dela. E por isso não pode ser determinada pela consciência e por seus juízos sobre determinadas situações. São tais decisões que condicionam a existência da presença, e das quais ela padece. Ela é essencialmente decisão de ser, porque é um poder-ser, e não tem como recusar essa determinação, pois mesmo quando decide não ser, não escolher por um determinado modo, ela apropria-se de uma escolha aberta em uma disposição, qual seja, a recusa. E são essas determinações que são capazes de abrir os caminhos que a história pode tomar. E por isso não pode ser reduzida a um estado de consciência, uma vez que seja uma condição antecipadora dos modos de ser do mundo, da história, do indivíduo e de seu modo decadente⁴⁴ de tomar consciência de seu ser lançado no mundo. E a familiaridade com esse mundo emerge dessa condição antecipadora, na medida em que a presença está sempre em um modo de compreensão de ser.

44. A decadência é mais um existencial que constitui a presença. Com este conceito Heidegger não pretende definir um modo de ser inferior, em relação aos outros modos, e por isso, não possui um caráter degradativo. Ela é um modo de ser tão originário quanto os outros e acontece em unidade com eles. Afirmar que a presença está desde sempre decaída no mundo, significa que ela vive em um mundo público e cotidiano, e nele, ela não se atenta para esse modo originário de ser-no-mundo – que apenas uma ontologia fundamental seria capaz de explicitar –, pois ela vive a sua abertura como fechamento de ser. Ou seja, ela vive no esquecimento do ser, no ocultamento de sua diferença ontológica, porque se detém unicamente no

Ao estar lançada nessa antecipação, ou seja, em possibilidades de ser, a familiaridade da presença com o mundo é uma pressuposição de um sentido de ser do mundo. Ou seja, ela já “pressupõe” o contexto em meio ao qual ela está, porque acontece em meio a pré-compreensões que permitem que o mundo que a concerne seja desde sempre familiar.

Este [o poder-ser – *grifos nossos*] não apenas se abre como mundo, no sentido de possível significância, mas a liberação de tudo que é intramundano libera esse ente para suas possibilidades. [...] Por outro lado, também a “unidade” do que é simplesmente dado numa variedade multiforme, a natureza, só pode ser descoberta com base na abertura de uma *possibilidade* que lhe pertence. Será por acaso que a questão do ser da natureza visa às ‘condições de sua *possibilidade*’?⁴⁵

A partir dessa passagem podemos notar que o modo pelo qual a presença está lançada em suas possibilidades de ser é determinado pela abertura das possibilidades do mundo em uma disposição. Isso significa que a presença só se consoma como compreensão de ser ao acolher o mundo com parte do projeto de sua existência, a partir das condições de abertura mediante as quais ele se permite apropriar. Por isso que a investigação kantiana, aludida na passagem acima, em torno do conhecimento das condições de possibilidades de ser da natureza, só foi possível porque o mundo se liberou em uma disposição como possibilidade de ser compreendido no modo de um simplesmente dado. Mesmo que a concepção do mundo como natureza tenha suprimido o fenômeno do seu acontecimento como mundanidade, essa interpretação objetiva do mundo consumou-se como uma de suas possibilidades de determinação.

Tais direcionamentos dados às possibilidades do mundo são descritos como perspectivas de sentido. No entanto, precisamos esclarecer que embora esse conceito advenha da influência sofrida por Heidegger pela fenomenologia husserliana, essa abordagem não pretende oferecer a descrição do existencial do compreender como uma

ôntico, que é um modo de ser derivado, determinado por essa constituição ontológica. Por isso que Heidegger nos afirma no § 9 que ‘o que é ontologicamente o mais próximo, nos é onticamente o mais distante’. Assim sendo, o tomar consciência de si e do mundo é um desses modos derivados, pois ter consciência de algo, e a possibilidade de julgar acerca dele, só é possível porque a consciência é determinada antecipadamente por um encontro de aberturas entre presença e o mundo.

45. HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, p, 204 -205.

intuição intencional do mundo como sentido, como pretendeu Husserl. Pois a descrição da constituição do compreender não é uma análise em torno da idealidade da consciência, mas uma descrição da facticidade da presença, não levada em conta por Husserl. Em vista dela, tal perspectiva aberta pela visão do compreender não se constitui como percepção ou intuição do objeto, mas é o modo como a presença se apropria do mundo como possibilidades.

Não obstante, apesar de Husserl ter desenvolvido a sua fenomenologia como uma intuição de essência da estrutura intencional da consciência, a partir dele a apreensão do ente como objeto não é mais concebida a partir do modelo da quiddidade, enquanto substância ou coisa em si. Embora Husserl se mantenha na análise da constituição objetual do ente, reduzindo o seu modo de ser ao ser de um dado, ele mostra nas *Investigações Lógicas* que o objeto intuído só pode ser vivenciado pela consciência como perspectiva, oferecida por aquilo que ele designa como conteúdo do ato intencional, a sua matéria. Esta não nos oferece a sua materialidade como propriedade do objeto, mas sim o sentido do objeto, o “como” a partir do qual ele poderá ser intencionado em uma qualidade de ato, a saber: em uma fantasia, um desejo, uma percepção, um juízo, uma recordação, etc. Assim, a perspectiva do objeto não é vivenciada apenas na percepção ou no juízo, mas estende-se a outras qualidades do ato intencional. Ele sustenta ainda que o conceito de essência só deve ser mantido no nível da idealidade dos atos, a partir da qual é possível determinar a sua legalidade, como possibilidade de uma ciência rigorosa.

Para Heidegger, porém, o que Husserl não se deu conta é que a “vivência” do “como”, do sentido a partir do qual um ente é concebido, antecede a constituição intencional da consciência. A estrutura-como, tal como concebida por Heidegger, está fundada no compreender e na facticidade do ser-no-mundo. Ou seja, esta estrutura constitui a maneira pela qual a presença se apropria do seus modos de ser. Para mostrar que trata-se de uma constituição existencial, a estrutura-como é caracterizada enquanto modo a partir do qual a presença existe como interpretação de ser. É como interpretação, que a sua compreensão de ser é articulada e se consuma em uma significância. Indicando com isso que o sentido de ser antecede a constituição objetiva, e que desse modo, o ser não pode ser reduzido ao “ser-dado,”⁴⁶ como sustentou Husserl.

O existencial da interpretação é descrito como derivado do compreender, por ser

46. Cf. HUSSERL, Edmund. *Investigações lógicas*. Vol. 2. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007, p. 127.

uma elaboração das possibilidades de ser acolhidas pela presença. Assim, é a partir dele, e não da consciência, que se perfaz a constituição do sentido como perspectiva. Ao nos descrever a interpretação como existencial, Heidegger desconstrói, não só a concepção de que o sentido se constitui a partir da apreensão do objeto, como também as determinações objetuais do uso do termo interpretação como recurso por meio do qual seria possível explicar a história a partir do texto - tal como fazia a tradição hermenêutica - e a concebe como constituinte fundamental da facticidade da presença. É a partir da descrição da facticidade e da existencialidade da presença, que se pretende mostrar que o ser não se dá primeiramente como objeto, mas como abertura e descoberta de um mundo temporalizado, historicizado, e assim, como abertura de sentidos. E, por conseguinte, que toda investigação parte e se apropria de um contexto e da abertura desse sentido de ser, não podendo negar nem prescindir dessa condição mundana e temporal, sem que se negue as suas próprias condições, os seus pressupostos e os seus próprios limites:

Esse segundo preconceito é ainda mais desastroso para a pesquisa porque, com a sua palavra de ordem expressa para a ideia aparentemente mais elevada de cientificidade e objetividade, que na verdade leva a tomar uma atitude acrítica num primeiro momento, acaba promulgando assim uma cegueira fundamental. Alimenta uma sobriedade um tanto suspeita e, valendo-se do óbvio de sua pretensão, concede dispensa geral de qualquer crítica. Pois, que poderia chegar inclusive, aos mais atrasados, de modo tão simples como a pretensão de aproximar-se às coisas sem nenhuma ideia preconcebida – quer dizer, a exclusão de toda e qualquer perspectiva? [...] *Liberdade de perspectiva*, se esta expressão deve significar algo, não é outra coisa que a explícita apropriação da *posição do olhar*. Esta posição é ela mesma algo histórico, ou seja, inseparável do ser-aí, a responsabilidade com que o ser-aí está consigo mesmo (responde por si mesmo), ninguém é em si quimérico e fora do tempo.⁴⁷

De acordo com essa passagem, reconhecer, perante a tradição, que as determinações do mundo como algo, são perspectivas, isto é, interpretações do sentido de ser, e que enquanto tais dependem de uma posição prévia a partir da qual se pode direcionar a visão e apropriar-se de uma das possibilidades de determinações do mundo; significa reconhecer que nos movemos em um conjunto de pressupostos, que somos fundamentalmente pressuposição e antecipação de ser. Pois, ao sermos determinados pela

47. Cf. HEIDEGGER, M. *Ontologia (Hermenêutica da facticidade)*, p. 88 – 89. Vide nota 37.

temporalidade nos deparamos com um mundo já disposto, aberto, com uma história que já se constituiu como um sentido de ser que nos antecipa, e com a qual nos mantemos em relação para a constituição de nossa atualidade e de nosso porvir. Reconhecer a constituição do mundo como pressuposição de uma significância, de um sentido, é, para Heidegger, o mesmo que reconhecer a condição finita com a qual nos confrontamos e a que nos condiciona.

Ao definir o compreender e a interpretação como existenciais que determinam o modo como nos relacionamos com o contexto de nossa existência mundana, Heidegger sustenta que nos consumamos a partir de um acontecimento hermenêutico. Nas palavras de Vattimo:

Hermenêutica, como se sabe, é a filosofia que coloca no seu âmago o fenômeno da interpretação, quer dizer, de um conhecimento do real que não se pensa como espelho objetivo das coisas “lá fora”, mas como apreensão que traz consigo a marca de quem “conhece”. [...] No século XX, depois de Heidegger, estas estruturas vêm reconhecidas na sua radical historicidade. Não só não cohecemos nunca a não ser fenômenos, mas esses se dão somente no quadro do que Heidegger chama um projeto jogado. Conhecer já a nível das puras e simples percepções espaço-temporais, significa construir um fundo e um primeiro patamar, ordenando a coisas com base numa pré-compreensão que exprime interesses, emoções e que herda uma linguagem, uma cultura, formas históricas de racionalidade. As coisas aparecem – se dão como entes, “vêm ao ser” –, só no horizonte de um projeto, senão não se deixam nem mesmo distinguir do fundo e entre elas.⁴⁸

Mais do que uma mudança de paradigma, Heidegger concebe a hermenêutica como constituição ontológica da existência. O que ele pretende com isso é mostrar que somos estruturados pela historicidade. E, por isso, o desvelamento de nossa experiência histórica do mundo não pode ser determinado primeiramente pelo ideal moderno da constituição do mundo como natureza objetiva, mas pelas estruturas existenciais do compreender. E uma vez que elas são, para ele, pré-estruturas, i. é, antecipações que constituem previamente o ser-no-mundo da presença, elas abrem a possibilidade histórica da constituição do ente como objeto.

Este é um modo de tratar a temporalidade dos fenômenos a partir de uma abordagem que mostra que ela não precisa ser validada pela razão para acontecer como

48. VATTIMO, G. *A tentação do realismo*. Rj: Lacerda ed. Instituto di cultura, 2001, p. 24 e 25.

desvelamento de ser.⁴⁹ Por isso é insuficiente abordar uma fenomenologia a partir do domínio da consciência, pois não cabe a esta decidir o que vai e o que não vai aparecer para ela como fenômeno. Da mesma forma, na descrição da relação originária entre presença e mundo, o que está em jogo não é uma validação epistemológica de nosso conhecimento sobre o mundo, mas, em última instância, o modo de ser originário do homem. Ou seja, o modo pela qual ele se encontra primeira e faticamente no mundo. Que não é, como tradicionalmente foi concebido, como um “animal racional”, mas como ser-no-mundo. Enquanto tal, o homem só é capaz de conhecer e emitir juízos sobre algo, porque, como presença, possui compreensão de ser. E por ser estruturada e determinada pela compreensão, a presença conhece e julga sobre os entes através de sua apropriação do mundo como interpretação do compreender.

Por isso, a verdade fenomenológico-hermenêutica proposta por Heidegger não pode oferecer-se como concorrente à verdade correspondencial,⁵⁰ como uma imagem dos fatos que melhor os refletissem. Não se trata da descrição adequada de estados de coisas, mas da descrição da concernência ontológica a partir da qual se desvela todo acontecimento histórico do ser através do acolhimento da presença.

Desse modo, Heidegger cobra da história da filosofia o reconhecimento de que há um ente que se dá no mundo como um ser-lançado em uma facticidade à qual pertence e da qual brota todas as determinações e concretizações de sua existência. Tais concretizações emergem de um estar afetado, preocupado pelo mundo aberto como desvelamento de uma historicidade, que antecede a possibilidade de apropriá-lo “como algo”, tal como foi apropriado na Modernidade, como um fenômeno regular, espaço-temporal e objetivo.

Ao apontar a constituição ontológica da facticidade como hermenêutica e o modo pelo qual ela se desvela em seu ser como fenômeno (e da mesma forma, ao apontar que compete à ontologia oferecer a sua descrição), Heidegger não só oferece à filosofia contemporânea uma crítica à pretensão moderna de sustentar a razão como fundamento absoluto e extratemporal do conhecimento. Mas ele também nos oferece um novo modo

49. Ao contrário do que sustenta Apel, ao defender que Heidegger contribuiu para a reformulação da racionalidade ao pretender fundamentar as ciências no mundo prático do comum acordo – que é o modo como ele entende a constituição do ser-com. Para ele, as estruturas pré-científicas descritas por Heidegger pôde ajudar a pensar uma racionalidade prática a partir da qual seria possível deliberar sobre a legitimidade das descobertas científicas. Cf. APEL, K.-O., *Transformação da filosofia I*. Filosofia analítica, semiótica, hermenêutica. São Paulo: Loyola, 2000, p. 26 – 61.

50. VATTIMO, g. *A tentação do realismo*, p. 29 e 30.

de expor os pressupostos, não só do conhecimento⁵¹, mas da própria vida. Pois, ao desenvolver a sua filosofia como uma ontologia, e a fenomenologia-hermenêutica como o caminho que o permitirá alcançar o sentido do ser, ele não só é o primeiro a oferecer uma abordagem filosófica à hermenêutica - que desde o início do século XX se mantinha como um método, sustentado por Dilthey, que se justapunha àquele das ciências naturais, ao pretender oferecer com ele uma abordagem adequada às ciências humanas. Mas ao indicar que uma fenomenologia que pretenda descrever o modo de ser dos fenômenos só é possível enquanto hermenêutica, Heidegger também afirma que não é uma simples questão de método. Mais do que isso: somos estruturados fenomenológico-hermenêuticamente, pois compreendemos os acontecimentos do mundo e da história como antecipação e pressuposição do sentido do ser.

3.2 O privilégio da concepção tradicional de linguagem como *apophanesthai* e a restituição da facticidade

Já mencionamos no primeiro capítulo que a restrição da concepção de linguagem ao enunciado, determinada desde a interpretação do conceito aristotélico de *logos*, estabeleceu na história da filosofia uma supressão da facticidade. O que antes abordamos a partir da estrutura da referencialidade constitutiva da significância de mundo, abordaremos doravante a partir da linguagem, tratada em *Ser e tempo* como fala (*Rede*). A reflexão dedicada por Heidegger à constituição ontológica da linguagem tem um lugar privilegiado em *Ser e tempo*. Ele descreve-a como cooriginária aos outros existenciais – a disposição e o compreender – e ao lado destes, ela é a mais uma abertura fundamental da presença. Como tratamos anteriormente, a compreensão abre um sentido de ser como possibilidades. A presença, como disposição, vai ao encontro dessas possibilidades dispostas no contexto em que acontece mundo, e ao se apropriar destas possibilidades como interpretação, a presença constitui uma significância. A fala, por sua vez, preserva essa apropriação dando-lhe significabilidade, e nela a possibilidade da presença se pronunciar acerca do mundo.

51. Como muitos críticos cedem à tentação de restringir.

Embora a linguagem seja tratada de modo mais aprofundado na fase tardia do pensamento de Heidegger, isso não significa que sua abordagem em *Ser e tempo* deva ser relegada a um segundo plano. Pois, os rumos conferidos por Heidegger à reflexão ontológica sobre a linguagem na segunda fase do seu pensamento, foram possíveis pelos prelineamentos dados a ela na década de 20, culminados em *Ser e tempo*. Nesse sentido, essa transição não pode ser vista como uma ruptura, pois ela continua sendo uma tentativa de oferecer respostas às insuficiências da concepção coisificada da linguagem, sustentada tradicionalmente.

Para mostrar que a descrição de uma linguagem fática e convivial, oferecida por Heidegger, parte da desconstrução de sua concepção coisificada, em voga na filosofia, trataremos inicialmente dessa crítica à concepção tradicional da linguagem como uma propriedade do homem que o permite fornecer expressões e juízos sobre a realidade. Para posteriormente mostrar o deslocamento feito por ele dessa concepção teórico-instrumental da linguagem para a análise de sua facticidade.

O que significa dizer que o homem possui linguagem? Para os gregos da antiguidade significava *zoon logon echon*, ou seja, que o homem é um ser vivo, um ente que é na (ou dotado de) fala. A partir dessa definição os gregos concebiam que o homem se realizava por meio da fala convivial. Era nela que eram capazes de descobrir o mundo em sua totalidade, e a si próprios como constituinte dela. Enquanto algo a partir do qual o homem era capaz de se realizar, o *logos* grego se aproximava muito mais do sentido de fala do que de uma linguagem especificamente enunciativa. Na filosofia, por outro lado, este *logos* se determinou como enunciado a partir de “uma” das definições de Aristóteles de *logos*: o *apophanesthai*, que é o *logos* declarativo, enunciativo, característico das ciências teóricas. Porém, para Aristóteles o *logos* não se dá unicamente como *apophanesthai*, pois existem discursos não-apofânticos onde a linguagem se efetiva de um modo convivial, podendo ser expressa por meio de uma súplica ou uma ordem, por exemplo. De tais discursos não-apofânticos Aristóteles tratou na *Poética* e na *Retórica*. Contudo, embora Aristóteles tenha concebido a coexistência das outras modalidades do discurso, ele privilegiou a modalidade apofântica, frente às outras, uma vez que seria por meio desta que se poderia conhecer a substância, o ser dos entes e o ser em geral. A partir desse privilégio, a história da filosofia orientou a sua concepção de linguagem a partir dessa concepção de enunciado. Onde se estabeleceu a interpretação moderna da frase *zoon, logon echon* a partir da tradução escolástico-romana de *animal rationale*, bem

como de onde brotou a restrição da concepção de linguagem à função lógico-epistemológica.

