
Sobre a essência relacional da palavra: a superação do paradigma linguístico designacional na fenomenologia da linguagem de Martin Heidegger

On the relational essence of the word: The overcoming of the designational linguistic paradigm in the Phenomenology of Language of Martin Heidegger

DOI:10.12957/ek.2023.65370

Lucas de Lima Cavalcanti Gonçalves¹

Universidade Federal da Paraíba

lucaslcg01@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-8651-6061>

RESUMO

Com estas reflexões desenvolvemos a tese segundo a qual o mundo não é feito de objetos, mas de relações, colocando-a em conexão com o problema de como aceder à essência da linguagem enquanto potência de criação. A renovação da potência originária da linguagem passa, então, por uma superação do paradigma designacional, pelo qual ela decaiu em mero veículo de transmissão de informações, em direção a uma experiência da própria realidade como sendo estruturalmente linguística. Através dos enigmas da porta fechada, da margem obscura da clareira e do acesso vetado à árvore da vida, compreendemos por que a filosofia é avessa à fixação do pensamento em respostas, consistindo sua virtude em manter resolutamente a existência na preservação de seu caráter de insuperável questionabilidade.

Palavras-chave: Fenomenologia da linguagem. Intuição e expressão. Poesia. Indicação formal.

ABSTRACT

With these reflections, we develop the thesis according to which the world is not made of objects, but of relations, presenting it in connection with the problem of the access to the essence of language as a power of creation. The renewal of the originary power of

¹ Licenciado em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba (2019). Mestre em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba (2021).

language passes, then, through an overcoming of the designational paradigm, by which it has declined into a mere vehicle for transmitting information, towards an experience of reality itself as being structurally linguistic. Through the enigmas of the closed door, the dark edge of the clearing and the vetoed access to the tree of life, we understand why philosophy is averse to the fixation of thought on answers, its virtue consisting in resolutely maintaining existence in the preservation of its insurmountable character of questionability.

Keywords: Phenomenology of Language. Intuition and expression. Poetry. Formal Indication.

Técnica e modernidade

O pensamento de Martin Heidegger representa, no cenário da crise das ciências europeias, que se abateu especialmente sobre a filosofia alemã após a morte de Hegel, uma tentativa de retorno destrutivo-apropriador ao *fundamentum absolutum inconcussum* da vida espiritual do Ocidente. O próprio Heidegger observa, nos *Seminários de Zollikon*, que o esforço de Descartes consistiu precisamente na busca por um tal fundamento. O destino da civilização ocidental foi longamente preparado, desde o alvorecer da metafísica grega, até à sua consumação, na era contemporânea, pelo estabelecimento do império da técnica. Seu ponto decisivo de inflexão é, na modernidade, a identificação cartesiana do *fundamentum* com a *res cogitans*. Nas *Meditações* de Descartes se esboça o destino da metafísica como cumprimento de um longo processo de esquecimento das origens da vida espiritual do Ocidente, deixando entrever o profundo abismo que estremecia sob os pés do homem moderno, tornado insensível à realidade desse abismo pela embriaguez ufanista do ideal do progresso fundado na razão. “Agora, torna-se objeto tudo aquilo que se contrapõe (*entgegensteht*) ao Eu e a seu pensamento, na medida em que devém passível de determinação por meio desse pensamento, em conformidade com seus princípios e categorias.” (HEIDEGGER, 1994b, p. 154). O Eu devém *fundamentum* porquanto, para o homem moderno, só convém denominar real àquilo que se dá direta e inequivocamente de acordo com a estrutura cognitiva do *subjectum*.

Para Heidegger, na conferência sobre *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*, à civilização mundial, fundada sobre o império da técnica, dois fins possíveis aguardam: “Igualmente incerto permanece se a civilização mundial será em breve subitamente

destruída ou se se cristalizará numa longa duração que não resida em algo permanente, mas que se instale, muito ao contrário, na mudança contínua em que o novo é substituído pelo mais novo.” (HEIDEGGER, 2009, p. 71). Contudo, dando um leve passo atrás, poderíamos nos perguntar: como foi possível esse despotismo da objetividade, essa superposição do meramente palpável à vitalidade da vida, se a meta era justamente o contrário? E Heidegger, como que antecipando-se a isso, conclui a sentença supracitada dos *Seminários de Zollikon* dirigindo-nos o desafio de levantar essa mesma questão, ao declarar: “Enquanto não compreenderes esse nexos, não compreenderás o que se passa com a ciência moderna.” (HEIDEGGER, 1994b, p. 154). Como foi possível, então, que o homem moderno, tencionando se estabelecer na condição de senhor do mundo, tenha se tornado, na verdade, escravo das coisas?

Ocorre que com o *cogito sum* apenas o “Eu” se torna certo, ao passo que tudo se lhe contrapõe permanece incerto e inseguro. “Em última análise, descobre-se que a condição para o eu está em sua consciência de si, o que significa que a partir daí sua apreensão não pode ser conquistada fora do âmbito da representação, do especular, da reflexão.” (RUBENICH, 2013, p. 291). Ocorre também que aquilo que em nós diz “Eu!” tenha sempre sido um pequeno tirano. Ocorre, além disso, que a atividade filosófica tenha diminuído as pretensões desse pequeno tirano recordando-lhe sempre novamente, pela visão da imensidade do cosmo, a magnitude de sua própria pequenez. Não obstante, cosmo é sempre ordem, e, em havendo ordem, haverá necessariamente quem a estabeleça. A magnitude sempre volta a preencher todos os espaços, mesmo que, em se tratando da magnitude da pequenez, seja preciso apequenar tudo, a fim de que ela se torne grande comparativamente.

É desse modo que a metafísica grega prepara a era da dominação técnica, da redução de tudo à condição de objeto, da escravização do homem pelas coisas. Não há, pois, qualquer contradição entre a anulação do Eu, ensejada pela metafísica como meio para uma vida filosófica, e sua transformação em *fundamentum absolutum inconcussum* da totalidade do real. Antes, essa configuração de fundamentação leva a cabo a anulação do Eu em seu sentido mais rigoroso. Em se tratando de um fundamento que é dentre todos o mais inseguro e instável, o estabelecimento da tirania do Eu só pode se consumir mediante uma transferência da posição de asseguramento frente àquilo que ameaça. Trata-se de uma transferência pela qual aquilo que se contrapõe ao Eu, agora tornado

objeto de dominação, legitima o seu domínio, tornando-se, por isso, para ele, a mais certa de todas as instâncias do real, passando, ao conquistar definitivamente a predileção do tirano, à condição pura e simples do que é real em si e para si. Essa é a via pela qual o homem moderno, tencionando tornar-se senhor do mundo, tornou-se, ao contrário, escravo das coisas.

Quando o des-coberto já não atinge o homem, como objeto, mas exclusivamente, como disponibilidade, quando, no domínio do não-objeto, o homem se reduz apenas a dis-por da dis-ponibilidade – então é que chegou à última beira do precipício, lá onde ele mesmo só se toma por dis-ponibilidade. E é justamente este homem assim ameaçado que se alardeia na figura de senhor da terra. Cresce a aparência de que tudo que nos vem ao encontro só existe à medida que é um feito do homem. Esta aparência faz prosperar uma derradeira ilusão, segundo a qual, em toda parte, o homem só se encontra consigo mesmo. (...) *Entretanto, hoje em dia, na verdade, o homem já não se encontra em parte alguma, consigo mesmo, isto é, com a sua essência.* O homem está tão decididamente empenhado na busca do que a com-posição pro-voca e ex-plora, que já não a toma como um apelo e nem se sente atingido pela ex-ploração. Com isto não escuta nada que faça sua essência ex-sistir no espaço de um apelo e por isso *nunca pode* encontrar-se, apenas, consigo mesmo. (HEIDEGGER, 2006, p. 29-30, grifos do autor).

