

Do λόγος ao discurso: considerações sobre a ontologia fundamental heideggeriana

From λόγος to the speech: considerations on Heidegger's fundamental ontology

DOI: <http://dx.doi.org/10.12957/ek.2015.16465>

Mndo. Lucas Salgado
lucassalgado.s@hotmail.com
UERJ

Este artigo apresenta a interpretação heideggeriana acerca do fenômeno do discurso (λόγος), feita a partir do diálogo com os pensamentos de Platão e Aristóteles, mostrando seu papel central para o desenvolvimento do projeto de uma ontologia fundamental de Heidegger. Para a realização da presente investigação, tomar-se-á como fio condutor a preleção do semestre de inverno de 1924, *Platão: O Sofista*, sem restringir-se a ela. Os objetivos do presente texto são fornecer uma melhor compreensão 1) da filosofia hermenêutico-fenomenológica heideggeriana da década de 1920, a partir da clarificação dos motivos que levaram-no a elaborar as condições de possibilidade da colocação da pergunta sobre o sentido de ser através de uma analítica provisória e incompleta do ser-aí (*Dasein*); 2) da relação entre a ontologia fundamental e a tradição metafísica; 3) da superação desta tradição por meio da visualização da cooriginariedade do acontecimento de discurso (λόγος), desvelamento (ἀληθεύειν) e ser.

PALAVRAS-CHAVE discurso . *logos* . linguagem . ontologia . Heidegger . metafísica

This article presents Heidegger's interpretation about the speech phenomenon (λόγος), made from the dialogue with the thoughts of Plato and Aristotle, showing its central role in the development of the project of a fundamental ontology of Heidegger. For the realization of this research, it will be taken as a guide the winter semester lecture of 1924, *Plato: The Sophist*, without being restricted to it. The objectives of this paper are to provide a better understanding of 1) the hermeneutic-phenomenological philosophy of Heidegger 1920s, from the clarification of the reasons that led him to develop the conditions of possibility of placing the question of the meaning of being through a provisional and incomplete analytic of the *Dasein*; 2) the relationship between fundamental ontology and metaphysics tradition; 3) the overcoming of this tradition through the visualization of co-originality of speech event (λόγος), unveiling (ἀληθεύειν) and being.

KEY-WORDS speech . *logos* . language . ontology . Heidegger . Metaphysics

Na dedicatória feita *in memoriam* a Kurt Bauch em *Marcas do Caminho*, Martin Heidegger classifica tal coletânea de trabalhos como “uma série de paragens no caminho da única questão, a questão acerca do ser” (HEIDEGGER, 2008, p.5). O percurso do pensamento de Heidegger é tema de muita pesquisa e divergência entre aqueles que se dedicam ao seu estudo. William J. Richardson, por exemplo, afirma existir uma mudança no método de abordagem das questões por parte de Heidegger, de modo que seus escritos poderiam ser divididos em duas etapas, a primeira ligada à fenomenologia, e a segunda ao pensamento do ser (Cf. RICHARDSON, 1963). Por outro lado, Marco Casanova não vê uma mudança no procedimento metodológico, mas nas condições de pensabilidade dos problemas abordados pelo filósofo: Heidegger teria deixado de investigar o sentido de ser através do horizonte temporal do ser-aí (*Dasein*), passando para a tentativa de pensar o ser diretamente a partir de sua temporalidade horizontal (Cf. CASANOVA, 2014). O próprio Heidegger admite uma mudança no seu caminho, ao afirmar na observação preliminar da sétima edição de *Ser e Tempo* que não se poderia acrescentar a segunda parte do tratado sem que a primeira fosse exposta de maneira nova (HEIDEGGER, 2012c, p. 17). Porém, ainda na mesma observação, ele diz também que esta primeira etapa do percurso permanece necessária sempre que formos mobilizados pela questão do ser. É em meio a tal necessidade que se insere este trabalho. Ainda que seja patente o fracasso do projeto ontológico inicial heideggeriano¹, ele fornece indicações importantes para se pensar o ser, como, por exemplo, a cooriginariedade entre acontecimento do ser, verdade e linguagem; a ruptura da homogeneização ontológica realizada pela tradição; e, principalmente, a relação entre apropriação de si mesmo do ser-aí e verdade do ser. É com o objetivo de nos colocarmos novamente em meio ao questionamento do sentido de ser que se buscará conquistar uma maior clareza em relação ao projeto ontológico heideggeriano da década de 1920, utilizando para tanto o fio condutor das ideias apresentadas na preleção do inverno de 1924/1925 intitulada *Platão: O sofista*. Mas, poder-se-ia levantar a objeção: qual a importância de mais uma entre tantas preleções ministradas por Heidegger? O que se verifica ao acompanhar o todo dos encontros realizados é que a preleção gira em torno da tentativa de apreensão do fenômeno do λόγος, e a determinação deste é fundamental para se compreender a motivação que fez Heidegger centrar a primeira parte de seu caminho filosófico na analítica existencial do ser-aí. Como é afirmado na primeira página de *Ser e Tempo*, o

¹ Marco Casanova explicita em *Compreender Heidegger* seu posicionamento de que o fracasso do projeto ontológico fundamental heideggeriano se deve à impossibilidade de encontrar um ponto de conexão entre a dinâmica extática temporal singularizada do ser-aí e a temporaneidade do acontecimento do ser que funda uma medida para o ente na totalidade (CASANOVA, 2013, p.147).

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

Antes de começar propriamente com a reconstrução, algumas considerações precisam ser feitas sobre a preleção. Por um lado, ela possui um papel privilegiado em relação às demais preleções e textos da década de 1920 por estar nela presente de modo patente o primado ontológico do λόγος, o que contribui para se conquistar uma maior clareza em relação ao projeto da ontologia fundamental heideggeriana. Por outro lado, ela acaba por obscurecer muito do que foi apresentado na analítica existencial do ser-aí, na medida em que uma série de elementos que são trabalhados em outras preleções e textos, principalmente em *Ser e Tempo*, está nela ausente. Entre eles, os principais são a totalidade existenciária (*existenzial*) do todo estrutural ontológico do ente que nós mesmos somos, isto é, o ser do ser-aí como cuidado (*Sorge*); o sentido ontológico do cuidado, a temporalidade (*Zeitlichkeit*); os existenciários da tonalidade afetiva (*Befindlichkeit*), mundidade (*Weltlichkeit*) e mundo (*Welt*); e, por conseguinte, o

caráter histórico da facticidade (*Faktizität*) e a realização da abertura do ente na totalidade. Realmente, não é pouco o que não é abordado em *Platão: O Sofista*. Mas, mesmo assim, justifica-se aqui sua escolha, pois apesar de a preleção não realizar uma analítica do ser-aí, ela permite compreender a necessidade dessa tarefa ao evidenciar a relação de cooriginariedade entre ser e λόγος. Outro ponto que precisa ser adiantado é o uso que se fará de uma série de termos comuns da tradição metafísica, como, por exemplo, λόγος, ιδέα, εἶδος, γένος, ἀρχή, οὐσία, κοινωνεῖν, διαλέγεσθαι. Estes são familiares a todos, uma vez que sempre se entende de pronto o que eles significam quando são pronunciados. No entanto, para acompanhar de fato aquilo que está em jogo no presente texto será preciso colocar em questão a interpretação imediata e sedimentada que se possui destas palavras, juntamente com o horizonte compreensivo de sentido que a fundamenta. Se não for suspensa a pressuposição de já se saber o que tais palavras querem dizer, isto é, se não for destruído o poder prescritivo da capa de preconceitos em meio à qual nos movimentamos, operacionalizando seus sentidos e significados de maneira evidente e indiferente, não será possível conquistar uma relação originária com essas palavras, e, então, ver aquilo que se tem de ver.

