



ANANSI

Revista de Filosofia, Salvador.
Universidade do Estado da Bahia
ISSN: 2675-8385

Ser e Linguagem: A estrutura ontológica da linguagem em *Ser e Tempo*¹

Being and Language: The ontological structure of language in Being and Time

Daniel Conceição de Araújo²

Resumo

Nossa pesquisa tem por objetivo investigar a estrutura ontológica da linguagem na obra *Ser e Tempo* de Martin Heidegger. A linguagem em *Ser e tempo* é entendida como um modo de ser do *Dasein*. Este modo de ser apresenta-se na constituição fundamental do *Dasein*, a saber, ser-no-mundo. É no mundo que o *Dasein* se “apresenta” como possibilidade. A linguagem sendo um modo de desvelamento possui uma estrutura a qual é responsável por estruturar ôntico e ontologicamente a compreensão desta possibilidade. Logo, temos como hipótese que a estrutura ontológica da linguagem nos possibilita compreender e dar sentido as manifestações do ser do ente.

Palavras-Chave: Dasein, ser, linguagem, compreensão, sentido.

Abstract

Our research aims to investigate the ontological structure of language in Martin Heidegger's *Being and Time*. Language in *Being and Time* is understood as a way of being of *Dasein*. This way of being presents itself in the fundamental constitution of *Dasein*, namely, being-in-the-world. It is in the world that *Dasein* “presents itself” as a possibility. Language, being a mode of unveiling, has a structure which is responsible for structuring ontic and ontologically the understanding of this possibility. Therefore, we hypothesize that the ontological structure of language enables us to understand and give meaning to the manifestations of the entity's being.

Keywords: Dasein, being, language, understanding, meaning.

¹ Este texto é parte do trabalho de conclusão de curso para obtenção do título de Licenciatura em Filosofia pela Faculdade São Bento Bahia no ano de 2018. O texto foi revisado e brevemente alterado para publicação.

² Pós-Graduando *lato sensu* em Filosofia Contemporânea pela Universidade Católica de Salvador (UCSAL). E-mail: danielrnavalle@gmail.com.

Introdução

Ser e Tempo não é uma obra sobre linguagem. A linguagem é tratada na obra por ser um modo de ser do *Dasein*. A linguagem merece um tratamento como um existencial. Ou seja, o homem tem o seu poder-ser, também na linguagem. O mundo é o lugar onde a linguagem encontra sua abertura para o ser. É no mundo onde compreendemos e interpretamos. O ser-com e o ser-em são fundamentos para o surgimento da linguagem.

A linguagem é um modo de ser do *Dasein*. Em *Ser e Tempo* o tema começa a ser trabalhado a partir do capítulo V. Neste momento da obra, Heidegger já delimitou o ente a ser questionado em seu ser, a saber, o *Dasein*. O *Dasein* é o ponto de partida, os seus modos devem ser investigados pela analítica existencial. O mundo é encontrado como momento estrutural do *Dasein*. Por consequência, a linguagem como um existencial encontra o seu fundamento na estrutura ontológica do ser-no-mundo.

A investigação sobre a linguagem possui a tarefa de fundar bases para uma exploração mais fundamental. A linguagem é o fundamento para fenômenos mais originários. Segundo Acylene Ferreira (1999) a linguagem é originária. Sua origem está na sua relação com a *arché*. A linguagem é princípio. Esta gênese da linguagem busca estruturar o mundo que rodeia a realidade humana.

A cotidianidade do *Dasein* é, pois, significada através da linguagem. A linguagem estrutura esta realidade em discursos que articulam os significados. O interesse de Heidegger por essa temática mostra-se pelo seu caráter originário. A linguagem desvela o ser do ente. Por conseguinte, a linguagem revela-se um desafio, pois é um precioso modo de ser do homem.

A linguagem pode ser dita originária, porque ela transpõe toda tentativa de encerramento e de restrição de sentido e de significação para as coisas e acontecimentos do mundo. [...] A linguagem tem a origem como princípio estruturador. [...] A linguagem é originária e mais difícil propriedade do homem, por que é mais fácil e a mais simples de todas as riquezas humanas (FERREIRA, 1999, p. 104-107).

O que está em jogo é entender como a linguagem se comporta. A linguagem ganha a sua importância na analítica existencial como modo de ser do *Dasein*. Consequentemente, a problemática da linguagem torna-se relevante dentro da pesquisa exposta em *Ser e Tempo*, já que é responsável por estruturar o mundo dando-lhe sentido. Então, tendo feito estas observações preliminares, podemos agora partir para a análise da *estrutura ontológica da linguagem*.

Compreensão e interpretação

No capítulo V de *Ser e Tempo*, Heidegger tratará sobre o encontrar-se (disposição) do *Dasein*. É neste encontrar-se que se situa a linguagem. Mas, sua estrutura ontológica está fundamentada em três segmentos, são eles: compreensão, interpretação e significação.

Ao ser da pre-sença pertence uma compreensão do ser. Compreensão tem o seu ser num compreender. Se convém essencialmente à presença o modo de ser-no-mundo, é que a compreensão de ser-no-mundo pertence ao acervo essencial de sua compreensão do ser. A abertura prévia da perspectiva, em que acontece a liberação dos entes intramundanos que vêm ao encontro, nada mais é do que a compreensão do mundo com que a pre-sença, enquanto ente, já está sempre em relação (HEIDEGGER, 2002, p. 130-131).

Para Heidegger, o *Dasein* possui uma compreensão prévia. Esta compreensão é a abertura para seu ser. Ser-no-mundo possibilita ao *Dasein* uma compreensão prévia do seu ser. Posto isso, ser-no-mundo além de ser a constituição fundamental do *Dasein*, o proporciona a abertura para o seu ser, pois é no e com o mundo que o seu ser se desvela.

A compreensão prévia apresentada por Heidegger está relacionada à conjuntura e a significância. A conjuntura “é o ser dos entes intramundanos em que cada um deles já, desde sempre, liberou-se” (HEIDEGGER, 2002, p. 128). A conjuntura é toda a referência que temos dos entes instrumento, ou seja, o revelar do manual ou do instrumento encontram o seu ser na conjuntura. É no total de conjuntura que encontramos a descoberta, e esta descoberta seja do caráter manual ou do caráter instrumental do ente intramundano só pode ser entendida conforme aceitamos que ser-no-mundo possui a compreensão prévia na medida em que é lançado em um mundo com outros entes.