Com o estabelecimento da certeza autoconstruída sobre o mundo, o sujeito moderno se assegura de seu domínio, ocultando de si mesmo o fato de que um tal domínio se fundamenta na instabilidade insuperável de sua própria existência finita. Ele foge do próprio desencobrimento da verdade do Ser, ficando os dois pés naquilo que o desencobrimento projeta, este, por sua vez, tornado conteúdo de representação. Aquilo a que denominamos “conteúdo”, na linguagem ordinária, embora seja, desse modo, corretamente denominado, não o é ainda verdadeiramente enquanto não se encontrar o verdadeiro através e por dentro do correto. No âmbito de sua essenciação, “conteúdo” (*Gehalt*) não diz já o vigente, mas, antes, a força originária reunidora (*Ge-*), que mantém ou suporta (*-halt*) o vigente em sua vigência. Esse “suporte” diz, então: nada de conteúdo, mas a fonte infinita a partir da qual se pode assumir e efetivamente se assume direcionamentos diversos, inclusive quanto ao conteúdo, tomado como conteúdo de representação. Assim, nem mesmo aquilo que a linguagem ordinária designa como conteúdo possui originariamente o modo de ser-conteúdo, no sentido do simplesmente vigente, ou do ser simplesmente dado, mas, muito mais, do circundante do conteúdo, daquilo que o contém e delimita em conformidade com um determinado modo de conter.

Para a experiência fática da vida, a forma de conter se determina como relação, modalidade. Heidegger denomina “com-posição” (*Ge-stell*) à essência da técnica

moderna, na medida em que nela se dá uma forma de desencobrimento da verdade do Ser que desafia o homem a explorar a natureza “tomando-a por objeto de pesquisa até que o objeto desapareça no não-objeto da disponibilidade.” (HEIDEGGER, 2006, p. 22). Note-se, então, que, no que se refere à lida com os instrumentos colocados à disposição na conjuntura das ocupações estabelecida pela técnica moderna, sua empregabilidade só se deixa apreender quando, abandonando qualquer consideração teórica de seus respectivos funcionamentos como máquinas perfeitamente autônomas, nos inserimos na própria conjuntura do uso que, através da pertinência mútua dos instrumentos uns aos outros, perfaz uma totalidade de sentido. A descoberta de Heidegger, na conferência sobre *A questão da técnica*, é que operando desse modo, isto é, nos obrigando a voltar o olhar sempre para a totalidade instrumental, a técnica moderna torna patente o fato de que *o mundo não é feito de objetos, mas de relações*. A verdade do Ser consiste propriamente em ser essa força originária reunidora que, nos diversos modos de desencobrimento, se retrai para que algo como, por exemplo, um conteúdo, possa vir ao encontro, assumindo talvez a configuração de algo como uma instância perfeitamente autônoma.

Em seu retraimento, a força reunidora nos dirige um último aceno, pois seu retirar-se ilumina as conexões entre os conteúdos, deixando entrever que, na caducidade de tais relações, os próprios conteúdos (que o homem moderno aprendeu a considerar como o que há de mais certo e seguro depois do próprio continente, isto é, da “máquina perfeitamente autônoma” da subjetividade) mergulhariam novamente no abismo insondável desde o qual a força reunidora acena. Correspondendo à verdade do Ser, o que faz a técnica é concentrar-se sobre o objeto até que ele desapareça, totalmente integrado aos nexos de disponibilidade (*Bestand*) a partir dos quais o objeto é posto, podendo inclusive aparecer como algo contraposto (*Gegenstand*) para uma consideração desprovida de circunvisão. A disponibilidade, esse não-objeto em que a técnica moderna luta para subsumir todo objeto, é uma forma de desencobrimento da verdade do Ser na medida em que patenteia a proveniência relacional de todo conteúdo.

Toda produção é um modo de desencobrimento, uma vez que aquilo que é produzido, ao ser produzido, subitamente sobressai, saltando à vista como algo novo e perfeitamente acabado, para então recolher-se, entrando, por assim dizer, “em funcionamento”. Entrar em funcionamento significa, sobretudo para a técnica moderna, entrar em relação. No súbito sobressair do produzido, os próprios nexos relacionais são

iluminados pela força reunidora que, assim, dá testemunho da verdade do Ser. O testemunho da verdade do Ser se contrapõe, desse modo, à compreensão ingênua segundo a qual o produzido é algo por si subsistente, independentemente de qualquer caráter relacional que só poderia ser assumido sempre *a posteriori*. Ao contrário, o produzido já nasce sob o signo do funcionamento, de um ser-para uma determinada finalidade relacional. Seu fim é seu princípio. O que sobressai, então, não é o produzido, enquanto máquina perfeitamente autônoma, mas o contexto relacional que o antecede, mesmo quando se faz parecer que, ao contrário, é o produzido que funda primeiramente um contexto relacional. O que sobressai é o fato de ser esta a peça que faltava para alimentar o monstruoso maquinário, desaparecendo em suas entranhas metálicas agora postas em movimento.

Permanece, entretanto, a possibilidade de que o homem seja, ele próprio, também devorado. Reside aqui o perigo de que, ao invés de atentar para o aceno da verdade do Ser, iluminadora dos nexos de disponibilidade, o homem se converta também em algo meramente disponível. Converter-se em meramente disponível significa: deixar-se levar pela sucessão frenética das ocupações, mantendo a verdade do Ser fechada no abismo do esquecimento, como o que já não mais acena. Esse perigo é tanto mais reforçado, a ponto de abrir a possibilidade de instauração de um destino francamente oposto ao desencobrimento da verdade do Ser, porque a nossa linguagem cotidiana esbarra a cada passo na metafísica tradicional. E só pode fazê-lo porque é a metafísica tradicional que funda e fundamenta a compreensão ordinária da linguagem, mesmo que a confusão generalizada que troca o ente pelo Ser pareça ser uma fortuita confirmação da própria correção das categorias da metafísica. “A língua é, para o Homem, o mais perigoso de todos os bens, porque é ela a primeira que o coloca na esfera do ser, e com isso na do não-ser, e com isso na da possível perda do ser e da sua ameaça.” (HEIDEGGER, 2004, p. 75). Mais uma vez, é preciso buscar, como diz Heidegger, o verdadeiro através e por dentro do correto. A tarefa que resta para o pensamento é, então, renovar a relação do humano com a linguagem, de tal modo que sobressaia o aspecto relacional do fenômeno, em virtude do qual todos os conteúdos mundanos se convertem em indícios da verdade do Ser.

Não obstante, aquilo que dissemos acima, a saber, que o mundo não é feito de objetos, mas de relações, é válido também aqui. Renovar a linguagem não significa criar

outra linguagem. O que buscamos é o mais familiar, o mais próximo, de modo que nenhuma linguagem artificialmente produzida seria capaz de dar a viver nosso mundo tão bem quanto aquela que fala através de nossa língua materna. Transformando-se as relações, muda-se também o mundo que é por elas sustentado e projetado, porque a verdade do Ser, instauradora de relações, é o domínio do sem-sentido. Sendo destituída de qualquer sentido determinado, a verdade do Ser é a fonte inesgotável donde todo sentido provém. “Se o homem quiser voltar a se encontrar novamente nas cercanias do ser, porém, então ele precisa antes aprender a existir no sem-nome” (HEIDEGGER, 2008, p. 332), afirma Heidegger na *Carta sobre o humanismo*. É, portanto, tarefa do pensamento, colocar-se na escuta da linguagem, modificando sua relação com a linguagem, a fim de que possa ouvir ressoar o apelo quieto da verdade do Ser.