Tal concepção tornou-se na história a representação universal da linguagem, sendo sustentada sob três aspectos: a linguagem é uma expressão dotada de sentido e significação, e enquanto tal é a exteriorização de um pensamento. Em segundo lugar, a linguagem é um instrumento, uma propriedade do homem. Em terceiro, ela é algo por meio do qual podemos representar o real. Essas três determinações constitutivas da linguagem a sustentam, ora a partir de uma concepção coisal, ora como uma habilidade do homem, por meio da qual lhe é possível constituir objetivamente o mundo, ao conferir conceitos, representações e significação a ele. Essas determinações da linguagem são oriundas da concepção moderna do conhecimento como uma cópia perfeita de um mundo inadulterável.

Não podemos esquecer que Heidegger foi contemporâneo de um movimento filosófico chamado *linguistic turn*. Tal movimento tomou duas direções distintas, concebendo-se de um lado como filosofia da linguagem, tendo início com Frege, e de outro como linguística, com Saussure. Tal movimento sustenta a concepção de que a linguagem constitui a realidade, na medida em que é capaz de formar imagens do mundo. Na filosofia da linguagem, a coincidência estrutural entre linguagem e mundo foi abordada a partir do esvaziamento do sentido na estrutura da linguagem, para ser analisada em sua estrutura lógico-proposicional – dentro da qual o próprio sentido é tornado possível – mediante o cálculo de proposições, do qual se poderia extrair as condições de possibilidade de um argumento válido. Na linguística, por sua vez, o *a priori* da linguagem era concebido a partir dos signos, que, ao serem articulados em uma totalidade, davam as condições para que a linguagem fosse articulada como uma totalidade de sentido, e assim pudessem constituir um mundo linguístico.

No *linguistic turn*, a linguagem passou a ser um substituto do sujeito transcendental de Kant. Embora também transcendental, ela deve assumir uma dimensão purificada do subjetivo, do sentido e do significado do mundo, da história e da própria ciência natural. Essa postura acaba assumindo uma restituição da metafísica na semântica,⁵² na qual está em jogo uma constituição atemporal e absoluta da linguagem.⁵³

Embora Heidegger nunca tenha se referido diretamente a esse movimento, é

52. Cf. LOPARIC, Z. *Ética da responsabilidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003 p. 68.

preciso reconhecer que aquilo que está em jogo em suas reflexões é a insuficiência dessa concepção de linguagem, plantada na história com a concepção aristotélica de *apophanesthai*. O *linguistic turn* representa justamente o ápice dessa restrição da linguagem como enunciado. A linguagem passou a ser considerada como um instrumento calculável em suas múltiplas possibilidades de combinações, as quais poderiam ou não sustentar um sentido e deveriam funcionar como condições de possibilidades de elaborar enunciados válidos – verdadeiros ou falsos – sobre o mundo.

Embora tenha sido Aristóteles quem deu o primeiro passo para a interpretação vigente de *logos*, Heidegger sustenta que tal restrição do *logos* ao enunciado, isto é, à modalidade teórica a partir da qual o *logos* se configura como juízo, foi fruto de uma interpretação da tradição que, ao se apropriar e privilegiar o *logos* apofântico, suprimiu o caráter fático da linguagem como fala.

É a partir *dessa* *logos* aristotélico colocado em segundo plano que Heidegger buscará os elementos fundamentais para a sua descrição ontológica da linguagem, visto que a concepção de *logos* em Aristóteles preserva a pertinência constitutiva da linguagem à vida humana. Pois, na medida em que o homem se pronuncia para Aristóteles, por meio do *logos*, é possível a ele conviver com os outros e conhecer os entes em sua verdade (como substância).⁵⁴

Em vista dessa estrutura fática da fala, Heidegger aponta a insuficiência da concepção teórica da linguagem para compreender a sua pertinência à dimensão da vida, uma vez que ela submete a vida a uma compreensão categorial do objeto, separado da conjuntura que o constitui. E por isso, reduz a concepção de homem a um simplesmente dado, a uma coisa em meio às outras, deixando escapar assim a mobilidade própria da vida.⁵⁵ Para ele, a descrição dessa facticidade mostra o concernência originária da linguagem ao homem, a partir da qual a linguagem é concebida como abertura pela qual uma verdade se perfaz e constitui um mundo e uma história.

53. Essa postura absoluta no nível da linguagem foi combatida por uma virada pragmática, iniciado por J. Dewey e desenvolvido por Rorty e Habermas, a qual defendia uma abordagem de uma linguagem contextualizada histórico-socialmente. O próprio Wittgenstein, em sua segunda fase, sofreu influências dessa virada para sustentar a sua filosofia da linguagem. É inegável que essa virada pragmática tenha sofrido influências da fenomenologia-hermenêutica.

54. Em sua fase tardia Heidegger toma uma certa distância do *logos* Aristotélico para aprofundar a relação entre ser e linguagem.

55. VOLPI, F. La question du logos dans l'articulation de la facticité, chez le jeune Heidegger, lecteur d'Aristote. In: COURTINE, J-F. *De l'hermeneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*. Paris: Vrin, 1996, p. 35.

Podemos afirmar que em *Ser e tempo* a originariedade da linguagem é descrita como fala porque na primeira fase de seu pensamento Heidegger procura se preservar dos pressupostos da leitura teórica da linguagem conferida pela tradição. E em vista disso lhe atribui uma concepção derivada de um fundamento ontológico-existencial advindo da abertura da fala. Porém, como a análise da fala manteve-se presa a existencialidade da presença, após a virada, ele passou a atribuir à própria linguagem (*Sprachen*) tal originariedade atribuída à fala (*Rede*) em *Ser e tempo*. Pois, como a pertinência entre linguagem e homem não está mais sendo pensada na *Kehre* a partir da análise da presença, mas a partir de um acontecimento do ser mediante o qual a linguagem será considerada a morada do homem, o existencial da fala dá lugar a uma leitura mais originária. Na qual é abordado do modo como o homem faz parte do acontecimento historial do ser, que se perfaz como uma verdade desvelada na morada do homem (a linguagem). Essa linguagem não é mais tratada como apropriação do mundo pelo homem, mas como desvelamento de ser do qual o homem faz parte e ao qual corresponde.

Mesmo com essa mudança de abordagem em torno da questão do ser, que acontece no período da virada, a linguagem permanece sendo, desde a sua primeira fase, um modo pelo qual uma verdade se apresenta. Em *Ser e tempo*, tanto a fala quanto a linguagem lógico-proposicional dela derivada acolhem e preservam a abertura e a descoberta da verdade. Seja como acolhimento e articulação na fala do ente manifesto na e pela lida ocupacional (pré-teórica), seja na preservação e determinação dessa manifestação no enunciado.

É na fala que a verdade é preservada porque, enquanto abertura, é nela que somos capazes de ter uma relação privilegiada com o mundo. Em outras palavras, é por ser constituída pela fala que a presença é capaz de ser um ente que descobre um mundo, uma verdade que emerge da relação com os entes. Diante disso, é possível notar que Heidegger não realiza uma descrição derivada da linguagem pelo mundo, donde ela brotaria do manuseio dos entes. Pois, o filósofo abandona a concepção de que a linguagem é propriedade e instrumento para o sujeito. Ao invés disso, ele concebe que o mundo e a fala se pressupõem mutuamente como uma compreensão de ser, que se perfaz porque a presença é estruturada por uma existencialidade da qual faz parte a mundanidade, a fala e o compreender. E assim, só há compreensão de um mundo aberto como disposição de ser porque tal compreender é codeterminado pela abertura da fala.

Por isso que Heidegger considera em *Ser e tempo* a disposição, o compreender e a fala como aberturas fundamentais da presença. Pois, é a partir delas que algo como o

mundo em sua mundanidade é capaz de comparecer como eclosão de sentido. Em outras palavras, é porque há uma pressuposição da mundanidade e da fala que é possível tanto ao mundo comparecer em cada pronunciamento da fala, quanto a fala comparecer ao mundo como significância, i. é, como um sentido pronunciável, passível de ser comunicado e enunciado.

Tal pressuposição da pronunciabilidade do mundo já está aberta antes mesmo que este possa ser apropriado, determinado, pronunciado e enunciado “como algo”. Isto é, antes mesmo que possa ser articulado em interpretações, em configurações de sentido. Com isso, nos é indicado o caráter derivado da concepção instrumentalista da linguagem. Antes da interpretação do seu modo de ser como um instrumento dado à mão, como um simplesmente dado, ela é fala, e enquanto tal, concerne à existência, é um existencial. Enquanto possibilidade de pronunciamento da mundanidade, ou nas palavras de Heidegger, “como articulação da compreensibilidade (*do mundo – grifos nossos*) a fala faz parte da facticidade da presença.”⁵⁶ Por sua vez, o privilégio epistemológico conferido à linguagem pela filosofia suprime essa pertinência existencial ao homem, como um elemento constitutivo da vida.

Para a filosofia moderna a essência da linguagem é expressar significados, elaborar conceitos e fornecer representações do mundo, ao se configurar em expressões enunciativas que nos servem de meio de consumação para todo conhecimento. A linguagem tem servido, desde então, como meio a partir do qual o sujeito conceitua o objeto, e ao mesmo tempo, se isenta dessa relação. Pois, atribuir o subjetivo ao objetivo, do mesmo modo que o prático ao especulativo significa perder a exatidão ao se abster da delimitação do campo de conhecimento.⁵⁷ Essa concepção vigente é orientada a partir de

56. HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 223.

57. Podemos apontar a filosofia de Husserl como um desdobramento do projeto moderno da filosofia. Onde, por um lado, é preciso reconhecer a impossibilidade de uma epistemologia fundamentar-se a si mesma, sendo preciso uma descrição fenomenológica da constituição intencional da consciência. De onde o conhecimento partiria, como uma possibilidade da vivência, e de onde surge a impossibilidade de manter o juízo como fundamento do conhecimento, ou seja, como fundamento de si mesmo, por estar fundado na intencionalidade. Que, por sua vez, não faz parte do seu objeto de conhecimento. Por outro lado, a descrição fenomenológica da intencionalidade da consciência – que, enquanto vivência, também se constitui como desejo, fantasia, súvida etc. – não é senão uma tentativa de apontar o lugar da epistemologia e da lógica, dando-lhe limites e apontando-lhe possibilidade de investigações autênticas. Para isso, foi preciso a ele delimitar o que entende por vivência, separando-a da prática, e de qualquer facticidade, e mesmo da própria existência, preservando-se de uma recaída na metafísica. Vivência é consciência absoluta.

um dos modos de ser da linguagem, e por isso, a abordagem de sua constituição linguístico-proposicional é insuficiente para determinar o que ela é. Para Heidegger, enquanto não for reconhecida a pertinência constitutiva entre homem, linguagem e mundo, a filosofia não será consumada em suas possibilidades autênticas.

Nesse nexos, ele concebe que o pronunciamento da fala na linguagem se consuma a partir dos modos de ser da presença. A partir dos quais uma ordem, um pedido, uma pergunta também fazem parte da constituição ontológica e fática da linguagem. Nessa medida, a restrição tradicional da essência da linguagem a um dos seus modos de ser, senão oculta, ao menos coloca em segundo plano o fato dela sustentar a nossa convivência com os outros. Tal convivência é sustentada pela possibilidade da comunicação. Ou seja, somos ser-com porque somos constituídos pela fala e por meio dela nos comunicamos com os outros. É nela e por meio dela que nos é possível compreender o outro pela escuta.

A constituição do ser-com também nos mostra que a fala não se efetiva somente como verbalização. A escuta e o silêncio são possibilidades constitutivas da fala e perfazem a abertura existencial da presença. Nela, ambos possibilitam a convivência com os outros e a apropriação de si mesma, onde a presença pode assumir o seu ser mais próprio, singularizar-se ao apropriar-se de si perante os outros, perante o seu mundo público e ouvir a voz da consciência, o chamado a ser.

Tais considerações feitas por Heidegger em torno da constituição ontológica da linguagem, indicam a descentralidade da presença, então deslocada do âmago de uma consciência isolada do mundo e de sua facticidade. Mesmo a voz da consciência, permitida pelo silêncio e pela escuta do chamado às suas possibilidades de ser, no modo da propriedade do seu si-mesmo – as quais pode com efeito vir a assumir ou não – não indicam uma interioridade da presença. Mas um impulso a ser ex-cêntrica, a existir como um ser-no-mundo e assumir o seu próprio ser como um ser-lançado neste mundo da convivência e da ocupação. Bem como a compreensão de si e dos outros pela escuta não é um mero internalizar de ruídos externos, nem mesmo um mero ouvir. A possibilidade da escuta como um mero ouvir de ruídos ou complexos sonoros só é possível porque um acolhimento compreensivo do mundo (como aquilo em meio ao qual as coisas, os outros e eu mesmo, acontecemos) já se antecipou. Como compreensibilidade acolhida na escuta e no silêncio, o que se acolhe não são vozes, sons, barulhos desgarrados daquilo para o qual remetem. Eles estão encarnados no próprio ente do qual partem e junto ao qual estão, e são assim um modo do ente tornar-se manifesto.

O enunciado, por sua vez, também é para Heidegger um existencial, mas, derivado da fala. Ele é uma das suas possibilidades de pronunciamento. Por ser um existencial, ele é capaz de abarcar uma constituição fenomenológica ao demonstrar, deixar e fazer ver o ente manifesto. É por ser um modo de abertura do fenômeno que ele é capaz de predicar sobre algo do mundo, e comunicá-lo, partilhando aquilo sobre o qual se predicou. Assim, ainda que seja uma modalidade teórica de pronunciamento, o enunciado não é isento da facticidade, mas faz parte dela, na medida em que também constitui o ser-no-mundo. Por isso, é sempre insuficiente separar a nossa relação com o mundo em dois níveis, o prático e o teórico, pois eles não estão de todo separados, mas um pressupõe o outro. Toda vida cotidiana, mesmo que vivida de um modo impensado, está sempre circundada, emaranhada por um “mundo teórico” uma totalidade de conhecimentos que o nosso mundo circundante e a história abarcam. E do mesmo modo, cada contexto teórico abarca em si e pressupõe o mundo pelo qual é concernido, mesmo que, paradoxalmente, no modo de um recorte e uma suspensão desse mundo.

Em suas possibilidades de pronunciamento - dentre as quais está o enunciado, como acima exposto -, a fala se articula como compreensibilidade de uma totalidade significativa. O que isso quer dizer? Como foi abordado no primeiro capítulo, antes do existencial da fala ser tratado, na abordagem da mundanidade, Heidegger descreve a constituição ontológica da mundanidade do mundo como significância. Por um lado, isso quer dizer que já podemos encontrar nas entrelinhas desse capítulo as primeiras considerações do existencial da fala, explicitada tão somente no § 34. Por outro lado, isso também nos indica que a significância dá a possibilidade da pronunciabilidade do mundo, pois o revela em sua constituição ontológica como já desvelado em um sentido.

Por isso que a significância é uma familiaridade com o mundo. Porque em sua abertura, ao nos dirigirmos a algo dele, já pressupomos a disposição do ente em um sentido ao nos direcionarmos a ele. Desse modo, o sentido precede e é pressuposto no pronunciamento da palavra, como articulação de significância, e assim, de uma totalidade significativa que já está encarnada, radicada na mundanidade do mundo. Em outras palavras, é porque a pronunciabilidade vige, antes de cada pronunciamento, na significância, que podemos verbalizar o nosso próprio ser, o ser do mundo e o ser dos outros, nomeando-os, pronunciando-os, ou, enunciando-os. É o que Heidegger pretende descrever quando nos afirma que “dos significados brotam as palavras” e que por isso, essas não são meras coisas dotadas de valor.⁵⁸

Na medida em que os significados, ou, esta significabilidade originária é o âmago a partir do qual as palavras são possíveis, elas não são primeiramente representações de coisas ou pessoas. Mas são para Heidegger fenômenos, tornam manifestos, trazem à descoberta o próprio ente:

No enunciado, “o martelo é pesado de mais”, o que se descobre à visão não é um “sentido” *semântico* [- *grifos nossos*], mas um ente no modo de sua manualidade. Mesmo quando esse ente se acha numa proximidade da mão e da visão, o mostrar visa ao próprio ente e não a uma mera representação desse ente, seja ele entendido como algo simplesmente “representado”, seja como um estado psíquico daquele que profere o enunciado, isto é, sua representação desse ente.⁵⁹

Quando as palavras e os enunciados passam a assumir um papel de representação, predomina a concepção simplesmente dada da linguagem. Ela passa a ser um ente intramundano, apropriado pela manualidade como um instrumento. A linguagem passa então a ser uma coisa do mundo a ser manejada e despedaçada em palavras simplesmente dadas:

Descoberta de... transforma-se em conformidade simplesmente dada de algo simplesmente dado, isto é, o enunciado pronunciado transforma-se *em* um simplesmente dado, um ente discutido. E quanto mais a conformidade for vista como relação entre seres simplesmente dados, ou seja, quanto mais o modo de ser dos membros da relação forem compreendidos indiscriminadamente como algo simplesmente dado, mais a remissão se mostrará como concordância simplesmente dada entre dois seres simplesmente dados.⁶⁰

Para Heidegger, essa restrição da linguagem à função de representação, não só reduz o âmbito de descoberta do ente, i. é, o fenômeno da verdade à imagem de algo, ocultando assim o que seria o fenômeno da verdade como manifestação do ente. Como também reduz a constituição existencial da linguagem a um instrumento de uso. E,

58. HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 224.

59. Id. *Ibid*, p. 216.

60. Id. *Ibid*, p. 296.

porque abstraído de sua constituição originária, a um simplesmente dado. Heidegger não defende que essa concepção da linguagem é falsa, mas que é derivada da facticidade da presença. Mas ela oculta o seu caráter de descoberta da verdade enquanto fenômeno.

É essa concepção simplesmente dada da linguagem que alguns autores acabam atribuindo como base do pensamento de Heidegger, ao tentar desenvolver uma leitura dos fundamentos lógico-epistemológicos que por ventura poderiam estar implícitos na sua ontologia. Invertendo com isso a relação de originariedade proposta por ele. Não podemos conceber que Heidegger elimina a teoria, a epistemologia e a ciência, como um todo, de suas reflexões. Mas é preciso pensar qual é o lugar que elas possuem no seu pensamento, e nelas, o que está em jogo em sua proposta de superação da metafísica. Trataremos dessas críticas no tópico a seguir.