Iniciaremos nossa análise acerca do λόγος (discurso)² junto àquilo em que nos mantemos cotidianamente, junto ao que no discurso nos é mais familiar e conhecido: a fala. Já foi dito acima que Heidegger se apropria e reinterpreta a definição de Aristóteles do homem como “ser vivo que possui linguagem” (ζῷον λόγον ἔχον). Tendo como sua determinação fundamental o falar (λέγειν), o ser-aí-humano fala, pode exprimir-se e já sempre se exprimiu sobre as coisas, ele conversa com os outros. Nesse dialogar, aquilo que é dito não vem ao encontro primeiramente como um barulho, um mero conjunto de sons, mas como fala, elocução dotada de sentido, linguagem compreensível. Ao enunciarmos algo, o que é dito tem a possibilidade de, em meio à repetição, reapropriação e conservação, ganhar uma existência própria, de modo que o que foi falado anteriormente pode passar a servir de orientação para os outros. Não é pouco aquilo que conhecemos através dessa fala que possui presença própria. A questão é que, na medida em que acessamos o mundo e retificamos nossos comportamentos através de enunciados que possuem uma existência autônoma, surge a necessidade de se examinar o conteúdo dessas falas, isto é, de se verificar a sua veracidade. Poder-se-ia pensar que a verificação da verdade de um enunciado ocorreria da seguinte forma: em primeiro lugar, ter-se-ia a presença de uma determinada proposição. Posteriormente, juntar-se-ia a proposição com seu objeto de modo a verificar se existe uma concordância entre eles, sendo a verdade justamente a

² Tanto na preleção *Platão: O Sofista* como em *Ser e Tempo* Heidegger traduz λόγος pela palavra alemão *Rede*.

ocorrência de uma correta correspondência. Porém, algo de elementar se perde nessa representação. Ao se pensar o enunciado como algo simplesmente presente, e que poderia juntar-se ocasionalmente, e em um momento posterior, a um objeto determinado através de um juízo, não se vê que o caráter relacional já é uma característica constitutiva de toda proposição: toda fala é fala *sobre* algo. Sendo uma interpelação discursiva de algo, o discurso é sempre discurso sobre (λόγος τινός), interpelação discursiva de algo. A visualização do discurso como discurso sobre algo foi feita originariamente por Platão (PLATÃO, 262e), e de modo algum pode ser considerada uma obviedade – a concepção tradicional da verdade como propriedade do juízo mostra que muitos não fazem uso dessa inteligência. Heidegger afirma que tal descoberta platônica foi esquecida, só sendo redescoberta por Edmund Husserl com seu conceito de intencionalidade (HEIDEGGER, 2012b, p. 660).

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

Foi dito acima que Platão realizou uma inteligência fundamental ao compreender que todo discurso (λόγος) possui em si um caráter relacional – toda in-

terpelação discursiva é interpelação discursiva de algo, todo falar é falar sobre algo; além disso, também foi afirmado que esse caráter relacional do discurso possui o momento do fazer aparecer, do tornar claro (*δηλοῦν*), de modo que a fala enquanto uma fala sobre algo é sempre um deixar ver aquilo sobre o que se fala. Essa característica central do discurso, que pode ser denominada delótico-intencional, é também a *estrutura fundamental de todo comportamento do ser-aí-humano*. O ser-aí não é uma coisa simplesmente subsistente no interior do mundo, ou um ser pensante. Ele não é um ente com a faculdade de realizar processos mentais de criação de representações que podem, por ventura e em um momento posterior, ligar-se às coisas, as quais se encontram fora da mente, de modo que sempre vem, então, a questão de como as representações que são o resultado de um processo interno podem concordar com a realidade externa. As coisas não se dão desse modo. O ser-aí é um ente que já está sempre junto a outros entes, não devendo esse “junto a” ser entendido em um sentido meramente espacial, como se ele sempre estivesse em uma distância mensurável das coisas, maior ou menor. O “ser junto a” tem justamente aquele caráter delótico-intencional da fala: ele é um estar em comunhão com os outros seres no modo do fazer com que esses se mostrem neles mesmos. “(...) por seu modo de ser primário, ele já está sempre ‘fora’, junto a um ente que vem ao encontro no mundo cada vez já descoberto” (HEIDEGGER, 2012c, p. 193). Na verdade, deveríamos dizer não que o ser-aí *está* fora, mas que ele é esse “fora”, ele é o campo de abertura no qual os outros seres e o ser-aí ele mesmo vêm ao encontro e se mostram, isto é, se apresentam. Esse *ser junto desencobridor* se realiza no discurso, mas não somente nele. Além da fala, Heidegger expõe na preleção outros dois modos de termos algo presente para nós, a percepção sensível (*αἴσθησις*) e o pensamento (*νοῦς*). Porém, o discurso se diferencia desses dois por somente no seu desvelamento ocorrer uma outra comunhão (*κοινωνεῖν*). Ao interpelar discursivamente algo de modo a apresentar aquilo sobre o que se fala, o discurso sempre mostra algo *em vista de* algo. Toda interpelação discursiva de algo é interpelação discursiva de algo *como* algo. Por ser essa relação exclusiva da descoberta realizada pelo discurso (*λόγος*), ela é denominada lógica. A partir dessas três relações presentes no discurso, a *intencional* (toda fala é sobre algo), a *delótica* (toda fala mostra aquilo sobre o que fala), e a *lógica* (toda fala mostra aquilo sobre o que fala como algo), chega-se à sua determinação como *a relação de desencobrimento de algo como algo*³.

Pode-se dizer que o modo de realização desse desencobrimento ocorre da seguinte maneira: possuindo um caráter intencional, o discurso está sempre di-

³ Platão fala ainda de uma quarta comunhão no interior do discurso, a *onomástica*: trata-se do entrelaçamento (*πλέγμα*) entre nome (*ὄνομα*) e verbo (*ῥῆμα*) (PLATÃO, 262c).

rigido para algo, ele tem um elemento temático, o quê (τί), *quid*. Esse mostrar o elemento temático do discurso se dá como *delimitação* daquilo sobre-o-quê se fala. O *quid* é determinado e compreendido em vista de algo, em relação a algo que o determina como sendo aquilo que ele é. Assim, o sobre o quê do discurso é determinado como sendo de tal e tal modo, ele é desencoberto como algo. O desenrolar da interpelação do discurso chega ao seu fim na denominação do elemento temático: após ser determinado, é dado àquilo sobre-o-quê se fala seu nome, a sua designação apropriada. Têm-se então no fenômeno do discurso (λόγος) três elementos constitutivos: o *sobre-o-quê*, o *como-o-quê* e a palavra, sendo este último elemento justamente aquele com o qual se iniciou este trabalho, por ser a partir dele que as coisas nos vêm ao encontro no cotidiano⁴.

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

⁴ Não se tratará neste texto do discurso cotidiano, mas cabe dizer que na cotidianidade ocorre uma inversão da ordem do discurso. Ao invés de irmos em direção às coisas, conquistarmos a partir delas mesmas a sua determinação, e, por fim, expressarmos o que foi desencoberto, realizamos o percurso contrário. Mantemo-nos primeiramente junto ao que é dito por aí para, a partir desse discurso passado de mão em mão, nos relacionarmos com as coisas, e, assim, estas nos são entregues, permanecendo no modo de um desencobrimento previamente realizado.

indistinto certos elementos a ele pertencentes, estes não são simplesmente colocados uns ao lado dos outros. Ao fixar os limites das determinações pertencentes ao uno discreto, o discurso reúne os elementos que foram por ele destacados, posicionando-os uns com os outros. Assim, a interpelação discursiva, que demarca um elemento temático como sendo caneta e azul, atribui a cor azul ao ente utilizável caneta, sendo esses elementos visualizados conjuntamente como *um* no enunciado “a caneta é azul”. Através da síntese, o que se dava como um todo indistinto é visualizado em sua unidade destacada por determinados aspectos seus. Com base nesses dois momentos, a síntese (*σύνθεσις*) e a cisão (*διαίρεσις*), vê-se que o desencobrimento realizado pelo discurso é uma articulação delimitadora do *quê* para o qual ele se dirige⁵. Retendo esses últimos dois momentos do discurso, a síntese (*σύνθεσις*) e a cisão (*διαίρεσις*), e analisando um outro caso de fala, como, por exemplo, “Teeteto corre”, tem-se então o seguinte: o falar se dirige para o elemento temático dado como um todo indistinto, realizando um movimento de separação que delimita elementos constitutivos desse sobre-o-*quê* da fala. A partir dessa cisão (*διαίρεσις*), nesse sobre-o-*quê* discreto torna-se visível aquilo do que se fala, e este se apresenta de um modo determinado, *como* algo. No exemplo dado, o de-*quê* do discurso é “Teeteto”, e o como-*quê* é “corre”. A gramática denomina o primeiro elemento como o sujeito da oração, e o último como o predicado, sendo que, de acordo com ela, um enunciado como o citado surgiria da cópula que parte do sujeito e se liga a um predicado. Mas, como já afirmado, o que se dá inicialmente não é o sujeito e posteriormente o predicado que lhe é atribuído, e sim o sobre-o-*quê*, um todo indistinto que vem ao encontro em seus elementos constitutivos por meio do movimento de cisão discursiva, sendo que nessa interpelação as características desse uno não se mostram desordenadamente, elas se apresentam como um todo determinado através da síntese (*σύνθεσις*). Em “Teeteto corre”, o que se determina como sendo aquilo de que se fala (Teeteto) vem ao encontro como um todo *a partir do* correr. O como-*quê* do discurso realça aquilo de-*quê* se fala, de modo que este se apresenta *a partir de* uma perspectiva determinada, ele se mostra *em vista de* algo, e assim o discurso realiza sua interpelação mostradora de algo como algo. O resultado da interpelação mostradora de algo como algo, isto é, a articulação das delimitações estabelecidas, é o significado do discurso, o qual pode ser, e na maior parte das vezes é, expresso, comunicado pelas palavras. Assim, não é da