Não se trata de reaprender a falar a nossa linguagem, muito menos de aprender uma nova, mas de um caminho de abertura para a interpelação da instância fundamental em que o homem é reunido de sua dispersão em múltiplos afazeres para um encontro, ou melhor, para o encontro privilegiado com aquilo que é propriamente seu. “A linguagem é a morada do ser. Na habitação da linguagem mora o homem. Os pensadores e os poetas são os guardiões dessa morada. Sua vigília consiste em levar a cabo a manifestação do ser, na medida em que, por seu dizer, a levam à linguagem e nela a custodiam.” (HEIDEGGER, 2008, p. 326). Levar à linguagem e custodiar na linguagem a manifestação do Ser. Que tipo de exigência é esse? Parece e efetivamente passa às vezes como se fosse um mero deslumbramento verborrágico, insustentável frente ao instrumental de que dispõe a análise lógica da linguagem. Somos tentados a pedir ao autor da exigência uma receita pronta e acabada, um conjunto de passos que possamos seguir a fim de realizar aquilo que ele demanda de nós ao dizer que devemos levar à linguagem e custodiar na linguagem a manifestação do Ser. E, no entanto, se efetivamente cedêssemos a uma tal tentação, que nos poderia ser dado senão a indicação que continua a soar retumbante e ensurdecadora, há mais ou menos vinte e cinco séculos, desde o frontispício do oráculo apolíneo em Delfos onde outrora esteve gravada?

Não há procedimento acabado para se chegar a si mesmo. É preciso deixar-se falar pela linguagem para atingir a transformação essencial de nosso ser em seu ser próprio. Habitamos com o Ser a morada comum da linguagem. O Ser se refaz a cada instante para comportar o surgimento de novos contextos relacionais. Nós, por nosso lado, nos

aferramos a eles como a algo permanente, certo e seguro. Para que a habitação comum se mostre enquanto tal é preciso modificar o modo de nossa relação com a linguagem, em correspondência ao Ser que sempre se refaz, nunca se apresentando como algo fixo e acabado. Contudo, quando nos voltamos para a linguagem ordinária, nos deparamos com uma multiplicidade de usos, inesgotável como o Ser. Portanto, se um procedimento fixo é impossível, a generosidade do pensar deve nos prover pelo menos uma indicação acerca de onde começa o caminho a percorrer. Como podemos principiar a instauração de uma forma de relacionamento com a linguagem a partir da qual o Ser se deixe experienciar, não como conteúdo, mas como fonte inesgotável de sentido? Pretendemos, pois, partir da multiplicidade de usos da linguagem, para chegar a uma forma de expressão indicativa da verdade do Ser. Procuramos esboçar o projeto de nossa habitação no sem-nome.

Entrando na esfera de poder da palavra

Assim soa a exigência da hermenêutica fenomenológica heideggeriana: é preciso conduzir o Ser ao âmbito da expressão sem reduzir, como o faz a metafísica tradicional, o seu sentido a um modo de ser do ente simplesmente dado. A exigência fenomenológica se dirige à expressão, isto é, à linguagem mediante a qual os fenômenos vêm à fala. Note-se, contudo, que, na própria forma de colocação de uma tal exigência, já nos encontramos diante de uma determinada concepção da linguagem, a que poderíamos designar como *concepção instrumental*. Os fenômenos vêm à fala, dizíamos, *mediante* a linguagem. Ao formular essa proposição, já nos achamos de antemão instalados na compreensão segundo a qual a linguagem é um meio para um fim determinado, a saber, a designação de representações cuja correção pode ser verificada através de leis lógicas ou de estados de coisas passíveis de constatação objetiva. No entanto, com isso se compreende justamente o contrário daquilo a que visa a exigência fenomenológica. A concepção instrumental da linguagem, que a toma como um meio na consecução de um fim determinado, pressupõe que a representação e o fenômeno, a intuição e a expressão, sejam duas instâncias separadas da realidade, entre as quais *medeia* a linguagem.

Mas, não é possível corresponder à exigência fenomenológica, de trazer os fenômenos para o âmbito da expressão, se os considerarmos de antemão como objetos de representação na mente de um sujeito cognoscente. Ao supor que entre o fenômeno e a

representação há um vazio a preencher por meio da linguagem, já assumimos que o próprio fenômeno enquanto tal não pode vir diretamente à expressão. E isso porque “as relações essenciais não se deixam representar adequadamente através do esquema meio-fim.” (HEIDEGGER, 2006, p. 126). A transformação essencial da atitude teórica em atitude fenomenológica passa, então, por uma superação da concepção instrumental da linguagem. A atenção ao vigor próprio da linguagem revela, para Heidegger, o fato de que o fenômeno não se distingue de sua expressão. Desse modo, a pura expressividade da linguagem constitui para si mesma seu próprio fim, uma vez que falar e criar não se distinguem, embora possam passar e passem efetivamente como duas atividades separadas.

É que, nas palavras essenciais da linguagem, o que nelas se diz propriamente cai, com muita facilidade, no esquecimento, em favor do que se diz num primeiro plano. O homem ainda não chegou a pensar o mistério desse processo. A linguagem retrai para o homem o seu dizer simples e elevado. Mas isso não chega a emudecer o seu apelo inicial. O apelo apenas silencia. O homem não presta atenção a esse silêncio. (HEIDEGGER, 2006, p. 128).

Concebendo o fenômeno como expressão, nos damos conta do sentido desse silêncio como correspondência do ser falante a um certo caráter “intransitivo” da linguagem, que tem lugar a partir da potência destrutiva / criativa da palavra. Primeiramente, esse caráter intransitivo elimina a necessidade de buscar, por detrás ou para além da expressão, algo como um objeto de designação. Fenômeno é linguagem, de tal modo que a tarefa do pensamento, imbuído da atitude fenomenológica, pode ser expressa como atenção à palavra. Por isso, “quando Heidegger pretende elucidar sobre uma coisa (num sentido mais amplo, o conteúdo de uma questão), vira-se imediatamente para a *palavra*.” (ZARADER, 1999, p. 56, grifo da autora). O domínio das coisas elas mesmas, a que a atitude fenomenológica visa aceder, não é uma massa amorfa de dados sensíveis, mas uma totalidade conjuntural de desempenhos relacionais estruturada como linguagem, com o que fica anulada a dicotomia tradicional entre intuição e expressão. (MCGRATH, 2003, p. 342). Em segundo lugar, a anulação da distinção entre intuição e expressão se mostra não como uma opção metodológica arbitrária, mas como uma exigência dos próprios fenômenos. Nomear significa, originariamente, evocar para a palavra, isto é, criar, conduzindo o nomeado para a linguagem, habitação comum de homem e Ser. (HEIDEGGER, 2012, p. 15-16). Assim, podemos compreender como

silêncio a resposta ao apelo inicial da linguagem (emudecido em favor da informação que a expressão veicula em primeiro plano), isto é, como a intransitividade a que dá lugar a sua potência criadora. A linguagem cria e, assim, à expressão se segue o silêncio do criado, como aquilo que simplesmente se presentifica não ao modo de um discurso sobre fatos, mas como “um deixar aparecer que traz o produzido como uma coisa vigente para o meio de coisas já em vigor” (HEIDEGGER, 2006, p. 139), isto é, como um conduzir para diante de..., *pro-ducere*. “O mesmo mantém em relação o que se diferencia a partir do uno. Essa diferenciação a partir do uno constitui o próprio da linguagem.” (HEIDEGGER, 2012, p. 192). A linguagem, em sua potência destrutiva / criativa, determina à unidade indiferenciada do sentido de Ser: “Faça-se!”, ao que se segue o silente fazer-se do múltiplo, que se diferencia com base na fonte inesgotável de sentido, que é a verdade do Ser.

Com isso, não saímos de uma linguagem para outra, mas apenas descobrimos, em nossa própria linguagem, outra possibilidade de relação com o dizer, que não se fundamenta em uma concepção instrumental e, por isso, resguarda a possibilidade de uma *concepção essencial* da linguagem, pela qual a palavra não meramente se refere, mas efetivamente é Ser: a linguagem feita Ser. (ZARADER, 1999, p. 59). Trata-se de uma concepção da linguagem em seu exercício concreto, isto é, como palavra, como entidade cujo ser se esgota em sustentar os vigentes em sua vigência. Heidegger distingue, então, colocando em evidente oposição uma à outra, duas concepções da linguagem; 1) Uma, em que a palavra é *aquilo que designa (das Bezeichnende)*, a que denominamos concepção instrumental da linguagem, pela qual esta é compreendida como um meio para alcançar determinado fim, a saber, a transmissão de informações acerca de estados de coisas objetivamente acessíveis; 2) Outra, em que a palavra é essencialmente *aquilo que mostra (das Zeigende)*, a que denominamos concepção essencial da linguagem, que visa trazer as coisas para sua morada, no âmbito da linguagem, fazendo mundos pela palavra, criando efetivamente a partir da verdade do Ser, concebida como concentração infinita que se determina pela livre assunção de direcionamentos específicos. (ZARADER, 1999, p. 55-56). Heidegger descreve, na conferência intitulada *O caminho para a linguagem*, essa potência originária de criação que resguarda a essência da linguagem em oposição à concepção meramente instrumental e designativa da palavra.