3.3 As reverberações da ontologia fundamental e suas críticas em torno da instância derivada da linguagem

Ao abordarmos anteriormente a proposta desenvolvida por Heidegger de pensar a constituição fática da existência suprimida pela tradição, indicamos que essa abordagem só foi possível ao passo que pensada a partir da constituição pré-teórica da existência, concebida a partir da abertura do ser-no-mundo. É a proposta de descrição da transcendência do ser-no-mundo que seria o marco inicial para a superação da metafísica, culminada em suas reflexões tardias sobre o ser como acontecimento e apropriação. A descrição de tal estrutura reverberou em muitos filósofos como alvo de críticas e complementações. Pois, nela pôde ser notada a insuficiência de todo pensamento que estivesse preso à estrutura correlativa sujeito-objeto (mesmo que, por vezes, com vistas a uma superação da cisão cunhada por Descartes). O reconhecimento da interação que o homem mantém com sua vida mundana, em qualquer concretização das possibilidades de sua existência fática, ofereceu ganhos inegáveis para o pensamento contemporâneo. Uma tentativa que já se antecipava com a proposta desenvolvida por Hegel de uma dialética da consciência, assumida por Nietzsche com a sua cobrança por uma valorização da vida, por Dilthey com a sua tentativa de oferecer um método adequado para as ciências humanas, e por Husserl ao indicar que a consciência possui uma estrutura intencional, e por isso, que a estrutura correlativa seria insuficiente. De tais tentativas surge a estrutura

ser-no-mundo, oferecida por Heidegger. Ele concebeu a unidade ser-no-mundo como uma indicação de uma via possível para uma descrição mais adequada dessa interação.

Contudo, a estrutura ser-no-mundo está longe de ser a última resposta e a resolução perfeita para as dificuldades metafísicas. Ela não foi encarada como tal nem mesmo por Heidegger, além de seus coetâneos. Uma vez admitida a urgência de se reconhecer a ilegitimidade de qualquer pensamento que pretenda negar a facticidade e a historicidade à qual está concernido, sob o risco de estar negando a si mesmo, por ser irrelutavelmente condicionado por ela; resta pensar se a analítica da presença não oferece em algum aspecto uma insuficiência e dificuldade – e qual (is) – para a superação da metafísica a partir de uma abordagem do sentido do ser. É inegável que existam dificuldades no pensamento de Heidegger, as quais levaram a ele próprio a deixar *Ser e tempo* inacabado, para dar uma virada (*Kehre*) no seu pensamento culminada na fase do *Ereignis*. A relevância e as dificuldades da proposta heideggeriana também foram assumidas por muitos de seus contemporâneos e sucessores.

Porém, alguns o fazem propondo um retorno à concepção da fundamentação teórica como origem e privilégio das relações que o homem mantém com o mundo e com a história. E por vezes, apontam os elementos implícitos de uma epistemologia, a qual poderia ter-se mantido como base do pensamento de Heidegger, não só em *Ser e tempo* e em obras próximas a esse período, mas também em obras tardias, onde ele se detém em reflexões sobre a linguagem.

Como já indicamos no primeiro capítulo, é o que faz a autora C. Lafont que, ao tomar como escopo para a sua crítica a leitura dos sinais e da estrutura da referencialidade em *Ser e tempo*, defende a tese que Heidegger desenvolve a sua proposta de uma ontologia fundamental a partir de uma fundamentação epistemológica. Mediante a qual desenvolveria a descrição da constituição de um mundo linguístico e signífico, constituído pela presença como um “sujeito intencional”. Partilhando assim da fenomenologia de Husserl e da filosofia da linguagem de Frege.

Consequentemente, tal concepção de um mundo linguisticamente constituído – que é para ela uma teoria do significado, epistemologicamente falando – implicaria em uma noção hipostasiada da linguagem, permitindo à Heidegger uma recaída no idealismo linguístico, onipresente em toda a descrição da existencialidade da presença. Para ela, tal idealismo a nível da linguagem traz consigo a concepção fundacionista do sujeito transcendental, doravante descrito como um ser-no-mundo que constitui a mundanidade e se refere ao seu mundo a partir de signos. Do mesmo modo, a estrutura ser-no-mundo

seria insuficiente para superar a cisão sujeito-objeto, ao passo que seja apenas um outro nome para descrevê-la. Pois, ela não se previne do binômio estabelecido na diferença ontológica mantida entre a presença e os outros entes (os intramundanos, por não possuir o mesmo modo de ser que ela). Consequentemente, a partir dessa distinção, a diferença ontológica estabelece uma outra dicotomia designada por ela de empírico-transcendental – ou, nos termos de Heidegger, a diferença entre o ôntico e o ontológico. O que teria servido à Heidegger de base para reformular a intencionalidade husserliana (ainda pensada, por assim dizer, em termos de sujeito e objeto, ou, de consciência e objeto intencional), mediante distinção meramente semântica entre significado e referência.

Com essa defesa, Lafont acaba apontando em Heidegger a sustentação de uma linguagem que ele mesmo descreve como simplesmente dada e subjetivista. A qual, contraditoriamente, ele próprio teve como objetivo apontar a insuficiência, ao longo de todo o seu pensamento. Essa acusação é feita a partir de uma inversão da relação mantida entre dois conceitos descritos por Heidegger, quais sejam? Os sinais e a referência.

No primeiro capítulo abordamos o modo como Heidegger descreve as relações referenciais como aquilo que constitui a abertura da significância, que é, em última instância, o modo como constituímos uma experiência originária do mundo. Dentre essas relações também estão os sinais como “um” tipo de instrumento que possui a sua serventia, a de mostrar alguma coisa. Ora, como em toda a analítica da presença é possível notar um movimento do ôntico para o ontológico, também a abordagem dos sinais não se limita à descrição do modo de ser de um tipo muito peculiar de instrumento. Como o que está em jogo são estruturas que abrem o mundo e a existencialidade da presença; os sinais, constitutivos da conjuntura do mundo, tem a capacidade de “elevar o todo instrumental à circunvisão de modo que a determinação mundana do manual se anuncie conjuntamente.”⁶¹ Assim, ele é o modo como se descobre a conjuntura dos entes, que se abre e antecipa como significância. “Os sinais mostram, primordialmente, “em que” se vive, junto a que ocupação se detém, que conjuntura está em causa.”⁶² Pois, o modo pelo qual se “vive” na lida cotidiana é estando orientado pelas “coisas” que acontecem no mundo, que aconteceram ou que estão por acontecer. Como o prenúncio de uma chuva ou de uma estiagem, um pergaminho que nos indica um mundo histórico que nos

61. Cf. HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 129

62. Cf. Id. *Ibid*, p. 129.

antecipou, vestígios ou marcas, sinalizações, mudança de estações - são acontecimentos com os quais lidamos, nos preparamos e nos orientamos ao estarmos ocupados com os entes. Assim, os sinais nos trazem tanto a indicação de outros instrumentos, quanto um acontecimento fático e histórico, e igualmente, trazem à visão o fenômeno ontológico.⁶³

Diante disso, podemos notar que a descrição do sinal em *Ser e tempo* é fenomênica. E por ser, onticamente, um instrumento, a sua concepção não pode ser reduzida a uma função simbólica. E da mesma forma, na sua caracterização ontológica de descoberta da circunvisão, ele não está restrito a uma função linguística. Ele é indicial, indica, mostra a estrutura referencial dos entes, a partir da qual orientamos as nossas relações com eles. E para que essa orientação seja possível, é preciso que essa estrutura referencial já esteja aberta no mundo como significância, de modo que os sinais estão fundados nessa abertura da estrutura referencial. É porque o sinal é um modo de dar-se do fenômeno, que ele abarca como possibilidade os símbolos, as expressões, e os significados como modos de ser do sinal, do mesmo modo que os rastros, os vestígios, os prenúncios, documentos dentre outros. É o que Heidegger nos pretende mostrar ao escrever o §17 para esclarecer a diferença entre sinais e referências.

Inversamente, Lafont descreve o sinal como base e fundamento para toda referencialidade, restringindo a sua determinação, por sua vez, a um tipo muito peculiar de sinal, a saber, aquele da modalidade signíca e significativa, linguística e expressiva. Sem a qual, para ela, não seria possível haver relação e compreensão dos instrumentos. E uma vez que a estrutura da referencialidade joga um papel decisivo em toda analítica da presença, ao ser nela e a partir dela que a presença se concretiza como facticidade., foi tal inversão que facilmente levou a autora à conclusão de que *Ser e tempo* é estruturado implicitamente a partir de argumentos lógico-epistemológicos, e conseqüentemente, possui conclusões lógico-epistemológicas. E que por isso, e também por construir a sua ‘teoria do significado’ a partir da diferença ontológica entre referência e significado, foi incapaz de superar as insuficiências da tradição:

A interpretação heideggeriana da relação de designação se apoia nesse sentido totalmente nos resultados – chaves para esta temática – de seus predecessores: Husserl (no âmbito da fenomenologia) e Frege (na filosofia analítica da linguagem), que já haviam estabelecido a distinção semântica fundamental

63. Cf. CARMAN, Taylor. *Was Heidegger a linguistic idealist?*, Colombia:Routledge. 2002, p.20.

entre significado e referência [...]. Porém, se esta distinção entre significado e referência – intuitivamente clara no âmbito da semântica – tem que ser usada para dar resposta à questão *epistemológica* relativa à <<constituição transcendental de todo o positivo>> [...] isto é, se interpreta-se no sentido do <<intencionalismo>> - segundo o qual a intenção (significado) determina a extensão (referência) – se chega então a uma hipostasiação da linguagem na qual a relação da referência fica convertida a uma relação estritamente imanente à linguagem [...]. Sobre esse plano fica claro até que ponto a suposta divisão estrita entre as consecutivas <<aberturas do mundo>> e os processos (de aprendizagem) intramundanos decorre de modo paralelo à igualmente suposta estrita divisão (no sentido da dicotomia a priori / a posteriori) entre saber do significado e saber do mundo. Contudo, estas duas suposições, e especialmente a primeira, resultam altamente implausíveis à visão da prática científica.⁶⁴

Com essa passagem podemos notar que Lafont não apenas aponta influências de Husserl e Frege no pensamento de Heidegger, ao defender que ele desenvolve a sua filosofia a partir da ‘combinação’ de uma filosofia da consciência, tal como desenvolve Husserl, com uma filosofia analítica formulada por Frege - a partir do qual o sujeito então denominado por Heidegger ser-no-mundo, constitui o mundo subjetivo e linguisticamente mediante uma referência linguística a ele. Como também afirma que essa relação ‘linguístico-referencial’, é uma relação cognitiva com o mundo, constituído transcendentemente como um ‘todo positivo’ (à maneira de Kant e Husserl), ou seja, como objeto. Desse modo, ela defende que o que na verdade está sendo proposto por Heidegger é uma elaboração de uma epistemologia, em resposta aos seus predecessores.

Para sustentar essa afirmação, Lafont passou por cima de pressupostos cruciais da ontologia de Heidegger. Pois, com a sua ontologia ele buscou um outro modo, que não o exposto acima, de responder às questões desenvolvidas pela tradição (e não só por esses dois filósofos). Na tese de Lafont não está sendo levado em conta que tipo de resposta Heidegger pretendeu oferecer e que caminho seria preciso tomar para responde-la. Se fizesse tais considerações, para a partir delas questionar o alcance de sua filosofia, a autora teria reconhecido que Heidegger parte da urgência de sair de uma abordagem da filosofia da consciência para pensar a condição da vida, da facticidade que esta filosofia não dá conta – e nem pretendeu dar. Para romper com essa filosofia da consciência,

64. LAFONT, C. *Lenguaje y apertura del mundo*. Madrid: Alianza, 1997, p. p 225.

Heidegger pensou o conceito de compreensão prévia como estruturante do ser-no-mundo, por meio do qual pretendeu superar o conceito de intencionalidade (e junto com ele toda filosofia que se sustentasse nesse pressuposto moderno). Haja vista que tal definição pressupõe uma consciência constituinte e absoluta que funda a nossa relação com o mundo. É a partir do existencial do compreender que a relação de familiaridade constituída pela referencialidade pôde ser pensada. Tal existencial aponta justamente para a questão primordial que sua ontologia fundamental pretende responder. Que não é, com efeito, tal como pressupõe Lafont, ‘como podemos conhecer o mundo’, mas ‘como estamos primordialmente no mundo ao nos mantermo relacionados com ele’. O que não se esclarece simplesmente com o conceito de ser-no-mundo, uma vez que ele não é um simples substituto para o conceito de sujeito. Em outras palavras, o deslocamento feito por Heidegger da relação cognitiva com o mundo para a compreensão de ser, não é uma substituição de conceitos equivalentes. Pois, o compreender revela a constituição da vida fática, que a relação cognitiva não dá conta. Desse modo, a expressão ser-no-mundo pretende mostrar que a presença tem o modo de ser da convivência, e por isso, o seu modo de ser originário e fático não é desgarrado desse mundo; mas é um modo ex-cêntrico, a partir do qual ela está lançada, projetada no mundo.

É a partir dessa ex-centricidade mundana que é pensado o modo como a presença é constituída, em articulando um sentido do mundo como fala. Nessa ex-centricidade o que se sustenta originariamente não é uma referência signitativa ao mundo, pois o sentido não é um valor ou uma representação conferida a objetos. Originária é a fala convivial que se refere às coisas ao pronunciá-las, que traz o ente manifesto no mundo às palavras, porque a significância já abriu uma possibilidade de sentido, ao passo que nela nos encontramos familiarizados com uma conjuntura que emergiu em uma disposição. É com essa fala encarnada na ex-centricidade do ser-no-mundo que se consuma essa convivência fática com o mundo. E assim consuma a compreensão de ser pela qual a presença mantém-se em relação com sua existência. Para Heidegger, a presença é uma existência, ou seja, se diferencia dos outros entes (das coisas, dos animais...), porque possui uma compreensão de ser que se concretiza faticamente na fala. O que não é o mesmo que dizer que ela conhece as coisas ao convertê-la em signos.

Heidegger também indica nos *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo* que a concepção de significância, e em última instância da fala, não devem ser tomadas como algo que advenha e seja fundado no nível simbólico, e que tampouco o signo - que não é nem significância, nem significado – deva manter-se restrito a tal

interpretação. Ao invés disso, a significância e a fala estão fundadas em uma facticidade, a partir da qual é possível que haja uma pertinência entre fala e mundo. Uma vez que a fala da presença seja fala do mundo, uma fala mundana. Ele afirma com isso que interpretar a significância, e o modo pelo qual ela mantém-se em um nexos com a fala, nesses termos implica em interpretá-las a partir de uma concepção naturalizante, na qual conhecemos as coisas do mundo como objeto de representação. É que, por sua vez, a tendência que vige na Modernidade, e que culminou em Husserl, de interpretar o signo como fenômeno universal capaz de constituir a linguagem, e de ser o fio condutor para a interpretação do espírito e de todo ente, permitiram o esquecimento de sua originariedade. Pois, conceber o signo como um modo de ser do subjetivo, e por isso como algo que é capaz de constituir um mundo, implica em reduzir a facticidade ao âmbito simbólico da expressão, e ocultar o lugar a partir do qual a presença como um ser-no-mundo acontece.

Contudo, Heidegger reconhece ali que a significância ainda não é a melhor palavra encontrada para explicar o fenômeno a partir do qual deriva toda e qualquer expressividade, pois ela está carregada de pressupostos. Mas que ainda não foi encontrada nenhuma outra palavra que melhor mostrasse esse fenômeno. Nem por isso, segundo ele, a abordagem da significância deve ser confundida com uma ‘teoria do significado’, conquanto possa indicar as insuficiências que tais teorias vigentes, até então, cometem (inclusive dentro da fenomenologia – por Husserl), ao indicar que elas derivam da facticidade da presença.

Ao tomar a significância como idêntica à instância proposicional do significado – que é, ao contrário, uma duplicidade que Heidegger oferece como desconstrução da concepção em voga de significado - Lafont se vale da modalidade derivada da linguagem para defender que a mundanidade, tal como proposta por Heidegger, é linguisticamente constituída, e conseqüentemente, que há uma hipostasição da linguagem na ontologia de Heidegger. Contudo, é a insuficiência dessa hipostasição da constituição da ‘realidade’ pela linguagem (tal como o sustenta o *linguistic turn*), que Heidegger pretende criticar a partir de sua abordagem ontológica da linguagem. Taylor Carman afirma o seguinte sobre a interpretação de Lafont:

Nós estaríamos correndo o risco de ignorar o fenômeno – ‘as coisas mesmas’ – em favor de um esquema interpretativo pré-fabricado, precisamente o tipo de anseio hermenêutico pela generalidade e clareza que Heidegger está sempre empenhado a resistir e condenar. Lafont, me parece, interpretou mal o texto e sucumbiu à tentação em insistir que, para Heidegger, ‘o mundo como “um todo

de significância é... de uma natureza simbólica'. Em um ponto ela trata igualmente os termos 'ontológico' e 'simbólico' como sinônimos. E isso não é um acidente, eu penso que Heidegger nunca disse algo semelhante em *Ser e tempo*.⁶⁵

Terá sido essa insistência em atribuir uma fundamentação epistemológica uma tentativa de pensar um maior espaço para o pensamento teórico, em uma abordagem que privilegia a instância pré-teórica e pré-epistemológica para pensar a facticidade? Ora, se a instância teórica é pensada como constituída pela facticidade, é possível pensar os seus limites nela? Como pensar a dubiedade entre a abordagem de uma instância pré-temática e a tematicidade que lhe serve de meio de efetivação de suas reflexões na obra?

A resposta a essas questões são frequentemente cobradas de Heidegger por filósofos e críticos, que apontam algumas vaguidades em sua abordagem da instância teórica. Sobretudo, se vista à luz de suas reflexões tardias, onde as reflexões em torno do papel da filosofia, do pensamento e da linguagem ganham espaços cada vez maiores. Com efeito, a sua delimitação da instância teórica à um momento derivado da facticidade pré-teórica, advém de uma ruptura com o privilégio epistemológico estabelecido pela tradição como acesso primordial ao mundo, e em partes, da influência de Husserl, que ofereceu uma abordagem do *a priori* pré-lógico através da descrição da intencionalidade da consciência – embora tal influência também tenha sido marcada por uma ruptura de Heidegger com a filosofia husserliana da consciência.

Diante da tradição, foi preciso a Heidegger pensar a filosofia em suas possibilidades como uma instância de pensamento capaz de apontar o pré-teórico como antecipação a partir da qual a própria determinação ontológica da vida acontece. E uma vez sendo nela reconhecida que a instância cognitiva não é o único, nem o fundamental, modo de consumação da vida, caberia à filosofia pensá-la como um acontecimento de uma verdade, consumada não apenas por objetivações teóricas, mas em outros modos de ser manifestos na arte e na história, como um todo.