⁵ Como enfatizado ao longo do texto, o elemento temático em direção ao qual se realiza o desencobrimento do discurso se dá de forma indistinta, só sendo determinado e destacado após a articulação da interpelação discursiva. Deste modo, a denominação desse elemento como um *quê* é feita de modo meramente formal, visto ainda não ser possível dizer qual é de fato seu modo de ser específico, e, assim, se ele é, por exemplo, um *quê* ou um *quem*.

designação, do conceito de algo que provém o seu significado, mas, pelo contrário, é do significado como resultado da mostraçãõ determinadora que surgem as palavras⁶. Segundo Heidegger, é nessa estrutura fenomenal da interpelabilidade discursiva que “algo que se acha apenas dado diante de nós *ganha propriamente a presença* (grifo meu)” (HEIDEGGER, 2012b, p. 662). No discurso o elemento temático, ao ter seus caracteres constitutivos demarcados e coposicionados, se *apresenta* para nós, *torna-se pela primeira vez visível*.

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

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

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

se proporcionasse o trampolim a partir do qual o sujeito saltaria para alcançar finalmente um ‘mundo’” (HEIDEGGER, 2012c, p. 461). De imediato, está-se junto à escuridão da noite, ao ranger da moto, ao frio cortante do vento, ao amargo do café, isto é, o ser-aí já sempre se mantém em meio ao desvelamento discursivo de algo como algo, sendo a pura percepção sensível de algo um comportamento derivado e não natural. Por fim, ainda que muito superficialmente, é preciso dizer: 1) que esse comportamento lógico-delótico-intencional de um desencobrimento-discursivo-delimitador-articulador se dá independentemente de qualquer intenção, não ocorrendo em virtude de um querer, de uma vontade humana, ainda que seja possível realizá-lo de forma expressa e consciente; 2) ainda que possua uma pluralidade de momentos constitutivos, a sua dação é imediata, ela não é intermediado por uma série de instâncias cognitivas – ser-aí é já ser sempre e de imediato junto a algo desvelado como algo; 3) ele não se realiza apenas como desencobrimento de um objeto a cada vez: o acontecimento da linguagem é a irrupção de um horizonte globalizante de manifestação do ente na totalidade a partir do qual, então, é possível ter qualquer um dos comportamentos discursivos em relação a um ente determinado⁷. Essa abertura imediata de um campo transcendente e total no qual os entes nos vêm ao encontro em seu desencobrimento não significa que o todo das coisas seria por nós apreendido. Como afirma Heidegger na preleção *O que é metafísica?*, há “uma diferença essencial entre o compreender a totalidade do ente em si e o encontrar-se em meio ao ente em sua totalidade. Aquilo é fundamentalmente impossível. Isto, no entanto, acontece constantemente em nossa existência” (HEIDEGGER, 1973, p. 236).

Agora que já foi conquistada uma maior clareza em relação ao fenômeno do discurso (λόγος), é possível passar para as considerações a respeito da sua relação com o ser. Mostrou-se que o ser-aí é o ente que, na medida em que é, arranca os entes do velamento, mantendo-se em meio a esse desencobrir, sendo tal acontecimento realizado discursivamente. No entanto, como já mencionado, o ser em meio ao desvelamento discursivo do ente não é realizado de início e na maior parte das vezes por nenhum querer humano, por nenhuma vontade ou decisão. A promoção de um campo de manifestação do ente na totalidade e o manter-se em meio ao desvelamento não se dão de imediato por nenhum em-

⁷Ainda que tenha sido mencionado o fato de o ser-aí promover a irrupção de um campo de manifestação que retira o ente do velamento, não será abordado no presente texto o modo de realização do desencobrimento do ente na totalidade, algo que não é trabalhado na preleção *Platão: O Sofista*. A esse respeito, cf. Heidegger, *Ser e Tempo*, §12 ao 38; Heidegger, *Os conceitos fundamentais da metafísica: Mundo – Finitude – Solidão*, §64 ao 76; e Casanova, *Eternidade Frágil*, p.83 a 86.

penho do ser-aí, de modo que, como afirma Heidegger, “manter-se no espaço de manifestação do ente e comportar-se em relação a esse ente não significa necessariamente conhecer esse espaço de manifestação propriamente como tal ou mesmo se esforçar primariamente por conquistar esse espaço” (HEIDEGGER, 2009, p. 192). Cotidianamente compreendemos as coisas em relação às quais nos comportamos e sabemos quais são os contextos e circunstâncias em que elas estão inseridas, mas ao utilizarmos tal conhecimento normalmente não prestamos atenção a ele. O ser-aí de início e na maior parte das vezes se movimenta em meio ao ente manifesto discursivamente numa espécie de indiferença, ele simplesmente acolhe o modo determinado como as coisas lhe vêm ao encontro de imediato, isto é, encontra-se absorvido na totalidade de uma manifestação discursiva corrente pública e sedimentada. Quando, por exemplo, vou até o meu quarto, sento na minha cadeira desenhada de acordo com padrões de ergonomia, continuo a escrever um texto em meu computador de uma marca americana fabricado na China, consulto um livro que está na estante ao meu lado, e faço anotações com minha caneta azul em uma agenda de papel reciclado, utilizo todas estas coisas sem que em nenhum momento elas se tornem objeto temático de consideração minha. Isto não significa de modo algum que cotidianamente o nosso agir seja cego ou que os entes estejam numa espécie de indeterminação – como já dito, todo comportamento do ser-aí ocorre sob a forma do desvelamento de algo como algo; mas nessa ocupação com as coisas na qual elas se revelam como aquilo que elas são, elas, e principalmente o contexto referencial de uso na qual estão inseridas, tendem a passar despercebidas, de modo que nada chama a atenção para si e nossas ações se dão de modo automático. Mesmo quando o ritmo dos nossos afazeres é interrompido por alguma quebra no contexto referencial de uso, quando, por exemplo, algo de que precisamos não é encontrado ou então não está funcionando, e nos concentramos em um objeto específico, isto ainda não significa uma transformação do modo de ser do simplesmente manter-se em meio ao desvelamento do ente. Não ocorre aqui uma modificação do discurso cotidiano público sedimentado, mas apenas uma espécie de pausa na utilização automática e indiferente dos entes até que tudo esteja novamente em ordem, e nossas atividades possam ser retomadas. Também quando não estamos em uma relação de ocupação com as coisas, e passamos para um comportamento discursivo uns com os outros, continuamos, na maioria das vezes, a simplesmente nos manter em meio a um desvelamento discursivo previamente realizado e sedimentado. Nas discussões que vão desde o estabelecimento dos limites entre liberdade de expressão e respeito a dogmas religiosos, passando pela definição da idade mínima para culpabilidade penal