O filósofo da floresta negra, indica que esta compreensão prévia é originária. Isto se dá, pois, o *Dasein* enquanto ser-no-mundo possui abertura e esta abertura o possibilita a tal compreensão. Logo, para Heidegger “a presença ‘significa’ para si mesma, ela oferece o seu ser e seu poder-ser a si mesma para uma compreensão originária, no tocante ao ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 2002, p. 132).

A compreensão se atém a estas remissões como o contexto em que se movem as suas referências. A própria compreensão se deixa referenciar nessas e para essas remissões apreendemos o caráter de remissão dessas remissões de referência como ação de *significar* (HEIDEGGER, 2002, p. 132).

A compreensão possibilita a ação de significar (*Bedeuten*). O significar são ações do *Dasein*. Estas ações revelam aquilo que o *Dasein* é enquanto ser-no-mundo. E o que essas ações dizem que o *Dasein* é? As possibilidades do *Dasein* enquanto ser-no-mundo.

A função significa um ser para este um ser para isso, esse um estar junto em que se deixa e faz em conjunto, esse um estar junto em que se deixa e faz em conjunto, esse um estar com da conjuntura. Essas remissões estão acopladas entre si como totalidade originária. Elas são o que são enquanto ação de significar (Bedeuten), onde a própria pre-sença se dá a compreender previamente a si mesma no seu ser-no-mundo (HEIDEGGER, 2002, p. 132).

Então, o que é significância? A significância tem relação com a ação de significar? Qual a ligação da significância com o mundo? Discutiremos agora o que é a significância partindo do que já foi exposto em referência a ação de significar. Segundo Heidegger, a significância é “o todo das remissões dessa ação de significar” (HEIDEGGER, 2002, p. 132). À vista disso, respondemos as duas primeiras questões. Em primeiro lugar, a significância abarca todas as ações de significar do *Dasein*, é um existencial, ou seja, quando o *Dasein* compreende e busca significar algo este ato é significância à medida que significa alguma coisa, esta ação é sempre uma possibilidade do *Dasein*, portanto, um existencial. Em segundo lugar, a conexão entre significar e significância está na própria ação do significar.

No entanto, ainda resta uma problemática: Qual a ligação da significância com o mundo? “A significância é o que constitui a estrutura do mundo em que a presença já é sempre como é” (HEIDEGGER, 2002, p. 132). Ora, a significância é o todo da ação de significar, a relação de significância e mundo está e é no *Dasein* enquanto ser-no-mundo. O significar é uma ação do *Dasein* e o mundo que é o aí do seu ser é compreendido através dessa ação. Por isso, podemos afirmar que para Heidegger há uma relação entre mundo e significância e ela possibilita uma abertura para a linguagem.

Todavia, a própria significância, com que a pre-sença sempre está familiarizada, abriga em si a condição ontológica da possibilidade de a presença, em seus movimentos de compreensão e interpretação, poder abrir ‘significados’, que, por sua vez, fundam a possibilidade da palavra e da linguagem (HEIDEGGER, 2002, p. 132 – 133).

A compreensão busca sempre abarcar as possibilidades do *Dasein*³. As possibilidades dizem respeito ao estar-lançado como projeto. O *Dasein*, como ser no mundo, possui uma

³ Segundo Richard Palmer o modo com que Heidegger utiliza o termo compreensão difere de muitas teorias já apresentadas. Diz Palmer “a compreensão (*Verstehen*) é um termo específico em Heidegger, não significando o que a palavra inglesa geralmente denota, nem aquilo que o termo significava em Dilthey. Em inglês, <<compreensão>> sugere simpatia, capacidade de sentir aquilo que outra pessoa experimenta. [...] Em Schleiermacher a compreensão baseava-se na afirmação filosófica da identidade das realidades internas (*Identitätsphilosophie*) de modo que ao compreendermos vibrávamos em uníssono com quem falava, à medida que íamos compreendendo; a compreensão tanto envolvia fases comparativas como divinatórias. Em Dilthey, a compreensão referia-se ao nível mais fundo da compreensão incluído na captação de uma pintura, de um poema ou de um facto, fosse ele social, económico ou psicológico. Era mais do que um mero dado, era como uma <<expressão>> de <<realidade internas>> e em última instância da própria <<vida>>. [...] Para Heidegger, a compreensão é o poder de captar as possibilidades que cada um tem de ser, no contexto do mundo vital em

abertura que compreende o seu ser e tal compreensão visa as suas possibilidades enquanto projeto enquanto aí no mundo. Portanto, “*compreender é o ser existencial do próprio poder-ser da pre-sença de tal maneira que, em si mesmo, esse ser abre e mostra a quantas anda seu próprio ser*. Trata-se de apreender ainda mais precisamente a estrutura deste existencial” (HEIDEGGER, 2002, p. 200).

Para Heidegger, a compreensão é fundamento para a interpretação. A compreensão é abertura. É enquanto abertura que a compreensão se projeta para as possibilidades de ser do *Dasein*. Este poder-ser do *Dasein* é enquanto ser-no-mundo. Estar no mundo como possibilidade nos proporciona pensar o *Dasein* como projeto. Este projeto que está no mundo como possibilidade encontra-se nele e faz-se nele. Logo, a interpretação é responsável por apropriar-se destas possibilidades.

O projetar da compreensão possui possibilidades próprias de se elaborar em formas. Chamamos de *interpretação* essa elaboração. Nela, a compreensão se apropria do que compreende. Na interpretação, a compreensão se apropria do que compreende. A interpretação se funda existencialmente na compreensão e não vice-versa. Interpretar não é tomar conhecimento de que se compreendeu, mas elaborar as possibilidades projetadas na compreensão (HEIDEGGER, 2002, p. 204).

A interpretação tem um papel fundamental junto à compreensão. Por estar fundada na compreensão a interpretação não pode ser pensada distante dela. Para Heidegger “na interpretação, a compreensão se torna ela mesma e não outra coisa” (HEIDEGGER, 2002, p. 204). A interpretação é responsável pela apropriação daquilo que foi compreendido previamente. Consequentemente, a interpretação se incumbi de apossar-se da compreensão de mundo da cotidianidade do *Dasein*.