Contudo, de acordo com Rodolphe Gasché, em seu artigo *A duplicidade do teórico: nas primeiras leituras de Friburgo de Heidegger*, não há como conhecer uma instância pré-teórica senão a partir de uma duplicidade no uso do teórico no pensamento

65. CARMAN, T. *Was Heidegger a linguistic idealist?*, p. 209.

de Heidegger. Pois, para refletir sobre a constituição do pré-teórico é preciso torná-lo tema dessa reflexão, é preciso teorizá-lo. Diante disso, Gasché nos oferece a hipótese de que, se nas primeiras leituras de Heidegger ele apontou a sua ontologia como ciência fundamental, foi porque, enquanto teoria, ela seria capaz de oferecer a ‘forma da vida’⁶⁶, onde ela seria capaz de revelar o seu caráter de acontecimento.

Embora desde de *Ser e tempo* o filósofo tenha deixado de reivindicar à ontologia o título de ciência fundamental. Uma vez que a própria ciência, que teve na Grécia antiga a sua certidão de nascimento na filosofia, esforçou-se em determinado momento para se tornar independente dela. Até que na Modernidade o caráter de originalidade e fundação tenha sido invertido, a ponto de ser considerado que para a filosofia chegar a seu ápice, seria preciso ‘elevantar-se’ ao grau de uma ciência. Foi preciso a Heidegger, por isso, conceber a ontologia como uma abordagem pré-científica, para pensar o contexto antecipativo a partir do qual ela pôde emergir como desgarrada, autossuficiente e fundadora de uma relação com o mundo.

Tendo em vista essa proposta, o pré-científico não deve ser confundido com um estado irracional. Mas como uma instância a partir da qual a própria racionalidade seria possível como um modo de ser – certamente não o único, visto que as possibilidades de ser do homem não se limitam a ser racional (um animal racional), ele também possui a afetividade como modo de ser (o que também não significa conceber que ele seja mais tomado por paixões do que pela razão!).

A duplicidade da abordagem do teórico deve ser mantida pelo fato de que a partir de uma determinada apropriação do teórico se mostra, paradoxalmente, que a facticidade não pode ser reduzida a ele. Pois, ela não se reduz a uma objetivação. Como um acontecimento, é inexaurível. E por isso ela também não pode ser abordada como um fato, ou um conjunto de fatos que ocorrem uns ao lado dos outros.⁶⁷ O que levou Heidegger a abordá-la como compreensão e interpretação da abertura da significância, da qual a própria modalidade teórica seria derivada, como concretização de um direcionamento das possibilidades de ser, como um modo de lidar com os entes. E desse ponto de vista, a própria modalidade teórica poderia ser considerada como um evento pré-

66. Cf. GASCHÉ, R. The duplicity of the theoretical: On Heidegger’s first Freiburg lectures. *Research in phenomenology*. 40 (2010), 3-18, p. 4. Em textos que precede *Ser e tempo*, Heidegger costuma usar a vida como sinônimo de presença (*Dasein*). Posteriormente, ele passa a evitar a palavra vida, provavelmente por abarcar uma conotação biologizante, antropologizante, psicológica e naturalista.

67. Cf. Id. *Ibid*, p. 7.

teórico visto estar fundada na própria facticidade.

Contudo, essa relação paradoxal das duas instâncias de abordagem do teórico - uma que aponta para a facticidade e a outra que mantém o reconhecimento de sua derivação - não foi problematizada por Heidegger. Por sua vez, alguns filósofos contemporâneos, tais como Ricoeur, Apel e Tugendhat, que reconheceram a impossibilidade de se negar essa constituição fática no nível de toda e qualquer reflexão (seja acerca dos problemas teóricos, ou da vida prática, socio-cultural) sob o preço de negar a sua própria condição; cobraram não raras vezes uma abordagem mais profunda da instância reflexiva no pensamento de Heidegger.

Embora a superação do binômio sujeito-objeto oferecida por Heidegger mediante o conceito de presença como um ser-no-mundo tenha oferecido uma mudança de postura na abordagem da filosofia, para tais filósofos faltou a Heidegger assumir de forma mais concreta, e não simplesmente indicativa, o teórico como caminho por meio do qual o problema da compreensão do ser pôde ser sustentada. Para Ricoeur, por exemplo, Heidegger deveria ter explicitado que seria preciso partir do teórico, do derivado, para mostrar que este por si só não é suficiente para dar conta dessa facticidade da presença.⁶⁸

Contudo, eles acabam oferecendo um novo tipo de racionalização como base a partir da qual o pensamento de Heidegger poderia ser completado. O que queremos sustentar é que se essa postura fosse acolhida por Heidegger ele estaria reassumindo que a relação cognitiva (ou deliberativa – como se queira – que acaba possuindo as mesmas implicações, a saber, a de julgar acerca de acontecimentos) é o ponto de partida para as nossas relações. O que seria uma negação da sua concepção de ser desenvolvida ao longo de todo o seu pensamento. A qual permitiu, por exemplo, o reconhecimento de que a

68. É o que cobra Paul Ricoeur no ensaio “Existência e hermenêutica”, onde acusa Heidegger de ter tomado um atalho para o desenvolvimento de sua ontologia. Para ele o nível semântico e reflexivo deveria ser o ponto de partida da vida para a abordagem da compreensão de ser; conquanto ele aceite a inversão feita por Heidegger da compreensão como forma de conhecimento para a compreensão como modo de ser, a partir da qual foi possível tratar do problema da vida. Segundo Ricoeur, a tomada do que ele chama de ‘uma via longa’ para a abordagem da ‘ontologia da compreensão’, poderia mostrar como uma compreensão historicamente condicionada advém de uma compreensão originária. E por isso, seria preferível começar pelas formas de compreensão derivadas, linguística e reflexiva, pois com elas seria possível mostrar os indícios de sua derivação. A partir desse ‘caminho mais comprido’ seria possível a ele propor uma nova problemática da existência. Além de Ricoeur, existem outros filósofos, como Apel e Tugendhat, que se apropriam da concepção de ser-no-mundo como compreensão de ser, com o intuito de pensar a praxis social. Porém, também para eles, tal estrutura também deve ser justificada e legitimada a partir da linguagem, no caso deles, pela via analítica. A partir da qual seria possível pensar uma praxis justificada racionalmente, bem como corrigir e descartar concepções ‘supostamente sem sentidos’ no pensamento de Heidegger. Cf. RICOEUR, P. Existência e hermenêutica. In: BLEICHER, J. *Hermenêutica contemporânea*. Lisboa: ed. 70, 1992, p 331.

relação que o homem mantém com uma obra de arte, é um dos modos de se relacionar com a verdade do ser.

Fica no entanto a questão de como conciliar o que ele chamará posteriormente de ‘a tarefa do pensamento’ – que é responder ao apelo do ser - , com o modo originário de pensar o temático – que seria paradoxalmente um momento derivado – sem recair nas insuficiências da filosofia tradicional a que pretendia superar? E como manter o caráter de indicação do ser como acontecimento, e a teoria como um modo e desvelamento desse acontecimento do ser? E em última instância, podemos questionar se tal abordagem do ser como doação, que marca a virada, bem como a diferença ontológica a partir da qual a questão do ser é pensada, não oferece uma espécie de idealismo e hipostasiação como herança da filosofia tradicional. E desse modo, podemos nos perguntar se devemos considerar Heidegger como parte de mais um desdobramento da filosofia moderna.

Para responder a essas questões precisamos entender o modo como ele pensa a verdade como desvelamento e acompanhar, a partir desse conceito, a virada da existencialidade da presença para o desvelamento histórico do ser, denominada *Kehre*.

4 A VERDADE COMO ACONTECIMENTO

Terminamos o nosso capítulo anterior questionando se, e em que medida, Heidegger permanece preso às dificuldades da metafísica tradicional, apesar da sua proposta de superá-la. Nesse capítulo, procuraremos aprofundar essa questão tomando como fio condutor o conceito de verdade como desvelamento descrito por ele.

Como os conceitos tratados anteriormente, a descrição ontológica da verdade também nos é apresentada a partir de uma relação de originariedade frente ao sustentado pela tradição. Pretendemos abordar doravante o modo como esse conceito pode nos ajudar a entender a passagem de *Ser e tempo* para a chamada *kehre*.

Começaremos este capítulo apresentando o motivo pelo qual Heidegger retorna à história da filosofia para criticar noção tradicional de verdade como adequação e do juízo (ou enunciado) como o seu fundamento. Para posteriormente esclarecer o que está sendo proposto com a concepção de uma verdade ontológica e como ela efetiva a virada na questão do ser. Questionaremos então se, apesar de ser de suma importância para a história da metafísica ao propor uma mudança de abordagem nela a partir da consideração da abertura facticidade e do esquecimento do ser, ainda é possível pensar o problema do ser dentro de uma perspectiva de recaída nas dificuldades da tradição.

Posteriormente, apresentaremos a tese de Vattimo segundo a qual Heidegger prepara o acontecimento de uma outra época ao sustentar uma concepção desfundacionista da verdade. A partir dela, interrogaremos se a abordagem da verdade ontológica pôde abrir caminho para o reconhecimento de nossa historialidade.

4.1 A insuficiência da noção tradicional de verdade como adequação

É possível afirmar que Heidegger desestabiliza o conceito de verdade então vigente na história da metafísica como princípio de certeza, ao deslocar e alargar o privilégio cognitivo conferido pela tradição metafísica para o âmbito da facticidade e do acontecimento de ser. Onde pôde ser revelado que tal privilégio teve lugar porque nos

constituímos como entes históricos, e enquanto tais, nos consumamos como esquecimento de ser.

Esse alargamento do conceito de verdade foi apresentado mediante a desconstrução da determinação tradicional da adequação como sua essência e do juízo como seu fundamento. Porém, é preciso esclarecer que tal desconstrução não visa demonstrar a sua falsidade e nem apresentar um outro conceito que melhor descreva os fatos. Mas indicar que ele é fruto do acontecimento histórico da metafísica ocidental.

Heidegger atribui ao ser como desvelamento a condição ontológica a partir da qual a verdade pôde ser determinada como uma adequação fundamentada no juízo. Para ele, o primeiro questionamento sobre a verdade se principiou a partir da pergunta pelo ente em sua totalidade, pela *physis*, pensada pelos pré-socráticos, os quais fundaram o destino da filosofia e do ocidente. Contudo, a verdade que se patenteava na pergunta pela *physis* ainda não se dava no nível de uma adequação ideal, tampouco se definia como *veritas*, mas sim como *alétheia*.

Heidegger interpreta o que os gregos entendiam por *alétheia* como não-velamento, ou, des-velamento. Levando em conta a concatenação etimológica entre a palavra *lethe*, velamento ou esquecimento, e o alfa privativo que designa uma negação.⁶⁹

A determinação, que vige na Modernidade, da essência da verdade como adequação do enunciado (juízo) com a coisa (ente) advém dessa ontologia da substancialização, que questionava o ente em sua totalidade a partir daquilo que dele se apresentava, ou, se desvelava. Porém, para Heidegger, foi Platão o filósofo que deu o passo decisivo para a consumação dessa concepção moderna, ao anunciar pela primeira vez uma nova concepção de verdade na história da filosofia, a saber, a de Ideia como adequação do ente e da visão.

Segundo ele, a determinação da verdade como adequação pode ser vislumbrada no Mito da Caverna de Platão, onde passa a haver uma modificação da essência da verdade a partir de sua Doutrina das Ideias. Na medida em que no cerne do conceito de Ideia aparece uma ambivalência entre a verdade como desvelamento e como correção (adequação). Ao passo que, antes de Platão os gregos ainda concebiam a verdade (*alétheia*) unicamente como desvelamento.

69. Não pretendemos analisar a fidelidade dessa interpretação da origem etimológica da palavra *alétheia*. O nosso foco é acompanhar tal caminho interpretativo feito por Heidegger para perceber o que o seu pensamento nos apresenta como questão.

Ora, mas o que temos então com a noção de Ideia em Platão? Ela é o ideal de medida das coisas imperfeitas, pois ao serem iluminadas pelas Ideias as coisas passam a ser desveladas a partir dela, e enquanto cópias, devem estar a ela adequadas. Essa noção de adequação da cópia a sua Ideia ainda é pensada a partir do conceito de *alétheia*, pois as coisas se retiram do encobrimento para Platão a partir da luminosidade própria da Ideia de Bem (simbolizada n’O mito da caverna pelo sol, para o qual a visão deve estar voltada para conhecer adequadamente os entes). Contudo, ela contribuiu para a interpretação medieval da *alétheia* como *veritas* - onde passa a haver uma modificação fundamental no conceito de verdade -, a qual nos legou o conceito então vigente de *adaequatio rei et intellectus* (adequação do intelecto com a coisa):

Mas a fórmula acima decorre da fé cristã e da ideia teológicas segundo as quais as coisas, em sua essência e existência, na medida em que, como criaturas singulares (*ens creatum*), correspondem à ideia previamente concebida pelo *intellectus divinum*, isto é, pelo espírito de Deus. Assim elas concordam com a ideia e com ela se conformam, sendo neste sentido “verdadeiras”. Também o *intellectus humanus* é um *ens creatum*. Como faculdade concebida por Deus, o intelecto humano deve adequar-se à ideia.⁷⁰

Em assim sendo, já no período medieval a *alétheia* dá lugar à *veritas*, determinando-se tanto como adequação do intelecto humano com a coisa, quanto adequação das coisas criadas ao *intellectus divinum*, ao criador. Para essa tradição escolástica (e também para Heidegger, após *Ser e tempo*), Aristóteles foi aquele quem legou essa concepção, definindo pela primeira vez a essência da verdade como adequação do intelecto com a coisa, e conferindo ao juízo o seu fundamento.

Em Aristóteles, obtemos enunciados verdadeiros a partir da nossa capacidade de unir e separar (*syntheses* e *diaeresis*) sobre algo que corresponde ao ser das coisas. Essa concepção se sustentava em consonância com a determinação da estrutura do enunciado (predicação) a partir de categorias. Ou seja, as dez categorias aristotélicas – quais sejam, substância, qualidade, relação, lugar, tempo, posição, situação, ação e passividade - correspondiam aos modos pelos quais seria possível predicar a substância que exerce a função de sujeito. As nove categorias restantes ocupam um lugar de predicado da

70. HEIDEGGER, M. *Sobre a essência da verdade*, p 134.

substância em um enunciado. As categorias aristotélicas, como parte constituinte do seu conjunto de escritos sobre lógica, oferecem o meio a partir do qual é possível à metafísica (a Filosofia Primeira) ser fundamentada enquanto ‘ciência do ser enquanto ser’ e alcançar com ela o conhecimento da substância primeira.⁷¹ Pois, para Aristóteles, a lógica não tem por finalidade senão prestar serviços às ciências – dentre elas a mais elevada, a filosofia primeira –, ao oferecer-lhes regras de raciocínios a partir dos quais elas poderiam ser orientadas. Desse modo, a experiência da verdade suprema alcançada a partir do conhecimento das substâncias, e em última instância, da substância primeira, é permitida a partir das condições de possibilidade de enunciar sobre as coisas, oferecidas pelas dez categorias.

Em *A essência do conceito de physis em Aristóteles – Física B, 1* (1939), Heidegger interpreta as categorias de Aristóteles como modos de interpelação do ser dos entes. De modo que, só é possível aos entes serem predicados a partir de um dos seus atributos, porque eles foram interpelados previamente como tais. Nesse sentido, Heidegger sustenta nesse texto que o conceito de categoria em Aristóteles diz primeiramente do modo pelo qual o ente se abre em seu ser em um âmbito. Porque as categorias são os modos de manifestação do ente em seu ser, que elas podem ser formuladas no enunciado.⁷²

Não obstante, como já afirmamos anteriormente, Aristóteles concebe o enunciado (*apophanesthai*) não só como uma das possibilidades do *logos*, mas ele é a sua instância privilegiada, na medida em que seja por meio dele que é possível alcançar o conhecimento do ser enquanto ser. Desse modo, se Platão nos antecipou a noção moderna de verdade como certeza, Aristóteles nos trouxe, por sua vez, a reflexão sobre o enunciado como a instância de discurso por meio da qual o conhecimento seria possível, e no limite, o conhecimento do ser enquanto ser.⁷³

71. Como já havíamos visto só é possível a partir das ciências teóricas, orientadas mediante regras de raciocínio oferecidas pela lógica.

72. Cf. HEIDEGGER, M. *A essência do conceito de physis em Aristóteles – Física B, 1*. In: *Marcas do caminho*: São Paulo: Vozes, 2008, p. 265.

73. Cf. Id., *Ibid.*, 314. Contudo, embora aquele que concebemos hoje como o Pai da lógica atribua ao enunciado um papel privilegiado, em *Ser e tempo* Heidegger nega que o Estagirita esteja determinando a essência da verdade como adequação e que o enunciado como o seu fundamento. Segundo ele, ainda podemos notar em Aristóteles a noção de *alétheia* como desvelamento. O *apophanesthai* (enunciado) seria, por sua vez, um modo de desvelar-se da verdade a partir da instância predicativa. Porém, para Heidegger a falta de um esclarecimento fenomenológico do *logos* permitiu que a sua filosofia recaísse na interpretação de uma ‘teoria do juízo. Posteriormente, ele admite que a noção de *alétheia* em Aristóteles, assim como em Platão, já é determinada como adequação, embora também mantivesse a noção de desvelamento e velamento como dubiedade, doravante presente na palavra *ousia*.

N^o *A teoria platônica da verdade* (1931, 35 e 40), na qual Heidegger aponta que a verdade como correção aparece na dubiedade da concepção de Ideia de Platão, ele também afirma que essa dubiedade aparece no pensamento de Aristóteles, com a noção do enunciado (juízo) como fundamento do verdadeiro e do falso. Desse modo, no que diz respeito à instância enunciativa, a *alétheia* em Aristóteles é pensada de modo contraposto ao falso, mantendo assim a noção de correção inaugurada por Platão.⁷⁴

Descartes, o pai da filosofia moderna, embora tenha pretendido construir sua filosofia a partir do rompimento com os pressupostos da escolástica, é herdeiro dessa tradição. Temos em Descartes uma radicalização da noção de adequação da ideia (*intellectus*) com a coisa, garantida pela ideia de (e pela adequação com a) perfeição divina. Contudo, Descartes radicaliza a noção de *adaequatio* a partir de uma ruptura e uma relação de exterioridade com as coisas (as outras criaturas) que não são intelecto (razão). Como já abordamos, tudo o que não é *res cogitans* situa-se no nível das coisas corpóreas, e elas só podem ser conhecidas a partir da adequação de um princípio absoluto: a ideia do *cogito* como primeira certeza (verdade), a partir da qual nos é possível extrair a ideia (doravante no sentido de representação) da corporeidade das coisas exteriores como extensão, figura e movimento. Nessa medida, o *cogito* assegura a verdade do mundo corpóreo.