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

Foi mostrado que o falar (λέγειν) se realiza através de dois movimentos fundamentais, síntese (σύνθεσις) e cisão (διαίρεσις), sendo que na dialética (διαλέγεσθαι), como em toda modulação do discurso, esses momentos também se dão. De imediato, já estamos sempre em meio ao ente desvelado discursivamente na totalidade, e a modificação no modo de realização desse desencobrimento é por consequência uma modificação, em diferentes amplitudes, do discurso corrente público sedimentado⁸. Assim, é partindo desse desvelamento

⁸ A questão das modificações da totalidade discursiva é extremamente complexa e central para Heidegger, sendo decisiva para o acontecimento da viragem de seu pensamento. A transformação no modo de ser do ser-aí para o ser em virtude do desvelamento, de modo a conquistar para as coisas mesmas suas determinações e nomeação própria, produz na totalidade discursiva sedimentada mudanças limitadas de certos significados vigentes dentro de âmbitos determinados.

realizado previamente - os juízos secretos da razão comum numa formulação kantiana -, que se desenvolve o ofício dos filósofos. Como toda interpelação discursiva, a dialética (*διαλέγεσθαι*) possui o seu sobre-o-quê, aquilo para o quê ela se dirige. Nesse movimento inicial, vai-se na direção de uma diversidade de aspectos fenomenais. Estes aspectos são significados já dados de uma totalidade significacional sedimentada, os resultados das articulações discursivas de delimitações realizadas pelo discurso mesmo. O acontecimento do discurso como a abertura do campo de manifestação do ente na totalidade é a formação de uma totalidade significacional linguística, de uma gramática e uma semântica da qual podem ser retirados significados determinados. A dialética, em um primeiro momento, toma conjuntamente (*συνλαβεῖν*) certos aspectos fenomenais, realizando a reunião (*συναγωγή*) de significados. Tal reunir (*συνάγειν*) não é um mero ajuntar desordenadamente os aspectos, tampouco um ordená-los cada um por si de modo que eles fossem visualizados em suas particularidades. A reunião busca por meio de um esforço tomar conjuntamente os aspectos com vistas a algo que reside neles, mas que eles mesmos *não são como tais*. Ela desvia extrativamente o olhar para os aspectos fenomenais tomando-os conjuntamente, ou seja, ela se empenha por trazer à tona algo dos aspectos que é ao mesmo tempo diverso deles, e persegue isto que foi extraído. No desvio de olhar extrativo, os aspectos enquanto dações prévias não são abstraídos, eles permanecem presentes com aquilo que deles foi extraído e é visualizado expressamente. Contudo, ainda que não sejam deixados de lado, eles não se tornam o elemento temático da dialética em sua singularidade. Os significados são tomados em vista de algo que reside neles e que eles não são como tais, isto é, de algo que é com eles e que deles se diferencia. Nesse ser-um-com-outro⁹, o

Um exemplo dessa modificação é a que se dá através do discurso científico. Enquanto conhecimento do ente, a ciência realiza de modo prévio e não temático a delimitação de um âmbito do ser desse ente, de modo a conquistar novas determinações ontológicas para o domínio investigado pré-tematicamente, e a partir daí novas determinações ônticas. Contudo, tendo como objeto o ente, as modificações realizadas pelo discurso científico são por demais pontuais. Em primeiro lugar, por se dirigirem apenas para o âmbito do ser do ente, que, sendo delimitado, abre o campo para investigações ônticas. Em segundo lugar, por investigar o respectivo âmbito do ser do ente apenas de modo prévio e não temático, o discurso científico se realiza ingenuamente. Isto porque ele continua operando tacitamente com inúmeros significados já dados de uma totalidade discursiva, e, o mais importante, porque o sentido de ser do ente em geral permanece aí inquestionado. Também o discurso filosófico (a Metafísica) na sua tentativa de perguntar expressamente pelo ser do ente – é verdade que cada vez menos, até tal pergunta cair no esquecimento – se mostrou incapaz de romper totalmente com a totalidade discursiva vigente e sedimentada. Mesmo a ideia de Heidegger acerca das tonalidades afetivas fundamentais que colocam em suspenso a totalidade discursiva sedimentada não conseguiu dar conta do acontecimento histórico de uma completa rearticulação que instaura uma nova totalidade significacional.

⁹A expressão ser-um-com-o-outro não é empregada aqui no mesmo contexto de uso de *Ser e Tempo*. Lá a expressão (em alemão *Miteinandersein*) se refere à coparticipação de seres-aí na mesma dação da abertura de um aí.

que através de um empenho foi extraído dos aspectos fenomenais pode, pela primeira vez, ser visto expressamente em si mesmo, e se mostra como um elemento *uno* que abarca a reunião dos aspectos. Desta forma, o primeiro momento do discurso dialético é um tomar conjuntamente aquilo sobre-o-quê se fala em vista de um componente fundamental, ou seja, em relação a algo que já é com esse sobre-o-quê, mas que precisa ser arrancado por meio de um esforço para ser visualizado tematicamente. Este procedimento é denominado por Platão no diálogo *Fedro* *μῆ ἰδέα περιλαμβάνειν* (PLATÃO, 273e), que deve ser entendido como abarcar em uma visão, visualizar uma ideia única em todos os aspectos particulares. Com relação a esta etapa, Heidegger diz que “não se trata de expor isoladamente uma ideia e ordenar os aspectos (εἶδη) restantes a partir daí, esquecendo, por assim dizer, a coisa mesma”. O que está em jogo é um acolhimento concomitante desses aspectos dos quais parte a questão “no horizonte primeiro da orientação conjunta sobre o fenômeno, (...) e isso não para expor um sistema, mas para tornar clara e visível pela primeira vez essa ideia (ιδέα) mesma, para conquistar o solo próprio à explicação da ideia mesma” (HEIDEGGER, 2012b, p. 360). Por sua vez, esse abarcar em uma visão torna também o sobre-o-quê do discurso dialético claro e consoante. Nas palavras de Heidegger, “a ideia (ιδέα) fornece para o que é abarcado a visão clarificadora”. Isto porque é somente a partir do ver da ideia mesma, do ser dos aspectos fenomenais reunidos que se tem “pela primeira vez a possibilidade de destacar uns contra os outros de maneira clara os fenômenos e estruturas diversos” (HEIDEGGER, 2012b, p. 361). É aqui que tem início o último movimento da dialética.

O segundo momento do discurso dialético (*διαλέγεσθαι*) consiste em dividir (*διατέμνειν*), em meio à consideração constante da ideia uma dos aspectos fenomenais, a reunião desses mesmos aspectos que havia sido feita no primeiro momento. É realizado agora um movimento contrário ao primeiro, mas que de forma alguma significa um retorno para o mesmo lugar do ponto de partida. Com a extração e retenção da ideia pela visão abarcadora, os significados evidentes com os quais operávamos cotidianamente de modo indiferente se mostram sob uma nova luz. É dito na preleção que o que está em questão na divisão é a exposição das “conexões objetivas de tal modo que, nesse caso, as articulações se tornem visíveis, ou seja, os respectivos contextos originários das determinações das coisas entre si, de tal forma que, nessa dissecação de todo organismo no contexto de suas articulações, se torne ao mesmo tempo visível toda a proveniência ontológica daquilo que se encontra diante de nós” (HEIDEGGER, 2012b, p. 362). Os aspectos fenomenais que foram tomados em conjunto anteriormente são neste momento visualizados expressamente em suas particularidades, o

que não quer dizer que eles seriam isolados, pois a consideração deles em suas características próprias é feita junto à presença constante da ideia uma extraída na reunião. A dialética chega a termo não simplesmente em uma enumeração dos significados alcançados na fala, mas quando ela deixa ver o sobre-o-quê do discurso de modo iluminado, o que se dá em um processo no qual o dialético percorre o emaranhado de relações entre aspectos e ideia, e dos aspectos entre si, de modo a realçar e contrastar mutuamente esses aspectos, demarcá-los uns contra os outros sempre em vista da ideia una, e assim conseguir visualizá-los expressamente. É nesse ver conjuntamente a ideia (ιδέα) e os aspectos (εἶδη) que as coisas se tornam claras pela primeira vez.