A saga do dizer é mostrar. Em tudo que nos fala alguma coisa, em tudo que nos aclama, conclama e reclama, em tudo o que nos aguarda como o que ainda não foi falado e também na fala que *nós* cumprimos, em tudo isso vigora o mostrar, que deixa aparecer toda vigência e que tira do brilho toda ausência. Em sua saga, o dizer não é, de forma alguma, uma expressão linguística acrescentada posteriormente ao que aparece. Ao contrário. Tanto o brilho do aparecer como a sombra do desaparecer repousam na saga mostrante do dizer. Ela libera toda vigência para o seu vigor e confina tudo o que está ausente à sua ausência. Em sua saga, o dizer perpassa e articula o livre da clareira, esse que busca um aparecer e deve abandonar o desaparecer, e no qual toda vigência e ausência deve se mostrar e dizer. (HEIDEGGER, 2012, p. 206, grifo do autor).

A contraposição entre a concepção instrumental e a essência da linguagem também é discutida na preleção de 1934 / 1935 sobre os *Hinos de Hölderlin*. Aí, Heidegger questiona precisamente em que medida uma estrutura linguística pode corresponder à verdadeira essência da poesia compreendida como exposição do “ser-aí histórico do homem ao ente na sua totalidade.” (HEIDEGGER, 2004, p. 63). Para compreender uma tal possibilidade, então, é preciso levar em consideração, e Heidegger o diz a partir de Hölderlin, o ser humano “em relação ao seu posicionamento fundamental em meio ao ente, da sua liberdade e poder de mandar e cumprir, da sua ação criativa e destrutiva.” (HEIDEGGER, 2004, p. 64). Em virtude desse poder e dessa ação, nomear, originariamente compreendido, implica efetivamente criar, e não apenas referir algo objetivamente dado. Nomear é: evocar para a palavra (HEIDEGGER, 2012, p. 15-16), compreendendo-se a palavra como o próprio âmbito em que o Ser se exerce e, em última instância, é, isto é, como casa do Ser. A compreensão da linguagem como instrumento esconde a força produtiva da palavra sob o véu de uma interpretação hipostaziante do significado, a partir da qual o signo linguístico devém mero produto.

Essa compreensão da linguagem como ação destrutiva / criativa soa, de fato, estranha. Mas, apenas porque, em meio ao predomínio do esquecimento do Ser, em obra na história da metafísica, a redução de tudo a mero objeto, a objetificação total do mundo e das experiências mundanas, perpetuou-se através da ênfase em uma concepção meramente derivativa da palavra, tal como é a concepção instrumental. “A vivência do mundo circundante não é nenhuma contingência, mas repousa na própria essência da vida em si e para si; por outro lado, estamos teoreticamente instalados apenas em ocasiões excepcionais.” (HEIDEGGER, 1987, p. 88). Contudo, não é meramente fortuito que o esquecimento do Ser tenha predominado justamente através da concepção designacional da linguagem. Antes, é que, assim como acontece, na e através da linguagem, a revelação

do ente, assim também, a persistência da linguagem na abertura em que se dá o encontro do homem com seu mundo e, portanto, a criação deste mundo, comporta também o velamento do ente em sua proveniência linguística.

A necessidade de manter o pensamento na insegurança da questionabilidade, na abertura para a vida que nem dela se afasta nem busca se afastar constitui um traço fundamental do pensamento heideggeriano. “Para Heidegger, o pensamento é uma travessia incessante para o *adyton*, uma resposta sempre ainda pendente à sua própria *im-possibilidade*. O futuro da filosofia talvez dependa disso, a saber, se ela é ou não essa resposta pendente, essa abertura.” (TRAWNY, 2013, p. 26). Sendo fonte inesgotável de sentido, o Ser só se revela a cada vez mediante o sobressair de um aspecto determinado, e a condição desse sobressair é que tudo o mais permaneça oculto, como sustentação para o que sobressai. Heidegger observa, então, que o velamento pode se dar em vários sentidos, embora seja a “aparência” (*der Schein*) a variedade mais predominante dentre os diversos modos de encobrimento dos fenômenos. (HEIDEGGER, 2004, p. 65). Em *Ser e Tempo*, ele resume a duas as possibilidades do encobrimento: o fenômeno pode nunca ter sido descoberto, não havendo dele nem conhecimento nem desconhecimento, ou pode estar obstruído. No caso da obstrução, o “encobrimento pode ser total ou, como geralmente acontece, o que antes se descobriu ainda se mantém visível, embora como aparência. No entanto, há tanta aparência quanto ‘ser’.” (HEIDEGGER, 2015, p. 76). A diferença entre esses modos de obstrução, por sua vez, não repousa no conteúdo da aparência, mas na relação que se mantém para com a aparência, assim como o não-descoberto só o é na medida em que é deixado e mantido fora da abertura. Destarte, o ocultamento da verdade do Ser pelo primado da designação comporta o desvelamento de um aspecto dessa mesma verdade, que consiste precisamente em seu re-cobrimento. A verdade do Ser se retrai, diante do primado da designação, para deixar na própria designação um indício para a rememoração do poder originário destrutivo / criativo da palavra.

Contudo, a diferença entre ser e ente só pode ser experimentada como uma diferença esquecida se ela já tiver sido desvelada com o estar-presente do que está presente e se, assim, já tiver cunhado um vestígio que permaneça preservado na linguagem em que o ser vem a ser expresso. Pensando assim, podemos supor que a diferença clareou [*sich gelichtet hat*] na palavra inicial do ser, antes de ser clareada nas palavras posteriores – sem, no entanto, alguma vez ter sido nomeada como tal. A clareira da diferença não pode, por isso, significar também que a diferença apareça como diferença. Por outro lado,

pode manifestar-se, no estar-presente enquanto tal, a sua relação com o que está presente, de tal modo que o estar-presente vem à palavra *como sendo esta relação*. (HEIDEGGER, 2014, p. 431, grifos do autor).

O caráter vestigial da designação conduz à constatação de que só em havendo linguagem há mundo. O princípio da significação, o impulso inicial dado à linguagem pelo contato do homem com a verdade do Ser, margeia na penumbra entre a clareira do descoberto e o fechamento insondável do fundamento retraído. Mas, observa Heidegger, a significação se encontra, com isso, voltada para o interior da clareira do descoberto. Desse modo, a significação indica apenas discretamente o encoberto. Ademais, não poderia mostrar o que essencialmente não se mostra! Assim, a significação abre a possibilidade do re-cobrimento da clarificação inicial do encoberto. A verdade do Ser, quando toca a linguagem produz, da parte desta, um movimento de retração. Ante o contato com o fundamento plenamente instável e inquietadoramente desestabilizador da existência, o ser falante busca refúgio da clareza da clareira. Agarra-se, então, ao clareado, e pode se tornar, como efetivamente se torna na maioria das vezes, cego para o fato de que a luminosidade, que sustém o clareado, brota da verdade do Ser, da qual o ser falante se põe em fuga. Na fuga do ser falante com relação à verdade do Ser, a sutil indicação do encoberto é facilmente esquecida.