O que significa essa certeza *a priori* em relação à coisa? Significa que o domínio da verdade passa a residir no sujeito. Se ainda em Descartes temos um Deus - doravante metódico – que, por uma via dedutiva, nos assegura a possibilidade de não estarmos sempre errados sobre o que inferimos do mundo, a partir dele, também é outorgado à razão o direito de se tomar como o fundamento indubitável. Ora, e se a razão torna-se a com isso o princípio absoluto de toda adequação, a partir daqui, torna-se desnecessária a garantia divina para legitimar a possibilidade de conhecermos adequadamente o real.

No quadro do platonismo, a natureza da espera era completamente diferente. O ente não se deixava determinar senão a luz da ideia, no sentido de presença (*ousia*), regida ela mesma minuciosamente por sua dependência com respeito à suficiência em si (*to hikanon*).⁷⁵

74. Cf. HEIDEGGER, M. A teoria platônica sobre a verdade. In: *Marcas do caminho*, p. 244.

75. BEAUFRET, J. *De l'existencialisme à Heidegger*. Paris: J. Vrin, 2000, p. 80.

Platão concebe a condição da verdade na luminosidade da ideia, para a qual a visão deve estar voltada para conhecer adequadamente as. Na ideia de luminosidade ainda está em jogo o desvelamento da verdade, que nos confere a possibilidade de direcionar os nossos olhos ao eidos e à ideia, ao invés de nos limitarmos ao mundo das sombras, às cópias imperfeitas das coisas. No período Medieval, Deus é tomado como princípio de adequação e fundamento do conhecimento das criaturas pelo intelecto humano. E na Modernidade, por sua vez, a razão passa a ser purificada de tudo aquilo que está além dela e passa imperar como fundamento. E é essa postura autossuficiente da razão que passa a viger durante todo período Moderno.

Do mesmo modo, com a noção de *res cogitans* e *res extensa* Descartes inaugura na história da filosofia – influenciado pelo modelo da ciência matemática da natureza de Galileu – a configuração do conhecimento sobre o mundo como representação. Essa tomada do sujeito como fundamento de todo conhecimento e da atitude cognitiva como o que é capaz de nos oferecer um acesso primordial ao mundo, trouxe consigo dificuldades em torno da possibilidade de ter acesso ao real em sua efetividade. O que levou os filósofos modernos a tentar superar tais dificuldades a partir de uma correção da descrição do modo como a subjetividade se constitui. Podemos citar Kant e Husserl como filósofos que partilham da tentativa moderna de superar as dificuldades inauguradas por Descartes. Kant nos oferece na *Crítica da Razão Pura* uma descrição da estrutura *a priori* da razão a partir da qual os objetos se apresentam como fenômenos. Donde reside a impossibilidade de conhece-los no que são em si (*númeno*).

Como já indicamos no primeiro capítulo, a superação da filosofia da consciência de Husserl foi desenvolvida como uma reformulação da concepção tradicional de verdade. Nesta, o juízo foi retirado do lugar de fundamento da verdade e a intencionalidade, como instância pre-judicativa, assumiu o seu lugar. A adequação, por sua vez, manteve-se como essência da verdade, mas o intelecto passou a ser descrito como ato intencional ao qual seria possível, ou não, adequar-se ao objeto intencionado (presentificado no visar, não estando em jogo a sua efetividade). E, tanto na confirmação quanto na contrariedade, o ato passa a manter-se em unidade com o objeto, na forma de síntese – de preenchimento ou decepção.

Para Heidegger, a importância desempenhada pela fenomenologia de Husserl para a superação da filosofia da consciência reside na unidade entre visar e visado, que o conceito de intencionalidade revela. Com ele, Husserl pôde oferecer um ultrapassamento da abordagem sensualista da atitude natural, na medida em que o objeto levado em conta

em cada ato nunca é um ‘objeto puramente sensível’, um simplesmente dado nas palavras de Heidegger. Mas para o seu preenchimento deve estar sempre em jogo um ato categorial, a partir do qual aquilo que é visado é vivenciado a partir de uma intuição de estados de coisas. Isso significa que para Husserl vivenciamos as coisas a partir de uma estrutura de relações, e só podemos separá-las a partir de um ato de abstração do todo da qual faz parte. É a intuição categorial que permite o ato expressivo possa dizer respeito a um objeto intuitivo, pois uma asserção ou um juízo não faz senão expressar estados de coisas, relações possíveis de serem encontradas (preenchidas) na intuição. Por isso que foi possível a Husserl afirmar que o ser da cópula não encontra lugar na objetividade, sendo desse modo excedente ao juízo. Pois, nessa estrutura de relações não é possível encontrar a ‘essencialidade’ da coisa efetiva, ou seja, aquilo que ela é em si e sem o estado de coisas:

Posso sentir o polimento, mas não o ser-polido. Posso ouvir o som, mas não o ser-sonante. O ser não é nada *no* objeto, não é nenhuma parte dele, nenhum momento que nele resida; nenhuma qualidade ou intensidade, mas também não é nenhuma figura, nenhuma forma interior em geral, nenhuma nota característica constitutiva, seja como for que tenha de ser concebida. O ser também não é nada *do* objeto, não é como um interior real, nem sequer uma nota característica exterior real e, por isso, em sentido *real* em geral, não é nenhuma “nota característica”.⁷⁶

Essa afirmação mostra a recusa da metafísica expressa por Husserl em várias passagens das *Investigações*. O que levou a Husserl a eliminá-la da sua fenomenologia, levou Heidegger a reassumi-la em sua ontologia como advinda de uma ambivalência não resolvida ao longo de toda a tradição. O modo como o ser foi expresso na passagem acima por Husserl alude à determinação substancial do ser assumida pela metafísica. Aquela que, desde Aristóteles, separa a substância do acidente. Essa determinação manteve-se presente e se configurou de vários modos na Modernidade, citemos Descartes com a separação da substância em pensante e extensa, e Kant com a diferença entre númeno e fenômeno.

Para Husserl, nessa medida, não é possível vivenciar o ser no sentido substancial de uma existência efetiva e independente na constituição do objeto intencional. É

76. HUSSERL, E. *Investigações lógicas*. Vol II, p. 141.

possível afirmar que também para Heidegger a concepção do ser como substância oculta essa estrutura de relações levada em conta por ele a partir da abordagem do ser-no-mundo. Desse modo, o que levou Husserl a descartar o ser, e com ele qualquer abordagem metafísica do âmbito de sua investigação, mostrou-se a Heidegger como uma urgência em retomar uma falta de esclarecimento na questão plantada por Aristóteles e vigente em toda a tradição. Para Heidegger, a concepção do ser como substância oculta o caráter originário de desvelamento, condição ontológica do que Husserl entendeu como “vivência de estados-de-coisa”, definida como intuição categorial.

Assim, embora Heidegger tenha reconhecido a importância das contribuições oferecidas por Husserl para a abordagem do sentido do ser, antecipada nos *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo* e desenvolvida de forma mais acabada em *Ser e tempo*; foi necessário a ele dar um passo atrás à proposta de Husserl, e questionar aquilo que este considerou como excedente na intuição categorial.

Para isso lhe foi preciso se retirar da abordagem da constituição da consciência, e da noção de verdade como adequação ainda mantida por Husserl, para mostrar que é o sentido de ser como abertura da significância que permite que as coisas sejam descobertas primeiramente a partir de uma relação conjuntural e não como objetos puramente sensíveis.

Abordaremos no próximo item o modo como Heidegger desenvolve a concepção de uma verdade originária como condição ontológica para a determinação histórica da verdade como adequação.

4.2 A verdade originária

A abordagem do problema da verdade goza de um lugar importante ao longo de todo pensamento de Heidegger, bem como repercute nos caminhos abertos por sua filosofia. Não obstante, ela também padece de algumas dificuldades enfrentadas pelo filósofo em torno do seu projeto de superação da metafísica. Pois, como já mencionamos no nosso primeiro capítulo, o modo como Heidegger pensou a metafísica levou a acusações advindas, por vezes da incompreensão do seu pensamento, por vezes pelo enfoque dado à sua abordagem da condição ontológica do homem e do desvelamento do

ser. Procuraremos entender doravante o que está em jogo nessas reflexões sobre a verdade no período de *Ser e tempo* e na virada.

Como já indicamos anteriormente, a questão sobre a verdade desenvolvida (*Wahrheit*) em *Ser e tempo* foi pensada a partir da existencialidade da presença (*Dasein*). O §44 nos é apresentado como o final da analítica da presença desenvolvida na primeira sessão. Ele nos mostra que os existenciais da presença apontam para o modo como a verdade se consuma como abertura e descoberta de uma facticidade.

Ao considerar a verdade como abertura e condição ontológica para as possibilidades de ser-no-mundo, Heidegger aponta a insuficiência da determinação tradicional da verdade como adequação fundamentada no juízo. A restrição desse seu conceito à fundamentação do conhecimento suprime a sua pertinência em relação a abertura do mundo descrita como mundanidade. Para superar essa determinação tradicional, ele não falsifica essa concepção mas a considera como derivada da possibilidade de abertura e descoberta dos entes a partir da relação mantida pela presença com o seu mundo circundante.

Ao desenvolver uma ontologia fundamental Heidegger nos mostra que as determinações históricas da verdade são possíveis porque ela é fundamentalmente pertinente à presença, faz parte de sua existencialidade. Isso significa que só há verdade porque primeiramente a presença é, e sendo, está lançada antecipadamente em sua abertura como significância. A sua determinação como adequação pressupõe uma neutralidade do intelecto em relação à coisa e vice-versa. E não reconhece a pertinência originária da presença com a abertura e a descoberta do mundo como significância, a partir da qual a adequação do juízo à coisa mostra-se como uma das possibilidades de configuração da verdade - derivada da disposição (abertura) dos entes e da sua descoberta pela presença. É porque os entes aparecem à presença, se expõem como fenômenos, que podem tornar-se verdadeiros ou falsos, confirmados negados do ponto de vista do conhecimento. Assim, a descoberta dos entes diz respeito, primordialmente, a um ser-descobridor, na medida em que a presença, ao estar relacionada com os entes e ocupar-se com eles, descobre-os como significância. Tal ser-descobridor também é um ser-verdadeiro, pois antes de descobrir os entes a presença está lançada na abertura da verdade. Esses três modos de ser da verdade, a descoberta, o ser-descobridor e o ser-verdadeiro, fazem parte da existencialidade da presença. Isso torna patente que para Heidegger a verdade é originariamente fática e concernente a ela. E não algo disponibilizado ao sujeito como objetividade.

Quando Heidegger desconsidera a adequação como essência da verdade ele não recusa ao enunciado a possibilidade de ser verdadeiro. O que ele faz é inverter a relação de originariedade, indicando a verdade como condição do enunciado. Cabendo a este ser uma de suas possibilidades de desvelamento. Como exposto no capítulo anterior, em *Ser e tempo* Heidegger considera o enunciado como um modo de pronunciamento da fala. Enquanto tal, ele pode ser verdadeiro, estar de acordo com o ente, ao passo que seja um modo de descoberta do ente a partir de uma significância, um modo que deriva da totalidade conjuntural da mundanidade. Por isso o enunciado é ontologicamente um ser-descobridor (a presença em seu modo de pronunciar-se), ele é *apophansis*, o que deixa e faz ver “o ente em seu ser e estar descoberto”.⁷⁷

Como o enunciado não é pensado pela história da filosofia em seu sentido ontológico, ou seja, como descoberta do ente enquanto significância, mas determinado como adequação com a coisa (objeto); ele configura uma relação simplesmente dada com o mundo (intelecto e coisa). Desse modo, tais determinações são consumadas a partir de um distanciamento do caráter de abertura e descoberta da verdade, dessa facticidade que lhe dá lugar. Contudo, esse distanciamento não confere algum tipo de desvirtuamento e interrompimento da relação originária com um mundo. Pois, constitui um caráter próprio de nossa existência está distante dessa relação originária com o mundo, e desse modo, assumir a nossa abertura como fechamento.

Assim, a possibilidade de interpretar essa relação entre enunciado e coisa como simplesmente dada decorre do fato de a verdade acontecer, não unicamente como abertura, mas também, e de modo mais imediato, como fechamento da presença ao sentido de ser.⁷⁸ Isso porque a decadência faz parte da existencialidade da presença de modo tão originário quanto os demais existências. Isso mostra que Heidegger não pretende falsear o conceito vigente de verdade, mas indicar o fenômeno ontológico que lhe deu lugar, uma vez que o desenraizamento da verdade originária, da abertura, é um modo de ser da presença. E por isso, não é possível suprimir a possibilidade do fechamento como encobrimento de ser.

77. HEIDEGGER, M, *Ser e tempo*, p. 289. O conceito de *apophanesthai* advém da concepção aristotélica de enunciado.

78. O existencial da decadência, bem como o existencial da verdade, tornam patentes para nós que a presença é determinada por essa ambivalência entre abertura e fechamento de ser.

Como decadência, a presença está lançada em um mundo público e cotidiano da falação, da curiosidade e da ambiguidade. Ao perder-se cotidianamente em meio às ocupações com os entes, ela dispõe-se na abertura no modo do encobrimento, e nela pode descobrir os entes como aparência e distorção. Desse modo, é enquanto decadência que a presença lida com os entes e apropria-se deles como um ser simplesmente dado:

A presença não precisa colocar-se diante dos próprios “entes” numa experiência “originária”, pois permanece, de modo correspondente, num ser para o ente. Em larga escala, a descoberta não se faz através de cada descobrimento próprio, mas sim apropriando-se do que é dito através de um ouvir dizer. O empenho pelo que se diz pertence ao modo de ser do impessoal. O que se diz como tal assume o ser com relação ao ente que se descobre no enunciado[...]. O próprio enunciado se oferece como manual. O ente para o qual ela traz uma remissão descobridora é um manual intramundano ou um ser simplesmente dado. A própria remissão se dá como algo simplesmente dado.⁷⁹

A interpretação da concepção da verdade como adequação que tem lugar no juízo advém dessa apropriação do ente como um simplesmente dado. Isso quer dizer que a sua determinação histórica foi possível porque a presença se constitui existencialmente como decadência. Enquanto tal, ela não se encontra unicamente lançada na verdade enquanto abertura, mas também na não-verdade como encobrimento de ser. Nessa medida, a existência da presença se consuma nessa ambivalência entre abertura (desvelamento) e encobrimento – ou seja, entre verdade e não-verdade.

Em *Sobre a essência da verdade* (*Kehre* - 1930) Heidegger aprofunda essa relação de ambivalência ao pensá-la como dissimulação e errância. Doravante, invertendo a relação da presença que compreende o ser, para uma ex-posição ao desvelamento. Nesta conferência ele nos afirma que o velamento, a não-verdade original, é sempre mais originária que qualquer desvelamento do ente. E nessa relação de primordialidade, a exposição da presença (abordada nesse período como ek-sistência) no seio do aberto acolhe o desvelamento do ser como dissimulação. Pois, o desvelar-se do ser se consuma como um roubo do velamento, como uma doação que se retira e volta a retrair-se. Nessa medida, o que se consuma no seio do aberto sempre se mostra como aparência, como dissimulação

79. HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 295.

do ser, pois ele se doa de um modo a partir do comportamento da presença como ek-sistência.⁸⁰ Esse comportamento não é uma imposição e uma medida reguladora conferida pelo sujeito ao objeto como representação. Mas é um portar-se com e em relação ao ente que se apresenta a partir de um deixar-ser isto que é.

Com o deixar-ser se perfaz uma relação de liberdade com o ente. Porém, essa relação também não é definida por Heidegger como autonomia do sujeito com respeito à determinação do objeto. Ela é apontada como uma exposição da ek-sistência ao aberto por meio do qual o ente se manifesta como desvelamento de uma verdade. Contudo, ao comportar-se com e em relação ao ente, a ek-sistência se fixa em um modo de desvelamento do ser que se manifesta no ente como aparência. Por isso a verdade se perfaz como dissimulação, uma vez que o seu desvelamento traz sempre consigo o velamento do ser, a não-verdade como encobrimento. E na medida em que a ek-sistência in-siste em um modo de desvelamento do ente, ele está sempre em um esquecimento do velamento do ser. Isso não quer dizer que a maneira pela qual o ente se mostra seja sempre enganosa e falsa, mas que as possibilidades latentes de outros desvelamento estão encobertas. Esse encobrimento dissimula o que está velado e faz imperar a verdade do ente.

Tendo isso em vista, podemos afirmar que o que está em jogo nessa conferência não é uma crítica à incapacidade da história da filosofia de vislumbrar o ser. Mas à falta de reconhecimento de que estamos fundados no esquecimento do ser como não-verdade. Por isso, desde os gregos tomamos o ente como medida para o ser.

Para Heidegger, esse ater-se ao ente como medida, i. é, o modo como estamos fundados na não-verdade como dissimulação, constitui a verdade como errância. Ela é o modo historial de ser da não-verdade, e nela, a ek-sistência insiste no ente como aquilo que é mais corriqueiro e imediato. Ao ater-se no desvelamento do ente em particular ela permanece na dissimulação e no esquecimento do ser como velamento. A humanidade historial se move nessa errância ao percorrer em cada época de um modo de

80. A partir da *Kehre* Heidegger utiliza palavra ek-sistência em vez da palavra “*Dasein*” para referir-se ao modo de ser originário do homem. Primeiramente, porque a palavra “*Dasein*” concerne à analítica existencial a qual ele deixa de descrever a partir da *Kehre*. Em segundo lugar, porque a palavra “ek-sistência” explicita a originariedade do desvelamento do ser frente ao seu acolhimento.

desvelamento da verdade para outro, e tomá-lo a cada vez como medida e determinação para o ser. Desse modo, o destino histórico da filosofia ocidental é a consumação da verdade como errância enraizada na dissimulação do ente como velamento ser.