É neste sentido que entra a relação destes conceitos com a significância. A significância deriva do “conhecimento de mundo” obtido previamente pela compreensão do *Dasein*. A interpretação assenhora-se de todos esses momentos em que o *Dasein* está sendo. Posto isto, “o mundo já compreendido se interpreta” (HEIDEGGER, 2002, p. 205).

Essa interpretação do mundo cotidiano do *Dasein* se funda em três momentos. São eles: a posição prévia, a visão prévia e a concepção prévia. Sobre a posição prévia Heidegger diz que “ao apropria-se da compreensão, a interpretação se move em sendo para uma totalidade conjuntural já compreendia” (HEIDEGGER, 2002, p. 206). O *Dasein* por já possuir uma compreensão da manualidade quando interpreta a partir desta posição já obtida na

que cada um de nós existe. Não é capacidade ou o dom especial de sentirmos a situação de outra pessoa, nem é o poder de captar mais profundamente o significado de <<alguma manifestação da vida>>. A compreensão não se concebe como algo que se possui, mas antes como um modo ou elemento do ser-no-mundo” (PALMER, 1969, p.135 -136).

relação com o mundo e os entes partindo de uma posição prévia. Dispondo de uma posição prévia para poder assim interpretar, Heidegger sinaliza para uma visão prévia. Esta visão prévia “recorta’ o que foi assumido na posição prévia, segundo uma possibilidade determinada de interpretação” (HEIDEGGER, 2002, p.207). Este “recorte” permite ao *Dasein* interpretar o que está sendo visado. Nesta perspectiva o *Dasein* possui uma concepção prévia do que está em jogo na interpretação. Diz Heidegger

A interpretação pode haurir conceitos pertencentes ao ente a ser interpretado a partir dele próprio, ou então forçar conceitos contra os quais o ente pode resistir em seu modo de ser. Como quer que seja, a interpretação sempre já se decidiu, definitiva ou provisoriamente, por uma determinada conceituação, pois está fundada numa *concepção prévia* (HEIDEGGER, 2002, p. 207).

Portanto, toda interpretação se move em definições prévias. “A interpretação nunca é apreensão de um dado preliminar, isenta de pressuposições” (HEIDEGGER, 2002, p. 207). Para Heidegger “a interpretação de algo como algo funda-se, essencialmente, numa posição prévia, visão prévia e concepção prévia” (HEIDEGGER, 2002, p. 207).

Agora podemos agora indagar: O que quer dizer, sentido? como encontramos, então, o sentido de algo? Quando compreendemos algo, este se move para uma compreensão interpretativa e damos a este ente compreendido um sentido. Heidegger nos leva a estender o sentido como “aquilo em que se sustenta a compreensibilidade de alguma coisa” (HEIDEGGER, 2002, p. 208). Sob esta perspectiva, o sentido é “aquilo que pode articular-se na abertura da compreensão” (HEIDEGGER, 2002, p. 208).

Heidegger nos alerta para como deve ser compreendido o conceito do sentido. O sentido deve ser apreendido como um existencial do *Dasein*. O sentido não é, pois, “uma propriedade colada sobre o ente, que se acha por ‘detrás’ dela ou que paira não se sabe onde, numa espécie de ‘reino intermediário’” (HEIDEGGER, 2002, p. 208).

O sentido ganha na interpretação heideggeriana um importante papel. É ele, o sentido, o responsável por tornar algo compreensível. Para Heidegger apenas o *Dasein* pode ser com sentido. Mas e os entes intramundanos? Por que eles não podem ser com sentido? O ente intramundano não possui o caráter do *Dasein*, eles não possuem a abertura para o seu próprio ser. Nessa perspectiva, Heidegger nos indica que a noção de sentido está relacionada com o momento fundamental do *Dasein*, a saber, o ser-no-mundo. Logo, o sentido é um existencial do *Dasein*.

Toda essa explicitação introdutória tornou-se necessária, pois “a conexão entre mundanidade e significatividade prepara já, como veremos, o aparecimento da linguagem”

(VATTIMO, 1996, p.32). A relação entre significação, compreensão e interpretação deixa o caminho para tratarmos sobre a linguagem. Segundo Palmer

a compreensão actua numa fabricação de relações (*Bewandnisganzheit*). Heidegger inventou o termo <<significação>> (*Bedeutsamkeit*) para designar a base ontológica que permite compreender essa fabricação de relações. Como tal, forneceu às palavras a possibilidade ontológica de terem um significado pleno de sentido; é a base da linguagem” (PALMER, 1969, p. 138).

Ou seja, a base para a linguagem é entender como se articulam significação, compreensão e interpretação. Posto isto, já temos a primeira estrutura ontológica da linguagem que se funda na compreensão, significação e interpretação.

A linguagem como discurso

Existe uma forma derivada da interpretação. Esta forma é a proposição. A proposição tem como o seu fundamento a compreensão. Para o filósofo alemão, a proposição possui três significados. São eles: o demonstrar, a predicação e a comunicação ou declaração. Como demonstrar a proposição se faz mais originária. Nesse sentido, a proposição se liga ao logos e ao fenômeno. Pois, a ação de demonstrar trata de indicar aquilo que o ente é em uma proposição. Já como predicação a proposição tem por objetivo predicar um sujeito. Nessa perspectiva, “toda predicação só é o que é como demonstração. A segunda acepção funda-se na primeira” (HEIDEGGER, 2002, p. 212). Por fim, a proposição como comunicação “está diretamente relacionada com as duas acepções anteriores. Ela também opera um deixar a fazer ver aquilo que se demonstra nas determinações” (HEIDEGGER, 2002, p. 212). A proposição é um derivado da interpretação, pois, está sempre aprendendo algo já compreendido. Logo, “a proposição é uma demonstração que determina através da comunicação” (HEIDEGGER, 2002, p. 214).

A linguagem é discurso. Como discurso a linguagem interpreta o ser-aí do *Dasein*. Nesta interpretação ela apreende aquilo que já foi aberto na compreensão. A linguagem como discurso mostra-se enquanto articulação e comunicação. “Toda sentença sobre os entes radica, em última análise, no desvelamento do ser enquanto *verdade originária*. O desvelamento do ser na abertura do eis-aí-ser passa, então, pela linguagem” (OLIVEIRA, 1996, p. 212).