O ser falante se esquece do testemunho do Ser consignado pela língua, e passa, como que movido por uma *libido dominandi*, à absolutização do clareado. Por isso, diz Heidegger, a língua é o perigo dos perigos, pois “coloca o homem numa zona de supremas realizações e mantém-no, ao mesmo tempo, na área de uma derrocada de consequências insondáveis.” (HEIDEGGER, 2004, p. 65). Ao mesmo tempo em que encobre a diferença entre o clareado e o encoberto, porém, a linguagem a resguarda. E a resguarda efetivamente na medida em que a persecução da luminosidade que constitui o clareado conduz o ser falante para a experiência das bordas do abismo que margeiam entre o clareado e o encoberto. A esse propósito, gostaríamos de evocar uma palavra do poeta Augusto dos Anjos, que fala do profundo sentimento de perda de si que acompanha a angustiosa experiência da margem. “Para desvirginar o labirinto / Do velho e metafísico Mistério, / Comi meus olhos crus no cemitério / Numa antropofagia de faminto!” (ANJOS, 2002, p. 120). Chegar onde chegou o poeta é suportar até o fim o perigo de todos os perigos. Mas a linguagem ordinária, em sua tendência de facilitação, prontamente cede ao perigo. Ela não o suporta propriamente, não suporta a proximidade dos deuses, mas

apenas acompanha a tendência, que o perigo projeta, de afastar-se ao máximo da margem. Desse modo, adquire primazia a não-essência da língua, vigente através do paradigma instrumental.

A língua que, originalmente, fundava o *Ser*, está sujeita a uma decadência inexorável, à degenerescência em conversa fiada, a que nada consegue escapar, justamente porque cria a aparência de que, na sua forma de dizer, desde que se trate de um dizer, estaria fielmente retratado e concebido o ente. (...) Deste uso cotidiano da língua, da sua forma decadente portanto, partem a reflexão científica sobre a língua e a filosofia da linguagem, para considerarem a poesia como a exceção à regra. Assim, tudo fica virado do avesso. Mesmo quando a língua é concebida como veículo de criação artística, no fundo continua a predominar a concepção da língua como ferramenta de expressão. (...) Por isso, sentimo-nos quase compelidos a desesperar de alguma vez conseguirmos fazer vingar uma transformação essencial da experiência da essência da língua no ser-aí histórico de um povo. No entanto, é isso o que tem de acontecer, se queremos conseguir uma transformação do ser-aí, fazendo-o regressar às esferas primordiais do ser. (HEIDEGGER, 2004, p. 66-67, grifo do autor).

Com isso, o que se demanda de nós, a fim de que possamos entrar propriamente na esfera de poder da palavra, é a assunção de um modo de relação com a linguagem que não se esgote simplesmente na absolutização de seu aspecto designativo. Essa possibilidade é resguardada pela própria linguagem, desde que o clareado venha à presença não como o contrário do encoberto, mas como sendo essencialmente relação com o encoberto. “Na língua como tal é que se desenrola o conflito entre o Ser e o não-ser, o surgimento antagônico dos poderes e a resistência e derrota nesta luta, mas igualmente o embrutecimento que cai na indiferença de tudo saber e tudo conseguir.” (HEIDEGGER, 2004, p. 69). Nos encontramos, diante da linguagem, como diante de uma porta fechada. A depender da chave que escolhermos, o mundo que se abrirá por detrás da porta será diverso. Necessitamos encontrar uma chave que nos franqueie acesso a um mundo em que, ao falar, nos tornemos participantes no processo de sua criação. É preciso que a luminosidade criativa, oclusa na forma rígida da designação, cresça até o ponto em que esta, fraturada como terra seca sob o calor do sol, nos entregue aquilo que oculta.

Diálogo: a essência da palavra

Quanto ao primado do aspecto relacional na consideração do sentido completo dos fenômenos, em contraposição à mera determinação do conteúdo em que se exerce o paradigma instrumental da linguagem, é preciso partir do fato de que, para Heidegger,

mundo é linguagem. A linguagem não constitui um mero acessório, mas a estrutura da realidade mesma ou, o que é dizer o mesmo, o ser originário do ser humano. O ser humano é: um acontecimento linguístico. E como há mundo apenas aí onde há linguagem, então, verdadeiramente, “*os limites da minha linguagem* significam os limites de meu mundo.” (WITTGENSTEIN, 2017, p. 229, grifos do autor). A linguagem se desenrola no antagonismo entre ser e não-ser, entre o desvelado e o encoberto, e mesmo quando se abandona a margem em que o antagonismo é mais pungente, mesmo quando se é silêncio, ou ainda, mesmo quando se reduz o antagonismo entre ser e não-ser à mera contraposição entre ente e não-ente. O antagonismo essencial revela que pertence à palavra ser dialogável. Sendo linguagem, ao nosso ser pertence essencialmente: ser diálogo.

O nosso Ser acontece como um diálogo, em cujo acontecer os deuses nos interpelam, nos reivindicam, *nos trazem à linguagem*, nos perguntam se e como somos, como respondemos, como lhes dedicamos ou recusamos o nosso Ser. O nosso Ser, por conseguinte, desenrola-se sob a forma de um diálogo, desde que nós, respondendo a tal repto, tragamos à linguagem o ente enquanto tal, desvendemos o ente no que ele é e no modo como é, encobrindo-o e dissimulando-o, porém, ao mesmo tempo. Só onde acontece a língua desvende-se o ser e o não-ser. Este desvendamento e encobrimento somos nós próprios. (HEIDEGGER, 2004, p. 72, grifos do autor).

A essência dialogável da linguagem abre a compreensão da palavra como interpelação e resposta, como elaboração de um espaço que separa o Um do Outro, concebendo-se tal espaço como sendo essencialmente linguístico. Responder é assumir um direcionamento determinado frente ao que nos interpela, mesmo quando a resposta se dá na forma de uma recusa a assumir qualquer direcionamento. Ao assumir, frente à interpelação do que interpela, um direcionamento determinado, projetamos elaborando o espaço que nos separa da interpelação, chegando, assim, ao que nos interpela, atingindo-o pela primeira vez. Antes da resposta, o espaço que nos separa do que interpela é intransponível. Responder é criar pontes. “Só podemos ouvir uns dos outros, se qualquer um for, antes disso, colocado na proximidade e à distância da essência das coisas. Isso, contudo, acontece pela língua, não enquanto meio de comunicação, mas sim enquanto a instauração originária do ser.” (HEIDEGGER 2004, p. 75). Mundo é, desse modo, o espaço que nosso dizer respondente projeta elaborando como uma espécie de prestação de contas daquilo que somos e de como somos frente a um dizer que nos interpela. O diálogo propicia o mundo como habitação comum responsivamente elaborada no espaço entre o dizer respondente e a interpelação que o provoca.

Apenas o dizer respondente torna manifesta a interpelação enquanto tal. Só há interpelação em havendo resposta. Apenas a resposta atribui consistência de ser ao que interpela e ao que responde, e o faz precisamente ao elaborar linguisticamente o espaço que conduz de um a outro e que os põe inextrincavelmente juntos pelo poder reunidor da palavra. Por isso, embora pareça constituir-se em um movimento posterior, a dimensão responsiva do dizer do Outro detém o primado ontológico da enunciação, fundando retroativamente a posição do Um que interpela. Contudo, à fundação retroativa da posição do que interpela pelo dizer responsivo pertence essencialmente o *silêncio*. Ao elaborar o mundo, o dizer responsivo renuncia à palavra, no sentido da construção tética de juízos sobre estados de coisas objetivamente passíveis de constatação. O dizer responsivo opera em silêncio: ele funda a posição do que interpela fazendo-se efetivamente movimento de acolhimento da interpelação. O dizer responsivo projeta o que interpela de tal modo que, em função dele, se esgota, desaparece. Assim, a dialética entre o Um que interpela e o Outro que corresponde à interpelação é superada pela concretização do espaço que, no dizer respondente, reúne e congrega ambos os polos desta relação.