Pelo desgarramento a errância contribui também para fazer nascer esta possibilidade que o homem pode tirar da ek-sistência e que consiste em não se deixar levar pelo desgarramento. O homem não sucumbe no desgarramento se for capaz de provar a errância enquanto tal e não desconhecer o mistério do ser-aí.⁸¹

Com isso Heidegger nos aponta, quase que timidamente, para uma mudança de postura na filosofia. Se por um lado não é possível à ek-sistência se colocar fora da decadência, ou da errância, por outro lado é a partir dela que podemos decidir não sucumbir ao desgarramento e deixar o ser imperar como o que está velado. E assim preparar um novo destino histórico do ser, a partir do reconhecimento do caráter ambivalente da verdade.

A partir daqui nos deparamos com uma diferença no pensamento de Heidegger, característica da virada exercida em torno da questão do ser - como já podemos perceber na conferência *Sobre a essência da verdade*, abordada acima, que é um dos textos mais marcantes para o início da virada. Qual seja?

Por um lado, Heidegger nos afirma em *Ser e tempo* que a tradição ofereceu uma abordagem inadequada sobre o ser ao tomá-lo como um pressuposto evidente na abordagem do ente como simplesmente dado. Visando patentear o ser como um problema não resolvido pela história ele nos ofereceu a descrição do modo de ser originário da presença para questionar o sentido do ser. Por outro lado, ele nos afirma que a decadência é um dos modos de ser constitutivos desse 'ente privilegiado' que somos (presença), e por isso estamos sempre inclinados a tomar o ente e a nós mesmos como simplesmente dados. Conquanto ele nos indique que a possibilidade de uma abordagem originária sobre o ser parte da cotidianidade desse mundo público e decadente.

Nessa abordagem a questão do esquecimento do ser é apresentada a partir da pergunta pelo sentido de ser impensado pela tradição, visando mostrar com ela que a

81. Id. Ibid, p 143. Ser-aí: tradução dada pelo Ernildo Stein para *Dasein*. O qual estamos traduzindo nessa dissertação como 'presença', seguindo a tradução de Márcia Schubak.

metafísica tradicional não alcançou uma abordagem originária do ser do ente. Desse modo, podemos afirmar que em *Ser e tempo* Heidegger acusa a história da filosofia de não reconhecer o caráter de abertura que constitui a nossa relação com o mundo. A partir da *Kehre*, ele defende que a história da metafísica é a história do destino do esquecimento do ser. E por ela não ser capaz de perceber que é fruto desse esquecimento, ela toma o desvelamento de uma esfera do ente como medida para o ser (como fundamento absoluto).

Na medida em que a metafísica é reconhecida como destino, a distinção entre autenticidade e inautenticidade já não passa pelo interior do sujeito existente, mas é uma alternância que diz respeito ao próprio ser e às suas <<estruturas>>. A inautenticidade é a não-verdade que acompanha e <<funda>> necessariamente a verdade como abertura. Que o estar-aí⁸² se encontre desde sempre, originariamente, na inautenticidade (como dizia *Sein und Zeit*) significa, para a perspectiva ontológica posterior, que a verdade surge e se revela sempre, e apenas, num âmbito de não-verdade, de *epoché*, de suspensão e ocultamento.[...] Não existe autenticidade do indivíduo num mundo inautêntico; apenas com uma mudança complexiva deste mundo, com a inauguração de uma diferente <<época do ser>>, pode operar-se a passagem para a autenticidade.⁸³

Vattimo nos ajuda a pensar essa transição com a tese de que tornou-se inviável para Heidegger pensar uma apropriação autêntica da existência em uma época determinada pela inautenticidade, já que somos antecipados e condicionados por um mundo já consumado no modo da inautenticidade. Desse modo, uma relação com o caráter originário de abertura só seria possível a partir da inauguração de uma outra época do ser. Por sua vez, essa é a interpretação que Heidegger passa a assumir ao pensar a historicidade do esquecimento do ser na *Kehre*.

Além disso, pensar em uma apropriação autêntica da existência poderia levar à interpretação de que o homem enquanto sujeito seria capaz de perfazer a sua história como autodeterminação e domínio.⁸⁴ O caráter de abertura e descoberta da verdade, não só concernia a um ente privilegiado por ser o único capaz de consumir o sentido do ser, como também era descrito a partir da sua existencialidade. A partir da *Kehre*, a presença

82. Tradução para *Dasein*

83. VATTIMO, G. *As aventuras da diferença*. Lisboa: Edições 70, 1980, p. 58 – 59.

passou a ser abordada como uma ek-sistência, ex-posta no seio do aberto, em meio ao qual ela se relaciona com o desvelado. A partir dessa inversão foi dada a ênfase a primordialidade do desvelado frente à correspondência da ek-sistência.

A tarefa de repetir e acompanhar, de uma maneira adequada e suficiente, este outro pensar que abandona a subjetividade foi sem dúvidas dificultada pelo fato de, na publicação de *Ser e Tempo*, eu haver retido a Terceira Seção da Primeira Parte, *Tempo e Ser* (vide *Ser e Tempo*, p. 39). Aqui o todo se inverte. A seção problemática foi retida, porque o dizer suficiente desta viravolta fracassou e não teve sucesso com o auxílio da linguagem Metafísica. A conferência *Sobre a Essência da Verdade*, pensada e levada a público em 1930, mas apenas impressa em 1943, oferece uma certa perspectiva sobre o pensamento da viravolta de *Ser e Tempo* para *Tempo e Ser*. Esta viravolta não é uma mudança do ponto de vista de *Ser e Tempo*; mas, nesta viravolta, o pensar ousado alcança o lugar do âmbito a partir do qual *Ser e Tempo* foi compreendido e, na verdade, compreendido a partir da experiência fundamental do esquecimento do ser.⁸⁵

Diante dessa citação, podemos notar que para Heidegger, embora *Ser e tempo* tenha tomado a descrição da existencialidade da presença como o cerne da sua análise a partir do qual seria possível pensar o sentido do ser, o abandono dessa obra não implica para ele na aceção de que ela apresente alguma recaída no subjetivismo. E que na fase tardia do seu pensamento ele teria sido condescendente às atribuições de Husserl, Sartre, Beaufret e de todos aqueles que partilharam da concepção de que ele desenvolveu uma espécie de reflexão sobre o humanismo em *Ser e tempo*, no qual o homem seria pensado como cerne das relações com o mundo. Esse inacabamento se deu devido a urgência de repensar o modo pelo qual seria preciso abordar o acontecimento da verdade do ser.

Ainda que em *Ser e tempo* tenhamos a aceção do ser-lançado na verdade, podemos afirmar que há uma diferença fundamental entre descrever uma relação a partir da constituição existencial da presença na qual se consuma uma compreensão de ser e a reflexão do modo como a ek-sistência é transcendente por meio de sua ex-posição ao desvelamento e nele corresponde ao apelo do ser. Pois, com a mudança de abordagem da presença como existência para ek-sistência apresentada na *Kehre*, passa a ser enfatizada

84. id. Ibid, 65 – 66. Embora Heidegger nunca tenha partilhado desse tipo de acusação.

85. HEIDEGGER, M. Carta sobre o “Humanismo”. In: *Conferências e escritos filosóficos*, p. 156 e 157-158.

a originariedade do desvelamento do ser, frente ao seu acolhimento (descrita em *Ser e tempo* como compreensão).

Não obstante, Heidegger afirma em *Carta sobre o humanismo* que o seu pensamento é, desde *Ser e tempo*, contra o humanismo. E com isso ele nos adverte que sempre defendeu não só a impossibilidade de aceitar o sujeito como fundamento absoluto e como asseguramento do privilégio do teórico-científico frente ao prático. Como também quanto a impossibilidade de oferecer categorias absolutas como fundamento do homem e do conhecimento do mundo, na qual a determinação do sujeito mostra-se como mais um desdobramento do esquecimento do velamento. Ser contra o humanismo, nesse sentido, significa precaver-se em relação a todos os “ismo” que pretenderam subjazer e fundar o real, e manter-se como a última verdade da história da metafísica, seja como substância, como deus ou como sujeito em sua vontade de poder.⁸⁶

Abodamos no capítulo anterior que antes da virada Heidegger oferece como fio condutor para a superação da metafísica da subsistência, e do privilégio teórico como acesso ao real conferido por ela, a descrição da facticidade como instância pré-temática por meio da qual lhe foi possível mostrar que a abertura do ser-no-mundo antecede tais determinações históricas de um fundamento teórico-científico para o homem. Tal descrição da facticidade nos trouxe uma dubiedade ao fazer tema de reflexão uma instância que antecede a esse âmbito. A partir disso nos questionamos se seria possível (e como) pensar o lugar dessa instância teórica no pensamento de Heidegger. Podemos dizer aqui, à luz de seus escritos da virada, que essa instância passa a ser pensada a partir da possibilidade do pensamento corresponder ao apelo do ser, e assim acolher o desvelado como uma verdade histórica que o determina.

A partir dessa fase Heidegger pensa a filosofia como aquela que é capaz manter uma relação mais próxima com a abertura da verdade, pois ela pensa o desvelamento de uma época a partir da verdade do ente. Contudo, ela não reconhece a ambivalência dessa verdade do ente como velamento de ser e se prende unicamente no seio do aberto enquanto dissimulação.⁸⁷ Porém, n^o *A origem da obra de arte* (1935-37) ele começou a levar em conta que ela não guarda sozinha o desvelamento, mas se dá juntamente com

86. Cf. VATTIMO, Gianni. O Fim da Modernidade. Niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna, p. 18.

87. Cf. HEIDEGGER, M. *Sobre a essência da verdade*, p. 144.

outros modos de desvelar-se do acontecimento da verdade, tal como o pro-duzir de uma obra que é capaz de trazer e receber o ente no aberto, donde se consuma uma verdade como arte.

Este acontecer é histórico de múltiplas maneiras. [...] Um modo essencial como a verdade se dis-põe nesse sendo⁸⁸ aberto graças a ela mesma é o pôr-se-em-obra da verdade *na obra de arte [- grifos nossos]*. [...] Ainda outro modo como a verdade se torna verdade é o questionar do pensador que, como o pensar do Ser, o nomeia no seu ser digno de questionamento. Em oposição a isso, a ciência não é nenhum acontecer originário da verdade, mas sempre ampliação de um âmbito de verdade já aberto e, de certo, através do compreender e fundamentar do que se mostra na sua esfera como correto, possível e necessário. Quando e na medida em que a ciência vai mais além do correto, para uma verdade, isto é, para o descobrimento essencial do sendo como tal, então ela é filosofia.⁸⁹

Contudo, é possível afirmar que na Modernidade estas fronteiras entre a correção científica acerca do ente e o caráter de desvelamento epocal da filosofia se encontram fundidas em um único acontecimento. Para Heidegger, o destino da metafísica ocidental iniciada com os gregos foi consumado na cientificidade e tecnicidade modernas. Isso significa, como já vimos em nosso primeiro capítulo, que a filosofia moderna inaugura uma disposição histórica determinada como cientificidade. Mas por que ciência e filosofia são consideradas de modo distinto n'*A origem da obra de arte*? Acreditamos que Heidegger estivesse delimitando o modo científico de proceder, onde há uma inclinação sobre uma esfera do objeto para oferecer uma medida correta na qual estará representada as suas condições de possibilidades. Advertindo-nos assim que a ciência moderna está fundada e advém de um acontecimento metafísico, do qual a filosofia se apropria e determina-se como aquela capaz de pensar o ser dentro dessa abertura. Mostrando com isso que o nosso modo de ser-científico é derivado de tal desvelamento.

Heidegger considera este acontecimento uma dissolução da filosofia nas ciências, onde a metafísica alcança as suas possibilidades extremas. O que isso significa? Que aquela que atestou o nascimento das ciências na Grécia se diluiu hoje na autonomia e fragmentação da ciência em disciplinas, tornando-se ciência empírica (do objeto).⁹⁰

88. Tradução para ente (*Seiendes*) conferida por Manuel António de Castro e Idalina Azevedo da Silva.

89. HEIDEGGER, M. *A origem da obra de arte*. São Paulo: Edições 70, 2010, p. 157.

90. HEIDEGGER, M. O fim da filosofia e a tarefa do pensamento. *In: Conferências e escritos filosóficos*, p. 72

Contudo, ao pensar o fim da filosofia, Heidegger não afirma que a filosofia deixe de existir para dar espaço ao advento da ciência moderna, mas que é nela que encontra o seu lugar. O fim da filosofia nos indica, assim, a consumação da filosofia como ciência e técnica⁹¹, como modo de desvelamento do ser. Nela, vige mais uma apropriação do ente que se desvela como medida para o ser. Essa dissolução da filosofia em ciência é fruto dessa história do esquecimento do ser iniciada com o pensamento grego sobre a *alétheia* como *physis* (pré-socráticos), como Ideia (Platão), e substância (Aristóteles). Donde o período moderno se mostra como mais um modo de manifestação desse esquecimento – o mais radical.

Se o destino histórico da filosofia orientou-se a partir do esquecimento do ser, resta questionarmos se é possível um retorno a essa história do esquecimento para pensar o que estava desde sempre nela como possibilidade não assumida, o ser como clareira e velamento.

É o que Heidegger se propôs a fazer para indicar o modo como a história se orientou para que fosse consumada na Modernidade a partir da determinação do real como objeto e do sujeito como seu fundamento. Ele passa a sustentar a partir de *A filosofia e a tarefa do pensamento (1964)* que já em Homero a palavra *alétheia* era usada como enunciação, a qual conferia certeza e confiança, ao invés de manter o sentido de desvelamento. Desse modo, Heidegger abandona a sua concepção inicial de que houve uma modificação essencial no conceito de verdade na tradução de *alétheia* por *veritas*. E passa a afirmar que ela foi desde sempre assumida como adequação. Por isso, ele deixa de falar de uma verdade originária, para pensá-la como clareira e velamento, assumindo como possibilidade uma questão desde então oculta.

Não obstante, ele não se limita a apontar uma questão mal resolvida na história. Mas se propõe a indicar e preparar um outro destino para a história metafísica, no qual se possa superar a tomada de uma determinação histórica do ente como única medida para ser – ao reconhecer a diferença ontológica a partir da qual impera o velamento –, manifesto em sua forma mais acabada no desvelamento da Modernidade como técnica.

91. A partir do final da década de 30, e sobretudo no início da década de 40, Heidegger desenvolve conferências onde aprofunda essa leitura da modernidade como técnica. Mostrando que a determinação do sujeito como fundamento e medida da objetividade assume a sua forma mais radical a partir da concepção nietzschiana de vontade de poder. Não aprofundaremos a questão da técnica nessa dissertação, mas nos limitaremos a acompanhar a descrição de Heidegger da consumação da modernidade como ciência e técnica, para pensar a sua proposta de superação.

O que Heidegger propõe como superação da metafísica? Sua proposta consiste na correção das dificuldades então vigentes mediante a descrição da estrutura ser-no-mundo e da precedência da questão ontológica da verdade?⁹² Seria ela uma continuidade ou uma saída da metafísica?

Entendemos que Heidegger jamais propôs uma ruptura com a metafísica, e nem acreditava ser possível. Pois, ele a considera como parte de um acontecimento apropriador e que por isso não pode ser simplesmente eliminada como disciplina.⁹³ Ela diz respeito à ek-sistência e nessa medida sustenta o desvelamento do ser. Por isso, a sua questão do ser é incontornavelmente uma questão metafísica.

Esse acontecimento da metafísica se dá como um modo de apropriação do esquecimento do ser⁹⁴, a partir do qual uma verdade se desvela na história. Nesse sentido, podemos dizer que a história da metafísica é para Heidegger o destino do mundo ocidental como história desse esquecimento. No texto *A superação da metafísica* ele chama esse destino de acabamento da metafísica.

Ora, mas se Heidegger não propõe uma saída da metafísica, o que ele quer dizer com acabamento? Com efeito, essa palavra não descreve o encaminhar-se da metafísica para o fim. Mas um constante encaminhar-se para a consumação de suas possibilidades históricas, iniciadas com os gregos até a Modernidade. Onde passa a haver uma objetivação incondicional do ente pelo sujeito.

Se antes a concepção de *alétheia*, *physis*, Ideia e *ousia* sinalizavam para uma abertura – embora não fossem reconhecidas como tal – a partir da qual as coisas poderiam acontecer. Com a apropriação da *alétheia* como *veritas* e da sua determinação como certeza, já não encontramos esses sinais do caráter de abertura como condição para a determinação dos entes. Doravante, a certeza do *ego cogito* é a condição para o asseguramento do ente como objeto de representação e domínio incondicional da técnica. Heidegger chama esse distanciamento de crepúsculo da verdade dos entes, porque nessa época a abertura “perde a exclusividade de sua reivindicação determinante”.⁹⁵ Contudo, o ser não deixa de viger como condição ambivalente (enquanto desvelar-se que se vela)

92. Como a leitura de Lafont acerca do hipostasiamento linguístico da estrutura ser-no-mundo parece sugerir.

93. HEIDEGGER, M. A superação da metafísica. In: *Ensaio e conferências*, p. 61. E, O que é a metafísica? In: *conferências e escritos filosóficos*, p. 44.

94. HEIDEGGER, M. A superação da metafísica, p. 61.

95. Id. *Ibid.*, p. 62.

para a manifestação do ente. Mas a sua vigência sustenta essa forma radical de manifestação do esquecimento.

Para Heidegger, nessa consumação da metafísica moderna como técnica o seu acabamento se encontra apenas no seu início:

Com o começo do acabamento da metafísica, tem início a preparação irreconhecível e, para a metafísica, essencialmente inacessível de um primeiro aparecimento do desdobramento de ser e ente. Nesse aparecimento, ainda se encobre a primeira ressonância da verdade do ser, que recupera para si a primazia do ser, na perspectiva do seu vigor.⁹⁶

Porém, com isso Heidegger não sustenta que possamos predizer ou determinar um outro modo de desvelamento, uma vez que não nos é possível decidir sobre o modo como a história acontecerá. Mas por outro lado, podemos questionar se, de acordo com sua proposta, a possibilidade de corresponder ao apelo do ser, a partir do seu reconhecimento como velamento, não carrega consigo um preparo e uma expectativa por um novo modo de desvelamento da metafísica ocidental.

96. Id.,ibid, p. 68.

4.3 A verdade como interpretação e a pós-modernidade: uma leitura de Vattimo

Gianni Vattimo assume como tarefa pensar Heidegger como parte desse acabamento da metafísica, mostrando o modo como ele preparou o acontecimento de outra época do ser e contribuiu para o acontecimento de uma pós-modernidade, ao trazer para o âmago da filosofia uma noção ‘enfraquecida’ e niilista de ser.

Será que Heidegger contribuiu para uma saída da metafísica e que vivemos um momento de ruptura com a modernidade? Devemos dizer que vivemos em uma época da história em que acontecemos como correspondência ao apelo do ser? Para responder a essas questões abordaremos o modo como Vattimo defende que Heidegger antecipou o acontecimento de uma outra época do ser e o que está sendo entendido por pós-modernidade nessa tese.