O fundamento ontológico-existencial da linguagem é o discurso. [...] Do ponto de vista existencial, o discurso é igualmente originário à disposição e à compreensão. [...] O discurso é a articulação dessa compreensibilidade. Por isso é que o discurso se acha à base de toda interpretação e proposição (HEIDEGGER, 2002, p. 219).

O discurso tem relação direta com a significação. Ele se apresenta como a articulação e a comunicação do que foi interpretado na compreensão, o discurso é responsável por significar aquilo que está no campo de toda compreensibilidade. Nesse sentido, o discurso “se acha à base de toda interpretação e proposição” (HEIDEGGER, 2002, p. 219). Logo, entende-se que o discurso é um existencial originário.

Enquanto articulação da compreensibilidade do *pre*, o discurso é um existencial originário da abertura, constituído primordialmente pelo ser-no-mundo, ele também deve possuir, em sua essência, um modo de ser especificamente *mundano* (HEIDEGGER, 2002, p. 219).

A linguagem seria então “o pronunciamento do discurso” (HEIDEGGER, 2002, p. 219). Por ter este caráter mundano o discurso não pode ser sem o mundo. Pois, “o discurso é a articulação ‘significativa’ da compreensibilidade do ser-no-mundo, a que pertence o ser-com, e que já sempre se mantém num determinado modo de convivência ocupacional” (HEIDEGGER, 2002, p. 220). Isto faz com que o discurso seja “constitutivo da existência da *pre-sença*, uma vez que perfaz a constituição existencial de sua abertura” (HEIDEGGER, 2002, p. 220). O conjunto das significações obtidas no mundo são articuladas como palavras através do discurso. No entanto, “as palavras, porém, não são coisas dotadas de significados” (HEIDEGGER, 2002, p. 219). As palavras não possuem significado, porém elas dão significado dentro do discurso que comunica, indica aquilo que o ente é. “Nesse caso, a linguagem pode ser estilhaçada em coisas-palavras simplesmente dadas. Existencialmente, o discurso é linguagem porque aquele ente, cuja abertura articula em significações, possui o modo de ser-lançado-no-mundo, dependente de um ‘mundo’” (HEIDEGGER, 2002, p. 220).

Em sua exposição o discurso se pronuncia. Este pronunciamento está ligado ao modo de ser-com do *Dasein*. Pronunciar é sempre visando algo ou alguma coisa. Logo, todo discurso interpreta e pronuncia. Heidegger diz, “todo discurso sobre alguma coisa comunica através daquilo sobre que discorre e sempre possui o caráter de *pronunciamento*” (HEIDEGGER, 2002, p. 221). Consequentemente, todo discurso é um pronunciamento.

O pronunciamento no discurso comunica. Esta comunicação é sempre das possibilidades do *Dasein*. Para Heidegger “a comunicação das possibilidades existenciais da disposição, ou seja, da abertura da existência, pode-se tornar a meta explícita do discurso ‘poético’ ” (HEIDEGGER, 2002, p. 221). Logo, a linguagem poética está sempre desvelando o os existenciais do *Dasein*.

O discurso possui seus momentos constitutivos. São eles, “o referencial do discurso (*Beredete*), aquilo sobre que se discorre como tal (*Geredete*), a comunicação e o anúncio” (HEIDEGGER, 2002, p.221). São estes momentos que possibilitam a *estrutura ontológica da linguagem*, pois, elas estão firmadas na constituição ontológica do *Dasein*. Dessa forma, elas

“não são propriedades que só se pudesse reunir empiricamente na linguagem” (HEIDEGGER, 2002, p. 221).

“A pre-sença possui linguagem” (HEIDEGGER, 2002, p. 224). Isso se deve ao modo como o homem se comportou em sua historicidade. Ao analisarmos sua historicidade percebemos que sempre o homem se definiu mediante a algum discurso. Diz Heidegger

Os gregos depositaram predominantemente a sua existência cotidiana no espaço aberto pelo discurso da coexistência. [...] A interpretação posterior dessa caracterização do homem, no sentido de animal rationale, ‘animal racional’, não é, na verdade, ‘falsa’, mas encobre o solo fenomenal que deu origem a essa definição da pre-sença. O homem se mostra como um ente que é no discurso (HEIDEGGER, 2002, p. 224).

Heidegger recorre mais uma vez a herança filosófica para interpretar como o fenômeno do discurso torna-se presente no ser-no-mundo. Segundo François Châtelet (1994), a filosofia de Sócrates inventa a razão ocidental. Por tabela, Platão e os neoplatônicos seguiram esta tradição da majestosa razão ocidental tendo o seu apogeu na filosofia moderna sobretudo com Descartes, Leibniz, Kant e Hegel. A definição de Aristóteles (1987) sobre a essência humana que indica a razão como o ser do homem tornando-o um animal racional perpassa não apenas o âmbito da metafísica e da antropologia. Mas, adentra de maneira rigorosa na Filosofia da Linguagem. Para Heidegger, não é incorreta esta afirmação. No entanto, o homem deve ser pensado como possibilidade, ou melhor, poder-ser. Estar lançado no mundo, libera o homem para ser não apenas racional, mas também irracional. Entender esta multiplicidade é entender que o discurso, ou melhor, a linguagem do homem não se define apenas por um sistema lógico e gramatical⁴.

“O homem é no discurso” (HEIDEGGER, 2002, p. 224). Esta citação lembra-nos a obra *Carta Sobre o Humanismo* onde Heidegger vai dizer que “a linguagem é a casa do ser” (HEIDEGGER, 1983, p. 149). Nesta definição, feita a dezenove anos após a publicação de *Ser e Tempo*, encontramos um desvelar do ser atrás da linguagem. A linguagem é morada do ser, o homem passa a habitar tal morada quando discursiva, pois, é um dos momentos em que ele é no mundo.