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

a rememoração do que já se encontrava presente na medida em que fora visualizado previamente por nós. Assim, o conhecimento da ideia, a reminiscência, é conhecimento do *a priori*, e a ideia mesma é determinada como *παρουσία*, ser presente. Serão feitas considerações mais detidas sobre esse caráter *a priori* e presente da ideia mais a frente, uma vez que aqui só interessava tornar um pouco mais claro o ver extrativo da dialética. Agora será finalmente enfrentada a relação entre discurso (*λόγος*) e ser, de modo a compreender o papel central do primeiro para com a analítica existencial do ser-aí, e, conseqüentemente, para com o projeto da ontologia fundamental heideggeriana.

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

Σωκράτης μουσικός” (ARISTÓTELES, 1024b29). A versão brasileira da tradução feita do texto por sua vez traduzido pelo italiano Giovanni Reale apresenta o trecho da seguinte forma: “Em certo sentido, de cada coisa existe uma única noção, que é a de sua essência; noutro sentido, existem muitas, porque cada coisa e a coisa com certa afecção são, de certo modo, idênticas: assim, por exemplo, ‘Sócrates’ e ‘Sócrates músico’” (ARISTÓTELES, 2013, p. 261). Em sua preleção, Heidegger não traduz a passagem toda de uma só vez, ele o faz à medida que a explica. Resumidamente, pode-se expor a compreensão heideggeriana da seguinte forma: por um lado há uma interpelação que mostra o ente como um, um discurso sobre o ente como aquilo que ele é. Por outro lado há uma interpelação do ente voltada para muitos elementos, um discurso que mostra múltiplas determinações do ente em vista de muitos aspectos. Assim, “cada ente é ele mesmo e ele mesmo sob o modo de sua determinação” (HEIDEGGER, 2012b, p. 555). Verifica-se que os dois tipos de discurso (λόγος) – definição e determinação – possuem um mesmo movimento, porém dirigido para âmbitos diferentes: a delimitação articuladora, que é o caráter de “algo como algo” da mostra discursiva. No entrelaçamento (συμπλοκή) característico da estrutura “algo como algo”, acontecem delimitações de um todo dado indistinto para o qual o discurso se dirige. Aí algo novo se dá, o todo indistinto passa a ser algo delimitado, significando isto que, a partir de agora, é possível que aquilo para o qual o discurso se dirige se mostre pela primeira vez em seus elementos constitutivos, que ele se apresente em si mesmo como aquilo que ele é, algo que antes não ocorria, na medida em que as coisas mesmas não podem fazer por si algo deste tipo. O discurso (λόγος) desvela algo em vista da sua substancialidade coisal, mostra as delimitações da coisa ela mesma, e tornando pela primeira vez visível os limites do ente em seu próprio ser, ele leva originariamente algo ao seu fim. Essa relação cooriginária entre ente, ser, delimitação (discurso/λόγος) e desvelamento fica mais clara com o auxílio de considerações feitas por Heidegger, mais uma vez em um diálogo com Aristóteles e o pensamento grego, numa preleção proferida dez anos após *Platão: O sofista* intitulada *Introdução à metafísica*. Nela, Heidegger afirma que ser para os gregos significava o vir a e permanecer em o estado de estar erguido sobre si mesmo. Este chegar a uma consistência e assim tornar-se consistente de algo em si mesmo é um instalar-se dentro da necessidade de seus limites (πέρας), não sendo este limite algo de fora que sobrevém ao ente ou uma restrição privativa. “O manter-se, que se contém nos limites, o ter-se seguro a si mesmo, aquilo no que se sustenta o consistente, é o ser do ente. Faz com que o ente seja tal em distinção ao não-ente. Vir à consistência significa, portanto: conquistar limites para si, de-

-limitar-se. Daí ser um caráter fundamental do ente o *τέλος*, que não diz nem finalidade nem meta ou alvo e sim ‘fim’” (HEIDEGGER, 1999, p. 88). O fim não é nada negativo, como se algo não fosse mais, mas é conclusão, a perfeição no sentido do grau supremo de plenitude. “Limite e fim constituem aquilo em que o ente principia a ser. São os princípios do ser de um ente” (HEIDEGGER, 1999, p. 88). É justamente esse o significado que Heidegger vê no título supremo que Aristóteles usa para o ser: *ἐντελέχεια*, o manter-se a si mesmo na conclusão e limite. O que é posto em seus limites, integrando-se em sua perfeição e assim se mantém, conquista uma forma (*μορφή*). Essa essenciação de algo como o por a coisa mesma dentro dos seus limites dá forma ao antes indistinto, e que agora pela primeira vez pode expor-se, vir ao encontro no aspecto de sua apresentação. “Os gregos chamam o aspecto de uma coisa *εἶδος* ou *ιδέα*. No *εἶδος* opera originariamente o que entendemos ao dizermos que uma coisa tem uma fisionomia. Que pode deixar-se ver. Que está presente. A coisa ‘toma uma posição’. Comparece, i. é está presente no aparecimento que faz de sua essenciação¹⁰” (HEIDEGGER, 1999, p. 88). Por fim, Heidegger conclui que todas as determinações de ser expostas podem reunir-se naquilo que os gregos experimentavam e denominavam *οὐσία* ou *παρουσία*, de modo que, para os gregos, ser era no fundo o estado de apresentação e presença. Essa visão originária, contudo, foi esquecida, e passou-se a determinar o ser no primeiro plano superficial do estar presente. A reconstrução deste trecho da preleção de 1935 deve ter tornado mais clara a relação cooriginária entre ente, ser, delimitação e desvelamento, que é tão importante para se compreender a conexão entre ser e discurso (*λόγος*). No entanto, foi aí enfatizado somente o caráter delimitador do discurso, e por possuir a estrutura do “algo como algo” este se perfaz não em um movimento de pura delimitação, mas de delimitação articuladora. Como já afirmado exhaustivamente, sendo desvelados no discurso (*λόγος*) os aspectos (*εἶδη*) e a ideia (*ιδέα*) do ente, isto é, suas delimitações ônticas e ontológicas respectivamente, essas não vêm ao encontro umas ao lado das outras como que enfileiradas em uma sequência qualquer, mas elas são expostas no seu ser-um-com-o-outro, o que quer dizer, na sua possibilidade de consonância (*δύναμις κοινωνίας*). Essa possibilidade de consonância não é algo que pode ser decidido arbitrariamente por quem fala. É a coisa ela mesma que diz através da voz de quem a interpela quais de seus caracteres podem entrar em consonância com

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

quais. Destarte, a articulação operada pelo discurso (*λόγος*) consiste em mostrar quais conteúdos se prestam a uma comunhão e quais não. Alguns se prestam a uma comunicação com poucos, já outros o fazem com muitos, e há ainda os que se encontram presentes com todos. Percorrer o emaranhado de relações da coisa mesma, expondo o ser presente das delimitações umas com as outras, e, principalmente, visualizando na pluralidade dessas delimitações aquela que possui uma consonância constante com todas as demais – a ideia (*ἰδέα*) – de modo a fazer a coisa ela mesma vir ao encontro em sua totalidade unitária, é propriamente a tarefa do dialético (*διαλεκτικός*). Heidegger define a dialética (*διαλέγεσθαι*) no sentido platônico justamente como essa “exposição das possibilidades do estar-presente-um-com-o-outro no ente, na medida em que ele vem ao encontro no *λόγος* (discurso).” (HEIDEGGER, 2012b, p. 582). Portanto, o que está em jogo na dialética, como em todo discurso, nada mais é do que um deixar ver (*ἀπόφαίνεσθαι*) as visibilidades do próprio ente, manifestar (*δηλοῦν*) os limites do ente em seu próprio ser, isto é, tornar presente o ente.