A linguagem cria mundos ao estabelecer novos nexos de relação entre o dizer que interpela e o que responde. Destarte, na concepção essencial da linguagem, como potência destrutivo-criativa de mundos, o momento relacional antecede e possibilita a determinação do conteúdo que a palavra projeta elaborando. “O poeta fala partindo de uma disposição interior, que define o território e impregna o espaço, sobre o qual e no qual o dizer poético instaura um ser.” (HEIDEGGER, 2004, p. 81). A poesia, como lugar da ocorrência essencial da palavra, apaga a referência meramente ostensiva e descritiva da mensagem, libertando o ser falante para “um poder de referência para aspectos do nosso ser-no-mundo que não se podem dizer de um modo descritivo direto, mas só por alusão, graças aos valores referenciais das expressões metafóricas e, em geral, simbólicas.” (RICOEUR, 2019, p. 56). Esse tipo de alusão, que refere experiências mundanas que não podem ser descritas, mas apenas apontadas de tal modo que o leitor, seguindo a direção da referência, possa chegar à sua realização efetiva, é denominado por Heidegger, na fase inicial de seu pensamento, anterior à publicação de *Ser e Tempo*, “indicação formal” (*formale Anzeige*). Para Heidegger, a função dos conceitos filosóficos consiste propriamente em fornecer alusões dessa natureza.

No conceito filosófico, a indicação não é preenchida por um conteúdo objetivo qualquer, mas pela exigência de uma realização, da transformação da situação do si mesmo na realização da experiência indicada. “Não se dá nenhuma inserção num campo temático, mas, em contrapartida, a indicação formal é uma *defesa*, um *asseguramento* prévio, de modo que o caráter realizador ainda permanece livre.” (HEIDEGGER, 1995, p. 64, grifos do autor). Isto é, a indicação formal deixa o caráter realizador da experiência em suspensão na iminência que adia a realização prévia por parte do Um, mantendo-a na abertura das possibilidades que o dizer respondente confere ao Outro. Na indicação formal, o conteúdo definitório não consiste em um “quê” (*quidditas*), mas em um “como” (*quodditas*) do modo de acesso ao fenômeno. (HEIDEGGER, 2015, p. 66). Na medida em que deixa em suspenso a concretização do direcionamento da experiência quanto ao conteúdo, a indicação formal patenteia o fato de que a filosofia não se destina à compreensão teórica, mas à experiência concreta dos próprios fenômenos e modos de ser da existência fática. Na expressão “indicação formal”, o “formal” indica, assim, o caráter de adiamento de determinações quidditativas como rejeição ao encobrimento teórico dos fenômenos.

A distinção noemática entre conteúdo quidditativo (*Wasgehalt*) e conteúdo modal (*Wiegehalt*) de uma definição corresponde à distinção noética entre apreensão teórica e experiência vital. (HEIDEGGER, 1993, p. 83-85). A apreensão teórica se volta para a explicação do fenômeno mediante a abstração, pela qual se corrige o próprio fenômeno com base em conceitos universais. A indicação do conteúdo modal, como produto do labor filosófico, por outro lado, acentua a experiência concreta dos fenômenos em questão, buscando trazê-los à expressão tal como se dão diretamente. Por isso, “Heidegger opõe ao pensamento explicativo, próprio da metafísica, um outro pensamento que não pretende – subindo na cadeia das causas e efeitos – dominar a coisa, mas sim recebê-la, deixá-la vir.” (ZARADER, 1999, p. 129). A indicação formal se destina ao encontro vivo, que projeta elaborando a experiência significativa do mundo como única experiência verdadeiramente possível do mundo enquanto tal, a partir da qual apenas a referência se consoma e o modo de acesso livremente assumido livremente temporaliza a situação indicada e enforma a quiddidade que a atitude teórica posteriormente e de forma indevida isola e absolutiza.

“*Conceito*” não é um esquema, mas uma possibilidade de ser, do instante, ou seja, uma possibilidade constitutiva do instante; um sentido colhido de algo; que mostra a *posição prévia*, isto é, que transporta para a experiência fundamental; que mostra a *concepção prévia*, isto é, que exige o modo do falar e do questionar; ou seja, transporta o *Dasein* para sua tendência de interpretação e para sua preocupação. Conceitos fundamentais não são acréscimos posteriores, mas motivos condutores. (HEIDEGGER, 2013, p. 22, grifos do autor).

Para além das formações conceituais universalizantes e, de qualquer modo, insuficientes no que concerne à expressão das experiências da vida concreta, Heidegger encontra, na indicação formal, um modo de expressão mais originário. Da distinção entre conteúdo quididativo e conteúdo modal importa reter o fato de que apenas onde já teve lugar a de-vivificação da vida, pela qual se toma as palavras como meros veículos de significação objetiva, apenas aí, dizíamos, é que uma tal distinção pode aparecer como mera contraposição. É na existência que a atividade filosófica se consoma e é para a própria existência, formalmente indicada na concretude de suas possibilidades de realização, que o conceito filosófico aponta. O conceito converte-se, assim, em cristalização de um desempenho relacional, que ganha vida mediante o labor compreensivo, temporalizando o Um, como experiência fundamental responsivamente elaborada pela recondução do Outro, do conceito, ao contexto em que atinge a plenitude de sua significação.

Dizemos “fenômeno” e o que temos em vista com essa denominação é, na verdade, uma estrutura complexa de direções de sentido que, embora possam distinguir-se conceitualmente entre si com relativa clareza, se encontram concreta e inextricavelmente interconectadas. Assim, trazer à fala o fenômeno, mantendo, ao mesmo tempo, a exigência de assegurar-se contra a decadência informacional da palavra, implica articular, em um dizer, uma estrutura complexa de sentido, ressaltando a particularidade e cooriginariedade dos diferentes direcionamentos de sentido que o perfazem. E nada há no fenômeno, por trás do fenômeno, além de significação. Nada há no mundo que não seja linguagem e isso se revela sobretudo quando a linguagem ordinária se revela insuficiente frente à necessidade de expressão que nos move, pois aí é que se mostra que não somos nós que detemos a linguagem, como um dom que nos distinguisse da mera natureza permitindo-nos a sua dominação, mas, antes, que é a linguagem que nos possui e o faz tanto mais decisivamente precisamente aí onde nos falta.

O sentido completo do fenômeno

Com as considerações precedentes, sobre a essência dialogal da linguagem, tivemos em vista lançar alguma luz sobre a tese segundo a qual o mundo não é feito de objetos, mas de relações. A elaboração do mundo como projeção dos nexos de sentido que instauram a comunicação entre o Um e o Outro, entre o dizer respondente e a interpelação dirigida por si mesma à existência fática para que se produza a si mesma como produção de sentido, resguarda a possibilidade de um modo não-objetificante de expressão dos fenômenos da fenomenologia. Na primeira fase de seu pensamento, Heidegger interpreta essa possibilidade a partir da necessidade de trazer o fenômeno à expressão tal como ele se dá diretamente para a intuição imediata. O modo dessa doação, por sua vez, não se confunde com o modo de ser do objeto, da representação objetiva, do ente simplesmente dado em geral. Em sua doação primária, o fenômeno se nos apresenta como uma estrutura complexa de direcionamentos de sentido que não se distinguem entre si senão mediante o esforço da conceitualização e que, posteriormente, mediante a conceitualização de tipo teórico, perdem qualquer conexão com a experiência concreta da vida. Cada momento particular carrega uma indicação da totalidade de referências que perfaz o sentido completo do fenômeno. É como se cada fragmento experiencial contivesse em pequeninas proporções todo o mundo a que pertence. Deixado, por assim dizer, solto, o fragmento tende a retornar para o âmbito da totalidade de sentido da qual deriva e da qual dá testemunho.