⁴ Em textos póstumos a *Ser e Tempo* o filósofo alemão critica a estrutura da linguagem gramatical e lógica propondo como indicador do dizer não objetivante, não calculado a linguagem poética que é totalmente livre e esse dizer revela-nos uma importância do poeta, já que, ele é o porta voz dos mistérios. Seria o apresentar Deus, pois os poetas sabem o rasto dele. O dizer poético, portanto, não é calculado nem medido, logo não tem pretensão de representar ou objetivar nenhuma coisa, o dizer poético não coisifica o ser. “O dizer poetante é um apresenta-se junto a... e para dizer Deus. Apresentar significa: uma simples prontidão que nada quer, que não calcula nem conta como resultados. Apresentar-se junto a...: puro deixar-se dizer o presente de Deus. Em um tal dizer, nada se põe ou representa como algo contraposto e como objeto. Aqui não há nada que possa opor-se para ser apreendido e compreendido em uma representação” (HEIDEGGER, 2008, p. 87). (cf. HEIDEGGER, Martin. *Fenomenologia e teologia* (1927). In: **Marcas do Caminho**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.).

A escuta e o silêncio

A escuta e o silêncio pertencem à linguagem discursiva como possibilidades intrínsecas. Somente nestes fenômenos é que se torna inteiramente nítida a função constitutiva do discurso para a existencialidade da existência (HEIDEGGER, 2002, p. 220).

O discurso possui a sua estrutura. Nesta estrutura encontramos a escuta e o silêncio. A escuta e o silêncio revelam o estar no mundo com os outros. Para compreender bem e articular os significados elaborando discursos sobre as coisas são imprescindíveis o silêncio e a escuta. Logo, toda linguagem possui silêncio e escuta. Por exemplo, a linguagem musical, as pausas que são figuras que indicam o tempo do silêncio na música também fazem parte de sua linguagem. O silêncio e a escuta fazem parte do discurso e conseqüentemente da linguagem na mesma medida que a fala e o falatório também o são.

A escuta é responsável por tornar clara a relação entre discurso e compreensão. Isto mostra que a escuta tem um papel fundamental na linguagem. Para Heidegger, a escuta “é estar aberto existencial da pre-sença enquanto ser-com os outros” (HEIDEGGER, 2002, p. 222). O escutar é necessário para uma boa compreensão, pois, “não é por acaso que dizemos que não ‘compreendemos’, quando não escutamos ‘bem’” (HEIDEGGER, 2002, p. 222). Portanto, a escuta faz parte do discurso. Apenas com uma boa escuta conseguimos discursar sobre algo.

A escuta é constitutiva do discurso. E, assim como a fala está fundada no discurso, a percepção acústica também se funda na escuta. [...] O escutar constitui até mesmo a abertura primordial é própria da pre-sença para o seu poder-ser mais próprio. A pre-sença escuta porque compreende. Como ser-no-mundo articulado em compreensões com os outros a pre-sença obedece na escuta à coexistência e a si própria, ‘pertencente’ (N53) a essa obediência” (HEIDEGGER, 2002, p. 222).

Estar no mundo, com os outros, proporciona ao *Dasein* o ouvir. Esse momento, o ouvir, está fundamentado na escuta. No entanto, este ouvir “ainda é mais originário do que aquilo que a psicologia determina ‘imediatamente’ como ouvir” (HEIDEGGER, 2002, p. 222). Portanto, a definição do ouvir está em um âmbito ontológico, uma vez que, é uma escuta do ser. Por conseguinte, Heidegger, não está tratando do ouvir em sua constituição biológica.

O ouvir que o ser-no-mundo possui se relaciona com o ser-com. Logo, o ouvir se funda em uma escuta compreensiva que busca interpretar o que aparece sendo escutado na compreensão prévia. Nesse primeiro momento, “mesmo quando o dizer não é claro ou quando a linguagem é estranha, o que escutamos, em primeiro lugar, são palavras”

(HEIDEGGER, 2002, p. 223). Logo, os ruídos ou a sonoridade são escutadas em um segundo plano.

“Discurso e escuta se fundam na compreensão” (HEIDEGGER, 2002, p. 223). Nessa perspectiva, Heidegger chama a nossa atenção para o seguinte: “a compreensão não se origina de muitos discursos nem de muito ouvir por aí” (HEIDEGGER, 2002, p. 223). Ou seja, a compreensão é algo profundo ao qual só é possível após a interpretação. Nesse sentido, uma escuta atenta depende inteiramente da compreensão.

A escuta e o silêncio são possibilidades do discurso. O silêncio não significa mudez. Quem se silencia pode compreender com mais sucesso. Sobre o silenciar Heidegger diz:

Silenciar em sentido próprio só é possível num discurso autêntico. Para poder silenciar, a pre-sença deve ter algo a dizer, isto é, deve dispor de uma abertura própria e rica de si mesma. Pois só então é que o estar em silêncio se revela e, assim, abafa a “falação”. Como modo de discurso, o estar em silêncio articula tão originariamente a compreensibilidade da pre-sença que dele provém o verdadeiro poder ouvir e a convivência transparente (HEIDEGGER, 2002, p. 224).

A autenticidade do discurso permite a ele silenciar. Se apropriar de algo e discursar sobre este algo compreendido concede ao *Dasein* o momento de silenciar em meio ao seu discurso. Silenciar não significa não ter o que dizer e sim saber articular bem o seu discurso. Por isso, o silenciar se revela originário dentro da estrutura do discurso.

Fala e falatório

Na filosofia científica clássica grega (Aristóteles), *lóγος* nunca quer dizer “razão”, mas fala, conversa. Portanto o homem é um ente que tem seu mundo ao modo do que é falado. O ser-aí move-se (fenômeno fundamental) num modo determinado de falar de si mesmo, ao que chamamos de falação. Portanto, esta falação é o como em que uma determinada *interpretação* de si mesmo está à disposição do próprio ser-aí (HEIDEGGER, 2013, p. 28-57).

O conjunto de preleções dadas por Heidegger em 1923 a *Ontologia (Hermenêutica da Facticidade)* demonstra com clareza o lugar da fala e do falatório dentro da filosofia heideggeriana. Estas definições são desenvolvidas posteriormente em *Ser e Tempo*. A fala e o falatório entram em *Ser e Tempo* como partes que constituem o discurso.

Uma definição do homem é ser dotado de fala. Isto se dá pela razão, faculdade que possibilita o julgamento. Tal definição não é descartada por Heidegger, já que, faz parte do todo que é o homem. No entanto, é chamada a atenção para a fala e o falatório dentro da estrutura do discurso.