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

encontra¹¹. Não é este o caso. A linguagem enquanto expressão é um momento constitutivo do discurso (λόγος) como o acontecimento *uno* de reunião e dação dos elementos mencionados acima. É de fato possível que em certas ocasiões o ser-aí se relacione com os entes sem pronunciar uma palavra – do que não se depreende a ausência do discurso (λόγος). No entanto, a centralidade da linguagem no projeto hermenêutico-fenomenológico heideggeriano não ocorre somente porque de imediato e na maior parte das vezes proferimos enunciados sobre as coisas, mas porque ela é justamente o modo como o discurso (λόγος) é previamente encontrado pelo ser-aí. Ela é o que lhe é mais familiar em seu modo de ser cotidiano. Além disso, sem a linguagem pensada como o exprimir-se sobre algo perante um outro ou com ele, de modo que o que foi expresso possa ganhar uma subsistência própria e ser desse modo reapropriado e repetido por terceiros, não seria possível a formação de uma totalidade significacional fática sedimentada (mundo compartilhado) – fenômeno esse que é central para a analítica existencial do ser-aí. Já com relação à analítica do ser-aí, é preciso dizer que ela não foi abordada no presente trabalho. Os caracteres ontológicos aqui realçados do ente que nós mesmos somos não permitiram vê-lo como ser-aí. Isto porque uma série de elementos centrais do ser desse ente não foram sequer mencionados aqui, algo já alertado no início do texto. Entre eles estão o cuidado, a temporalidade, o estado de ânimo e a mundidade. Assim sendo, o que se apresentou foi um ente alijado de horizonte fático histórico, algo como um ser-aí sem mundo. É claro que também não foi simplesmente descrito um ser humano como uma subjetividade instituidora de julgamentos nos moldes da tradição filosófica. Isto é evidente devido à descrição central do caráter ontológico desse ente, a existência: o já ser sempre junto às coisas mesmas enquanto um retirá-las do encobrimento sobre o modo da mostraçãõ de algo como algo. O desencobrimento discursivo de um todo unitário que o apresenta como totalidade *una* impede que se determine esse ente que nós mesmos somos como tábua de juízos, como aquele que constitui a unidade entre predicados e sujeitos. Esse ente na forma em que foi descrito aqui se assemelhou mais a algo como um “ser vivo que possui linguagem” (ζῷον λόγον ἔχον). De qualquer modo, não se pode usar como objeção contra as considerações feitas neste texto o fato de não se ter abordado a analítica existencial do ser-aí. Desde o princípio se deixou claro que o objetivo não era reconstruir as análises feitas por Heidegger desse ente que nós mesmos somos, mas evidenciar a motivação que o levou a fazê-la: a relação entre discurso (λόγος) e ser.

¹¹ Um exemplo desta posição é apresentado por Marco Aurélio Werle tanto em seu artigo *Do pensamento à poesia: Heidegger e Hölderlin* (WERLE, 1998, p.99), como posteriormente em seu livro *Poesia e Pensamento em Hölderlin e Heidegger* (WERLE, 2005, p.28ss).

Algumas afirmações feitas na preleção *Platão: O sofista* evidenciam a importância desse primado ontológico do discurso para as investigações heideggerianas da década de 1920. Heidegger diz que o desenvolvimento da ontologia grega não se deu através do somatório das categorias descobertas ao longo do tempo pelos pensadores. “Ao contrário, o trabalho propriamente dito se concentra na elaboração e no trazer à tona do meio, no qual uma investigação ontológica pode efetivamente se movimentar” (HEIDEGGER, 2012b, p. 480). Para os gregos, a elaboração do meio a partir do qual é possível perguntar pelo ser é justamente o discurso (λόγος), pois é somente nele que o ser do ente pode mostrar-se. Mais à frente na preleção é dito: “No que concerne à tarefa primária de toda ontologia possível, é preciso dizer positivamente que ela reside precisamente na preparação; na preparação para o fato de se ter presente aí um solo capaz de fazer com que se possa perguntar sobre o sentido de ser em geral” (HEIDEGGER, 2012b, p. 489). Assim sendo, é insuficiente colocar e procurar responder à pergunta acerca do ser de um modo formal. É indispensável que antes disso se elabore concretamente o solo sobre o qual toda pesquisa ontológica se movimenta. Este solo é o discurso (λόγος). No texto intitulado *A história da filosofia*, Hans-Georg Gadamer conta que foi da extremamente impressionante interpretação de Heidegger do diálogo *O Sofista* que saiu o lema de *Ser e Tempo*. Gadamer ainda diz que nesse período Heidegger adotava uma perspectiva que tornava possível reconhecer na dialética platônica das ideias (ιδέες) a dimensão do ser que se manifesta, do ser do desvelamento (ἀλήθεια) que se manifesta no discurso (λόγος), sendo que posteriormente ele manteve tal perspectiva somente em relação aos mais antigos pensadores, passando a tratar Platão como aquele que submeteu a verdade à mera correção e adequação a um ente previamente dado, e que, assim, caminhou na direção do “esquecimento do ser” (GADAMER, 2012, p. 405). O lema de *Ser e Tempo* a que se refere Gadamer é anunciado na primeira página do tratado, logo após uma citação do diálogo platônico *O Sofista*. Ele é a elaboração concreta da pergunta pelo sentido de “ser”. Elaborar concretamente a questão do sentido de ser em geral não é apenas colocá-la formalmente, mas investigar as condições de possibilidade da colocação radical da pergunta fundamental da ontologia, o que não significa outra coisa além de descobrir e preparar o meio no qual toda pesquisa ontológica se movimenta, o discurso (λόγος). Sendo esse um momento constitutivo do ser do ente que nós mesmos somos, a elaboração do modo de acesso ao ser passa necessariamente por uma análise ôntico-ontológica desse ente. Contudo, como o que está em jogo é perguntar concretamente pelo sentido de ser

em geral, sendo a analítica do ser-aí somente elaborada de forma provisória e incompleta – seu completo desenvolvimento é tarefa para a antropologia filosófica ou filosofia existencial. Nesse sentido, é preciso discordar de Michel Haar quando ele afirma que a preleção *O que é metafísica* de 1929 sinaliza por toda parte uma viragem, a passagem da fenomenologia para o pensamento do ser. Tematizando a angústia, Haar afirma que Heidegger teria deixado de trabalhar a partir dela a possibilidade de o ser-aí assumir o poder-ser mais próprio que é o seu, e passado a concentrar seus esforços para pensar a manifestação do ser ele mesmo a partir dessa tonalidade afetiva fundamental (HAAR, 1993, p.55). De fato, tanto na preleção *O que é metafísica* quanto no tratado escrito concomitantemente, *A essência do fundamento*, Heidegger deixa de tematizar o ser do ser-aí e passa a centrar sua análise no ser, mas estes escritos ainda não sinalizam o início da viragem no pensamento de Heidegger. Eles se inserem no interior do projeto da ontologia fundamental, a qual analisa provisoriamente e de modo incompleto o ser-aí. Isto porque, com a preparação do solo para o desenvolvimento da pesquisa ontológica, tornou-se possível passar dessa análise do ente que nós mesmos somos para o perguntar efetivo pelo sentido de ser – o que Heidegger busca fazer nesses dois textos de 1929, mas movimentando-se ainda no interior do horizonte aberto pela analítica do ser-aí.

As considerações que aqui foram feitas, principalmente por meio da reconstrução da preleção *Platão: O Sofista*, devem ter sido suficientes para evidenciar o primado ontológico do discurso (λόγος) e, conseqüentemente, seu papel central no desenvolvimento de uma ontologia fundamental. Mas a importância dessa preleção não consiste somente em ajudar a tornar concreto o solo sobre o qual se levanta a questão acerca do sentido de ser, ela também possui um destaque por explicitar a compreensão que Heidegger possuía na década de 1920 sobre o sentido de ser em geral – compreensão essa que acaba por jogar mais luz sobre o primado ontológico do discurso. Ao longo do presente texto foram dadas algumas definições do ser do ente. As principais se apresentam nos conceitos de *ἰδέα*, *δύναμις κοινωνίας*, *παρουσία*, *a priori*, os quais são velhos conhecidos do vocabulário da tradição metafísica. No entanto, como alertado anteriormente, o significado corrente de tais palavras tinha de ser suspenso, e buscou-se fazer isso aqui por meio da retomada da relação originária com tais palavras. Tal retomada deu-se através de um salto para o interior do campo originário de mostraçãõ daquilo que elas nomeiam, sendo possível, então, ver diretamente a coisa nomeada – conforme já dito exaustivamente, esse campo de mostraçãõ é o discurso (λόγος). A partir do que foi conquistado, pode-se ana-