“Em primeiro lugar”, nunca escutamos ruídos e complexos acústicos. Escutamos o carro rangendo, a motocicleta. Escuta-se a coluna marchando, o vento do Norte, o pica-pau batendo, o fogo crepitando. Somente numa atitude artificial e complexa é que se pode “escutar” um “ruído puro”. Que escutamos primeiramente motocicletas e carros, isso constitui, porém, um testemunho fenomenal de que o *Dasein*, enquanto ser-no-mundo, já sempre se detém *junto* ao que está à mão dentro do mundo e não junto a “sensações”, cujo turbilhão tivesse de ser primeiro formado para propiciar o trampolim de onde o sujeito pudesse saltar para finalmente alcançar o “mundo”. Sendo, em sua essência, compreensivo, o *Dasein* está, desde o início, junto ao que ele compreende.” (HEIDEGGER, 2015, p. 227, grifo do autor).

Na preleção de *Introdução à fenomenologia da religião*, proferida no semestre de inverno de 1920 / 1921, Heidegger elabora a ideia de um sentido completo do fenômeno com base na articulação de uma tríade de direções de sentido: sentido de conteúdo (*Gehaltssinn*) sentido de relação (*Bezugssinn*) e sentido de realização (*Vollzugssinn*).

(HEIDEGGER, 1995, p. 63-65; RODRÍGUEZ, 1997, p. 51). Posteriormente, na preleção do semestre de inverno de 1921 / 1922, *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles*, ele acrescenta o sentido de temporalização (*Zeitigungssinn*) que, em virtude da historicidade da existência, acompanha o sentido de realização em seu exercício concreto. (HEIDEGGER, 1994a, p. 52-53). Desse modo, o sentido completo do fenômeno se concretiza a partir de três direções: (1) A direção do sentido originário de conteúdo, que não é algum tipo de representação, mas a coisa ela mesma tomada sob o aspecto daquilo que nela responde pela pergunta “que é?”; (2) A direção do sentido originário de relação, da relação intencional que não é estabelecida por um eu em geral caracterizado como “complexo de vivências”, mas por meu próprio eu, concreto e singular, que permanece o referente de toda expressão na medida em que responde pela pergunta “quem é?” dirigida à situação de enunciação; (3) A direção do sentido originário de realização, pela qual o meu próprio eu concreto e singular se relaciona com a coisa experienciada, no modo de uma imbricação absoluta, de tal forma que, em um “como é?” existencialmente concebido, mantém a coisa ela mesma na dimensão do encontro, porquanto sustém, de modo relacional, o jogo dialético entre distanciamento e aproximação.

O sentido de relação consiste na pura transitividade que caracteriza o comportamento intencional. As diversas modalidades pelas quais a relação se exerce concretamente constituem “pontos de inflexão” (HEIDEGGER, 1993, p. 181) da pura espontaneidade do si-mesmo na história concreta de uma existência singular. Juntas, perfazem o sentido de realização do fenômeno, o modo (*Wie*) pré-teorético em que os atos da vida cotidiana se operam. Como a realização está ligada a uma forma particular de temporalização, indissociável da historicidade da existência, pela qual a realização devém em e para uma situação concreta, há também um sentido de temporalização no comportamento intencional. (HEIDEGGER, 1994a, p. 53). O puro relacionar-se a..., que caracteriza o comportamento intencional em sua realização, é determinado em conformidade com um horizonte de concretização, um na-perspectiva-de-que (*Worauf*) e para-quê (*Wozu*) a realização se temporaliza (HEIDEGGER, 1994a, p. 53). O puro relacionar-se a... se detém em algo que não é distinto do próprio comportamento, resguardando-se, ao contrário, apenas nele e por ele. Aquilo que o comportamento “mantém” (*hält*) é seu conteúdo (*Gehalt*), que determina o sentido de conteúdo do fenômeno em questão, não como *ob-jectum*, mas como situação projetada por um

determinado desempenho relacional. O conteúdo é o Um que o Outro projeta elaborando responsivamente. Fenomenologia é, então, a exposição do sentido completo do fenômeno a articulação de uma tal conjuntura de direcionamentos.

Ainda que a temática da tríade de direções de sentido não seja explicitamente retomada em *Ser e Tempo*, ela é aí pressuposta. Em *Ser e Tempo*: (1) O sentido de conteúdo é constituído pelo mundo vivencial específico, que é experienciado na forma dos “três caracteres de relevo que permeiam um ao outro no fluxo da vida, dotando-a de sua ‘circunstancialidade lábil’ e singular, o próprio ritmo da vida” (KISIEL, 1995, p. 118): mundo circundante (*Umwelt*) mundo compartilhado (*Mitwelt*) e mundo próprio (*Selbstwelt*) (HEIDEGGER, 1993, p. 33); (2) O sentido de relação engloba as modalidades segundo as quais um mundo vivencial específico é intencionalmente projetado, ou melhor, as “formas de manifestação dos mundos próprio, compartilhado e circundante” (HEIDEGGER, 1993, p. 43): facticidade, intuição e expressão, que em *Ser e Tempo* dão origem à tríade de disposição (*Befindlichkeit*), compreensão (*Verstehen*) e fala (*Rede*), isto é, os modos de ser-em (HEIDEGGER, 2015, p. 192); (3) O sentido de realização determina como a relação entre o Um e o Outro se concretiza. Assim, a realização constitui a tonalidade fundamental daquilo que é experienciado nos sentidos de conteúdo e de relação. “O sentido de relação permite saber como o conteúdo é tido ou possuído; o sentido de realização permite fazer o mesmo com a relação. A relação é sempre tida, vivida, efetuada em uma realização” (CAMILLERI, 2017, p. 254); (4) O sentido de temporalização constitui a função principal do sentido de realização, exprimindo o nexos fundamental da realização como tempo histórico a partir do entrelaçamento entre porvir (*Zukunft*), ter-sido (*Gewesen*) e atualidade (*Gegenwart*) (HEIDEGGER, 2015, p. 407-416), que perfaz o caráter ekstático da temporalidade originária.

Mais uma vez, poderá redarguir o leitor, tudo isso soa como uma paranoia hermética, como um sonho de mistificação. Como poderá um conceito entregar a totalidade de sentido do conceituado a tal ponto que eu, ao ouvir a enunciação do conceito, entre magicamente na posse do conceituado? Dê-me, dirá o leitor, dê-me um exemplo, um exemplo apenas de uma definição elaborada em conformidade com tal norma e em atenção a tais exigências. E, no entanto, mais uma vez aqui somos levados a recordar o fato de que não importa o conteúdo da enunciação, mas a relação que estabelecemos com

ele. Qualquer definição pode tornar-se circunstância de realização, desde que seja encarada a partir da exigência fundamental da fenomenologia, de não apenas apreender cognitiva e exteriormente o fenômeno, mas entrar efetivamente em relação com ele.

No que se refere à disposição performativa a que deve visar a compreensão genuinamente filosófica de um conceito, cabe, no entanto, assinalar, para o leitor ávido por exemplificações, a semelhança que há entre a indicação formal e a natureza de certas composições artísticas. “A poesia (*Dichtung*) pode servir como exemplo de um excelente pensar e dizer não-objetificantes. (...) Em um tal dizer, nada se delimita ou representa como algo contraposto (*Gegenstand*) e como objeto (*Objekt*).” (HEIDEGGER, 2008, p. 87-88). Como em uma partitura ou em um roteiro teatral, aquilo que é expresso pelo texto filosófico só pode ser apropriado na medida em que é desempenhado pelo Outro. O texto só se torna vivo mediante o encontro e seguimento genuínos das indicações que nele se encontram. Ele não é uma unidade de sentido fechada em si mesma, mas uma indicação que, enquanto tal, aponta para fora de si, para algo que nela mesma não se mostra, a saber, o próprio acontecimento da vida, que perpassa e em meio ao qual se encontra imerso o leitor, e para o qual deve retornar em um movimento de apropriação. Assim, o questionamento sobre a possibilidade de tematizar o Ser sem objetificá-lo não deve ser dirigida a Heidegger, mas aos seus leitores, aos quais apenas cabe uma tal realização.