Todo discurso é um pronunciamento que busca comunicar algo. Este algo é falado através do discurso. O que é falado no discurso já foi interpretado. Ter sido interpretado nos remonta a uma compreensão prévia. Quando o *Dasein* fala sobre si e sobre outros fala de um mundo onde ele co-pertence com os outros. O que é falado é o aí da facticidade. Portanto, a fala segue uma estruturação de significados abertos pelo discurso.

Quando algo é falado está sendo comunicado. “A comunicação é fazer o ouvinte participar do ser que se abriu para o referencial discursado no discurso” (HEIDEGGER, 2002, p. 228). Logo, a fala é uma comunicação que se funda no discurso.

O discurso, na maior parte das vezes, se pronuncia e já sempre se pronunciou. É a linguagem. Nos pronunciamentos, compreensão e interpretação já estão sempre presentes. Como pronunciamento, a linguagem guarda em si uma interpretação da compreensão da pre-sença (HEIDEGGER, 2002, p. 227).

A linguagem quando se pronuncia interpreta apreendendo a realidade do aí do ser. O que foi apreendido na interpretação é articulado e falado. Nesse sentido, Heidegger não quer dizer que a fala é maior que a escrita. O que se indica é que a fala é comunicação assim como a escrita. A fala é constitutiva do modo de ser do *Dasein* enquanto linguagem.

O falatório, segundo o Heidegger, “é a possibilidade de compreender tudo sem se ter apropriado previamente da coisa. O falatório se previne do perigo de fracassar na apropriação” (HEIDEGGER, 2002, p. 229). O discurso também possui a possibilidade de ser falatório. O rigor da fala que é um discurso apropriador que comunica tem sua possibilidade de ser ou não no falatório. O falatório assim como a fala tem as suas próprias peculiaridades.

A fala se move em uma compreensão apropriadora. O falatório “não deve ser tomado aqui em sentido pejorativo” (HEIDEGGER, 2002, p. 227). O falatório é mais comum, pois se move em uma compreensão prévia. Não sendo necessário ao discurso do falatório “apresentar conscientemente algo como algo” (HEIDEGGER, 2002, p. 229). Por conseguinte, isto faz com que o falatório não seja rigoroso na mesma medida que a fala.

O que é “falado no falatório arrasta consigo círculos cada vez mais amplos” (HEIDEGGER, 2002, p. 228). O falatório é um falar mais descompromissado com o que está sendo exposto. O falatório torna-se assim uma fala superficial quando não tem rigor. Nesse sentido, podemos entender que a estrutura do falatório como discurso se move no âmbito da compreensão prévia. Porém, essa superficialidade não diminui a importância do falatório dentro do discurso. Essa demonstração apenas revela que o discurso também se movimenta no horizonte da possibilidade de ser do *Dasein*.

O discurso que pertence à constituição ontológica essencial da pre-sença também perfaz a sua abertura. Ela traz a possibilidade de se tornar falatório e, com isso, de manter o mundo tanto numa compreensão estruturada, mas

de trancar e encobrir os entes intramundanos. Para isso não necessita da intenção de enganar (HEIDEGGER, 2002, p. 229).

O falatório é um encobrimento. No entanto, não é algo intencional. O caráter do falatório que é descompromissado, faz com que haja um fechamento para o ser do ente. Essa ingenuidade do falatório constitui também a estrutura do discurso. Este modo com que o falatório compreende e interpreta produz um certo conhecimento mediano, ou melhor, um conhecimento “vulgar”. Heidegger diz que “este tipo de interpretação própria do falatório já se consolidou na pre-sença” (HEIDEGGER, 2002, p. 229). Está consolidada enquanto discurso que envolve a cotidianidade do *Dasein*. Dessa forma, “é dessa maneira que nós aprendemos e conhecemos muitas coisas e não poucas conseguem ultrapassar uma tal compreensão mediana” (HEIDEGGER, 2002, p. 229).

A de-cadência do *Dasein* na linguagem

Cada compreensão delega ao *Dasein* uma abertura. Quando nós compreendemos autenticamente encontramos ali uma clareira. A abertura do ser é, pois, uma clareira. “Denominou-se também a abertura do ser-em de *claridade* da pre-sença” (HEIDEGGER, 2002, p. 230). Esta clareza permite ao *Dasein* ver. A visão aberta na clareza já foi chamada de circunvisão. No entanto, se tratando de um ver ingênuo quem o move é a curiosidade. O ver ingênuo movimenta a curiosidade humana a conhecer o que está à vista. No entanto, para Heidegger, há uma diferença entre o espanto que originou o pensamento filosófico para essa disposição que ele denomina de curiosidade⁵. “A curiosidade nada tem a ver com a meditação que admira os entes” (HEIDEGGER, 2002, p. 233). Nesse sentido, a curiosidade é um ver curioso sem pretensões de corresponder e carente de compreensão autêntica. Neste momento, a presença busca se libertar de sua relação consigo e com os outros. Para Heidegger, trata-se de um modo de ser onde ela se ocupa em si e se torna livre de si mesma enquanto ser-no-mundo.

A utilização da palavra ver está sempre ligada ao conhecimento legado não apenas a visão, mas todos os sentidos. O ato de ver não significa que já foi esboçado uma estrutura sobre o que se viu. Mas, ver significa perceber. Por isso, quando nos referimos a algo dizendo que vimos, não nos limitamos a visão. Consequentemente, “os outros sentidos se apropriam, analogamente, do esforço de ver, em que os olhos têm a primazia” (HEIDEGGER, 2002, p. 232). Não vemos apenas com os olhos, mas também, vemos com o tato, o olfato, o paladar.

⁵ Heidegger diz que “o espanto é, enquanto *páthos*, a *arkhé* da filosofia” (HEIDEGGER, 1983, p. 21). É justamente esta diferença que ele trata em *Ser e Tempo*. Há uma curiosidade espantada enquanto admiração e a curiosidade cotidiana do *Dasein* e esta não tem relação com o espanto que é uma disposição puramente filosófica. (Cf. HEIDEGGER, Martin, 1889 – 1976. O que é isto – a Filosofia? In: **Conferências e escritos filosóficos / Martin Heidegger**; traduções, introdução e notas Ernildo Stein. 2ªed. São Paulo: abril Cultural, 1983.)