lisar um pouco mais detidamente tais conceitos. Iniciar-se-á pela ideia (ιδέα). Esta palavra diz respeito ao movimento que a interpelação discursiva realiza em direção à coisa mesma ainda como um todo indistinto, e neste realiza uma delimitação, de modo que a coisa ela mesma pode, pela primeira vez, apresentar-se para nós na forma de seus limites estabelecidos. A ideia (ιδέα) se refere a esse mostrar-se da coisa ela mesma em sua substancialidade coisal. Neste sentido, ela não pode ser desvinculada da sua dação, da sua mostração. Esse mostrar-se na plenitude alcançada através da delimitação é o vir da ideia (ιδέα) juntamente com os aspectos (εἶδη) ao nosso encontro. Assim, tem-se que no conceito de ideia (ιδέα) está implicado o de comunhão (κοινωνεῖν), pois ela é sempre um ser-com-o-outro, um ser presente com algo diverso dela mesma. Mas esse fenômeno da comunhão (κοινωνεῖν) no seu caráter constitutivo do “com relação a algo” (πρός τι) ainda não é suficiente para compreendê-la plenamente. Isso porque o momento do “com vistas a algo” (πρός τι) característico de toda comunhão (κοινωνεῖν) pertence tanto à ideia (ιδέα) quanto aos aspectos (εἶδη) – é preciso dizer que o conceito de dação é igualmente insuficiente, pois ele também diz respeito aos últimos. O que os distingue propriamente é o fato de os aspectos (εἶδη) só poderem dar-se caso antes da sua determinação a ideia (ιδέα) já tiver sido delimitada. É somente a partir dela que eles podem mostrar-se em si mesmos, ou seja, a ideia (ιδέα) precisa ter sido presentificada previamente para que seja possível a delimitação dos aspectos (εἶδη). Essas expressões referentes ao caráter propriamente dito da ideia (ιδέα) – antes, já, sido, a partir de, previamente – mostram-na como a priori, princípio (ἀρχή) dos aspectos (z), como gênero (γένος), raiz, aquilo de que algo provém, ou seja, o que já sempre a cada vez fora delimitado previamente de modo a tornar possível a dação dos aspectos (εἶδη). A ideia (ιδέα) é, então, o outro que é presente com os aspectos (εἶδη). Porém, esse seu ser outro não se trata de um simples ser diverso. A diferença é muito mais radical. A ideia (ιδέα) não apenas diferencia-se dos aspectos (εἶδη), mas ela é aquilo que, sendo com eles, está para além de todos e qualquer um deles. E isto não somente porque, devido à sua comunhão, (κοινωνεῖν) ela é a condição de possibilidade de que eles se mostrem em si. Além disso, há o fato de ela ter o caráter de uma presença universal (καθόλου) e constante (οὐσία). Sendo a condição de possibilidade dos aspectos (εἶδη) virem ao nosso encontro, a ideia (ιδέα) é o que permanece sempre presente com todo e qualquer um deles, na medida em que eles se mostram em si mesmos. Verifica-se que existe uma estreita conexão entre essas palavras, a qual parece até tornar possível que elas sejam trocadas umas pelas outras. De fato, esse é o caso. No início da

preleção *Platão: O Sofista*, Heidegger aborda a partir de Aristóteles os modos possíveis de desvelamento (*ἀληθεύειν*), e detendo-se na arte (*τέχνη*) – a qual se inicia com uma atualização discursiva (*λέγειν*) da obra, que se mostra sem matéria –, ele afirma que o princípio (*ἀρχή*) da produção (*ποίησις*) é o aspecto (*εἶδος*) da obra, sua face, isto é, aquilo que constitui sua presença propriamente dita (HEIDEGGER, 2012b, p. 44ss). De acordo com Heidegger, a concepção aristotélica acerca do aspecto (*εἶδος*) é uma ressonância do modo de falar e ver platônico, pois esse aspecto (*εἶδος*) descrito por Aristóteles não é outra coisa senão a designação para a ideia (*ιδέα*) platônica, a qual constitui o ser propriamente dito, segundo Platão. Ao abordar as teorias deste último mais à frente na preleção, Heidegger diz que Platão utiliza os conceitos de gênero (*γένος*) e aspecto (*εἶδος*) de maneira promíscua (HEIDEGGER, 2012b, p. 574), sendo o último aquilo que constitui a presença concreta de algo, ou seja, o que ele designa é a ideia (*ιδέα*). O intercâmbio dessas palavras decorre não só do fato de, apesar de seus monumentais esforços, Platão e Aristóteles ainda não terem conseguido conquistar uma visão clara e distinta do âmbito nomeado por elas, mas principalmente devido ao fato de aquilo para o que elas apontam ser o mesmo, o ser do ente na unicidade de seu acontecimento discursivo.

Sempre que falou-se neste texto a respeito do ser do ente, foram empregues as palavras *ιδέα*, *εἶδος*, *κοινωνεῖν*, *ἀρχή*, *γένος*, *καθόλου*, *ούσία*. Isto não foi algo arbitrário. A intenção desse uso foi a de esclarecer e reforçar o posicionamento citado de Günter Figal a respeito da relação entre Heidegger e a tradição metafísica. Ernst Tugendhat também defende essa posição (TUGENDHAT, 1992, p. 85). De acordo com ele, Heidegger talvez seja o único filósofo de nosso tempo que tentou desenvolver a tradição clássica da filosofia ontológico-transcendental em um caminho produtivo. Por outro lado, diz Tugendhat, que esse avanço seja apresentado como superação e fim dessa tradição filosófica, torna-o algo suspeito. O que buscou-se fazer no presente trabalho foi mostrar em linhas gerais como deu-se esse avanço superador da tradição metafísica. Conforme afirmado anteriormente, o primeiro passo do projeto ontológico fundamental de Heidegger consistiu naquilo que ele viu como responsável pelo desenvolvimento da ontologia grega, no trabalho de descobrir e tornar concreto o solo sobre o qual movimenta-se toda pesquisa ontológica, isto é, na elaboração do modo de acesso ao ser do ente: o *λόγος*. Porém, houve um afastamento (superação) da tradição metafísica na medida em que essa preparação tornou possível ver algo antes não visto: a cooriginariedade entre discurso (*λόγος*), desvelamento (*ἀληθεύειν*) e ser. Não se pode separar ser de sua dação, quer dizer, a mostraçã

é algo que pertence ao ser. Isso fica claro quando compreendemos propriamente como se dá esse mostrar-se do ser, ou seja, seu desvelamento. O retirar algo do velamento não é de forma alguma o equivalente abstrato da remoção do véu que encobria uma coisa já presente. Desvelamento deve ser entendido no sentido que fora aqui descrito, a saber, o de interpelação discursiva de algo: dirigir-se para um todo dado encoberto, isto é, indistinto, e neste realizar operações de delimitação e articulação, de modo que com o estabelecimento do seu limite a coisa conquiste uma posição própria, permanecendo nesse estado pleno de estar erguida sobre si mesma, e, assim, venha ao nosso encontro. Conquistar sua plenitude através do colocar-se dentro de seu limite próprio e, mantendo-se nesse limite, apresentar-se como se é em si mesmo, significa justamente ser. Essa relação entre discurso (λόγος), desvelamento (ἀληθεύειν) e ser fica ainda mais clara a partir de um dos conceitos mencionados acima para o ser do ente, gênero (γένος). Na preleção *Platão: O Sofista*, Heidegger diz que gênero (γένος) “significa raiz, aquilo de que algo provém, a saber, um ente em seu ser, aquilo, portanto, que um ente já sempre a cada vez respectivamente é” (HEIDEGGER, 2012b, p.575). Gênero (γένος) é uma palavra orientada para a proveniência do ente, é um conceito estrutural do próprio ser referente ao contexto ontológico de fundação que evoca as noções de *a priori*, de algo prévio, do que já se encontra presente. Ocorre que somente por meio do discurso (λόγος) algo pode tornar-se presente como *a priori*. Isso se deve à exclusiva estrutura lógica do discurso (λόγος), ao desvelamento de algo como algo. Algo só pode apresentar-se como aquilo que já está constantemente presente com tudo o que se mostra – sendo a condição de possibilidade de tudo o que se mostra –, se for possível sua descoberta em vista de algo. É aqui que se encontra o primado ontológico do discurso referente ao modo único de desvelamento que circunscreve as possibilidades nas quais o ser do ente pode se mostrar. Nesse sentido, ainda que seja atualização de algo, a percepção sensível (αἴσθησις) não pode mostrar o ser do ente, na medida em que ela é um puro desvelamento sem a estrutura lógica do discurso (λόγος).