Para Vattimo, com a abordagem da história da filosofia como interpretação e destino de ser, Heidegger contribuiu para que a pós-modernidade se consumasse como um acontecimento hermenêutico. De modo que tornou-se um consenso na filosofia a compreensão da experiência da verdade como interpretativa.⁹⁷ Pois, segundo ele o filósofo nos legou a concepção de que nenhuma verdade pode legitimar-se como absoluta, e que toda pretensão de fundá-la em categorias estáveis e universais é fruto do desvelamento histórico e finito de ser; fazendo, assim, parte de um projeto lançado em um mundo já constituído antecipadamente como sentido. De acordo com a sua tese, nos encontramos em um momento no qual precisamos reconhecer que as pretensões modernas de sustentar uma verdade como adequação, ajustada perfeitamente aos fatos, advêm de uma abertura e são debilitadas pela transitoriedade e finitude da qual padecem.

Essa noção de debilitamento se configuraria na concepção de verdade como interpretação, desenvolvida em *Ser e tempo*, mas já antecipada por Nietzsche a partir da concepção de fatos como interpretações e do mundo como fábula. Com Heidegger, cada experiência da verdade passa a ser uma articulação interpretativa de uma compreensão

97. Cf. VATTIMO, G. Para além da interpretação. *O significado da hermenêutica para a filosofia*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999, p. 17.

prévia na qual estamos lançados, na medida em que existimos como um ser-no-mundo finito. Contudo, apresentar essa verdade enfraquecida (porque não reivindica o valor de absoluta) como concorrente à verdade como adequação, enquanto algo que pretenda descrever os fatos de uma maneira mais correta, seria cometer o mesmo equívoco de reclamar a última palavra para uma descrição que aponta para o caráter derivado da correção e para a impossibilidade de reivindicar o valor de absoluta. Assim, só é possível aceitar a noção de verdade como interpretação ao passo que se reconheça que ela mesma já é um modo de interpretação histórica.

Cabe esclarecer que o conceito heideggeriano de interpretação não concebe que a verdade seja decidida ao arbítrio do sujeito para compor a realidade em imagens de acordo com sua vontade. Mas diz respeito, como já foi abordado no segundo capítulo, à apropriação de possibilidades existenciais já abertas em um mundo antecipadamente constituído como sentido de ser. Isso significa que, para Heidegger, a verdade não é determinada pela vontade do sujeito, mas é um acontecimento histórico que concerne ao desvelamento do ser e ao acolhimento a partir do qual a presença leva a termo as possibilidades de sua existência.

Vattimo considera esta uma concepção niilista de verdade, pois ela revela a debilidade das tentativas de fundamentar a totalidade do ente em categorias universais e atemporais, possuindo, assim, um caráter desfundacionista; ao indicar que “qualquer relação de fundação se dá já sempre no interior de *uma* época do ser, mas as épocas como tais são *abertas*, e não fundadas, pelo ser.”⁹⁸ Nesse sentido, Heidegger abandona a noção de ser como fundamento, ao situar as possibilidades de fundação no ser-para-a-morte da presença, ou seja, no seu caráter finito e temporal.⁹⁹

Vattimo se vale da noção nietzschiana de niilismo para repensar Heidegger de um modo mais pertinente com a sua própria proposta. Na medida em que Nietzsche tenha sido o primeiro a pensar a relação entre interpretação e niilismo, ao conceber as

98. VATTIMO, G. *O fim da modernidade*. Niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna, p. 115.

99. Segundo Vattimo, Nietzsche já tinha oferecido essa leitura desfundacionista como desvalorização dos valores supremos, a partir da qual se configura seu niilismo. Este se torna expresso na afirmação de que *Deus está morto*, desde o momento em que a humanidade reconheceu que não é mais necessário se assegurar na imagem de um Deus como fundamento transcendente e garantia de ordem, segurança e estabilidade; nem conhecer as causas últimas para todo saber, uma vez que ela já seja capaz de assumir a responsabilidade de se autoconstituir. Desse modo, a humanidade matou seu próprio Deus para se assegurar em si mesma. Contudo, ao mesmo tempo Nietzsche atribui ao super-homem o papel de determinar os seus próprios valores e construir o seu mundo, o que dá margem à crítica de que essa é uma exacerbação da concepção de sujeito como cerne das relações – conquanto ele também critique a concepção essencialista e atemporal de sujeito.

verdades dos fatos como meras interpretações, e aceitar a sua própria verdade como um tipo de interpretação. Levando isso em conta, Vattimo defende que seria preferível conceber a tese oferecida por Heidegger de que a verdade só é possível a partir de uma articulação interpretativa aberta por um horizonte de sentido, como um modo de desvelamento epocal no qual, para ele, se consuma a pós-modernidade.

Ao propor a descrição da interpretação como um existencial que estrutura e constitui o ser-no-mundo, Heidegger recai, segundo ele, nas mesmas dificuldades da metafísica moderna. Pois, a estrutura existencial presente em *Ser e tempo* mantém o resquício kantiano da constituição das formas *a priori* da razão transcendental. Do mesmo modo, descrever a existência humana a partir de estruturas existenciais conduz à crítica de que Heidegger acaba reclamando para si o valor de correção de uma verdade, na medida em que ela pressuponha que o homem se dá conforme a descrição de sua ontologia fundamental. Ao recusar o caráter existencial da interpretação, elimina-se o último equívoco da história da metafísica que ameaça o pensamento de Heidegger.

Não podemos deixar de ressaltar que Vattimo critica Heidegger de uma maneira oblíqua, com a pretensão de mostrar uma leitura mais pertinente (e distinta do modo como o próprio filósofo se pensou) e, com ela, ser fiel à proposta oferecida por ele sem recair nas dificuldades da metafísica tradicional. Defendendo, nessa medida, que é preciso conceber que a verdade interpretativa descrita por Heidegger inaugura uma outra época, e assim se consuma como um modo de desvelamento de um esquecimento do ser.¹⁰⁰

Assim sendo, Vattimo defende que é preciso ler a história como um longo adeus e um infundável enfraquecimento do ser. A superação da metafísica, por sua vez, deve ser entendida como um recordar-se desse esquecimento, e não como um recordar-se do próprio ser. Pois, se concebêssemos a superação como uma rememoração do ser, retornaríamos à mesma dificuldade tradicional de entificar o ser e reduzi-lo à substancialização, e desse modo a diferença ontológica seria suprimida. É preciso então se posicionar a respeito do problema deixado em aberto pelo próprio Heidegger. Qual seja? A de que o pensamento sobre o ser almeja indicar e preparar uma outra época, na qual nós poderemos assumir a nossa correspondência ao apelo do ser, enquanto tal.

100. Onde a noção de verdade como interpretação seria, não uma ruptura, mas uma exacerbação das possibilidades da metafísica tradicional consumada no desvelamento do mundo como técnica, como veremos mais adiante.

E ao mesmo tempo, de que devemos reconhecer que somos incontornavelmente esquecimento do ser. Como?

Antes de passar para as implicações que estão em jogo na tese de Vattimo, procuraremos nos debruçar sobre essa crítica de que Heidegger acaba recaindo em algumas dificuldades da metafísica tradicional. As quais podem levar a considerá-lo um filósofo moderno (que antecipa a pós-modernidade), que nos oferece mais um modo de dizer dessa ontologia da substancialização.

Podemos relacionar essa crítica a possibilidade de supressão da diferença ontológica como ameaça ao pensamento de Heidegger a uma passagem do livro *De l'existencialisme à Heidegger*, de Jean Beaufret, na qual ele nos afirma que a diferença ontológica nunca foi desconsiderada pela história da metafísica. E que conseqüentemente, não vivemos no esquecimento do ser, mas no esquecimento ente. Pois, o ser sempre foi pensado na abordagem do transcendente pela tradição metafísica, desde a concepção de Ideia de Platão, contraposta ao mundo das cópias imperfeitas, até a concepção substancial e transcendental de sujeito moderno. E mais do que isso, poderíamos dizer, até o retorno a essa questão do ser proposto por Heidegger, a fim de abordá-lo de um modo não entificado a partir da diferença ontológica, que é o que de fato está sendo problematizado por ele:

Se, ao contrário, não é em um ente privilegiado, mas na transgressão de todo ente, que foi pensado como preexistindo em forma de Deus, que Platão assinala a instância que detém *a priori* a possibilidade da verdade, do compreender e do ser, então, no coração do platonismo já está a distinção entre ser e ente de forma oculta. Fazendo com que os sintomas nesse campo privilegiado de querelas doutrinárias, nos convidem a fazer nossa essa última hipótese [...]. Essa reticência platônica, que foi, na história das ideias tão embaraçante para o espírito conciliador dos teólogos quanto para o escrúpulo crítico dos filósofos, não nos convidam a pensar que, desde Platão, a filosofia está no caminho de uma concepção autêntica da transcendência, isto é de uma definição de ser pela negação resoluta de todo ente?¹⁰¹

Embora Beaufret não desenvolva essa crítica, deixando o problema em aberto, podemos apontar uma semelhança entre essa passagem e a defesa de Vattimo de que seria mais pertinente à proposta de Heidegger manter a interpretação de que não

101. BEAUFRET, J. *De l'existencialisme à Heidegger*, p. 84.

podemos sair do esquecimento do ser, e desse modo que não podemos ler o retorno à história da metafísica como um resgate do ser esquecido, mas como uma aceitação de que a nossa relação com ele se torna cada vez mais enfraquecida e distanciada em virtude do ente, consumando-se como esquecimento do esquecimento. E nesse sentido, que seria preciso considerar o pensamento de Heidegger como parte desse acabamento da história da metafísica, no qual é preciso nos reconhecer como esquecimento, e não como uma carência de um retorno ao ser passível de ser consumada em algum momento da história. Só assim evitaríamos que o ser fosse tomado, mais uma vez, a partir de uma determinação substancializada e, conseqüentemente, que a interpretação do ente recaísse em categorizações absolutas.

Talvez tenha sido essa interpretação do retorno ao ser como rememoração que tenha levado alguns críticos a apontar a abordagem de Heidegger como uma leitura hipostasiada. Tal como a crítica de Lafont de que Heidegger recaiu no idealismo tradicional, ao atribuir a constituição do mundo a uma instância transcendental. Embora ela o tenha feito a partir de uma perspectiva que não condiz com a proposta de Heidegger, ao defender que ele desenvolve a sua filosofia como uma teoria do conhecimento, tal como abordamos no último capítulo.

Para Vattimo, é preciso pensar Heidegger dentro do movimento de acontecimento da metafísica ocidental, mostrando que ele prepara¹⁰² e pertence ao último estágio do esquecimento do ser, chamado por ele de pós-modernidade. Repensar Heidegger a partir da descrição de um mundo pós-moderno, pode ajudar a perceber os alcances do seu pensamento, face aos resquícios transcendentais que ainda persistem em sua filosofia e o mantêm no limite do idealismo moderno. Mas o que Vattimo entende por pós-modernidade? Ele nos afirma:

Uma primeira resposta a essa pergunta é a constatação de que um dos conteúdos característicos de grande parte da filosofia do século XIX-XX, que representa a nossa herança mais próxima, é precisamente a negação de estruturas estáveis do ser, a que o pensamento deveria recorrer para “fundar-se” em certezas não precárias. Essa dissolução da estabilidade do ser é apenas parcial nos grandes sistemas do historicismo metafísico do século XIX; [...] Nietzsche e Heidegger pensam-no, ao contrário, radicalmente como evento,

102. Como também Nietzsche antecipou.

sendo portanto decisivo para eles precisamente para falar de ser, compreender “em que ponto” nós e eles próprios estamos. A ontologia nada mais é que a interpretação de nossa condição ou situação, já que o ser não é nada fora do seu “evento”, que acontece no seu e no nosso historicizar-se.¹⁰³

De acordo com Vattimo, Heidegger prepara o acontecimento do mundo pós-moderno porque deixa de pensar a superação da metafísica como uma saída, e a assume como algo que concerne ao próprio modo como o homem se desvela historicamente. Mostrando que não podemos sair dela porque ela concerne a nossa existência. A proposta de superação como saída e progresso do domínio do mundo objetivo pela consciência diz respeito ao próprio modo como a modernidade se constitui. Na medida em que, desde Descartes, ela assuma como tarefa o rompimento e a superação da filosofia dos antecessores, ao passo que eles apresentem dificuldades para a fundamentação do conhecimento do real.

Podemos dizer, que se Heidegger contribui para uma mudança de abordagem na filosofia, isso foi possível a partir do seu reconhecimento de que somos incontornavelmente determinados pela Modernidade, uma vez que somos parte do destino da história como esquecimento do ser. Talvez a palavra pós-modernidade não seja a melhor escolha para definir essa mudança de abordagem na filosofia, pois ela pode dá margem à pressuposição de que rompemos com o período moderno. Contudo, Vattimo não deixa de reconhecer que só é possível pensar o que ele chama de pós-modernidade como radicalização das possibilidades modernas, onde passa a haver a assunção de que o novo, experienciado como progresso, nunca perderá o caráter de provisoriedade. E por isso, ele é tornado rotineiro e dilui-se na experiência e no acontecimento de uma mesma época do ser.

Segundo ele, essa exacerbação das possibilidades modernas consoma uma experiência de ‘fim da história’. Pois, o novo passa a ser determinado a partir do nivelamento de uma multiplicidade de fatos, e do próprio modo de acontecer da história, à determinação de uma única época.

103. VATTIMO, G. *O fim da modernidade*, p. VIII.

Acreditamos que Vattimo faz essa leitura do fim da história com base na crítica feita por Heidegger (desde *Ser e tempo* e que reaparece na *Kehre*) à ciência historiográfica moderna¹⁰⁴. A qual determina a história como uma esfera do conhecimento objetivo pertencente às ciências do espírito, sustentada em contraposição às ciências da natureza. Para Heidegger, a historiografia representa a história a partir de um enrijecimento e um nivelamento dos fatos, o qual oculta o caráter de destino histórico do ser. Esse nivelamento configura o acontecimento da época moderna a partir da experiência de não-história, pois suprime o destino de ser enquanto condição para consumação de sua época.¹⁰⁵

Para Vattimo, paradoxalmente, essa noção de não-histórico contribuiu para a dissolução da noção tradicional de história como unidade universal, ao permitir que ela seja reconhecida como algo que se instaura em condições concretas da existência.¹⁰⁶ E nesse sentido, e aqui ele diverge crucialmente de Heidegger, seria com esse nivelamento da visão de história a partir do acontecimento de uma época que se rompe com a noção de verdade absoluta e perfeitamente adequada ao mundo efetivo. É por essa ambivalência que Heidegger contribui para a descrição da existência nesse mundo determinado como não-histórico.

Com essa interpretação, Vattimo prepara a tese segundo a qual o pensamento de Heidegger deveria ser lido como um apelo ao homem ocidental a continuar movendo-se no esquecimento do ser, assumindo assim, o seu domínio técnico sobre a terra como destino que lhe é próprio. Apenas desse modo é possível ao homem corresponder ao apelo do ser.

Perante essa tese podemos questionar: não estaríamos contradizendo o pensamento de Heidegger se atribuíssemos a ele a aceitação de que somos determinados por um único modo histórico de ser e que devemos nos deixar levar de modo incontornável pelo desgarramento da história do esquecimento? Não implicaria na afirmação de que, embora sejamos consumados historicamente no modo do

104. Embora ele não explicita que esse conceito de fim da história é sustentado a partir de uma releitura do 'não-histórico' pensado por Heidegger. Que descreve o modo como na modernidade o destino do ser se oculta a partir desse nivelamento da história ao ideal de uma única época.

105. cf., HEIDEGGER, M. *A superação da metafísica*, p 69.

106. Cf. VATTIMO, G. *O fim da modernidade*, p. XI.

desvelamento de uma distorção, e aconteçamos como ek-sistência (ou, ser-no-mundo), só somos capazes de ter a experiência de nós mesmos e do mundo ao qual concernimos a partir da determinação do real como objeto?

Se por um lado Heidegger afirma que não cabe ao homem decidir e determinar o seu modo histórico de desvelar-se, e que mesmo na época em que se põe como centro de relações e domínio ele não decide sobre esse modo de posicionar-se no mundo, uma vez que ele padece de um desvelamento do qual ele não pode ter controle. Por outro lado, ele afirma que o homem pode deixar de sucumbir ao desgarramento quando for capaz de reconhecer a sua errância como esquecimento de ser. Conquanto isso só seja possível a partir de um deixar-ser da própria errância.

O que está em jogo aqui é que há uma diferença fulcral entre a possibilidade de reconhecer-se como esquecimento e a possibilidade a de experienciá-lo de um modo cego e petrificado como uma simples vivência de uma época. Essa tese pode significar uma redução a possibilidade do acontecimento de uma outra época à mesmidade do novo que está sempre por acontecer no mundo técnico. Em outras palavras, a tese de Vattimo poderia levar a afirmação de que o período da técnica é o derradeiro modo de desvelamento da história da metafísica.

Porém, Vattimo nos indica que a diferença ontológica, descrita por Heidegger, nos confere a possibilidade de não nos deixar sucumbir à experiência cega ao esquecimento do ser. É na correspondência ao apelo do ser que reside a abertura para um outro acontecimento no qual possamos nos reconhecer como parte dessa história do esquecimento. Podemos afirmar, que isso condiz com o reconhecimento da diferença entre a transitoriedade própria do mundo pós-moderno, descrito por ele, e a possibilidade de desvelamento de uma outra época.

Ao levar em conta essa diferença, Vattimo acaba eliminando de sua tese a possibilidade de ser interpretada como uma leitura fatalista do pensamento de Heidegger, na qual o mundo pós-moderno seria o fim das possibilidades de consumação da metafísica. Indicando com isso que o seu pensamento contribuiu para um outro modo o acontecimento da história da metafísica, e ao mesmo tempo reconhece que ela não está fechada sobre si, mas aberta a outras epocalidades do ser.

Porém, ele acaba dando margem interpretação de que a sua descrição do mundo pós-moderno ainda não pode ser assumida como um modo de correspondência ao apelo do ser como esquecimento, na medida em que o reconhecimento da debilidade do ser ainda é configurada a partir do nivelamento da história a uma época.

Além disso, também podemos afirmar que Vattimo recai na concepção de constituição ontológica que ele critica, ao aceitar que o acontecimento hermenêutico da verdade não é apenas o modo como o mundo pós-moderno se consuma, mas se estende a constituição da diferença ontológica como condição para a epocalidade do ser. Embora esta não diga mais respeito à constituição estrutural da presença, mas a própria historicidade.