Foi especialmente S. Agostinho quem observou o primado curioso de 'ver' no contexto da interpretação da concupiscência. [...] Usamos, no entanto, essa palavra 'ver' também para os demais sentidos, quando neles nos empenhamos em conhecer. [...] É que não dizemos: escuta como brilha, ou cheira como luz, ou saboreia como resplandece ou toca como irradia; mas dizemos em tudo isso: *vê*, pois dizemos que tudo isso é visto (HEIDEGGER, 2002, p. 231).

A curiosidade então se dispõe a ver. Neste contexto, “ela busca apenas o novo afim de, por ele renovada, pular para uma outra novidade” (HEIDEGGER, 2002, p. 233). Desse modo, a curiosidade não se funda em um conhecimento verdadeiro, já que não busca compreender aquilo que se vê. São revelados por meio da curiosidade três modos de ser do *Dasein*. São eles: a impermanência, a dispersão e estas duas culminam no desamparo. A impermanência se dá pela própria constituição da curiosidade, a qual está sempre se movimentando entre as novidades. Isto conduz o *Dasein* a uma impermanência ao que está sendo visto. A dispersão é a parte da curiosidade em que o *Dasein* desvia de uma possibilidade, acessando assim várias sem se fixar. As duas primeiras fundam o desamparo que consiste no não enraizamento do *Dasein*. Diz Heidegger

Os dois momentos constitutivos da curiosidade, a *impermanência* no mundo circundante das ocupações e a *dispersão* em novas possibilidades, fundam a terceira característica essencial desse fenômeno, que nós chamamos de *desamparo*. A curiosidade está em toda parte e em parte alguma. Este modo de ser-no-mundo desentranha um novo modo de ser da pre-sença cotidiana em que ela se encontra continuamente desenraizada (HEIDEGGER, 2002, p. 233).

O falatório pode ter características da curiosidade. Pois, “é ele quem diz o que se deve ter lido e visto” (HEIDEGGER, 2002, p. 233). Em vista disso, “o falatório também rege os caminhos da curiosidade” (HEIDEGGER, 2002, p. 233). O dinamismo característico da curiosidade que a faz se mover em todas as partes “entrega-se à responsabilidade do falatório” (HEIDEGGER, 2002, p. 233). O falatório e a curiosidade são modos de ser do discurso. Eles são vistos na cotidianidade do discurso. Esses dois modos de ser são responsáveis pelo surgimento da ambiguidade.

A vida fática do *Dasein*, a cotidianidade, mostrou suas várias possibilidades de ser. A compreensão e a não compreensão são modos possíveis que podemos ver no *Dasein*. A ambiguidade é a condição do *Dasein* frente a sua impossibilidade de se fixar. No falatório e na curiosidade a ambiguidade se acha latente, pois, a estrutura desses dois modos do discurso se fundamenta na convivência cotidiana que não exige uma compreensão autêntica do que se diz. Nesse sentido, a “ambiguidade oferece à curiosidade o que ela busca e confere ao falatório a aparência de que nele tudo se decide” (HEIDEGGER, 2002, p. 235). A ambiguidade mostra-se na estrutura do falatório e da curiosidade como parte constituinte.

Toda essa estrutura do falatório, da curiosidade e da ambiguidade faz com que a presença decaia. Cabe a nós perguntarmos: O que é essa decadência? Qual a relação entre linguagem e o decair do *Dasein*? O termo de-cadência é utilizado no sentido de evidenciar uma estrutura ontológica que corresponde ao *Dasein*. O nexos que existe entre o falatório, a curiosidade e a ambiguidade “desentranha-se um modo fundamental de ser da cotidianidade que denominamos com o termo *de-cadência* da presença” (HEIDEGGER, 2002, p. 236).

A decadência é um termo ao qual busca “indicar que, em primeira aproximação e na maior parte das vezes, a presença está *junto* e no ‘mundo’ das ocupações” (HEIDEGGER, 2002, p. 236). A decadência mostra a maneira com que o *Dasein* se deixa na publicidade do impessoal.

Por si mesma, em seu próprio poder-ser ela própria mais autêntico, a presença já sempre caiu de si mesma e de-caiu no ‘mundo’. De-cair no ‘mundo’ indica o empenho na convivência, na medida em que esta é conduzida pelo falatório, curiosidade e ambiguidade (HEIDEGGER, 2002, p. 237).

A impropriedade é a decadência. Decair no mundo mostra o caráter impessoal do *Dasein*. Este caráter mostra-se na maneira com que o *Dasein* se relaciona com os entes e os outros *Dasein*. No entanto, essa decadência não é algo negativo e sim positivo, pois faz parte de sua possibilidade de ser. A decadência não é um decair de um estágio supremo do *Dasein* e sim é o seu revelar na convivência.

Segundo Heidegger, “o falatório abre para a presença, numa compreensão, o ser para o seu mundo, para os outros e para consigo mesma, mas de maneira que esse ser para... conserve o modo de uma oscilação sem solidez” (HEIDEGGER, 2002, p. 238). O falatório abre uma nova possibilidade ao *Dasein*. Assim como o falatório, “a curiosidade abre toda e qualquer coisa de maneira a que o ser-em esteja em toda e em parte alguma” (HEIDEGGER, 2002, p. 238). Nesse mesmo empenho, “a ambiguidade não esconde nada à compreensão da presença, mas só o faz para rebaixar o ser-no-mundo ao desenraizamento” (HEIDEGGER, 2002, p. 238). A estrutura destes três momentos revela a decadência do *Dasein* enquanto convivência com o impessoal.

O *Dasein* pode se perder nesta abertura não sólida aberta pelo falatório. Esta é uma tentação sofrida por ter sua constituição fundamental como ser-no-mundo. Estamos sempre tentando um convívio não sólido no que diz respeito à compreensão autêntica. Essa tentação nos conduz a uma tranquilidade, pois, o falatório e a curiosidade com sua pretensão de ter interpretado e compreendido autenticamente tudo “produz” a segurança que podemos estar tranquilizados. Isso se dá porque “o ser-no-mundo da de-cadência é, em si mesmo, tanto tentador como *tranquilizante*” (HEIDEGGER, 2002, p. 239).