O caráter *a priori* do ser do ente evidenciado na palavra gênero (γένος) não é somente uma questão da fenomenologia referente às premissas do conhecimento eidético, mas é o problema ontológico universal, o qual consiste em “saber como é que alguma coisa em geral pode estar antes de outra e o que significa a preordenação peculiar” (HEIDEGGER, 2012b, p. 542). Justamente na preleção *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, Heidegger aborda o problema do *a priori*. Lá ele afirma: “*A priori* significa ao mesmo tempo aquilo *que* torna possível o ente enquanto ente naquilo que e no modo *como*

ele é” (HEIDEGGER, 2012a, p. 470). O *a priori*, isto é, o anterior foi visto pela tradição filosófica ocidental como o caráter próprio do ser, o que significa que esse foi interpretado sob a perspectiva do tempo. A vinculação de Heidegger ao pensamento metafísico acontece por ele também ter compreendido o ser a partir do tempo. Porém, seu pensamento radicaliza e supera a tradição na medida em que ele enxerga a concepção até então vigente acerca do tempo como derivada de uma temporalidade originária. Como conclusão dessa preleção do semestre de verão de 1927, Heidegger diz que não há nenhum comportamento do ser-aí em relação ao ente que não tenha desvelado ser, e não há nenhum desvelamento de ser que não esteja enraizado em um comportamento em relação ao ente, de modo que desvelamento de ser e comportamento em relação ao ente sempre se desdobram a cada vez como latentes. Mas, se todo comportamento do ser-aí em relação ao ente desvela ser, é preciso dizer que nessa copertinência originária não incidental o desvelamento de ser possui o caráter do *a priori*.

Isso porque a possibilidade de comportamento do ser-aí em relação ao ente exige um desvelamento prévio de ser. Ser é o já sempre desvelado em todo modo de ser do ser-aí (HEIDEGGER, 2012a, p. 470-475). A intelecção fundamental de Heidegger foi visualizar que o que possibilita o desvelamento de ser, conferindo-lhe o caráter de *a priori*, ou seja, temporal, é a constituição fundamental do ser-aí: o todo unitário dos movimentos ekstáticos de descerramento discursivo – o cuidado (*Sorge*) – cujo sentido estruturante é a unidade dos horizontes desses movimentos projetivos de abertura – a temporalidade (*Zeitlichkeit*)¹². O ser do ente é o *a priori*, o anterior, pois ele é aquilo que já foi sempre desvelado discursivamente em todos os modos de ser do ser-aí, sendo somente a partir desse desencobrimento discursivo prévio do ser do ente que o ente pode vir ao nosso encontro. Ter conseguido enxergar esse acontecimento prévio fundamental de dação de ser fez com que Heidegger não apenas desenvolvesse a tradição metafísica, mas, superasse-a. Tendo em vista a relação entre discurso (*λόγος*), desvelamento (*ἀληθεύειν*) e ser, esse último pôde mostrar-se como *a priori*, gênero, princípio, mas não como princípio último, presença constante atemporal, pois, se ser é fundamento, isso deve significar:

¹²Como já dito, não será possível abordar no presente texto o todo estrutural ontológico do ser-aí, o cuidado (*Sorge*). Heidegger define-o formalmente no §41 de *Ser e Tempo (O ser do ser-aí como cuidado)* da seguinte forma: *ser-adiantado-em-relação-a-si-mesmo-no-já-ser-em-(o-mundo-) como ser-junto-a* (os entes que vêm ao encontro no interior do mundo). As expressões *ser-adiantado-em-relação-a, já-ser-em, ser-junto-a*, indicam que o ser do ser aí é a unidade de movimentos projetivos descerradores, os quais se dão a partir de uma unidade de horizontes de sentido, a temporalidade, a qual pode ser definida como o todo unitário cooriginário das saídas para – ekstases – o futuro (*Zukunft*), ser do sido (*Gewesenheit*) e presente (*Gegenwart*).

ser acontece como fundamento. É retendo o acontecimento discursivo *uno* de dação de ser que se consegue compreender plenamente as reflexões mais radicais e centrais de todo o projeto ontológico fundamental heideggeriano, as quais foram mencionadas no início do presente texto. A primeira encontra-se na terceira consideração (*Realidade e cuidado*) feita no §43 de *Ser e Tempo* (*Ser-aí, mundidade e realidade*). Lá, é dito que o ser do ente se funda ontologicamente no ser do ser-aí, e certamente só enquanto o ser-aí é, isto é, enquanto a possibilidade de desvelamento de ser é, “dá-se” ser, o que caracteriza uma dependência do ser do ente em relação ao desvelamento de ser (HEIDEGGER, 2012c, p. 587-589). A outra é feita na terceira consideração (*O modo de ser da verdade e a pressuposição da verdade*) do famoso §44 de *Ser e Tempo* (*Ser-aí, abertura e verdade*). Ela consiste nas afirmações de que só “se dá” ser na medida em que desvelamento (verdade) é. E este só é na medida e enquanto o ser-aí é, de modo que ser e desvelamento (verdade) “são” de igual originariedade (HEIDEGGER, 2012c, p. 635).

Como conclusão, pode-se dizer que o presente texto tentou tornar claro o acontecimento cooriginário e *uno* de dação de discurso (*λόγος*), desvelamento (*ἀληθεύειν*) e ser. Esse acontecimento é o próprio *λόγος*: o movimento desvelador que se dirige para um todo velado, isto é, indistinto, e nesse realiza uma cisão (*διαίρειν*). Tal corte discursivo não é de modo algum uma destruição, muito pelo contrário. Ele é o acontecimento que põe algo de pé ao conferir-lhe uma posição, e, assim, leva-o até sua plenitude pela conquista do ser que é o seu. Isto ocorre dessa maneira porque cisão (*διαίρειν*) é delimitação (*ὀρίσασθαι*): fazer com que algo alcance uma consistência e sustentação através do colocar-se dentro dos próprios limites (*ὄρος*). O que foi cindido é reunido em uma articulação definida pelas próprias coisas, e vem ao nosso encontro mostrando-se sob a forma de um todo unitário, só que agora não mais indistinto. O que se dá é, então, a unidade entre as coisas elas mesmas em seu desvelamento (*ἀληθεύειν*), o próprio acontecimento de dação em sua estrutura de realização (*λόγος*), e as palavras nomeadoras daquilo que aí se mostra (linguagem). Retendo esse movimento de cisão (*διαίρειν*) – delimitação – do *λόγος* em seu caráter de tornar manifesto (*δηλοῦν*) – desvelamento (*ἀληθεύειν*) –, ou seja, tornar claro, poder-se-ia dizer, fazendo uma paráfrase de Heráclito (HERÁCLITO, 64): *o λόγος conduz tudo aquilo que é.*

ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Loyola, 2013.

_____. *Política*. Lisboa: Vega, 1998.

CASANOVA, Marco. *Compreender Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. *Eternidade Frágil*. Rio de Janeiro: Via Vérita, 2014.

FIGAL, Günter. *Martin Heidegger: Fenomenologia da Liberdade*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

GADAMER, Hans-Georg. *Hegel, Husserl, Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2012.

HAAR, Michel. *Heidegger and the essence of man*. Albany: State University of New York Press, 1993.

HEIDEGGER, Martin. *Introdução à filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. *Introdução à metafísica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

_____. *Marcas do caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. *O que é metafísica?* In: *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

_____. *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia*. Petrópolis: Vozes, 2012a.

_____. *Platão: O Sofista*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012b.

_____. *Ser e Tempo*. Campinas: Unicamp, 2012c.

HERÁCLITO. *Fragmentos*. In: *Os Pré-socráticos*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

PARMÊNIDES. *Da Natureza*. São Paulo: Loyola, 2002.

PLATÃO. *Fédon*. Belém: UFPA, 2011a.

_____. *Fedro*. Belém: UFPA, 2011b.

_____. *Sofista*. In: *Diálogos*. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

RICHARDSON, Willian. *Heidegger: through phenomenology to thought*. The Hague: Marinus Nijhoff, 1963.

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

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

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