Mas o que queremos enfatizar é que, com essa abordagem, Vattimo nos indica a devida distância que é preciso tomar para enxergar as recaídas de Heidegger nas dificuldades metafísicas que ele pretendeu superar (como a descrição da verdadeira estrutura da existência, que recai na dificuldade da adequação, bem como do transcendentalismo tradicional). Ao lado das contribuições legadas por ele para uma mudança de abordagem na filosofia, permitida pelo reconhecimento da impossibilidade de continuarmos buscando estruturas estáveis e atemporais para fundamentar a nossa existência e a nossa relação com o mundo histórico que nos concerne.

5 CONCLUSÃO

De acordo com as considerações precedentes podemos questionar o caráter ambivalente da proposta de superação da metafísica de Heidegger: Ela se nos apresenta como um preparo para o desvelamento de uma outra época a qual possamos nos reconhecer como esquecimento do ser? Ou apenas uma descrição da nossa incontornável determinação pela história do esquecimento? Devemos admitir que o próprio Heidegger nunca ousou sair dessa ambivalência, mas a apontou. Mas, acreditamos que não é possível pensar Heidegger sem levar em conta que ele próprio se reconheceu como fruto de seu tempo, como parte desse esquecimento de ser. E que, desse modo, não pretendeu assumir uma posição distante e imparcial para pensar a história do ser. Mas se posicionou ao apresentar a sua filosofia como uma nova abordagem da metafísica, que porventura poderia antecipar um novo momento na história.

Mas talvez seja por meio dessa ambivalência que lhe tenha sido possível tentar manter certa distância tanto da concepção do sujeito como autodeterminante de sua facticidade e de sua história, quanto da atribuição de um determinismo no qual não é possível à ek-sistência não sucumbir a imposição de um ente como única medida para o ser.

Contudo, essa irresoluta ambivalência de sua proposta foi cara ao seu pensamento. Pois, ela deu margem às acusações de recaída na noção de sujeito transcendental moderno e idealismo¹⁰⁷; não só no que diz respeito à existencialidade da presença descrita em *Ser e tempo*, como também à ênfase dada ao ser como acontecimento historial, apresentada a partir da *Kehre*.

Em *Ser e tempo*, a crítica está voltada para o modo como Heidegger descreve a constituição do mundo a partir da estrutura existencial da presença. Apresentando não só resquícios da concepção de constituição do mundo por uma instância transcendental,

107. Embora defendamos que não é mais uma razão transcendental que está em jogo na analítica da presença, mas uma estrutura que antecede tais determinações. Mas também devemos reconhecer que a descrição da existencialidade apresenta tais resquícios das dificuldades tradicionais ao privilegiar a descrição do ser-no-mundo.

como da determinação tradicional da verdade como adequação. Na medida em que a descrição de existenciais como constituição originária – e relacional – do homem e do mundo, mantém presente a pressuposição de que estes ocorrem conforme tal descrição.¹⁰⁸

Com a *Kehre*, a dificuldade se apresenta mediante a ênfase dada a originariedade do ser como desvelamento e doação. Pois, ao continuar pretendendo mostrar, doravante de uma forma mais radical, que o sujeito não é capaz de fundar-se a si mesmo nem determinar o acontecimento de sua história, Heidegger nos afirma que nos movemos no desgarramento de ser, nos consumamos como esquecimento. E por isso, sempre tomaremos um modo de ser do ente como medida do ser. Essa leitura deu margem a acusação de uma concepção determinista no pensamento da virada. Em vista disso é afirmado:

Note-se a desigualdade na relação: o homem não se põe a si mesmo, ele é posto pelo ser; o ser, ao contrário, nunca é fabricação do homem. [...] Mas o pensamento do ser não seria apenas o inverso da metafísica da subjetividade, enquanto regressasse simplesmente à autopoisição do sujeito na autopoisição do ser?¹⁰⁹

A partir dessa crítica, Michel Haar chega a questionar se não seria necessário abrir mão da palavra ser para superar o idealismo moderno presente nela que, para ele, acaba apresentando-se como um substituto transcendental para a concepção de subjetividade. O próprio Heidegger em *A caminho da linguagem* reconhece que ser ainda não é a melhor palavra para pensar esse originário que orientou o destino histórico da metafísica ocidental, mas que ainda não havia encontrado nenhuma outra que melhor o nomeasse.

110

108. Embora tenhamos apresentado essa crítica a partir de dois comentadores, a saber: Lafont, a qual não nos pusemos de acordo por causa das dificuldades que a sua acusação de uma recaída em uma epistemologia apresentaram. E Vattimo, o qual julgamos apresentar argumentos sustentáveis sobre a recaída nas dificuldades da verdade como adequação e a herança kantiana de uma abordagem transcendental. Tais comentadores não são os únicos que fazem tais críticas acerca da analítica existencial, mas ela é algo recorrente na comunidade de estudiosos e críticos sobre o pensamento do filósofo.

109. HAAR, M. *Heidegger e a essência do homem*, p. 103. Sobre a mesma crítica conferir: VATTIMO, G. *As aventuras da diferença*, p. 65 – 67.

110. Cf. HEIDEGGER, M. *A caminho da linguagem*. São Paulo: Vozes, 2008, p. 88.

Contudo, não podemos esquecer que a palavra ser carrega consigo a noção de diferença ontológica. E por meio dela, Heidegger nos lembra da possibilidade de nos reconhecer como esquecimento, condição para a consumação do destino histórico, ao invés de consumá-lo de um modo cego e impensado. E nesse reconhecimento, enquanto correspondência ao apelo do ser, ele enxerga o preparo e a abertura para um outro modo de desvelamento da história. Isso significa que cabe ao homem, de algum modo, co-orientar um outro acontecimento epocal a partir das possibilidades abertas, e não simplesmente obedecer à determinação do ser. Com o esquecimento do ser sustentado pela diferença ontológica, configurada a partir do desvelamento dos entes que vela o ser, a abordagem aparentemente hipostasiada do ser revela-se como uma descrição enfraquecida da verdade como a própria mobilidade e transitoriedade da história.

Interrogemos então, como foi que a proposta de superação da metafísica de Heidegger contribuiu para uma mudança de abordagem no cerne do pensamento filosófico?

É preciso lembrar que, ao longo dessa dissertação, mostramos que Heidegger pretendeu apontar a insuficiência da determinação tradicional da postura teórica como fundamento de nossas relações com o mundo a partir da qual a determinação do sujeito como fundamento *inconcussum* pôde ser consumada. Tal insuficiência fora revelada a mediante a desconstrução de conceitos pensados pela tradição metafísica a partir desse privilégio do conhecimento como acesso fundamental ao mundo. Mostramos que em *Ser e tempo*, e em preleções próximas a esse período, essa desconstrução foi apresentada a partir do alargamento desses conceitos para a estrutura existencial e fática da presença como significância, mundanidade, compreensão, fala e verdade na qual pôde ser apontado que tais conceitos apenas podem efetivar um acesso ao mundo porque eles concernem à existência. A partir da *Kehre* esse retorno à tradição foi feito a partir da noção de verdade como desvelamento de ser.

Diante desse alargamento das determinações teóricas da história para a facticidade podemos afirmar, à luz do pensamento da virada, que atribuir a Heidegger uma preocupação com uma fundamentação epistemológica da racionalidade, seja para reformulá-la em função da vida prática do mundo público, seja para constituir legitimamente a relação linguístico-cognitiva do mundo objetivo - como o fez a interpretação epistemológica de Lafont -, caminha na contramão de sua pretensão de pensar o destino da metafísica ocidental como história do esquecimento do ser, ao restringir a sua crítica à época da razão e ao prendê-lo assim ao pensamento do ôntico.

Desse modo, quando nos questionamos no segundo capítulo o lugar do pensamento teórico em Heidegger, assinalamos ali para a possibilidade de pensá-lo como um modo de corresponder ao apelo do ser, no qual o pensamento consumaria a sua relação com o velamento como reconhecimento de sua época e abertura para um outro acontecimento.

Em vista disso, pensar o lugar do teórico na abordagem de uma instância pré-predicativa da facticidade não significa encontrar elementos racionais e linguístico-cognitivos subjacentes à reflexão da constituição da vida. Mas significa indicar a maneira como a teoria faz parte de um modo de desvelamento do ser, e que, por isso, ela não pode reivindicar um lugar supremo e fundamental do qual parte todas as nossas relações com o mundo. Conceber a maneira como Heidegger ‘teoriza’ o pensamento sobre o ser a partir de um ideal de racionalidade, significaria atribuir a ele uma interpretação da história da metafísica a partir da determinação moderna de sujeito e do conhecimento como acesso privilegiado ao real.

Podemos afirmar, nessa medida, que o alargamento dos conceitos da história da metafísica para o âmbito da facticidade e do desvelamento da história não pretendeu apresentar uma teoria concorrente à tradicional que oferecesse uma fundamentação mais consistente para o conhecimento ao apontar os seus limites históricos. Mas mostrar que eles foram possíveis porque nos consumamos como entes históricos, e enquanto tais, somos concernidos por um contexto finito. E que a medida para as relações consumadas a partir dele não é o sujeito cognitivo, mas o desvelamento da história em seus modos de ser.

Ao interrogarmos sobre as contribuições do pensamento de Heidegger para uma mudança de abordagem no contexto filosóficos, e assim, para a consumação de uma experiência hermenêutica e desfundacionista da verdade, não queremos sustentar que ele tomou como tarefa de sua filosofia exacerbar as possibilidades da modernidade. Mas, ao contrário, indicar que - embora a sua filosofia tenha se colocado em uma postura de espera e preparo para uma época em que a nossa relação com o ser não fosse determinada de um modo planejado e calculador, mas por uma abertura para um pensamento que pudesse se colocar em uma relação de correspondência e de reconhecimento do esquecimento do ser -, foi ainda nesse contexto que o seu pensamento foi acolhido e deu frutos. Nele, o pensamento filosófico já é capaz de aceitar a condição finita e provisória de suas verdades, já é reconhecido que elas concernem a um contexto histórico e fático pelos quais somos

condicionados, e diante deles, nos deparamos com a incapacidade de continuarmos buscando fundamentos estáveis para a nossa existência.

Foi pretendido com isso patentiar o modo como o questionamento de Heidegger, e os caminhos percorridos de *Ser e tempo* à *Kehre* contribuíram para essa concepção desfundacionista da verdade. E, conseqüentemente, mostrar que o seu pensamento não só corresponde a tradição metafísica e as suas urgências, como padece dela, revelando-se como mais um de seus frutos. Desse modo, concordamos com Vattimo que só faz sentido entender as contribuições de Heidegger para a filosofia como algo que codetermina o soerguimento de uma nova época do ser. E assim, que a debilidade do ser, a qual revela o caráter provisório da verdade de uma época e a incapacidade de continuarmos procurando fundamentos estáveis, advém de mais um desvelamento histórico e não da constituição da nossa existência.

Dentre os críticos com os quais dialogamos nessa dissertação, optamos por privilegiar duas perspectivas de abordagem, a saber: a de Lafont, que sustenta que Heidegger fundamenta a sua ontologia em uma teoria do conhecimento; e a de Vattimo, que defende que apesar de Heidegger manter certos resquícios do idealismo tradicional ele prepara o acontecimento de uma outra época do ser. Com a pretensão de mostrar em que medida podemos apontar as dificuldades no pensamento de Heidegger que o prendem não só ao pensamento moderno, mas a uma ontologia da substancialização que ele toma por tarefa criticar, sem ser incongruente não só com os próprios conceitos do filósofo, mas também com a sua proposta de superação da metafísica. Nessa medida, nos posicionamos de acordo com a tese de Vattimo, frete a tentativa de epistemologização do pensamento de Heidegger levada a termo por Lafont. Pois, acreditamos que a crítica dela arrasta os conceitos em questão do contexto da ontologia e da fenomenologia-hermenêutica, para a filosofia da linguagem de Frege e para a fenomenologia da consciência de Husserl. Desprezando assim a proposta de retorno à facticidade e a historicidade, e reduzindo o problema do ser a um problema linguístico-cognitivo.

Contudo, não tomamos como tarefa aqui responder se a leitura de Vattimo corresponde de modo fiel às intenções de Heidegger, visto que nem ele mesmo pretende ser fiel ao pensamento do filósofo. Mas levar a termo uma infidelidade necessária para uma releitura do seu pensamento a partir do modo como foi acolhido.

REFERÊNCIAS

FONTE PRIMÁRIA:

- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: 3ª ed. Vozes, 2008.
- _____. *Ser e verdade*. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2007.
- _____. *Conferência e Escritos Filosóficos*. São Paulo: Nova Cultural, 1979 (Os Pensadores).
- _____. *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- _____. *A caminho da Linguagem*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- _____. *A origem da obra de arte*. São Paulo: Ed. 70, 2010.
- _____. *Seminários de Zollikon*. Petrópolis: Vozes, 2001.
- _____. *Conceitos fundamentais da metafísica*. Mundo . Finitude .Solidão. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- _____. *Prolegómenos para uma historia del concepto de tempo*. Madrid: Aliança Editorial, 2007.
- _____. *Introdução à filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- _____. *Ontologia (Hermenêutica da facticidade)*. Petrópolis: Vozes, 2012.

FONTE SECUNDÁRIA:

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril cultural, 1984. (Col. Os pensadores).
- APEL, K.-O., *Transformação da filosofia I*. Filosofia analítica, semiótica, hermenêutica. São Paulo: Loyola, 2000.
- BAY, T. A-A. *El lenguaje en el primer Heidegger*. México: Fondo de cultura económica, 1998.
- BEAUFRET, J. *De l'existencialisme à Heidegger*. Introduction aux philosophes de l'existence et autres. Paris: J. Vrin, 2000.
- BIEMEL, W. *Concept de monde chez Heidegger*. Paris: Librairie philosophique j. Vrin, 1987.
- CARMAN, Taylor. *Was Heidegger a linguistic idealist?* Colombia: Routledge, 2002.
- COMETTI, J-P. Situation Herménutique et ontologie fondamentale. In : COMETTI, JP.

- JANICAUD, D. “*ÊTRE ET TEMPS*” de Martin Heidegger. Question de méthode et voir de recherche. Marseille: SUD, 1989.
- DARTIGUES, A. *O que é fenomenologia*. São Paulo: Centauro, 1992.
- DASTUR, FRANÇOISE. The critique of anthropologism in Heidegger’s thought. In: FAULCONER, J. WRATHALL, M. *Appropriating Heidegger*. Nova York: Cambridge University Press, 2000.
- DESCARTES, René. *Meditações Metafísicas*. São Paulo: Martins fontes, 2000.
- DREYFUS, H. *Being-in-the-world*. A commentary on Heidegger’s Being and time, sivation I. Massachusetts: MIT Press, 1995.
- DUARTE, A. Heidegger e a linguagem: do acolhimento do ser ao acolhimento do outro. In: *Vidas em riscos*. Crítica do presente em Heidegger. Arendt e Foucault. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- ECHARRI, Jaime. *Fenómeno y verdad em Heidegger*. Bilbao: Universidad de Deusto, 1997.
- FERREIRA, A. M. C. *A linguagem originária*. Salvador: Quarteto Editora, 2007.
- GADAMER, H-G. *Verdade e Método I*. São Paulo: 8ª Ed. Vozes, 2007.
- _____. *Hermenêutica em retrospectiva*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- GASCHÉ, R. *The duplicity of the teoretical: On Heidegger’s first Freiburg lectures*. *Research in phenomenology*. 40, 2010.
- HAAR, M. *Heidegger e a essência do homem*. Lisboa, Piaget, 1990.
- HARMAN, G. *Tool-being*. Heidegger and the Methaphysics of Objects. Chicago: Open court, 2002.
- HUSSERL, Edmund. *Investigações lógicas*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2008.
- KELKEL, A. *La legende de l’être*. Langage et poésie chez Heidegger. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1980.
- LACROIX, ALAN. *A razão*. Petrópolis: Vozes, 2006.
- LAFONT, C. *Lenguaje y apertura Del mundo*. El giro lingüístico de la hermenêutica de Heidegger. Madrid: Alianza Editorial, 1997.
- LOPARIC, L. *Sobre a responsabilidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.
- _____. *A linguagem objetificante de Kant e não-objetificante de Heidegger*. São Paulo: Revista natureza humana. V., 6. N. 1, 2005.

- MERLEAU-PONTY, M. *Textos selecionados*. São Paulo: Nova Cultural, 1989. (*Os pensadores*).
- MOURA, C. A. *Crítica da razão na fenomenologia*. São Paulo: Nova stella, 1989.
- _____. Cartesianismo e fenomenologia. São Paulo: Analytica, V. 3. N. 1, 1998.
- NUNES, Benedito. *Passagem para o poético*. São Paulo: 2ª Ed. Ática, 1992.
- PAISANA, JOÃO. *Fenomenologia e Hermenêutica*. Lisboa: Editorial Presença, 1992.
- RICOEUR, P. Existência e hermenêutica. In: BLEICHER, j. *Hermenêutica contemporânea*. Lisboa: ed. 70, 1992.
- _____. *O conflito das interpretações*. Porto: Rés, 1989.
- _____. *Na escola da fenomenologia*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- ROHDEN, L. *Hermenêutica filosófica*. São Leopoldo: Unisinos, 2005.
- STEIN, Ernildo. *Compreensão e finitude*. Estrutura e movimento da interrogação heideggeriana. Rio Grande do Sul: Unijui, 2001.
- _____. *Aproximações sobre hermenêutica*. Porto Alegre: Coleção filosofia, 1996.
- _____. *Diferença e metafísica*. Ensaios sobre a desconstrução. Porto Alegre: Coleção filosofia, 2000.
- _____. *Seminário sobre a verdade: lições preliminares sobre o parágrafo 44 de Sein und Zeit*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- _____. STRECK, L. (orgs.) *Hermenêutica e Epistemologia*. 50 anos de Verdade e método. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2000.
- WAELEHENS, A. *Signification et existence*. Paris: Nauwelaetests, 1958.
- VATTIMO, G. *O fim da modernidade*. Nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- _____. *A tentação do realismo*. Rj: Lacerda ed. Instituto di cultura, 2001.
- _____. *Para além da interpretação*. O significado da hermenêutica para a filosofia. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1999.
- _____. (org.) *La secularización de la filosofía*. Hermenêutica e posmodernidad. Barcelona: Gedisa, 1998.
- VOLPI, F. La question du logos dans l'articulation de la facticité, chez le jeune Heidegger, lecteur d'Aristote. In: COURTINE, J-F. *De l'hermeneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*. Paris: Vrin, 1996.