O ser-no-mundo da decadência é alienante. A tentação e o tranquilizante permitem ao *Dasein* a impressão de estar compreendendo o seu ser mais próprio. O conceito de alienação utilizado por Heidegger indica que o *Dasein* não possui conhecimento de si. A alienação indica uma “fragmentação” exagerada de si mesma. O que está posto aqui são todas as possibilidades do *Dasein* que na alienação se fragmenta na variedade de interpretações.

A alienação da de-cadência, tentadora e tranquilizante, em sua mobilidade própria, faz com que a pre-sença se atropela e *aprisione* em si mesma. [...] Os fenômenos aqui demonstrados de tentação, tranquilidade, alienação e aprisionamento (prisão) caracterizam o modo de ser específico da de-cadência. Designamos essa ‘mobilidade da pre-sença em seu próprio ser de *precipitação* (HEIDEGGER, 2002, p. 240).

A fragmentação da alienação se move na tentação e na tranquilidade. A precipitação que deriva desses movimentos é o momento em que o *Dasein* encontra-se preso em si mesmo. Se ele está preso em si não pode relacionar-se com os entes em sua volta, sendo assim, sua precipitação é para si mesma e não para outro. Logo, a precipitação do é uma mobilidade em seu próprio ser.

As caracterizações do modo de ser da decadência mostra-se em conexão com o discurso enquanto falatório. Nesse sentido, podemos dizer que há uma decair da linguagem em sua cotidianidade. Portanto, a tentação, a tranquilidade, a alienação e o aprisionamento que são modos da decadência fazem parte da linguagem enquanto falatório.

Considerações finais

A linguagem e o mundo se relacionam. Sempre entendemos o mundo como realidade onde os entes aparecem. Entretanto, não buscamos saber se esta compreensão sobre os entes nos aparece quando indagamos o mundo. Ora, precisamos nos perguntar qual relação há entre mundo e linguagem, já que, ambos se encontram em estrita conexão. Heidegger nos primeiros capítulos de *Ser e Tempo* buscou mostrar que sempre temos uma compreensão prévia dos entes intramundanos. E esta compreensão dá-se porque “a presença é um ente que, na compreensão de seu ser, com ele se relaciona e comporta” (HEIDEGGER, 1983, p.90). Pois bem, Heidegger sinaliza nesta passagem a noção de ser-em-um-mundo ou ser-no-mundo.

Ser-no-mundo é uma constituição fundamental do *Dasein*. Ou seja, o *Dasein* e o mundo se relacionam. Essa relação só pode ser entendida na medida em que aceitamos que o *Dasein* é enquanto existe. Este conceito de existência indica o termo poder-ser do *Dasein* que é a sua possibilidade de ser-no-mundo. No mundo onde o *Dasein* está sendo ele encontra as coisas, os utensílios ou ferramentas. Tais ferramentas ganham significado a medida em que se

mostram em sua utilidade. Segundo Gianni Vattimo “a conexão entre mundanidade e significatividade prepara já [...] o aparecimento da linguagem em primeiro plano, ao longo da especulação heideggeriana” (VATTIMO, 1996, p. 32). Portanto, há uma relação entre mundanidade e significatividade na questão da linguagem.

A linguagem é um modo de ser do homem. O *Dasein* é enquanto existe. As suas estruturas categoriais são chamadas de existências, pois, acham-se sempre como “poder-ser”, ou melhor, possibilidades. O *Dasein* sempre pode encontrar o seu ser por meio da linguagem que, segundo Otto Pöggeler, tem esse caráter revelador.

Em Ser e Tempo, Heidegger ganha um novo ponto de partida para a problemática da lógica e da linguagem, ao compreender lógica e linguagem a partir do discurso, o discurso como articulação do ser-no-mundo situável-compreensível e por conseguinte temporal-histórico, de forma que a linguagem se torna em articulação do mundo sempre irrompente. (PÖGGELLER, 2001, p. 248).

Dentro dessa estrutura da linguagem como discurso encontramos a fala e o falatório que são por sua vez, partes constituintes do *Dasein*, já que, a linguagem para Heidegger é um modo de ser do *Dasein*. A linguagem dá-se no mundo. O *Dasein* possuindo uma relação com o mundo e com os entes intramundanos a medida em que se articula com as coisas-instrumentos busca sempre dar significado utilizando assim a linguagem como discurso sobre algo. Desta forma, ao falar, a sua abertura para o mundo torna-se evidente, visto que, através da fala há o desvelamento do ser do ente das coisas.

Referências

ARISTÓTELES. Organon. Tradução de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, LDA, 1987.

CAVALCANTE, Márcia de Sá. Notas Explicativas. HEIDEGGER, Martin. Ser e tempo. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. Parte I. Petrópolis: Vozes, 2002.

CHÂTELET, François, 1925. A invenção da razão. **In: Uma história da razão: entrevista com Émile Noël / François Châtelet**. Tradução de Lucy Magalhães; revista por Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

FERREIRA, A. M. (1999). A Linguagem Originária e o Silêncio. Discurso, (30), 101-130. Disponível em <https://doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurso.1999.38029>

HEIDEGGER, Martin. Conferências e escritos filosóficos / Martin Heidegger. Tradução, introduções e notas de Ernildo Stein. 2ª edição. São Paulo: Ed Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores)

HEIDEGGER, Martin.. Fenomenologia e teologia (1927). **In: Marcas do Caminho**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

HEIDEGGER, Martin.. Ser e tempo. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. Parte I. Petrópolis: Vozes, 2002.

HEIDEGGER, Martin.. Ser e tempo. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo. Martin Heidegger Pragmática existencial. **In: Reviravolta Linguístico-Pragmática na Filosofia Contemporânea**. São Paulo: Loyola, 1996. (Coleção Filosofia)

PALMER, Richard E. Hermenêutica. Lisboa: Ed. 70, 1969.

PÖGGELER, Otto. A via do pensamento de Martin Heidegger. Tradução de Jorge Telles de Menezes. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

STEIN, Ernildo. Seis estudos sobre “Ser e Tempo”. Petrópolis, RJ: Vozes, 1988.

VATTIMO, Gianni. Introdução a Heidegger. Tradução de João Gama. 10ª ed. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.