A disposição fundamental para o Sagrado

Em sua obra tardia, Heidegger se refere à disposição fundamental do filosofar no contexto de sua exposição acerca da disposição fundamental para o Sagrado, na preleção sobre os *Hinos de Hölderlin*. “Hölderlin chama ao sagrado o ‘isento de proveito próprio’.” (HEIDEGGER, 2004, p. 85). Heidegger interpreta o que a conceituação hölderliniana do Sagrado denomina “proveito próprio” como finitude. Refere-se, então, ao mistério da vida, que se exerce como atividade de impor limites ao múltiplo apenas para superá-los em seguida. Ao existir na abertura de suas possibilidades, o ser humano experiencia uma multiplicidade que beira a infinidade, ao mesmo tempo em que se sente arrastado por uma irresistível tendência a cristalizá-la, aprisionando-a em formas. “Para viver, o homem precisa morrer de forma relativa. A morte implicada em toda definição, em toda construção, é a própria rigidez inerente a qualquer forma. É, no entanto, essa morte ou

negação que constitui igualmente a vitalidade da vida.” (SCHUBACK, 2000, p. 26). O proveito próprio se exerce, então, como temporalização “finitizadora”, como atualização da vida em formações tendentes à rigidez. A ação isenta de proveito próprio, por outro lado, não cessa de criar, mas a criação, aqui, “já não pertence à esfera do útil nem, por conseguinte, do inútil, que ainda é avaliado na perspectiva da utilidade.” (HEIDEGGER, 2004, p. 85). A mais fundamental de todas as utilidades é aquela que deriva da absolutização dos conteúdos de nossas experiências mundanas.

A utilidade vai além da pura criação, uma vez que projeta também algo de objetivo ao qual possamos nos agarrar a fim de escapar ao desamparo. E, não obstante, fica sempre aquém da pura criação, na medida em que, em sua dedicação exclusiva ao conteúdo, impede a continuidade do desempenho da potência criativa, que fica cada vez mais soterrada pelas coisas, impossibilitada de aceder ao nível da relação. O proveito próprio é, então, conquistado mediante uma rejeição unilateral do que do que diz respeito propriamente à relação e, portanto, do que se refere à realização concreta da experiência mundana, e isso mediante a exacerbação da consistência ontológica do conteúdo, que assume o papel de sentido diretor da experiência. Uma tal rejeição não chega, como o Sagrado, à renúncia plena do proveito próprio. E disto decorre a queda original de Adão: de reconhecer o divino apenas pela via da unicidade. (HEIDEGGER, 1987, p. 65). O divino é, ao contrário, ao mesmo tempo, uno e harmoniosamente oposto e, por isso, o primeiro mistério que o Criador, no livro da Gênese, oferece à contemplação humana é o mistério das duas árvores, da separação como plenitude da perfeição, da divindade do múltiplo, uno e harmoniosamente oposto.

Adão toma do fruto de uma única árvore, privilegiando o aspecto da unidade, em detrimento da diversidade repousante no seio do uno como oposição harmoniosa, isto é, sem prejuízo, contradição ou diminuição da unidade. E a árvore da qual o fruto é tomado não é outra senão a árvore do conhecimento, ou seja, da potência que reúne o múltiplo para forjar a unidade. Mas como apenas o fruto da árvore do conhecimento é tomado, o acesso à árvore da vida fica obstruído, pois a unidade é escolhida em detrimento da diversidade, o uno é tomado à exclusão do múltiplo. Trata-se, portanto, de uma rejeição unilateral, esta que sabe apenas escolher o uno, em detrimento da oposição, e a rigidez como exclusão da mobilidade harmônica. Daqui, ressalta a necessidade, sentida intimamente pelo filósofo, de trazer à expressão o sentido completo do fenômeno, sem

que nenhum aspecto particular seja privilegiado na busca por uma unidade fictícia. Por isso, a filosofia não é afeita a respostas. A dificuldade do texto heideggeriano não consiste em alguma opção de liberada por formas de expressão pretensamente herméticas, mas pelo fato de que aí se dá efetivamente a manutenção da filosofia na insegurança da questionabilidade, do âmbito puramente relacional.

A dificuldade consiste em assumirmos positivamente, diante do texto, o caráter de nossa coparticipação na criação do mundo pela potência da palavra, impossibilitando que nos refugiemos nas fórmulas prontas de uma compreensão passiva. “O pensamento se compreende como resposta a uma relação com um outro, que se mostra como velamento, recusa, como um *adyton*. Trata-se de ser e estar *dentro* dessa relação. Adentrar essa relação é acolher um extraordinário excesso de sentido.” (TRAUNY, 2013, p. 22). A linguagem originária deve suportar até o fim a multiplicidade e a unidade, como coexistindo simultaneamente no seio do divino, que é uno e múltiplo, que é uno porque é múltiplo, não na diminuição, mas na conservação da divindade. “Para o intelecto calculador, a renúncia é uma entrega de algo e uma perda. A verdadeira renúncia, isto é, a que é sustentada e alcançada por uma disposição fundamental verdadeiramente abrangente, é criadora e produtiva.” (HEIDEGGER, 2004, p. 94). O exílio da linguagem e o predomínio do paradigma informacional começam com uma escolha, donde o sentido etimológico da palavra “heresia”. A generosidade do pensar, por seu turno, não se deixa conduzir a nenhuma escolha unilateral. O pensar, como pura doação, escolhe tudo, escolhe apenas o Todo. Nesse sentido, é um pensamento, digamos, etimologicamente “católico”.

Referências bibliográficas

- ANJOS, Augusto dos. *Eu e outras poesias*. 45. ed. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 2002.
- CAMILLERI, Sylvain. *Heidegger et les grandes lignes d'une phénoménologie herméneutique du christianisme primitif*. Cham: Springer, 2017.
- HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Tradução Marcia Sá Cavalcante Schuback. 6. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012.

- HEIDEGGER, Martin. *Caminhos de floresta*. Tradução Irene Borges-Duarte et al. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.
- HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. Tradução Emmanuel Carneiro Leão; Gilvan Fogel; Marcia Sá Cavalcante Schuback. 3. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006.
- HEIDEGGER, Martin. *Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993.
- HEIDEGGER, Martin. *Hinos de Hölderlin*. Tradução Lumir Nahodil. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.
- HEIDEGGER, Martin. *Marcas do caminho*. Tradução Enio Paulo Giachini; Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008.
- HEIDEGGER, Martin. *Ontologia (Hermenêutica da facticidade)*. Tradução Renato Kirchner. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.
- HEIDEGGER, Martin. *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.
- HEIDEGGER, Martin. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994a.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015.
- HEIDEGGER, Martin. *Sobre a questão do pensamento*. Tradução Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2009.
- HEIDEGGER, Martin. *Zollikoner Seminare: Protokolle – Zwiegespräche – Briefe*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994b.
- KISIEL, Theodore. *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley: University of California Press, 1995.
- HEIDEGGER, Martin. *Zur Bestimmung der Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987.
- MCGRATH, Sean J. Heidegger and Duns Scotus on Truth and Language. *The Review of Metaphysics*, v. 57, n. 2, p. 339-358, dez. 2003.
- PLATÃO. *O Sofista*. Tradução Henrique Murachco; Juvino Maia Jr.; José Trindade Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.
- RICOEUR, Paul. *Teoria da interpretação: O discurso e o excesso de significação*. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2019.
- RODRÍGUEZ, Ramón. *La transformación hermenéutica de la fenomenología: Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Madrid: Editorial Tecnos, 1997.
- RUBENICH, Alexandre. Heidegger e a questão do sujeito: Indícios para um filosofar sem imagens. *Problemata*, v. 4, n. 2, p. 278-309, 2013.
- SCHUBACK, Marcia Sá Cavalcante. *Para ler os medievais: Ensaio de hermenêutica imaginativa*. Petrópolis: Vozes, 2000.

TRAWNY, Peter. *Adyton: A filosofia esotérica de Heidegger*. Tradução Marcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Mauad X, 2013.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Tradução Luiz Henrique Lopes dos Santos. 3. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2017.

ZARADER, Marlène. *A dívida impensada: Heidegger e a herança hebraica*. Tradução Sílvia Meneses. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

Recebido em: 12/02/2022 | Aprovado em: 09/10/2022

